



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
Dipartimento di Filosofia
Dottorato di ricerca in FILOSOFIA - Ciclo XX
2005-2007

Tesi di Dottorato

PIERRE COSTE
E LA TRADUZIONE FRANCESE
DELL' *ESSAY* DI JOHN LOCKE

S.S.D. M-FIL/01 Filosofia teoretica

Coordinatore:
Ch.mo Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Tutor:
Ch.mo Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Dottorando: Dott. Davide Poggi

Indice

<i>Introduzione</i>	7
 <i>Capitolo primo</i>	
“Entendement”, “Esprit”, “Idée” e critica alle idee innate	25
a) “Entendement”, “Esprit”, “Idée”	26
b) I <i>Principes innés</i> e l’origine sperimentale delle conoscenze umane	38
 <i>Capitolo secondo</i>	
L’ <i>Esprit</i> : contenuti e funzioni conoscitive	73
a) Il Coste e la “ <i>Consciousness</i> ”: “convinzione interna”, “sentimento interno” o “sapere condiviso”?	79
b) Le due “ <i>sources d’Idées de l’Esprit</i> ” e l’esame dei contenuti psichici	99
c) <i>Idées simples</i> e <i>idées composées</i> : la conoscenza dei corpi materiali, le <i>facultés</i> conoscitive dell’ <i>Esprit</i> e l’ <i>inquiétude</i>	114
1. La ri-definizione lockiana della materia e dello spazio	118
2. Esame “riflessivo” della <i>perception</i> e delle funzioni conoscitive	135
3. <i>Uneasiness</i> e <i>Inquiétude</i> : lessico filosofico e analisi gnoseologica del “disagio”	159
 <i>Capitolo terzo</i>	
<i>Mots e termes généraux</i>	171
a) “ <i>Sorts</i> ” ed “ <i>Espèces</i> ”	174
b) Il processo astrattivo lockiano e le incertezze del Coste nel contesto della tradizione “cartesiana”	181
c) <i>Essence nominale</i> ed <i>essence réelle</i> : il significato dei <i>mots</i> e i “pericoli” insiti nel linguaggio	192

<i>Capitolo quarto</i>	
I “gradi” della conoscenza e la “materia pensante”	201
a) Conoscenza come “visione” del nesso tra le idee: “ <i>convenance</i> ” e “ <i>disconvenance</i> ”	202
b) “ <i>Intuitive Knowledge</i> ” versus “ <i>Demonstration</i> ”: “ <i>intuition</i> ” e “ <i>simple vue</i> ”	208
c) La polemica intorno alla “materia pensante”: il Coste come mediatore culturale	224
 <i>Conclusione</i>	 233
 <i>Bibliografia</i>	 237

Introduzione

Margaret Rumbold, nel saggio *Pierre Coste. Traducteur huguenot* (1991)¹, lamenta una grave lacuna all'interno degli studi sulla figura del traduttore francese, il Coste, ossia l'assenza di un'opera interamente dedicata alla vita e all'attività di letterato di quella che fu una delle figure più significative per la trasmissione del sapere filosofico: «Le nom de Pierre Coste se trouve dans les dictionnaires biographiques et dans les bibliographies des oeuvres du dix-huitième siècle, mais à part cela, il n'y a guère d'études de ce traducteur. Généralement, les biographes de son maître, Locke, ne lui accordent que quelques mots, souvent dans un renvoi en bas de page. Et pourtant les traductions de Coste se lisent encore en Europe. Certes, le professeur Gabriel Bonno a fait plusieurs articles utiles à son sujet et Ennemond Casati, John Hampton, le docteur Robert Shackleton et S. F. Whitaker ont tous donné quelques renseignements sur ses lettres dans des journaux littéraires contemporains. Au début du vingtième siècle, l'abbé Rouquette eut également donné des précisions sur la vie de Coste dans le "Bulletin historique et littéraire" de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français. À la même époque, Charles Bastide, et plus tard, James Axtell, lui ont dédié chacun un chapitre dans leurs études du dix-huitième siècle et des écrits pédagogiques de Locke respectivement, tandis que tout dernièrement le professeur Rex Barrel a éclairé sa correspondance avec Shaftesbury. C'est en vain, cependant, qu'on cherche une œuvre consacrée entièrement à Coste»².

¹ M. E. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, New York, Lang, 1991.

² *Ivi*, *Préface*, p. VI. L'autrice fa esplicitamente riferimento ai seguenti saggi: G. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits)*, in *University of California Publications in Modern Philology*, vol. 38, n° 2, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1955; Id., *Locke et son traducteur français Pierre Coste. Avec huit lettres inédites de Coste à Locke*, «Revue de Littérature comparée», XXXIII, n° 2, Paris, Didier, 1959, pp. 161-179; Id., *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, in *University of California Publications in Modern Philology*, vol. 52, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1959; E. Casati, *Quelques correspondants français de Shaftesbury*, «Revue de

Una lacuna tanto più grave se si considera che il Coste ebbe il ruolo di introdurre nell'Europa del XVIII secolo (un'Europa in cui a costituire la *koinè* non era l'inglese, lingua che pochi erano in grado di comprendere e usare correntemente, bensì l'affiancarsi e l'intrecciarsi del francese e del latino)³ l'opera più importante di John Locke, *l'Essay concerning Humane Understanding* (1690)⁴: nel 1700 fu infatti pubblicato il frutto di un lavoro di traduzione cominciato circa quattro anni prima, *l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain*⁵, rispondendo così a quell'interesse e

littérature comparée», XI, n° 2, 1931, pp. 219-236; J. Hampton, *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, «Revue de littérature comparée», XXIX, n° 1, 1955, pp. 240-251; R. Shackleton, *Renseignements inédits sur Locke, Coste et Bouhier*, «Revue de littérature comparée», XXVII, Paris, Didier, 1953, pp. 319-322; S. F. Whitaker, *Pierre Coste et Shaftesbury*, «Revue de littérature comparée», XXV, 1951, pp. 241-253; de Charnisay baronne, *Les Chiffres de M. l'abbé Rouquette: étude sur les fugitifs du Languedoc*, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, «Bulletin historique et littéraire», au siège de la Société, 54 rue des Saints-pères, Librairie Fischbacher, LXII, 1913, pp. 340-364; Ch. Bastide, *Anglais et Français du XVII^e siècle*, Paris, Alcan, 1912; J. Axtell, *The Educational Writings of John Locke*, London, Cambridge University Press, 1968.

³ Marta Fattori, nel volume *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo* (Firenze, Olschki, 2000), si sofferma in più occasioni sulla presenza e sul ruolo del latino accanto al progressivo emergere delle lingue vernacolari. Già nell'*Introduzione* l'autrice parla di "osmosi", riferendosi all'interdipendenza tra il vernacolo e il latino al fine di pervenire a una corretta definizione della terminologia filosofica (e di una sua ri-definizione rispetto alla tradizione scolastico-medievale): «Nel '600 europeo, per approfondire il linguaggio filosofico e scientifico, il latino s'impone, insieme alla vernacolari, come una lingua che continua a plasmarsi in una costante e reciproca osmosi con quelle. Per questo a lungo, non in contrapposizione alle lingue nazionali, il latino continuò a essere lo strumento linguistico privilegiato della *République des Lettres*: proprio il progressivo affermarsi delle lingue vernacolari infatti rendeva necessaria la traduzione latina delle opere scientifiche e filosofiche» (*ivi*, p. IX). Avremo modo di "toccar con mano" il ruolo di "pietra di paragone" che il latino giocava nei confronti della terminologia vernacolare per l'espressione dei nuovi concetti (cfr. *ivi*, pp. 305-306 e in generale il saggio *La sopravvivenza del latino come lingua filosofica dei secoli XVII e XVIII*, pp. 305-330) quando andremo ad analizzare le riflessioni che il Coste compie cercando di rendere in francese la *consciousness* lockiana.

⁴ J. Locke, *An Essay concerning Humane Understanding. In Four Books*, London, Basset, 1690 (1694² «with large Additions», 1695³, 1700⁴ «with large Additions»: tutte edizioni, queste, pubblicate a Londra da A. and J. Churchill; nel 1706 comparirà una ulteriore edizione, postuma, dell'opera di Locke, basata su correzioni approntate dall'autore stesso). L'edizione consultata è quella critica edita e introdotta da P. H. Nidditch (Oxford, Clarendon, 1975). Su questa si basa la più recente traduzione italiana dell'*Essay* (Milano, Bompiani, 2004, introduzione di P. Emanuele, traduzione, note e apparati di V. Cicero e M. G. D'Amico, con testo inglese a fronte).

⁵ J. Locke, *Essay philosophique concernant l'Entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, traduit de l'anglois par Pierre Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, Amsterdam, H. Schelte, 1700 (tale opera sarà riedita - Amsterdam, chez P. Mortier - nel 1729² «augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur qui n'ont paru qu'après sa mort, et de quelques remarques du traducteur», nel 1735³ «augmentée de quelques additions... tant de nouvelles Additions de l'auteur même, que de son Eloge par le Traducteur», nel 1742⁴ «revue, corrigée et augmentée» (recentemente riedita a cura di G. J. D. Moyal, Paris, H. Champion, 2004) e infine nel 1755⁵ «revue et corrigée». Circa la traduzione

quella viva curiosità verso le tesi del filosofo inglese che erano stati destati presso i *savants* dall'*Abrégé* pubblicato nel 1688 da Jean Le Clerc sulla *Bibliothèque universelle et historique*⁶.

Ora, se lo scritto della Rumbold venne a colmare nel 1991 la lacuna biografica circa il Coste, la presente ricerca vuole sopperire a una seconda mancanza: fino ad ora non è infatti mai comparso un lavoro interamente dedicato alla traduzione del Coste del *Saggio* lockiano. Vari studiosi (tra i quali, oltre ai nomi già citati dalla stessa Rumbold, sono da ricordare Jean Deprun [1979], Jørn Schøsler [1983], Luisa Simonutti [1984], Catherine Glyn Davies [1990] e Étienne Balibar [1998])⁷ hanno affrontato l'argomento, certo, ma ciascuno di essi ha preso in esame solamente alcuni aspetti dell'opera del Coste, finendo inevitabilmente per trascurarne altri (seppur di pari importanza): il mio intento è quello di andare oltre questa "costellazione" di saggi proponendo una ricerca che sia ad un tempo "visione d'insieme" e "rielaborazione critica" di quanto affermato circa il Coste nel corso degli anni.

Ciò non deve lasciar pensare che l'approccio che qui si intende adottare sia esclusivamente "riassuntivo": esso sarà di carattere teoretico, o meglio, gnoseologico. Se con l'espressione "gnoseologia" si indica l'esame dei contenuti primi della coscienza, si può senza dubbio affermare che tale atteggiamento in psicologia sia

francese del Coste mi sono avvalso sia della prima edizione francese, che della quarta (ristampa Champion) che della riproduzione anastatica Vrin della quinta edizione dell'*Essay* (Paris, Vrin, 1998, éd. par É. Naert; nelle *Notes* sono riportate le correzioni che, fatte alla prima edizione del 1700, furono alla base dell'edizione del 1729). Al fine dello studio comparato delle edizioni della tradizione del Coste mi sono avvalso del saggio di Jørn Schøsler, *Les éditions de la traduction française par Pierre Coste de l'Essay concerning human Understanding de Locke*, in *Actes du VIII^e Congrès des Romanistes Scandinaves* (Odense, 17-21 août 1981), Odense, Odense University Press, 1983, pp. 315-324. Cfr. inoltre la recente traduzione francese dell'*Essay* lockiano condotta da J.-M. Vienne (3 voll., Paris, Vrin, 2000-2003-2005).

⁶ *Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé ESSAI PHILOSOPHIQUE concernant L'ENTENDEMENT, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur LOCKE*, «Bibliothèque universelle et historique» (1686-1693), tome VIII (janvier 1688), à Amsterdam, chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, pp. 49-142. Per le citazioni future indicherò tale testo come *Abrégé*.

⁷ I saggi cui si fa riferimento sono: J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979; il già citato Schøsler, *Les éditions de la traduction française par Pierre Coste*; L. Simonutti, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull'Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, «Giornale critico della filosofia italiana», sesta serie, vol. IV, anno LXIII, fascicolo I (gennaio-aprile 1984), Firenze, Sansoni, 1984 pp. 179-199; C. G. Davies, "Conscience" as consciousness: *the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990; É. Balibar, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding, II, XXVII, Of Identity and Diversity. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

nato proprio con lo studio lockiano della *Mind* e di ciò che accade in essa. Affrontare il testo inglese e il corrispettivo francese in tale prospettiva gnoseologica significa quindi porre a confronto la terminologia di Locke (e la psicologia che in esso si “incarna”) con il lessico del Coste, lessico che, chiaramente, non è *ex nihilo*, bensì è erede della riflessione psicologica del XVII secolo: l’analisi del testo francese si traduce in tal modo in un’indagine intorno alle “radici” della terminologia del letterato francese, a ciò che egli più o meno consapevolmente accettò della tradizione filosofica che “approntò” il “vocabolario” cui egli ricorse. Quali furono le nuove caratterizzazioni che egli conferì al bagaglio concettuale del pensatore inglese operando determinate scelte linguistiche? E, allo stesso tempo, quale ri-definizione della terminologia filosofica fu così attuata? In che modo, infine, la traduzione del Coste influenzò la ricezione di Locke nel continente? La risposta a queste domande costituisce a mio avviso un’ulteriore conferma dell’inseparabilità dello studio della storia dei concetti dalla storia delle idee.

Si badi a un punto molto significativo: benché il lettore, affrontando in modo comparato il testo inglese e quello francese, si trovi in varie occasioni di fronte a passaggi in cui non si ha una perfetta corrispondenza di espressioni (come avremo modo di evidenziare), ritengo non sia corretto parlare di “travisamenti” e men che meno di “mancata comprensione” da parte del traduttore del vero significato della filosofia lockiana. Questo in virtù di tutta una serie di motivi che sarà possibile porre in evidenza mediante una ri-costruzione della figura del Coste, delle sue “credenziali” di erudito e delle modalità con cui la traduzione fu condotta (ossia sotto l’attento controllo di Locke stesso, il quale conosceva tanto la filosofia quanto la lingua francese). Condizioni che permettono di rivolgere al Coste, *a fortiori*, ciò che Mario Sina scrisse dell’*Abrégé* del Le Clerc in relazione al corrispettivo manoscritto lockiano: «L’analisi del manoscritto⁸, che ho potuto condurre alla Bodleian Library di Oxford, mostra che [...] tutte le correzioni e le aggiunte di mano di Locke sono recepite e tradotte nel testo edito sulla “Bibliothèque universelle et historique”. [...] Altre volte troviamo nel testo francese alcune aggiunte esplicative di cui non c’è traccia nel manoscritto. Non è facile stabilire se esse siano chiarimenti di iniziativa del traduttore, oppure se il testo dato da Locke al Le Clerc per la traduzione e la

⁸ Si tratta dell’originale inglese catalogato come *Ms. Locke c 28, ff. 52-82v*, steso dal segretario di Locke, S. Brownover e corretto dallo stesso Locke.

pubblicazione avesse ricevuto ulteriori interventi dallo stesso Locke. La vicinanza però sia culturale che geografica dell'autore e del traduttore-editore, oltre che l'apprezzamento mostrato da Locke [...] per questa edizione, fanno ritenere che, anche se fosse vera la prima ipotesi, le integrazioni dell'edizione a stampa rispecchierebbero fedelmente il pensiero di Locke e sarebbero conformi alla sua volontà»⁹.

Presentiamo brevemente la vita del Coste e le vicende che portarono al suo "fortunato" incontro con Locke¹⁰.

Pierre Coste nasce a Uzès nel 1668. Di famiglia protestante, riceve la propria educazione prima presso il Collège d'Anduze, poi, nel 1684, presso l'Académie de Genève, «centre intellectuel de l'Europe calviniste»¹¹, dove (come prevedeva il corso di studi) viene avviato alla filosofia (scienze naturali comprese) e alla teologia. Non potendo far rientro in Francia a causa della revoca dell'Editto di Nantes (1685), egli continuò i propri studi in Svizzera, presso le università di Losanna, Zurigo e, successivamente, a Leida (nei Paesi Bassi). Nominato nel 1690 "proposant" dal Sinodo della Chiesa Vallona di Amsterdam (ossia studente di teologia), si dedicò allo studio dell'ebraico, del greco neo-testamentario, della teologia e del latino (per la predicazione e la controversia). In questo periodo stringe amicizia con alcuni dei personaggi più influenti della scena culturale dell'epoca, come il giornalista Charles de La Motte e soprattutto Jean Le Clerc, intellettuale e letterato di Amsterdam, del quale si guadagna la stima: è proprio il redattore della «Bibliothèque universelle et historique» a proporgli, come esercizio di traduzione dall'inglese, l'opera pedagogica di Locke¹² e a presentarlo, per via epistolare, al filosofo stesso (che non era al corrente della diffusione del proprio scritto in francese). Così leggiamo in una lettera datata 8 luglio 1695: «Je n'aurois pas manqué de vous écrire qu'il étoit traduit en François, et par qui, si j'avois pensé que vous souhaiteriez de le savoir, puisque c'est par un

⁹ J. Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Torino, UTET, 2000, *Nota introduttiva*, pp. 214-215.

¹⁰ Circa la vita del Coste, si rimanda il lettore ai testi precedentemente indicati da Margaret Rumbold e al suo prezioso saggio, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*.

¹¹ A. Barnes, *Jean Le Clerc 1657-1736 et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938, p. 37.

¹² J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, London, A. & J. Churchill, 1693; la traduzione francese ad opera del Coste comparirà nel 1695 (contemporaneamente alla terza edizione inglese): Id., *De l'Education des enfants*, à Amsterdam, chez H. Schelte (le successive edizioni compariranno nel 1708², 1721³, 1733⁴, 1737⁵, 1744⁶, 1747⁷, 1760⁸, 1776⁹).

étudiant en théologie, ou comme on dit ici, un *Proposant*, qui est extrêmement de mes amis. C'est un coup d'essai qu'il a fait en matière de traduction anglaise, plutôt pour apprendre la langue que pour se faire connoître par là. Le livre se vend fort bien, et si l'on en fait une seconde édition, il sera bon qu'il y ajoute ce qui est dans la seconde édition anglaise»¹³. In allegato, un biglietto scritto da Coste stesso in cui confessa di essere ricorso all'aiuto di Le Clerc per garantire precisione e correttezza alla propria traduzione, poiché, scrive: «Plus un livre est exact et bien écrit, plus il est difficile de le bien traduire, et [...] rien n'est plus désagréable à un auteur que de voir son ouvrage entièrement défiguré par une mauvaise traduction»¹⁴.

A partire dal 1695 il rapporto tra Locke e Coste si fa più stretto: il letterato nel 1696 invia al filosofo inglese una copia della traduzione del saggio comparso nel 1695, *The Reasonableness of Christianity* (ignorando che Locke ne sia l'autore)¹⁵ e gli comunica di essere già al lavoro circa la trasposizione in francese dell'*Essay*, accettando in tal modo l'importante compito affidatogli dal Le Clerc e dall'editore olandese Henri Schelte. Così scrive: «Monsieur, Je ne vous envoie pas ce petit livre pour me décharger en quelque sorte de la reconnaissance que je vous dois pour le beau présent que vous m'avez fait en m'envoyant votre ouvrage concernant l'*Entendement*, mais plutôt pour en prendre occasion de vous en remercier par avance. Mr. Le Clerc m'a dit il y a assez longtemps que vous lui aviez écrit que vous croyiez que j'avois

¹³ Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 86. Evidentemente, nota Bonno, Le Clerc e sua moglie lessero l'opera pedagogica di Locke in inglese. Nella lettera successiva, datata 30 agosto 1695, Le Clerc scrive a Locke di aver ricevuto due copie della terza edizione dei *Some Thoughts* e di apprestarsi a inviarne una al Coste (cfr. *ivi*, p. 87). Avuta tale copia, Coste non mancherà di rispondere a Locke, in data 13 settembre 1695, indicando i passi che resero ostica la sua traduzione e le tesi difficilmente accettabili dai lettori francesi (come l'usanza di bagnare con l'acqua fredda i piedi dei bambini per rafforzarli e le modalità con cui una madre ignara del latino può insegnare tale lingua al proprio bambino). Cfr. Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, pp. 164-165. Si fa inoltre accenno all'*Essay* (di cui in quegli anni veniva pubblicata la terza edizione inglese): «Je finirai donc ici après vous avoir prié de m'apprendre si la troisième édition de votre *Essay sur l'Entendement* paraîtra bientôt. Le libraire qui a imprimé la traduction de votre livre sur *l'Education* m'a prié de vous le demander. Il souhaiterait de faire imprimer cet ouvrage en Français. Il voudrait même me charger de la traduction, mais je crains que cette entreprise ne soit au dessus de mes forces» (*ivi*, pp. 165-166).

¹⁴ Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, p. 163.

¹⁵ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity, as deliver'd in the Scriptures*, London, Churchill, 1695; ID. *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Écriture Sainte*, traduit de l'anglais par Coste, Amsterdam, Wetstein, 1696. La lettera del Coste non è datata comincia così: «Monsieur, Je viens de traduire un petit livre Anglois intitulé *The Reasonableness of Christianity*, que je prens la liberté de vous envoyer. Si vous ne l'avez pas lu en Anglois, je croy que vous prendrez du plaisir à le voir en François» (Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, p. 166).

reçu cet ouvrage. Je ne l'ai pas encore reçu. [...] Je suis déjà engagé à traduire cet ouvrage. C'est avec le même libraire qui a imprimé en François votre *Traité de l'Éducation*. Je n'oublierai rien pour me tirer avec honneur de cette entreprise. Je crains bien qu'elle ne soit au dessus de mes forces, mais enfin j'espère que cette crainte ne servira qu'à me rendre plus exact et plus circonspect. Dans une extrême nécessité je profiterai de la liberté que vous m'avez accordée si honnêtement de vous consulter, mais ce ne sera qu'après avoir consulté Mr. Le Clerc»¹⁶.

Col Coste comincia così a vedere la luce il progetto di diffusione a livello europeo (per l'epoca potremmo dire "mondiale") dell'*Essay concerning Humane Understanding* che Locke e soprattutto Le Clerc vagheggiavano sin dal 1687, anno in cui il pensatore inglese, su incitamento del *publiciste* francese¹⁷, compose un *Abridgement* del futuro *Essay* e lo inviò al Le Clerc affinché ne pubblicasse la traduzione sulla «Bibliothèque universelle et historique» del 1688¹⁸. Per capire l'importanza che la figura del giovane *proposant* venne ad acquisire in questo contesto, basta portare l'attenzione all'epistolario tra Locke e Le Clerc degli anni 1688-1695. In una lettera del 5 luglio 1689, quest'ultimo scrive: «J'ai bien de la joie d'apprendre que votre traité [l'*Essay*] est sous la presse; et je ne me dédis point de la promesse que je vous avois faite de le mettre en latin, pourvu que vous n'exigiez pas de moi que je le fasse trop promptement. Je suis chargé seul du soin de la Bibliothèque»¹⁹. Come si può leggere, dapprima si pensò al latino come lingua atta a "portare" le tesi del *Saggio* oltre la Manica (a questa traslazione, tanto fisico-spaziale quanto culturale, rimanda l'analisi etimologica di "tra-ducere", tanto più che in inglese "translation" indica

¹⁶ Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, p. 167.

¹⁷ Locke conobbe Le Clerc nell'inverno del 1685-1686, durante l'"esilio olandese", grazie alla mediazione del Limborch e strinse con lui un sodalizio d'amicizia e di reciproco accrescimento filosofico e culturale. Cfr. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 164-165. Per "esilio olandese" si intende il periodo che va dal 1683 al 1689 in cui Locke, a causa della caduta in disgrazia di Lord Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (di cui era consigliere), fu costretto a riparare in Olanda (dopo due anni di ritiro a Oxford in cui egli si dedicò allo studio del neo-platonismo inglese). Qui visse sotto il falso nome di Dr. Van der Linden e si stabilì ad Amsterdam presso l'abitazione del dottor Veen. Cfr. in generale *ivi*, p. 164-174. Cfr. anche Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke, Introduction*, pp. 3-25. Circa la vita di Locke, rimando ai seguenti testi: P. King, *The life of John Locke, with Extracts from His Correspondance, Journals, and Common-Place Books* (1829), 2 voll., London, Colburn & Bentley, 1830² (consultata nella riproduzione anastatica Thoemmes, Bristol 1991); H. R. F. Bourne, *The Life of John Locke*, 2 voll, London, King, 1876; M. Sina, *Introduzione a Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1999 (rivista e aggiornata).

¹⁸ Cfr. Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke, Introduction*, pp. 4-5.

¹⁹ Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 38.

indifferentemente la “traduzione” linguistica e lo spostamento meccanico, la “traslazione”): da una lettera del 7 novembre 1689, ancora prima dell’ufficiale pubblicazione emerge che un amico del Le Clerc, Hendrik Verijin, «qui entend la matière»²⁰, aveva cominciato tale opera, notizia che già aveva destato l’interesse di un’editore²¹. Tale traduzione non vedrà mai la luce: in una lettera a Limborch del 13 marzo 1691 Locke esprimerà la propria insoddisfazione, dovuta alla scarsa eleganza della versione latina e all’imprecisione terminologica causata dall’insufficiente conoscenza dell’inglese da parte del traduttore²². E’ all’inizio del 1695 che il compito di trasporre l’*Essay* in latino viene affidato, su raccomandazione di William Molyneux, a Richard Burrigge, cancelliere della diocesi di Down e di Connor in Irlanda: il suo lavoro vedrà la luce solo nel 1701²³, cosa che rende ancora più prezioso il ruolo del Coste ai fini della diffusione europea del pensiero lockiano.

Così, in una lettera del 30 agosto 1695, non appena il filosofo inglese mostrò di essere soddisfatto della traduzione francese dei *Some Thoughts concerning Education* ad opera del Coste, il Le Clerc non mancò di rinnovare a Locke il proponimento di amplificare l’accessibilità delle tesi esposte nell’*Essay*, optando per il francese come lingua ancor più adeguata poiché meno “ostica” alla lettura rispetto al latino (evitando in tal modo il ripetersi di una situazione analoga a quella della versione Verijin) : «Je suis bien aise que la version de Mr. Coste vous ait satisfait [...]. Nous avions déjà parlé quelque fois de traduire votre grand ouvrage en François, et comme il [Coste] entend fort bien la philosophie, et qu’il est accoutumé à vos idées, je croi qu’il y réussiroit fort bien. Je suis persuadé qu’une version Française seroit pour

²⁰ *Ivi*, p. 40. Di Verijin si parlerà anche nella lettera del 17 marzo 1690 (in cui si parla di alcune difficoltà incontrate nella traduzione: cfr. *ivi*, p. 43).

²¹ Cfr. *ivi*, lettera dell’11 aprile 1691, p. 46.

²² Cfr. J. Locke, *The correspondence of John Locke*, vol. 4 (of 8), edited by De Beer, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 233-238.

²³ *J. Lockii Armigeri De Intellectu Humano. In quatuor libris, editio quarta aucta et emendata*, R. Burrigge, Impensis A. et J. Churchill, Londini 1701 (consultata nella seconda edizione - Lipsiae, Theophili Georgi, 1709 - riprodotta anastaticamente in *Locke in Germany: Early German translations of John Locke, 1709-61*, voll. 2-3, Thoemmes, Bristol 2004). A tale traduzione se ne affiancherà una seconda, ad opera del Thiele, a partire dal 1741. Così osserva il Le Clerc in una lettera datata 10 giugno 1695: «Je suis bien aise que votre ouvrage s’imprime en Latin dans un lieu où vous êtes, parce que la version en sera incomparablement meilleure que tout ce qui se pourroit faire ailleurs. J’en ai parlé à Mr. Verreyne, et il m’a paru ne le recevoir pas mal. [...] Il m’a dit qu’il souhaitoit autre chose que de savoir si votre ouvrage se traduisoit effectivement à Londres, et il ne m’a pas paru fâché, lorsque je lui ai dit qu’oui» (Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, pp. 84-85).

le moins aussi bien reçue qu'une Latine; car comment que fasse le traducteur, elle sera barbare et obscure, et par conséquent ennuyeuse à lire; au lieu qu'en François elle n'auroit pas ces défauts. Si nous étions en temps de paix, et que l'on put envoyer en France comme auparavant, cet ouvrage y seroit très avidement reçu. L'abrégé François, qui est dans la *Bibliothèque universelle*, en a donné une très grande envie à tous ceux qui l'ont vu. [...] Mr. Coste est occupé présentement à autre chose, mais comme c'est un long ouvrage, il faut s'y prendre d'avance»²⁴. Chiara è la fiducia non solo nelle capacità del Coste, ma anche nel fatto che queste doti di fine letterato, assieme alla familiarità con le tesi lockiane, avrebbero garantito una valida traduzione.

Il Coste cominciò a lavorare alla trasposizione dell'*Essay* nell'estate del 1696 per poi, l'anno successivo, trasferirsi in Inghilterra come precettore di Francis Cudworth Masham, figlio di Lady Damaris Masham, presso la quale viveva Locke dal 1691, a Oates. Locke era alla ricerca di una persona dalle notevoli doti intellettuali e morali e il Coste desiderava imparare a parlare l'inglese: così, superato un momento di cattiva salute (di cui parla Le Clerc in una lettera del 6 agosto 1697) il Coste lasciò l'Olanda e partì per l'Essex. Non poco deve aver influito, sulla scelta del pensatore inglese, la presentazione del Coste che il Le Clerc fece a Locke in due lettere del 1697: «C'est un fort honnête homme [...]. Il ne sait l'Anglois que par les livres, c'est à dire qu'il l'entend lorsqu'il le lit, mais qu'il ne le sauroit parler, non plus que moi, faute d'habitude. [...] [Locke non avrebbe potuto trovare] d'homme plus sage et plus réglé, outre qu'il sait beaucoup de choses utiles pour un emploi comme celui-là [ossia quello di precettore], les belles-lettres, l'histoire, etc»²⁵; molto più incentrata sulla preparazione filosofico-letteraria la seconda descrizione: «Il a d'ailleurs assez d'acquis, soit pour les belles lettres, soit pour la philosophie; et comme il est judicieux et posé, il peut encore beaucoup plus acquérir. Il sait non seulement le François comme sa langue maternelle, mais encore comme une langue qu'il a étudié, et dont il sait les règles par méthode»²⁶.

Insediatosi presso la residenza dei Masham, Coste poté continuare la propria traduzione sotto l'attento controllo di Locke e la sua scrupolosità è dimostrata da una

²⁴ Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 89.

²⁵ *Ivi*, lettera del 9 aprile 1697, p. 99.

²⁶ *Ivi*, lettera del 6 agosto 1697, p. 101. Alcuni giorni dopo Coste partirà per l'Inghilterra, come si evince dalla lettera del 25 agosto 1697 (*ivi*, pp. 102-103).

lettera inviata il 29 giugno 1699 al pensatore inglese durante un breve soggiorno a Londra, lettera in cui egli chiede chiarimenti circa alcuni passaggi poco chiari e suggerisce vari rimandi ad altre parti del testo al fine di rendere più comprensibili le tesi sulla libertà (esposte nel secondo libro del *Saggio*, capitolo 21, paragrafo 5)²⁷.

E' il Coste stesso, nell'*Avertissement du Traducteur* sin dalla prima edizione del 1700, a fornire alcune preziose indicazioni circa la costante presenza dell'autore a sorvegliare la traduzione e l'atteggiamento con cui questa fu compiuta: «Ma plus grande peine a été de bien entrer dans la pensée de l'Auteur; et malgré toute mon application, je serois souvent demeuré court sans l'assistance de Mr. Locke qui a eu la bonté de revoir ma Traduction. Fort souvent après m'être bien tourmenté, je croyois enfin avoir attrapé le véritable sens d'un passage, & il se troivoit au bout du compte que j'en étois fort éloigné. [...] Pour revenir à ma Traduction, je n'ai point songé à disputer le prix de l'élocution à Mr. Locke, qui est, dit-on, une des meilleures Plumes d'Angleterre. [...] Dans ces sortes d'Ouvrages, un Traducteur ajoûte bien de choses, et en retranche d'autres, qu'il ne peut faire valoir [...]. Mais qui ne voit que cette liberté seroit fort mal placée dans un Ouvrage de pur raisonnement comme celui-ci, où une expression trop foible ou trop forte déguise la Verité & l'empêche de se montrer à l'Esprit dans sa pureté naturelle? Je me suis donc fait une affaire de suivre scrupuleusement mon Auteur sans m'écarter le moins du monde, & si j'ai pris quelque liberté [...] ç'a toujours été sous le bon plaisir de Mr. Locke qui entend assez bien le François pour juger quand je rendois exactement sa pensée»²⁸. La sola libertà

²⁷ Cfr. Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, pp. 170-171. Cfr. la lettera, con data non precisata, riportata *ivi*, p. 177.

²⁸ Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, *Avertissement du Traducteur*, pagine senza numerazione nella prima edizione francese. Le pagine di tale edizione corrispondono, con alcuni cambiamenti (che non alterano il senso, ma ora snelliscono il testo, ora portano l'accento su alcuni particolari), alle pp. VIII-XII della quinta edizione del 1755, cui si farà riferimento (riportando le variazioni presenti nelle altre edizioni laddove esse siano di particolare interesse). Ora, proprio questa decisione di rimanere fedele al testo inglese sarà oggetto di rimprovero da parte del Bosset che, nel 1719, traducendo in francese l'*Abridgement* del Dr. J. Wynne (1696), scriverà nella *Préface*: «Bien que Nôtre Illustre Abbreviateur ait conservé les propres expressions de Mr. Locke, je n'ai pas de même suivi celles de Mr. Coste [...]. J'ai pris une autre route. J'ai traduit environ deux cens endroits essentiels au système de Mr. Locke, d'une manière opposée à la sienne. J'ai rendu la plûpart des termes d'art, par des mots François qui y répondent, au lieu que Mr. Coste s'est contenté d'y donner une terminaison Française. Je me crois néanmoins obligé de rendre justice au mérite de Mr. Coste. Je suis très convaincu que ce célèbre Traducteur ne seroit jamais tombé dans les fautes dont on l'accuse, s'il n'eût été gêné par Mr. Locke, qui semble avoir cru, que moins son Traducteur s'éloigneroit du tour & des expressions de la langue Angloise, & moins il seroit sujet à s'écarter de sa pensée. [...] J'ose

che un traduttore può prendersi senza tradire il pensiero dell'autore consiste nel far chiarezza circa quelle espressioni che sono "oscuri" e di significato "incerto", poiché il francese, a differenza dell'inglese, è più "preciso"²⁹.

La diversità tra i caratteri delle due lingue non si arresta tuttavia a questo: come lo stesso Coste afferma nell'*Avertissement* e come mostrano i molteplici interventi in note a piè di pagina, il traduttore fu posto costantemente di fronte alla necessità di rendere in francese quella sovrabbondanza di vocaboli che l'inglese possiede in quanto più aperto al neologismo. Una difficoltà che acquista una portata ancor più grande in relazione al compito del giovane *proposant* olandese, essendo l'*Essay* un'opera di notevole complessità e di difficile comprensione: «Comme il n'y a point de Langue qui par quelque endroit ne soit inférieure à quelque autre, j'ai éprouvé dans cette Traduction ce que je ne savois autrefois que par ouï dire, que la Langue Angloise est beaucoup plus abondante en termes que la Française, & qu'elle s'accommode beaucoup mieux des mots tout-à-fait nouveaux. Malgré les Règles que nos Grammairiens ont preferites sur ce dernier article, je crois qu'ils ne trouveront pas mauvais que j'aye employé des termes qui ne sont pas fort connus dans le Monde, pour pouvoir exprimer des idées toutes nouvelles. Je n'ai guère pris cette liberté que n'en aye fait voir la nécessité dans une petite Note»³⁰. Così, come precedentemente affermato, i passaggi in cui la terminologia dell'*Essai* pare non rendere adeguatamente le sfumature di significato delle originali espressioni lockiane non sono da giudicare come dei "tradimenti", ma vanno compresi alla luce dell'impossibilità del Coste sia di ripudiare *in toto* la recente ri-definizione del significato filosofico del lessico francese, che di sovvertire quella riluttanza al neologismo che fa parte del DNA del francese³¹.

hardiment soutenir, que s'il eût eu toute la liberté requise, il se seroit exprimé avec plus de clarté & plus de justesse» (J.-P. Bosset, *Abrégé de l'Essai de Monsieur Locke sur l'Entendement humain*, nouvelle édition, Genève, Pellissari & Comp., 1738, *Préface*, pp. V-VII). Circa l'*Abridgement* del Wynne, cfr. J. Wynne, *An Abridgement of Mr. Locke's Essay concerning human Understanding* (London, A. & J. Churchill, 1696), London, Knapton, Bettersworth, Hitch, Pemberton, Astley, 1731⁴ (ristampa anastatica di tale edizione a cura di G.A.J. Rogers, Bristol, Thoemmes, 1990). E' da notare come il Bosset inserisca nel proprio *Abrégé* la critica lockiana alle idee innate del primo libro dell'*Essay*, argomento che era stato passato sotto silenzio dal Wynne.

²⁹ Cfr. Locke, *Essai, Avertissement du Traducteur*, pp. XIII-XIV.

³⁰ *Ivi*, pp. XIV-XV.

³¹ Del resto, questo fu un problema che già Le Clerc aveva riscontrato nel tradurre il manoscritto lockiano per la Bibliothèque universelle et historique (1688), come John Hampton mise in luce nel saggio *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle* citando il seguente passo conclusivo dell'*Abrégé*:

Da ultimo, a confermare la bontà e la validità del lavoro del Coste, vi sono le stesse parole di Locke: il filosofo, che, come è emerso in relazione al Verijin, era molto attento all'adeguatezza stilistica e terminologica delle traduzioni del proprio *Saggio*, aveva rapporti tutt'altro che accidentali con la lingua e il sostrato filosofico-culturale francese³² ed è alla luce di tutto ciò che occorre leggere la dedica *au Libraire* che precede la *Table des Chapitres*: «La netteté d'Esprit & la connoissance de la langue François, dont Mr. Coste a déjà donné au public des preuves si visible, pouvoient vous être un assez bon garant de l'excellence de son travail sur mon *Essai*, sans qu'il fut nécessaire que vous m'en demandassiez mon sentiment. [...] Mais ce que je puis dire à l'égard du point sur lequel vous souhaitez de savoir mon sentiment, c'est que Mr. Coste m'a lû cette Version d'un bout à l'autre avant que de vous l'envoyer, & que tous les endroits que j'ai remarqué s'éloigner de mes pensées, ont été ramenez au sens de l'Original, ce qui n'étoit pas facile dans des Notions aussi abstraites que le sont quelques-unes de mon *Essai*, les deux Langues n'ayant pas toujours des mots &

«Le lecteur pourra remarquer dans cette Version quelques termes, dont on s'est servi dans un nouveau sens, ou qui n'avoient peut être jamais paru en aucun livre François. Mais il auroit été trop long de les exprimer par des Periphrases, & on a cru qu'en matière de Philosophie il étoit bien permis de prendre en nôtre Langue la même liberté, que l'on prend en cette occasion dans toutes les autres, c'est de former des mots analogiques quand l'usage commun fournît pas ceux dont on a besoin. L'auteur l'a fait en son Anglois, & on le peut faire en cette Langue, sans qu'il soit nécessaire d'en demander permission au Lecteur. Il seroit bien à souhaiter qu'on en pût autant faire en François, & que nous pussions égaler dans l'abondance des termes une Langue, que la nôtre surpasse dans l'exactitude de l'expression» (Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, pp. 141-142). Cfr. Hampton, *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, pp. 241-242.

³² Come ha ampiamente evidenziato Bonno nel saggio *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, durante i quattro anni del proprio soggiorno in Francia, dal 1675 al 1679, prima a Montpellier e poi a Parigi, impara a parlare e a scrivere in francese e approfondisce la propria conoscenza della filosofia e della cultura francese. Qui non solo conosce personalmente Régis, ma anche Bayle e Bernier e vari intellettuali come per esempio Henri Justel, Nicolas Thoynard, Pierre Daniel Huet, degli astronomi Cassini, Picard e Römer, Chérubin (famoso studioso di ottica). E' durante tale periodo che egli acquista *l'opera omnia* di Cartesio (più una serie di scritti utili alla comprensione della filosofia cartesiana), le *Pensée* di Pascal (1670, nelle edizioni del 1675 e del 1678), la *Recherche de la Vérité* di Malebranche (1674-1675 nelle edizioni del 1675 e del 1678-79), *La Logique de Port-Royal* (1662, nella versione del 1674), il *Traité de physique* di Rohault (1671), il *Traité de l'esprit de l'homme* di de La Forge (1661, nella versione latina del 1669), *l'Abrégé de la philosophie de Gassendi* (pubblicato da Bernier nel 1678), *l'Essay de logique* del Mariotte (1678), la *Logica vetus et nova, vel novantiqua* di Clauberg (1654), gli *Essais de morale* del Nicole (1671), gli *Essais* di Montaigne (1669, di cui possedeva già traduzione inglese del 1603), *Les Caractères* di La Bruyère (1696), nonché vari saggi di viaggi come lo scritto di Bernier, *Suite des Mémoires* (1671) o *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* di Jean de Léry (1578). Proprio le relazioni epistolari con Justel e Thoynard permetteranno a Locke di rimanere aggiornato circa le principali pubblicazioni in materia di racconti di viaggi, studi biblici e di storia della Chiesa protestante, anche dopo il ritorno in Inghilterra. Circa i libri posseduti da Locke, cfr. anche J. Harrison – P. Laslett, *The library of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

des expressions qui se répondent si juste l'une à l'autre qu'elle remplissent toute l'exactitude Philosophique; mais la justesse d'esprit de Mr. Coste & la souplesse de sa Plume luy ont fait trouver les moyens de corriger toutes ces fautes que j'ay découvert à mesure qu'il me lisoit ce qu'il avait traduit»³³.

Così, quando nel 1700 apparve *l'Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, esso costituì il primo e più adeguato mezzo di diffusione delle tesi lockiane, accolto con grande entusiasmo sia dal Le Clerc (che, in una lettera del 12 ottobre 1700 ringrazierà il Coste della copia inviata e lo informerà che «sa version est généralement approuvée»)³⁴, sia da Philippus van Limborch, da Nicolas Thoynard, da Pieter Guénellon, da Egbert Veen e da Du Bos (come si evince dall'ultima lettera che Coste inviò a Locke il 12 luglio 1700)³⁵.

Ora, benché lo Hampton nel saggio *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle* scriva che «il est curieux de constater que, malgré la célébrité toujours croissante de l'auteur, malgré tout le mal qu'on s'était donné pour bien traduire son *Essai*, et malgré l'avant-goût qu'en avait donné Le Clerc dans son journal, le succès de cette première édition française fut très médiocre»³⁶, motivando la propria affermazione con la constatazione che dovettero passare circa venti anni per avere una ristampa dell'*Essai* (nel 1723 fu fatta circolare una reimpressione svizzera) e quasi trenta per una seconda edizione rivista e corretta (1729)³⁷, ritengo che la diffusione e l'eco che ebbe il testo lockiano permetta di affermare, in accordo con il Bonno, che «on ne

³³ Locke, *Essai, Monsieur Locke au Libraire*, senza numerazione di pagina.

³⁴ Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 119.

³⁵ Cfr. Bonno, *Locke et son traducteur français Pierre Coste*, p. 178. In questa lettera il Coste comunica inoltre a Locke che «un libraire de Paris a demandé un certain nombre d'exemplaires de votre livre au libraire de Hollande» (*ibidem*).

³⁶ Hampton, *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, p. 246. Circa il rapporto tra Thoynard e la traduzione del Coste, cfr. anche Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 154-156; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 102-103. Circa il Du Bos, cfr. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 162-163; R. Hutchison, *Locke in France, 1688-1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 86-88; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 103-104; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, p. 31 e nota 51 a piè di pagina. Quanto a Philippus van Limborch (che lesse il testo lockiano sia nella versione latina che in quella del Coste), cfr. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 104.

³⁷ *Ibidem*. L'ipotesi formulata da Hampton (in accordo con le tesi esposte da T. Fowler in Id., *Locke*, London, Macmillan & Co., 1883, p. 197) per spiegare tale ritardo verte sulla preponderanza del cartesianismo in Francia, corrente di pensiero nei cui confronti Locke fu in aperto dissenso.

saurait trop souligner l'importance de Coste pour la diffusion de l'Essay»³⁸. Anche Margaret Rumbold, in *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, condividendo la tesi del Bonno (malgrado ciò che lo Hampton «prétend», scrive l'autrice, lasciando intravedere un certo disaccordo con le tesi di quest'ultimo)³⁹, pone in evidenza come la traduzione del Coste abbia avuto un'enorme diffusione⁴⁰.

In ambito francese, oltre ai nomi precedentemente citati, occorre ricordare Pierre Bayle (che conobbe personalmente Locke e fu in rapporto epistolare col Coste)⁴¹, Claude Buffier⁴², Jean Bouhier⁴³, Basnage de Beauval⁴⁴, Montesquieu⁴⁵, Jean Barbeyrac⁴⁶, Boureau-Deslandes⁴⁷, Voltaire⁴⁸, forse Diderot (come ipotizza Charles Dédéyan)⁴⁹, senza contare che, come riferisce la Rumbold, «Du Bos introduisit la traduction de l'Entendement humain à la cour royale de France et [...] communiqua son exemplaire de l'Entendement humain à l'abbé Dubois et celui le faisait lire, dit-on,

³⁸ G. Bonno, *La Culture et la Civilisation britanniques devant l'opinion française de la Paix d'Utrecht aux Lettres Philosophiques, 1713-1734*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1948, p. 85.

³⁹ Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 63.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 99-113.

⁴¹ Cfr. R. Hutchison, *Locke in France*, pp. 15-18; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 100-102; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, pp. 15-17.

⁴² Cfr. Hutchison, *Locke in France*, pp. 131; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 113; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, pp. 28-30.

⁴³ Cfr. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 112-113.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 99; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, pp. 11-12.

⁴⁵ Cfr. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 106-107. Qui l'autrice mostra, citando dalle *Pensées*, come Montesquieu non solo conoscesse il Coste, ma fosse in rapporti di amicizia con il traduttore: cfr. Ch.-L. Montesquieu, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Nagel, 1950, *Pensée* 1105 (Bkn 1704), pp. 301, *Pensée* 1108 (Bkn 2170) p. 302, *Pensée* 1231 (Bkn 945), p. 328, *Pensée* 1441 (Bkn 946), p. 419.

⁴⁶ Cfr. Hutchison, *Locke in France*, pp. 44-46; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 104-105; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, pp. 18-19.

⁴⁷ Cfr. Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, pp. 41-42. E. Mastrogiacomo, *L'avorio e il marmo. André-François Boureau-Deslandes e il paradigma della statua animata nel settecento francese*, estratto da «Studi filosofici», XXVII, Bibliopolis 2004, p. 296.

⁴⁸ Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 108-109. E' sempre grazie all'opera di traduttore del Coste (forse conosciuto personalmente da Voltaire durante il suo soggiorno in Inghilterra) che l'illuminista francese si interessò alle tesi di Newton, di cui nel 1720 comparve la versione francese dell'*Opticks* (I. Newton, *Opticks: or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear Figures*, London, Smith & Walford, 1704; opera la cui edizione del 1730 è stata ristampata anastaticamente dalla Dover Publications, New York 1979): Id., *Traité d'Optique sur les Réflexions, réfractions, inflexions et couleurs de la lumière, traduit de l'anglais sur la deuxième édition augmentée par l'auteur*, 2 voll., Amsterdam, Humbert, 1720. Cfr. anche Hutchison, *Locke in France*, pp. 205-206.

⁴⁹ Ch. Dédéyan, *L'Angleterre dans la pensée de Diderot*, Paris, Centre de Documentation, 1958, p. 206.

à son élève, le duc de Chartres, régent de France après la mort de Louis XIV en 1715»⁵⁰.

Quanto a Condillac, afferma il Lefèvre, egli non poté accedere al testo originale inglese, ma studiò Locke nella traduzione del Coste (quindi attraverso le scelte terminologiche operate da quest'ultimo)⁵¹. Se poi si considera (come giustamente sottolinea la Rumbold) l'influenza che il pensiero del sensista francese ebbe in Italia, «on se rend compte que la portée de l'influence de Coste n'a guère de bornes»⁵².

Circa l'ambito tedesco è da annoverare *in primis* Leibniz. Sul suo accesso al pensiero del filosofo inglese le tesi sono discordanti: da una parte Andrew Brown nel saggio *German interest in John Locke's «Essay», 1688-1800*, la Rumbold e il Bonno sono concordi nel sostenere che a ispirare la composizione delle riflessioni *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock* (1696) e dell'*Enchantillon des Réflexions sur le I. et sur le II Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme* (1698)⁵³ fu l'*Abrégé* pubblicato dal Le Clerc⁵⁴, Catherine Glyn Davies afferma che Leibniz lesse l'opera di Locke in inglese⁵⁵. Resta tuttavia che Leibniz non ebbe mai una risposta da Locke, il quale, ricevuti i saggi da Thomas Burnet e dallo stesso Le Clerc, ritenne che il filosofo di

⁵⁰ Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 103-104.

⁵¹ R. Lefèvre, *Condillac*, Ligugé (Vienne), Aubin, 1966, p. 12. Cfr. anche Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, pp. 110-111.

⁵² Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 111. Francesco Soave, uscito dalla scuola di Parma (dove risiedette Condillac), fu il primo a diffondere le tesi dell'*Essay* in lingua italiana: *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano Intelletto*, compendiato dal Dr. Wynne, tradotto e commentato da F. Soave, 3 voll., Milano, Motta, 1775. Nel 1776 il Soave proporrà anche la *Guida dell'Intelletto nella ricerca della verità* di Locke (Milano, Motta). Circa la diffusione dell'*Essay* di Locke in Italia mediante la mediazione del Coste, così scrive Bonno: «C'est par son intermédiaire que l'ouvrage de Locke est connu non seulement en France, mais aussi en Hollande par Barbeyrac, en Suisse par Bodmer et Breitinger, en Allemagne par Leibniz et Schiller, en Italie par Muratori et Doria» (Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 22). In accordo con le parole di Bonno, cfr. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 105. Circa la prima diffusione di Locke in Italia e le difficoltà da essa incontrate, cfr. L. Simonutti, *Quale Locke? Fortuna e censura in Italia nel Settecento*, relazione esposta in *Il dialogo fra Italia e Gran Bretagna nel XVIII secolo*, Seminario del gruppo di ricerca nazionale sull'illuminismo britannico (Ferrara, 3-4 giugno 2004). Tale saggio sarà pubblicato su uno dei prossimi numeri del «Giornale critico della filosofia italiana».

⁵³ G. W. Leibniz, *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock. e Enchantillon des Réflexions sur le I. et sur le II Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme*, in *Die philosophischen Schriften*, Band V, herausgegeben von Gerhardt (Berlin 1882), Hildesheim-New York, Olms, 1978, pp. 14-24. Tali saggi di Leibniz furono pubblicati solo nel 1708 e nel 1710.

⁵⁴ Cfr. F. A. Brown, *German interest in Locke's «Essay», 1688-1800*, «Journal of English and Germanic Philology», L (1951), pp. 467-169; Cfr. Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 99 e nota 215 a piè di pagina; Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, p. 100.

⁵⁵ Davies, «Conscience» as consciousness, p. 48.

Lipsia non avesse affatto capito le tesi contenute nell'*Essay* (opinione che, del resto, già il Le Clerc aveva espresso nella lettera del 9 aprile 1697 che recava in allegato le prime riflessioni di Leibniz)⁵⁶. Fu la pubblicazione della versione francese del Coste⁵⁷ che permise a Leibniz di approfondire il pensiero lockiano e di comporre, nel 1703, i *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, rimasti inediti fino al 1765 (poiché, essendo morto Locke nel 1704, l'autore non volle pubblicarli)⁵⁸. Proprio in vista di tale opera il Coste, che dal 1706 entrò in relazione epistolare con Leibniz, inviò al filosofo tedesco (in data del 25 agosto 1707) la serie di correzioni da apportare all'edizione del 1700 (correzioni che andranno a costituire la seconda edizione francese del 1729)⁵⁹.

Né si può dimenticare, tra coloro che ricorsero alle versioni francese e/o latina dell'*Essay*, Johann Christian Frabricius (professore di teologia a Helmstedt) e i principali esponenti dell'*Aufklärung*, tra i quali Christian Thomasius, Otto Mencke e Christian Wolff⁶⁰. Ancora nel 1745, come evidenzia Catherine Glyn Davies, l'influenza della terminologia utilizzata dal Coste era così forte che l'anonimo traduttore francese della *Psychologia empirica* (1732) di Wolff non poté evitare certe scelte lessicali caratteristiche dell'*Essai*⁶¹.

⁵⁶ Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, p. 99: «Mr. Leibniz, Mathématicien de Hanovre, aiant oui dire qu'on traduisoit votre ouvrage, et qu'on l'alloit imprimer, a envoié à un de mes amis un jugement qu'il en a fait, comme pour le mettre à la tête. Cependant il a été bien aise qu'on vous le communicât, et il m'a été remis entre les mains pour cela. On m'a dit mille biens de ce Mathématicien [...]. Je crois néanmoins qu'il ne vous entend pas, et je doute qu'il s'entende bien lui-même, ce qui soit dit entre nous». E' da ricordare che il Le Clerc aveva precedentemente rifiutato di pubblicare sulla «Bibliothèque universelle et historique» un saggio sull'armonia prestabilita che Leibniz gli aveva sottoposto nel 1692, a causa dell'oscurità delle tesi del filosofo. Cfr. Brown, *German interest in Locke's «Essay», 1688-1800*, p. 467.

⁵⁷ Leibniz, lo stesso anno in cui fu pubblicato l'*Essai*, compose una recensione per il «Monatlicher Auszug aus allerhand neu herausgegebenen nützlichen und artigen Büchern» (settembre 1700, pp. 611-636: riedito in Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band V, pp. 25-39). Circa il rifiuto di Leibniz di pubblicare i *Nuovi Saggi*, cfr. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band III, Hildesheim-New York, Olms, 1978, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste*, III, 16 giugno 1707, p. 392.

⁵⁸ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, in *Die philosophischen Schriften*, Band V, p. 39 e seguenti. Farò riferimento a tale edizione Gerhardt per le citazioni future dai *Nouveaux Essais*.

⁵⁹ Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band III, IV, *Coste an Leibniz*, pp. 392-399.

⁶⁰ Cfr. Brown, *German interest in Locke's «Essay», 1688-1800*, pp. 468, 474-475.

⁶¹ Cfr. Davies, «Conscience» as consciousness, p. 58. Cfr. anche Ch. Wolff, *Psychologia empirica*, in *Gesammelte Werke*, herausgegeben und bearbeitet von J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, II, 5, Hildesheim, Olms, 1968. Circa la traduzione anonima di cui parla la Davies (attribuibile a Jean Des Champs), cfr. Ch. Wolff, *Psychologie, ou Traité sur l'âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*, Amsterdam, Mortier, 1745 (riprod. anast. in Id., *Gesammelte Werke*, III, 46, Hildesheim-Zürich, Olms, 1998).

E' per tutti questi motivi che, nell'*Epître dédicatoire au Duc de Sheffield*, apposta all'edizione del 1729, il Coste osservò, non senza un certo orgoglio: «La Traduction françoise que j'en publiai en 1700 l'ayant fait connoître en *Hollande*, en *France*, en *Italie* & en *Allemagne*, il [*l'Essay*] a été & est encore autant estimé dans tous ces Païs, qu'en *Angleterre*»⁶².

Chiarita l'importanza della figura e dell'opera del Coste, si tratta ora di presentare il metodo e l'organizzazione che intendo adottare. Per evitare la "confusione" che, a mio avviso, avrebbe potuto derivare da continui confronti e sovrapposizioni dell'originale inglese e del testo francese, ho deciso di partire da quest'ultimo, affrontando le tesi di Locke così come furono presentate ai lettori del 1700: tale è inoltre l'unico modo per eseguire uno studio particolareggiato dei vari argomenti di riflessione senza perdere di vista che il presente lavoro ha come oggetto la "traduzione" del Coste nella sua completezza e non vuole essere una "collezione" di monografie.

Ciò posto, mi concentrerò, di volta in volta, sui nuclei tematici maggiormente significativi dal punto di vista teoretico (ossia relativamente allo studio dei contenuti psichici e delle funzioni cognitive) e cercherò di far emergere il significato e la portata delle tesi di Locke: solo in virtù di questo "momento" di "contestualizzazione" e "comprensione" sarà possibile esaminare se, con le proprie scelte terminologiche, il traduttore olandese sia riuscito nell'intento di rendere "il più adeguatamente possibile" il lessico e la concettualità del pensatore inglese.

La costante considerazione del sostrato terminologico della filosofia francese seicentesca non sarà un semplice "completamento", ma avrà un'importanza e una centralità pari a quella del confronto con le espressioni caratteristiche dell'originale inglese: da una parte consentirà infatti l'acquisizione di una maggior consapevolezza circa i "modelli di riferimento" (lessicali) del Coste, dall'altra renderà maggiormente visibile quanto nell'*Essai* si siano reciprocamente compenstrate l'"innovazione concettuale" e la "tradizione lessicale", in un "gioco" di "*compositio*" che si tradusse in un "perfezionamento" e "accrescimento" della lingua francese (ora con l'"adattamento" di "vecchi" termini a "nuovi" significati, ora con l'introduzione di una nuova terminologia).

⁶² Locke, *Essai*, *Epître dédicatoire au Duc de Sheffield*, pagine non numerate.

Seguendo tali criteri, dividerò il lavoro in quattro capitoli dedicati rispettivamente ai quattro libri del *Saggio*: nel primo capitolo, dopo la trattazione introduttiva del rapporto tra i concetti/termini fondamentali della psicologia lockiana quali *Mind/Understanding/Soul/Spirit* da una parte ed *Esprit/Entendement/Ame* dall'altra (nonché tra "*Idea*" e "*Idée*"), passerò all'esame della critica delle idee innate del *premier livre* e mi concentrerò, in particolar modo, sull'origine dell'aggettivo "*innée*" (riferito a *idée*), sulla coppia "*assentiment/consentement*" e sull'uso del sostantivo "*jugement*".

Il secondo capitolo, corrispondente al *second livre*, si concentrerà prima sulle espressioni "*sentiment intérieur*", "*conviction intérieure*" e "*con-science*" (utilizzate dal Coste per rendere la "*Consciousness*" e il "*to be conscious to himself of anything*" di Locke) e, successivamente, sull'esame dei contenuti psichici semplici e complessi quali l'idea di *espace*, di *perception* e di *inquiétude* (evidenziando in merito come il Coste non abbia solo cercato di assumere un atteggiamento critico nei confronti della lingua francese, ma anche delle stesse tesi del pensatore inglese).

Nel terzo capitolo prenderò in esame le tesi di Locke in merito al linguaggio e all'astrazione, evidenziando come a mio avviso siano riscontrabili alcune "esitazioni" nell'uso che il Coste fa della coppia di termini "*espèce*" e "*sorte*" per rendere il "*sorting*" lockiano e nella presentazione del processo di *abstraction* (già non univocamente definito dallo stesso pensatore inglese), incertezze di cui la prima è da imputare alla "forza" del lessico tradizionale in ambito logico, la seconda all'"originalità" delle tesi lockiane rispetto alla filosofia francese del XVII secolo.

Da ultimo, il quarto capitolo verrà suddiviso in due parti: nella prima mi concentrerò sui termini chiave della trattazione dei gradi della conoscenza, ossia la coppia "*convenance/disconvenance*" (in inglese: "*agreement/disagreement*") e le espressioni con cui il Coste traduce "*intuition*" e "*intuitive Knowledge*", ossia "*intuition*" e "*connaissance intuitive ou de simple vue*" (ricercando nella corrente "cartesiana" le origini di tale terminologia); nella seconda porterò all'attenzione del lettore il ruolo di mediatore culturale che il Coste ha in quanto *traducteur*, un ruolo che, nel caso del quarto libro dell'*Essai*, egli rivestì presentando nella Francia del XVIII secolo l'accesa polemica sorta tra Locke e Stillingfleet in merito alla possibilità di una "*thinking matter*" (ossia di una materia in cui sia da Dio "infuso" il pensiero).

Capitolo primo

“Entendement”, “Esprit”, “Idée” e critica alle idee innate

Prima di entrare nel dettaglio della critica alla idee innate presentata da Locke nel *premier livre* dell’*Essai*, occorre a mio avviso soffermarsi sulla *Préface* e compiere alcune riflessioni che, vista la natura del loro oggetto, possono essere definite “preliminari”: tale *Préface* costituisce infatti una valida occasione per esaminare in che modo vengano resi in francese alcuni dei concetti fondamentali della psicologia lockiana, ossia quelli di *Mind*, *Understanding* e *Soul*. Si tratta di vedere in che misura il significato con cui tali tre termini sono assunti da Locke venga rispettato dall’inevitabile utilizzo, da parte del Coste, di una serie di sostantivi che avevano ricevuto per mano di Descartes una forte (nonché recente) connotazione filosofica: con *Esprit*, *Entendement* e *Ame* ci troviamo certamente di fronte a dei “sinonimi” di *Mind*, *Understanding* e *Soul*, ma, come osserverà Locke nel terzo libro dell’*Essay* a proposito del linguaggio, ogni “parola” ha una “storia”, un’“origine” e un’“evoluzione” che la caratterizzano in maniera esclusiva e che, da persona a persona, da cultura a cultura, la rendono solo “approssimativamente” comprensibile. Cosa viene a perdersi, dei concetti di *Mind*, *Understanding* e *Soul*, o cosa viene ad aggiungersi al loro originario significato in virtù del passaggio da una lingua all’altra?

Lo stesso discorso vale per “*idea*”, altro termine che il lettore incontra nella *Préface*, dove è oggetto di una breve ma significativa trattazione da parte di Locke: anche in relazione a questo termine dovremo chiederci se possa essere inteso nella stessa accezione in cui il termine “*idée*” era inteso e utilizzato da uno studioso di filosofia della Francia a cavallo tra ‘600 e ‘700.

a) “Entendement”, “Esprit”, “Idée”

Nella *Préface de l’Auteur* Locke esordisce compiendo (per “bocca” del Coste) una serie di riflessioni generali atte a mostrare quali siano l’“occasione” e l’oggetto della ricerca dell’intero *Essai*. Sin da subito l’attenzione viene attirata sul concetto di *Entendement* che, scritto in maiuscoletto, è presentato come «la plus sublime Faculté de l’Ame»¹, l’unica il cui esercizio atto a «trouver la Vérité»², (paragonabile all’attività del cacciatore) si traduce immediatamente in soddisfazione e appagamento (“*satisfaction*” e “*contentement*”). Questo è il principale stimolo per coloro che desiderano abbandonare una vita basata su mere opinioni («opinions empruntées au hazard»³) e dedicarsi alla “*Recherche de la Vérité*” (espressione, questa, che, aggiunta dal Coste rispetto all’originale inglese, suona come un riferimento a *La Recherche de la Vérité* di Malebranche)⁴. E’ appunto dell’*Entendement* che occorre esaminare “*capacité*”⁵ e “*compréhension*” (così da poter affrontare positivamente qualsiasi discussione e argomento) e tale è lo scopo dell’*Essai*.

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l’Entendement humain, Préface de l’Auteur*, p. XXVIII. Desidero ricordare che, quanto alla traduzione del Coste, mi baserò sulla quinta edizione dell’*Essai* (1755), nella riproduzione anastatica della Vrin (Paris, 1998), riportando, quando opportuno, le varianti delle precedenti edizioni.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Il passo dell’*Essai* cui si fa riferimento è il seguente: «Tel est le contentement de ceux qui laissent librement leur esprit dans la Recherche de la Vérité, et qui en écrivant suivent leurs propres pensées» (*ivi*, p. XXIX). Si consideri l’originale inglese: «This Reader, is the Entertainment of those, who let loose their own Thoughts, and follow them in writing» (Locke, *Essay, Epistle to the Reader*, p. 6). Il richiamo a Malebranche, sia esso casuale o voluto, non può che apparire velato da una certa *vis* polemica, dato che, come vedremo, nonostante la condivisione della tesi per cui il materiale della conoscenza è costituito dalle idee, l’analisi lockiana dell’*Entendement* è condotta in una maniera contrapposta a quella propria de *La Recherche de la Vérité*. Ricordiamo che l’edizione dell’*Essay* cui si farà costante riferimento per le citazioni dall’inglese è quella critica curate da Nidditch (Oxford, Clarendon, 1975).

⁵ E’ interessante portare l’attenzione al testo inglese: «It was necessary to examine our own Abilities, and see, what Objects our Understandings were, or were not fitted to deal with» (Locke, *Essay, Epistle*, p. 7). Si può notare come Locke con “*Abilities*” indichi le “*facoltà*” o funzioni conoscitive del soggetto: in questo modo il passo, nella versione originaria fornisce indicazioni molto più precise circa l’obbiettivo delle indagini lockiane di quanto non faccia la traduzione del Coste. Quest’ultimo infatti non riesce a rendere, a mio avviso, la duplicità degli intenti del pensatore inglese, ossia l’analisi delle facoltà della *Mind* e la ricerca dei “*limiti*” della certezza conoscitiva (obbiettivo da raggiungere solo mediante previa analisi di cosa e come l’uomo conosca). Ciò accade a causa dell’ambiguità di “*capacité*”: se il concetto di “*capacità*” considerato in sé e per sé non è lontano da quello di “*abilità*” e

Ora, quale significato assume, nel sistema filosofico lockiano, il termine *Understanding*, termine che il Coste traduce (sin dal titolo dell'opera) con *Entendement*? Solamente alla luce di un attento esame delle tesi contenute nell'*Essay* sarà possibile comprendere il "peso" della storia filosofica dell'espressione "*Entendement*" nell'uso che ne fece il Coste.

Certo, *Understanding* è espressamente definito da Locke come «the most elevated Faculty of the Soul»⁶, ma questo non deve lasciare adito a equivoci. Come sottolinea lo Yolton in *A Locke Dictionary*, «if the understanding is in fact one of the faculties in Locke's account, it is not of the same order as the faculties of sensation, reasoning, or memory [...], it is pre-eminent»⁷. Lo studio dell'*Understanding* si configura per il filosofo inglese come analisi dei contenuti presenti alla coscienza (sensazioni e funzioni conoscitive, le *faculties* o *powers* in senso stretto della *Mind*) e della mente stessa, in quanto soggetto conoscitivo e auto-cosciente. Conoscere è un "cacciare e cercare", «Hawking and Hunting»⁸, proprio perché la *Mind* è essenzialmente *Eye*⁹, funzione conoscitiva prima ancora di essere "sostanza" (una implicazione ontologica che Locke non esclude, pur reputandola inconoscibile). Per queste ragioni l'analisi dell'*Understanding* è l'analisi della *Mind* stessa, tanto che, benché non si possa parlare di una vera e propria "teoria della mente" lockiana, si può affermare che vi è (anche dal punto di vista terminologico) un rapporto d'interscambiabilità tra i concetti di *Understanding* e di *Mind*¹⁰.

"potere" in cui consistono le "*Faculties*" per Locke, quando Coste scrive «examiner notre propre capacité» (Locke, *Essai, Préface*, p. XXIX) l'utilizzo del termine "*capacité*" al singolare rinvia non tanto allo studio delle facoltà dell'intelletto, quanto piuttosto dell'"estensione" della sua capacità conoscitiva (il che costituisce il secondo obiettivo di Locke). Analogamente, alla voce "*Capacité*", il *Dictionnaire de l'Académie française* (dizionario che il Coste mostra di utilizzare in più occasioni: cfr. Locke, *Essai*, II, 31, 2, p. 299, nota a piè di pagina; III, 7, 5, p. 382, nota 1 a piè di pagina; IV, 12, 12, p. 539, nota a piè di pagina), riporta tre significati, di cui il secondo presenta notevoli analogie con quanto scritto dal Coste: «Capacité. f. f. Habilité, suffisance. Il a beaucoup de capacité. Il a fort peu de capacité. [...] Juger de la capacité d'un homme par ses ouvrages. On dit aussi, La capacité de l'esprit, pour dire, l'estendue & la portée de l'esprit. Selon la capacité de son esprit. Il signifie aussi, La profondeur & la largeur de quelque chose, & ce qu'elle peut contenir» (*Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy*, tome I, Paris, Chez Coignard & Coignard, 1694, p. 144).

⁶ Locke, *Essay, Epistle*, p. 6.

⁷ J. W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993, voce "*Understanding*", p. 307.

⁸ Locke, *Essay, Epistle*, p. 6.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ «None of the Locke's books has the word "mind" in the title. His *Essay* is about the understanding. [...] References to the mind in the *Essay* are about equal in number to those to the understanding. Both mind and understanding have ideas and thoughts; both are active in performing

Così, quando Locke parla di *Understanding* come della “più alta facoltà” dell’“anima” (*Soul*), ricorrendo a un linguaggio che giustamente lo Yolton giudica caratteristico del sostrato filosofico-culturale cartesiano e cristiano¹¹ intende affermare che ciò per cui il soggetto è conoscente e autocosciente costituisce il carattere più importante, potremmo dire “essenziale” del soggetto (in generale)¹², senza cui sarebbe non solo impossibile, ma addirittura impensabile ricercare l’“*how far*” della nostra conoscenza.

Ora, se il lessico lockiano risente dell’influsso cartesiano, questo vale anche per le scelte operate dal Coste: *Entendement* è infatti un sostantivo che nel XVII secolo ricevette una fortissima connotazione proprio per mano di Descartes nelle *Meditazioni metafisiche*¹³. Per rendersi conto della complessità del significato che in quest’opera viene ad assumere il termine *Entendement* occorre considerare in maniera

certain operations, although the mind may be assigned more functions than the understanding. It would be difficult to extract from the *Essay* any clear distinction between the mind and the understanding. Sometimes, but by no means always, the understanding is a faculty of the mind. More often it is used interchangeably with mind. Ideas usually are located in the mind; it is the mind that enlarges, abstracts, considers, infers, concludes, but the understanding also, in certain passages, is assigned these same tasks» (*ivi*, voce “*Mind*”, pp. 136-137).

¹¹ Cfr. Yolton, *A Locke Dictionary*, voce “*Soul*”, pp. 268-269. Lo Yolton, oltre al sopraccitato passaggio dell’*Epistle*, fa riferimento a una serie di luoghi dell’*Essay* in cui Locke parla, cartesianamente, dell’uomo come creatura composta di *Soul* e *Body* (Locke, *Essay*, I, 1, 4, p. 86), oppure attribuisce all’anima la riflessione sopra le proprie idee, salvo poi, nello stesso passo, parlare sempre di *Mind* (*ivi*, II, 1, 4, p. 105). Cfr. anche Locke, *Essay*, II, 10, 7, p. 152. Da questi passaggi si può dedurre che Locke talvolta usi impropriamente l’espressione *Soul* per indicare la *Mind*, senza vi siano implicazioni di carattere ontologico. Laddove si discute della tesi cartesiana dell’anima che “pensa sempre”, anche quando non ne è consapevole, il costante ricorso al termine *Soul* (al posto di *Mind*) è da leggersi come una volontaria adozione del lessico cartesiano: cfr. Locke, *Essay*, II, 1, 9-19, pp. 108-116. Non a caso, nei paragrafi successivi Locke tornerà a far riferimento alla *Mind*.

¹² Lo Yolton (cfr. *Id.*, *A Locke Dictionary*, voce “*Soul*”, pp. 269-270) ritiene che non si possa affermare con certezza che, visto il costante utilizzo che Locke fa del termine *Soul* laddove si scaglia contro i cartesiani, egli accetti l’esistenza della sostanza dell’anima (il *substratum* delle operazioni sperimentate in se stessi, riflessivamente, è chiamato anche “*spirit*”: cfr. Locke, *Essay*, II, 23, 5, pp. 297-298), dato che in un passo dell’*Essay* il filosofo inglese scrive: «The humane Soul, or which is all one, [...] a Man» (Locke, *Essay*, II, 1, 18, p. 114). Ciò posto, ritengo che il passaggio in cui l’*Understanding* è definito come la “principale facoltà dell’anima” sia da leggere come riferito al soggetto in senso lato.

¹³ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Amsterdam, apud Ludovicum Elzevirium, 1642, in *Ceuvres de Descartes*, vol. VII, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 (da ora in poi farò riferimento a quest’edizione quando citerò dalle *Meditationes*). Per la traduzione francese del Duca di Luynes, cfr. *Id.*, *Les Meditations Metaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie*, Paris, Camusat Le Petit, 1647, in *Ceuvres de Descartes*, vol. IX-1, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 (farò riferimento a quest’edizione quando citerò dalle *Meditations*). Quanto alla traduzione italiana, cfr. *Id.*, *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. II, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999.

comparata la traduzione francese (1647) del Duca di Luynes (esaminata e approvata dallo stesso Cartesio) e l'originale latino (1642).

Il primo passo in cui si parla di *Entendement* è l'*Abrégé* che precede il testo delle *Meditazioni*: «Enfin, dans la sixième [la sesta e ultima meditazione], ie distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination [...]. I'y montre que l'ame de l'homme est réellement distincte du corps»¹⁴.

Già da questo breve accenno si può capire che, se *Entendement* indica in Cartesio la capacità conoscitiva della *Mens* (o l'irrefutabile aspetto conoscitivo della *Mens* stessa, tanto che, nella *Seconda Meditazione*, alla fine di tutta l'epochè del dubbio, si può affermare con certezza che il soggetto è «une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison»¹⁵), esso gioca un ruolo fondamentale nella reale distinzione tra *Mens* e *Corpus* ed è all'interno di questa che va compreso. Se *Entendre* è il verbo che corrisponde all'esplicarsi della «puissance de connoistre qui est en moy»¹⁶, ossia della natura conoscitiva dell'*Ego*, esso è, in particolare, quel conoscere che (coerentemente col pensiero aristotelico-tomistico) non riguarda l'estensione e la materialità e va distinto dalla sensazione e dall'immaginazione, due facoltà di carattere essenzialmente sensitivo. *Entendement* sta così ad indicare, per il Duca di Luynes, la "*solae mentis perceptio*" o, citando dalla *Seconda Meditazione*, la «*sola mentis inspectio*»¹⁷, cioè l'attività percettivo-conoscitiva dell'*Intellectus*¹⁸, essenza dell'Io in quanto «*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*»¹⁹.

Se è a queste scelte lessicali che il Coste si riallaccia con la propria traduzione di *Understanding*, egli opera al contempo un'inevitabile ridefinizione dell'*Entendement*: manca infatti in Locke quella netta distinzione della mente dal corpo e la connotazione del soggetto pensante in termini di spiritualità (in contrapposizione alla materialità) che caratterizzano il pensiero cartesiano²⁰.

¹⁴ Descartes, *Meditations*, p. 11.

¹⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁶ *Ivi*, p. 45. Cfr. Descartes, *Meditationes*, p. 34.

¹⁷ Descartes, *Meditationes*, p. 31.

¹⁸ Circa la traduzione di *Intellectus* con *Entendement*, si confronti Descartes, *Meditationes*, pp. 15, 41, 56, 57-60, 81, 89-90 e Id., *Meditations*, pp. 11, 21, 33, 45-49, 64, 71-72.

¹⁹ *Ivi*, p. 27.

²⁰ Locke, pur affermando che la materia non può produrre il pensiero (cfr. Locke, *Essay*, IV, 10, 9-10, pp. 622-624), osserva che è al di là della comprensione umana la soluzione del quesito intorno alla materialità dell'anima, per cui non esistono ragioni che permettano di affermare o negare in modo

L'Understanding lockiano non si identifica totalmente con la *Mens* di Descartes e questo vale anche per anche il concetto di *Mind*: «Every step the *Mind* [corsivo nostro] takes in its Progress towards Knowledge, makes some Discovery, which is not only new, but the best too, for the time at least»²¹. Per tale ragione “*esprit*” (il secondo dei termini chiave della “psicologia mentalistica” cartesiana) va incontro, a mio avviso, a un analogo “ridimensionamento”: quando il Coste si trova a dover rendere comprensibile al pubblico francofono l’espressione inglese “*Mind*”, egli ricorre al sostantivo “*esprit*”: «Chaque pas que l’*Esprit* [corsivo nostro] fait dans la Connoissance, est une espèce de découverte qui est non seulement nouvelle, mais aussi la plus parfaite, du moins pour le présent»²².

Una traduzione che si pone in linea con lo “s-radimento” di “*esprit*” operato dal Duca di Luynes, ossia lo slittamento di “*esprit*” dalla sfera di senso di “*spiritus*” (cui è etimologicamente legato) a quella di *Mens*, che per Cartesio ha un significato nettamente distinto da “spirito”²³. A proposito delle scelte lessicali del traduttore delle *Meditations*, Antonio Lamarra, nel saggio *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, osserva: «L’innesto sul significato di “*esprit*” della valenza semantica del latino “*mens*”, proprio per avvenire nel contesto di dualismo delle sostanze tipico

esclusivo che le facoltà di percepire e pensare appartengano a una sostanza spirituale piuttosto che a una materiale (cfr. *ivi*, IV, 3, 6, pp. 539-543).

²¹ Locke, *Essay, Epistle to the Reader*, p. 6.

²² Locke, *Essai, Préface*, p. XXVIII.

²³ Jean-Robert Armogathe nel saggio *Note brève sur le vocabulaire de l’ame au dix-septième siècle*, dopo aver analizzato la presenza e il valore del termine “*spiritus*” nel vocabolario cartesiano e del suo corrispettivo francese “*esprit*”, pone in evidenza la polisemia di quest’ultimo sostantivo. Osserva: «Un terme [...] qui est massivement traduit par *esprit* dans les *Meditations*: le mot *mens*. Descartes évite très évidemment d’introduire dans le domaine de la pensée le mot *spiritus*. Il y a là, sans doute, d’abord [...], le constat d’inadéquation du mot pour le domaine du penser, du juger, du réfléchir, du “niveau mental”. Mais il me semble qu’il convient également d’y discerner un refus technique de soumettre le jugement, la réflexion, la pensée aux esprits qui n’occupaient pas seulement le terrain de l’occultisme, mais aussi celui de la psychologie religieuse ignatienne. [...] Descartes connaissait bien cet usage du mot *esprit*, dans l’extension que lui donnait le vocabulaire jésuite. Il est d’autant plus remarquable, dès lors, qu’il en évite l’usage, lui substituant délibérément et précisément le mot *mens*, l’imposant de la sorte dans le couple *mens-corpus*» (J.-R. Armogathe, *Note brève sur le vocabulaire de l’ame au dix-septième siècle*, in *Spiritus*, Atti del IV colloquio internazionale – Roma, 7-9 gennaio 1983 –, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Ateneo, 1984, pp. 330-331). Sempre in relazione alla traduzione del Duca di Luynes, Antonio Lamarra, nel saggio *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, sottolinea come il ruolo delle opere di Descartes fu centrale nella ri-definizione semantica di “*esprit*”: «“*Esprit*” [...] non presenta un legame diretto con la matrice latina del termine, ma assume piuttosto il significato e le funzioni che erano peculiari di “*mens*”» (A. Lamarra, *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, ne già citato AA. VV., *Spiritus*, p. 346).

della filosofia cartesiana, definiva risolutamente “*esprit*” in termini di immaterialità, di incorporeità, di inestensione e, soprattutto, in termini di pensiero»²⁴.

Né il giovane *proposant* di Uzès poteva adottare un termine diverso da “*esprit*”, giacché anche la *Mind* di Locke si riferisce all’aspetto cognitivo del soggetto, con la differenza che, se il pensiero è *sui generis* rispetto alla materia (per cui da quest’ultima non può derivare alcun *Thought* o, cartesianamente, alcun «*Cogitative Being*») ²⁵, non si può certo affermare che secondo Locke valga l’inverso, ossia che il pensiero sia di esclusiva appartenenza di ciò che è spirituale (per questa ragione, nel IV libro dell’*Essay*, il pensatore inglese preferisce la bipartizione degli esseri in “*cogitative*” e “*incogitative*” rispetto a quella che vede ciò che è materiale contrapposto allo spirituale).

E’ altresì vero che, se l’uso che il Coste fa di “*Esprit*” nel rendere “*Mind*” consente al sostantivo francese di acquisire sfumature di significato “altre” rispetto al contesto cartesiano, nell’*Essai* si finirà per perdere la distinzione tra *Mind* e *Spirit* propria del pensiero e del lessico di Locke, con tutta la serie di equivoci che nasceranno dal ricorso ad un termine così polisemico come “*esprit*” (tale cioè da coprire ambiti di senso tra loro molto diversi, dall’ingegno, alla disposizione d’animo, all’anima stessa in quanto sostanza a-corporea, alla mente, etc.)²⁶. Nel secondo libro dell’*Essay*, trattando della conoscenza che l’uomo può avere della “sostanza” in generale (*support* supposto alla base delle qualità sperimentate)²⁷ e, in particolare, del *substratum* delle «*Operations of the Mind*»²⁸, il filosofo inglese chiarisce cosa si debba intendere per “*Spirit*”²⁹ (oltre all’accezione di “*animal spirits*” – in francese “*esprits*

²⁴ Lamarra, *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, pp. 346-347.

²⁵ Locke, *Essay*, IV, 10, 10, p. 623. Il Coste traduce tali espressioni con «*Etres pensants*» (Id., *Essai*, IV, 10, 10, p. 517). In entrambi i casi, nell’originale inglese e nella versione francese, si avverte la forte presenza del lessico cartesiano.

²⁶ Circa la polisemia di “*esprit*”, cfr. *Dictionnaire de l’Académie française, dédié au Roy*, tome I, voce “*Esprit*”, pp. 399-400.

²⁷ «§ 4. [...] When we talk or think of any particular sort of corporeal Substances, [...] though the *Idea* we have of either of them be but the Complication or Collection of those several simple *Ideas* of sensible Qualities, which we used to find united [...] because we cannot conceive how they should subsist alone, nor one in another, we suppose them existing in and supported by some common subject; which *Support* we denote by the name *Substance*, though it be certain we have no clear or distinct *Idea* of that *thing* we suppose a *Support*» (Locke, *Essay*, II, 23, 4, p. 297).

²⁸ Locke, *Essay*, II, 23, 5, p. 297.

²⁹ Già introdotto, col significato di sostanza spirituale per sé sussistente, nell’*Epistle to the Reader*, laddove si cita la polemica circa la critica alle idee innate sorta con la pubblicazione dell’*Abrégé* del Le Clerc: «I have been told that a short Epitome of this Treatise, which was printed 1688, was by some

animaux” – che si incontra sin dalle prime pagine del *Saggio* e viene relegata nella «Physical consideration of the Mind»)³⁰, osserva: «§ 5. The same thing happens concerning the Operations of the Mind, viz. Thinking, Reasoning, Fearing, etc., which we concluding not to subsist of themselves, nor apprehending how they can belong to Body, or be produced by it, we are apt to think these the Actions of some other Substance, which we call Spirit [...] By supposing a Substance wherein Thinking, Knowing, Doubting, and a power of Moving, etc., do subsist, We have as clear a Notion of the Substance of Spirit, as we have of Body; the one being supposed to be (without knowing what it is) the Substratum to those simple Ideas we have from without; and the other supposed (with a like ignorance of what it is) to be the Substratum to those Operations we experiment in ourselves within»³¹. Locke assume dunque *Spirit* nel senso di *Soul* nel caso del soggetto (*l'anima* o *âme* di Descartes)³² e, più in generale, di “*intelligent incorporeal being*”, tra i quali gli esseri spirituali angelici e lo stesso Dio³³.

Ora, tutto ciò pare perdersi nella traduzione del Coste: «La même chose arrive à l'égard des Opérations de l'Esprit, savoir, la Pensée, le Raisonnement, la Crainte, &c. Car voyant d'un côté qu'elles ne subsistent point par elles-mêmes, & ne peuvent comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au Corps ou être produites par le Corps, nous sommes portés à penser que ce sont des actions de quelque autre Substance que nous nommons *Esprit*. [...] Nous n'avons pas plutôt supposé un Sujet dans lequel existe la *pensée*, la *connoissance*, le *doute* & la *puissance de mouvoir*, &c. que nous avons une idée aussi claire de la Substance de l'Esprit que la Substance du Corps; celle-ci est supposée le soutien des idées simples qui nous viennent du dehors, sans que nous connoissions ce que c'est que ce soutien-là; & l'autre étant regardée comme le soutien des Opérations que nous trouvons en nous-

condamned without reading, because innate Ideas were denied in it; they too hastily concluding, that if innate Ideas were not supposed, there would be little left, either of the Notion or Proof of *Spirits* [corsivo nostro]» (Locke, *Essay*, p. 10). Qui il Coste, come vedremo, traduce *Spirits* con *Esprits* (Id., *Essai, Préface*, p. XXXII).

³⁰ Cfr. Locke, *Essay*, I, 1, 2, p. 43; Id., *Essai, Avant-propos*, 2, p. 2.

³¹ *Ibidem*.

³² Tanto che lo Yolton sottolinea la presenza di passi in cui *Spirit* e *Soul* sono usati indifferentemente: cfr. Yolton, *A Locke Dictionary*, voce “*Spirits*”, p. 274. I passi cui lo Yolton fa riferimento sono: Locke, *Essay*, II, 23, 20-22, pp. 307-308.

³³ Cfr. Locke, *Essay*, IV, 11, 12, p. 637. Cfr. R. Hall, *The concept of Spirit in Locke's Essay*, nel già citato *Spiritus*, pp. 399-400.

mêmes par expérience, & qui nous est aussi tout-à-fait inconnu»³⁴. Portando l'attenzione sul venir meno della distinzione tra *Mind* e *Spirit*, ambedue resi con *Esprit*, si comprende la lettura leibniziana giustamente evidenziata da Lamarra circa l'origine psicologica dell'idea complessa degli spiriti immateriali: «Risulterà chiaro il motivo per cui Leibniz attribuisce a Locke la tesi secondo cui: "Les operations de l'ame nous fournissent l'idée de l'esprit"»³⁵.

E' appunto dell'*Esprit* inteso come *Entendement* (ossia come traduzione di *Mind* e *Understanding*)³⁶ che occorre esaminare i contenuti, ossia le *idées* e i gradi della conoscenza (definiti in base al criterio della *certitude*), come annuncia Locke nella parte finale della *Préface* e poi, con maggior dovizia di particolari, nell'*Avant-propos*: anche in questo caso il Coste si trova di fronte a una terminologia e a una concettualità nuove, difficili da rendere in francese.

Innanzitutto sul finire della *Préface* il pensatore inglese annuncia di dover correggere il modo in cui si è parlato di idee nelle edizioni precedenti alla quarta (una correzione, quindi, che appare in inglese per la prima volta nel 1700, contemporaneamente alla pubblicazione del lavoro del Coste): non solo egli non accetta le "*idées innées*"³⁷ dei "cartesiani", ma ritiene che la coppia di attributi per cui

³⁴ Locke, *Essai*, II, 23, 5, p. 232. Cfr. anche *ivi*, II, 23, 15, dove è riscontrabile un'analogia distorsione dall'inglese al francese per effetto dell'utilizzo di "*esprit*".

³⁵ Lamarra, *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, nel già citato *Spiritus*, p. 350, nota a piè di pagina. Il passo del testo lockiano cui Lamarra fa riferimento è Locke, *Essai*, II, 23, 15, pp. 238-239. Circa i passi dei *Nuovi Saggi* di Leibniz, cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais, Préface*, p. 55.

³⁶ Troveremo *Understanding* tradotto con *Esprit* nell'*Avant-propos*, 5, p. 3.

³⁷ A proposito di "*idées innées*", il Coste riporta nella *Préface* un passo che dalla seconda alla quarta edizione inglese faceva parte dell'*Epistle to the Reader*, mentre a partire dalla quinta (1706) fu trasformato in una nota a piè di pagina (cfr. Locke, *Essay*, II, 28, 11, pp. 354-355). In tale passaggio viene presentata la critica che James Lowde, autore del *Discourse concerning the nature of Man* (London, Warren, 1694; cfr. ristampa, New York, Garland, 1979), mosse alle tesi lockiane in merito all'origine sperimentale delle conoscenze. L'autore del *Discourse*, favorevole all'innatismo, sostiene che vi sono «Innate notions, being conditional things, depending upon the concurrence of several others circumstances in order to the Soul's exerting them» (*ivi*, chap. 3, p. 52) e «these natural Notions are not so imprinted upon the Soul, as that they naturally end necessarily exert themselves (even in Children or Ideots) without any assistance from the outward Senses, or without the help of some previous cultivation» (*ibidem*). Dove il verbo "*to exert*" (avente come soggetto le idee stesse, intransitivamente e riflessivamente, o l'anima, transitivamente) costituisce il *punctum saliens* del ragionamento di Lowde e rappresenta una *crux desperationis* tanto per Locke (come concetto da comprendere), quanto per il Coste (come termine da tradurre). Per il filosofo inglese l'"*exerting of Notions*" è da assumere nel senso di "cominciare a conoscere", ossia "cominciare ad aver presente" quelle nozioni che la *Mind* prima non possedeva (cosa per cui, visto il concorso dell'esperienza per la "comparsa" di tali contenuti psichici, Locke afferma che le tesi dell'"avversario" non sono così lontane da quelle espresse nel primo

solo, nelle *Meditationes*, si può parlare di conoscenza certa e vera, la “*clarté*” e la “*distinction*”³⁸, vada perfezionata mediante l’introduzione di un terzo carattere, la “*determination*”, atto a chiarire il senso stesso di “chiarezza” e “distinzione”: «On parle fort souvent d’Idées claires & distinctes: rien n’est plus ordinaire que ces termes. Mais [...] j’ai raison de croire que tous ceux qui s’en servent, ne les entendent pas parfaitement. [...] C’est pourquoi j’ai mieux aimé mettre ordinairement au lieu des mots clair & distinct celui de déterminé, comme plus propre à faire comprendre à mes Lecteurs ce que je pense sur cette matière»³⁹. Dove con “*déterminé*” (ma anche «*idée précise et déterminée*»)⁴⁰ il Coste rende la coppia di aggettivi inglesi «*determinate or determined*»⁴¹. Questo, si badi bene, non comporta un rifiuto della tradizione cartesiana, ma, anche dal punto di vista lessicale, un ulteriore sviluppo di quelle precisazioni che la terminologia filosofica scolastica aveva ricevuto dalle *Meditationes* (le terze, in particolare), dalle *Responsiones* e dalla loro traduzione francese: Locke riprende infatti la concezione di “*idea*” come “*cogitatio*”⁴², ossia come “oggetto” (di qualsivoglia natura) del pensiero o, con un’espressione equivalente che ricorre in entrambi i pensatori, della “*visio mentis*”.

Le basi cartesiane della definizione che Locke dà del concetto di “*idea*” sono così forti che anche il modo con cui egli le esprime suonano come una ripresa di quanto si

libro dell’*Essay*). Cfr. Locke, *Essay*, II, 28, 11, p. 355, nota a piè di pagina. Ora, posto di fronte al “*to exert*” di Lowde e al verbo latino corrispondente, “*exerere*” e “*seipsas exerant*”, il Coste, in una nota a margine del testo, ammette di non essere in grado di trovare termini equivalenti in francese. Per questo ricorre a due espressioni, “*faire paraître*” (per l’uso transitivo) e “*se produire elles-mêmes*” (per l’uso intransitivo), espressioni che, a mio avviso, rendono adeguatamente il processo di “*beginning to know*” descritto da Locke: «Les Notions innées sont des choses conditionnelles qui dépendent du concours de plusieurs autres circonstances pour que l’Ame les fasse paroître» (Locke, *Essai*, Préface, p. XXXV); «Ces notions naturelles ne sont pas imprimées de telle sorte dans l’Ame qu’elles se produisent elles-mêmes nécessairement (même dans les Enfants & les Imbécilles) sans aucune assistance des Sens extérieurs, ou sans le secours de quelque culture précédente» (*ibidem*). Sia “*faire paraître*” che “*se produire elles-mêmes*” attirano infatti l’attenzione sul comparire nel campo psichico del percepito e sul darsi all’“occhio” della *Mind* in cui, per Locke, consiste lo “*knowing*” e per cui egli dice di essere, tutto sommato, d’accordo con Lowde (malgrado l’oscurità terminologica dei suoi discorsi). Un aspetto che il “*mettre/se mettre d’elles-mêmes en oeuvre*” usato da Vienne (per la già citata traduzione dell’*Essay* edita da Vrin) non riesce a cogliere (il che rende la traduzione del Coste ancora attuale e significativa): cfr. Locke, *Essai sur l’entendement humain*, tr. par Vienne, vol. I, p. 554, nota a piè di pagina.

³⁸ Cfr. Descartes, *Meditationes*, p. 35 (Id., *Meditations*, p. 27).

³⁹ Locke, *Essai*, Préface, p. XXXVI.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Locke, *Essay*, *Epistle to the Reader*, p. 13.

⁴² Cfr. Descartes, *Meditationes*, p. 35. Nella versione francese l’espressione «*ideas sive cogitationes*» viene tradotta con «*les idées ou les pensées*» (Id. *Meditations*, p. 28).

legge circa “*cogitatio*” e “*idea*” nell’esposizione *more geometrico* che Descartes, su invito del Mersenne, inserisce nelle risposte alle *Seconde Obiezioni*: «I. *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes [...]. II. Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam*⁴³, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur»⁴⁴. Si consideri infatti quanto leggiamo nell’*Essay* nell’*Epistle*: «[Con l’espressione “*determinate or determined idea*”] I mean some object in the Mind, and consequently determined, i.e. such as it is there seen and perceived to be. This, I think, may fitly be called a determinate or determin’d Idea, when such as it is at any time objectively in the Mind, and so determined there, it is annex’d, and without variation determined, to a name or articulate sound, which is to be steadily the sign of that very same object of the Mind, or determinate Idea»⁴⁵; poi, nel capitolo introduttivo del Primo Libro, spiegando le ragioni del frequente uso del termine “*idea*”, Locke scrive: «I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks, 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»⁴⁶. E’ possibile notare come il pensatore inglese faccia proprio il concetto di “*realtà oggettiva*” (o “*oggettuale*”) delle *idées* in quanto “*oggetti*” (contenuti

⁴³ Circa il significato di “*cogitationis forma*”, espressione di matrice scolastica, cfr. N. Jolley, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon, 1990, pp. 12-17.

⁴⁴ R. Descartes, *Secundae Responsiones*, in *Œuvres de Descartes*, vol. VII, éd. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 160. Da ora in poi farò riferimento a quest’edizione quando citerò dalle *Objectiones* e dalle relative *Responsiones* di Descartes. Tali passi, nella traduzione francese di Le Clerelier (traduttore delle *Responsiones*), si presenta così: «I. Par le nom de *pensée*, ie comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans. Ainsi toutes les operations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination & des sens, sont des pensées. [...] II. Par le nom d’*idée*, j’entens cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immediate de laquelle nous auons connoissance de ces mesmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j’entens ce que ie dis, que de cela mesme il ne soit certain que j’ai en moy l’*idée* de la chose qui est signifiée par mes paroles» (R. Descartes, *Secondes Reponses*, in *Œuvres de Descartes*, vol. IX-1, Paris, Vrin, 1996, p. 124). Da ora in poi farò riferimento a questa edizione quando citerò dalle *Objections* e dalle relative *Reponses* di Descartes.

⁴⁵ Locke, *Essay, Epistle to the Reader*, p. 13.

⁴⁶ Locke, *Essay*, I, 1, 8, p. 47.

rappresentativi) della *Mens* (e non solo sue operazioni: realtà formale), ampliando l'estensione dell'applicabilità dell'"idea", così che essa arrivi ad abbracciare "qualsivoglia" contenuto psichico ("*whatsoever*", variante enfatica di "*whatever*", corrisponde infatti all'aggettivo latino "*quaelibet*"); da ultimo, la soddisfazione di Locke per l'adeguatezza del termine "*idea*" in quanto è ritenuto "il migliore per esprimere" la totalità dei contenuti della *Mind/Understanding* ("*serves best to stand for*") riprende da vicino il «*nullum aptius habebam*»⁴⁷ con cui Descartes, nel rispondere a Hobbes, ribadisce la bontà della propria scelta lessicale (una volta spogliato il concetto di "*idea*" dal significato scolastico di contenuti della mente divina).

Con la differenza che, come precedentemente accennato, mediante l'aggiunta di "*determinate or determined*" Locke mostra di non ereditare *in toto* le tesi di Cartesio: il pensatore inglese attira infatti l'attenzione sul fatto che per parlare di "conoscenza" (e di avanzamento verso la conoscenza) non basta avere idee "chiare" e "distinte", ossia considerare i contenuti psichici così come essi si manifestano attualmente e immediatamente alla mente, ma occorre attribuire ad essi un "*signum*" invariato, evitando così l'oscurità che deriva da un cattivo uso delle parole⁴⁸.

Ora, tale "presenza cartesiana" nelle tesi e nella terminologia dell'*Essay* non viene meno nella traduzione del Coste, ma, anzi, emerge ancor più chiaramente, essendo più facile il confronto con le versioni francesi delle *Meditationes* e delle *Responsiones* ad opera del Duca de Luynes e di Le Clercs: «*J'entens [...] par une Idée déterminée un certain Objet dans l'esprit, & par conséquent un Objet déterminé, c'est-à-dire, tel qu'il y est actuellement apperçu. C'est-là, je pense, ce qu'on peut commodément appeler une Idée déterminée, lorsque telle qu'elle est objectivement*

⁴⁷ Descartes, *Objectiones Tertiae*, p. 181.

⁴⁸ «The greatest part of the Questions and Controversies that perplex Mankind depending on the doubtful and uncertain use of Words, or (which is the same) indetermined Ideas, which they are made to stand for. I have made choice of these terms to signify, 1. Some immediate object of the Mind, which it perceives and has before it, distinct from the sound it uses as a sign of it. 2. That this Idea thus determined, i.e. which the Mind has in itself, and knows, and sees there, be determined without any change to that name, and that name determined to that precise Idea. If Men had such determined Ideas in their inquiries and discourses, they would both discern how far their own inquiries and discourses went, and avoid the greatest part of the Disputes and Wranglings they have with others» (Locke, *Essay, Epistle to the Reader*, pp. 13-14). Argomento, questo degli "abusi linguistici" e dell'oscurità ad essi conseguente, che costituirà l'oggetto del terzo libro dell'*Essay* e viene a far luce su un elemento (l'accordo linguistico tra interlocutori) che Cartesio, nella propria "*ideae definitio*" aveva dato per scontato.

dans l'esprit en quelque tems que ce soit, & qu'elle y est, par conséquent, déterminée, elle est attachée & fixée sans aucune variation à un certain nom ou son articulé [...]. J'ai choisi ce terme pour désigner premièrement, tout Objet que l'esprit apperçoit immédiatement, & qu'il a devant lui comme distinct du son qu'il emploie pour en être le signe; & en second lieu, pour donner à entendre que cette idée ainsi déterminée, c'est-à-dire, que l'esprit a en lui-même, qu'il connoît & voit comme y étant actuellement, est attachée, sans aucun changement, à tel nom»⁴⁹. Se si sostituisce il verbo "appercevoir" usato dal Coste per rendere il "to perceive" inglese col "concevoir" di Le Clerelier (con cui egli rende il latino "percipere", atto conoscitivo cartesiano), appare chiara la somiglianza con le definizioni di "pensée" delle *Secondes Reponses*⁵⁰ e di "idée" delle *Troisièmes Reponses*⁵¹.

Né questa vicinanza è a mio avviso imposta dalle sole scelte lessicali di Locke: laddove, alla fine dell'*Avant-propos*, il filosofo inglese si scusa con i lettori per avere fatto un uso frequente del termine "idée", il Coste aggiunge una nota a piè di pagina (inserita a partire dalla terza edizione) in cui afferma che tale preoccupazione dell'autore è infondata «pour un Lecteur François, accoutumé à la lecture des Ouvrages Philosophiques qui ont paru depuis long-temps en François, où le mot d'Idée est employé à tout moment»⁵².

Non è affatto improbabile che in tali parole sia celato un riferimento agli scritti di Cartesio e di coloro che, stimolati dalle sue riflessioni, ne adottarono, seppur criticamente, la concezione di "idea": si tratta di Arnauld e Malebranche (ambedue conosciuti e studiati da Locke), i quali definiscono i contenuti psichici in termini analoghi a quelli delle *Meditations*. Il primo, nella *Logique de Port-Royal* (1662), scrive: «Lors [...] que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans mon esprit, lors que nous pouvons dire avec verité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions»⁵³; Malebranche, nel secondo libro de *La recherche de la Vérité*

⁴⁹ Locke, *Essai, Préface*, pp. XXXVI-XXXVII.

⁵⁰ Cfr. Descartes, *Secondes Reponses*, p. 124.

⁵¹ Cfr. Descartes, *Troisièmes Reponses*, p. 141.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ A. Arnauld - P. Nicole, *La Logique ou l'Art de penser. Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, Chez Guignard, Saureux, Launay, 1662, p. 29; riedito anastaticamente (con apparato critico) da Bruno Baron von Freytag Löringhoff e

(1674-1675), facendo distinzione tra *idée* e *sentiment* (ossia la sensazione come modificazione del soggetto) e assegnando alla prima l'ambito dell'attività conoscitiva dell'"*entendement pur*", osserva che col termine "idea"⁵⁴ egli non intende «autre chose, que ce qui est l'objet immediat, ou le plus proche de l'esprit: quand il apperçoit quelque chose»⁵⁵.

Così, visti i "precedenti" filosofici cartesiani e malebranchiani, quando Locke definisce l'"*idée*", in generale, come «tout ce qui est l'objet de notre Entendement lorsque nous pensons, [...] ou quoi que ce puisse être qui occupe notre Esprit lorsqu'il pense»⁵⁶, il Coste non vede nulla di strano o di fuorviante nell'utilizzo di "idea" da parte del pensatore inglese⁵⁷.

b) I *Principes innés* e l'origine sperimentale delle conoscenze umane

Prima di affrontare i tre punti che costituiscono la *Méthode dell'Essai*, ossia la ricerca dell'origine delle nostre *idées* che «l'homme apperçoit dans son Ame, & que son propre sentiment l'y fait découvrir»⁵⁸, oltre che dei gradi di certezza che la

Herbert E. Brekle: Id., *L'Art de penser. La Logique de Port-Royal*, vol. 1 (di 2), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965.

⁵⁴ Termine che, nel primo libro, egli aveva definito *en général* come «tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement» (N. de Malebranche, *De la recherche de la Vérité, où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences, quatrième édition revue, & augmentée de plusieurs Eclaircissemens* (voll. 2), Amsterdam, Chez Henry Desbordes, 1688, vol. 1, I, 1, 1, p. 4.

⁵⁵ *Ivi*, III, II, 1, 1, p. 321.

⁵⁶ Locke, *Essai, Avant-propos*, p. 6.

⁵⁷ Né lo stretto rapporto di analogia tra la concezione di idea lockiana e quella cartesiana è assente nel testo inglese dell'*Abstract* (pubblicato nella già citata opera del King, *The life of John Locke*, pp. 231-295 della seconda edizione e, quindi, della riproduzione anastatica Thoemmes). Presentando le tesi del secondo libro, Locke definisce il concetto di idea: «Whatsoever immediate object, whatsoever perception, be in the mind when it thinks, that I call *idea*» (J. Locke, *Abstract of the Essay*, in King, *The life of John Locke*, vol. 1, p. 236). La traduzione del Le Clerc conferma quanto da noi osservato circa la corrispondenza dei termini *Mind* e *Esprit*: «J'Appelle *idée* tout objet immédiat, toute perception qui est dans nôtre esprit, quand il pense» (Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 55). La versione francese del Bosset della definizione di "idea" presenta varie analogie con quella del Le Clerc e del Coste, nonostante l'aperta presa di distanza da quest'ultimo: «J'appelle *Idée* tout objet qui occupe l'esprit lors qu'il pense» (Bosset, *Abrégé de L'Essai de Monsieur Locke*, p. 21).

⁵⁸ *Ivi*, p. 2. Così il Coste traduce l'espressione inglese «[Ideas] which a Man observes and is conscious to himself he has in his Mind» (Locke, *Essay*, I, 1, 3, p. 44). Avremo modo di evidenziare, affrontando il secondo libro dell'*Essai*, la particolarità, l'importanza e, da ultimo, l'influenza delle

conoscenza può raggiungere e del fondamento di quell'*assentiment* che, dato a una proposizione *véritable* (la cui verità non è appurabile con certezza), costituisce l'"Opinion" o "Foi", Locke si trova a dover risolvere una questione logicamente prioritaria: si tratta della possibilità di possedere dei contenuti che non derivino da alcuna esperienza, ma che appartengano originariamente all'*Ame*⁵⁹. Locke indica tali originari possedimenti della mente con espressioni quali «*innate Principles*, [...] *primary Notions*, *κοινὰ ἔννοιαι*, *Characters*, a sit were stamped upon the Mind of Man»⁶⁰, mostrando così di far riferimento non solo a Cartesio⁶¹ (come invece

scelte operate dal Coste al fine di rendere tanto la *consciousness*, quanto il concetto di *perception* e il verbo corrispondente, *to perceive*, con cui Locke indica la funzione conoscitiva della *Mind*.

⁵⁹ E' da sottolineare come, con *Ame*, il Coste renda addirittura tre termini, *Understanding*, *Mind* e *Soul*. Si confronti l'originale inglese con la traduzione: «It is an established Opinion amongst some Men, That there are in the Understanding certain innate Principles [...], a sit were stamped upon the Mind of Man, which the Soul receives in its very first being; and brings into the World with it» (Locke, *Essay*, I, 2, 1, p. 48); «Il y a des gens qui suposent comme une Vérité incontestable, Qu'il y a certains Principes innés [...], empreintes & gravées, pour ainsi dire, dans notre Ame, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, & les apporte au monde avec elle» (Locke, *Essai*, I, 1, 1, p. 7). Certo, questa è una delle "oscillazioni" tra *Ame*, *Entendement* ed *Esprit* di cui abbiamo precedentemente parlato e che trova un certo riscontro nella versione inglese stessa (in cui in più occasioni *Mind* e *Soul* sono usati indifferentemente), ma ritengo che in questo contesto si rischi di perdere di vista la distinzione, a mio avviso presente in Locke, tra l'aspetto cognitivo (il fatto che la Mente si trovi in possesso di principi innati) e quello esistenziale-sostanziale (il fatto cioè che tali caratteri siano presenti nella *Mind-Understanding* nel momento in cui l'Anima, fondo sostanziale della *Mind*, è creata da Dio, ossia posta in essere).

⁶⁰ Locke, *Essay*, I, 2, 1, p. 48.

⁶¹ Se Cartesio ammette che determinate *ideae* della *Mens* siano *innatae*, quali l'idea di Dio (ossia di un infinito positivo: cfr. *Terza Meditazione*), le nozioni e i principi logico-matematici (cfr. *Quinta meditazione*), non è tuttavia da dimenticare che egli sostiene una concezione "funzionale" o "virtuale" dell'innatismo, per cui le idee innate sarebbero delle disposizioni della mente messe in atto "occasionalisticamente" dagli stimoli sensoriali. Tale concezione di idea nel senso di "disposizione" compare solo in relazione alla teoria delle idee innate, come evidenziano Armogathe e Jolley (cfr. J.-R. Armogathe, *Sémantèse d'Idée/Idea chez Descartes*, in *Idea*, Atti del VI colloquio internazionale - Roma, 5-7 gennaio 1989 -, a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Ateneo, 1990, pp. 187-205; Jolley, *The Light of the Soul*, pp. 19-21, 33-54) ed è presentata nelle risposte alle obiezioni hobbesiane e alle riflessioni compiute da Regius nell'*Explicatio mentis humanae* (1647). Contro Hobbes (che scrive: «Ubi dicit ideam Dei & animae nostrae nobis innatam esse, velim scire si animae dormientium profunde sine insomnio cogitent. Si non, non habent eo tempore ideas ullas. Quare nulla idea est innata; nam quod est innatum, semper adest»), Descartes osserva: «Cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi» (Descartes, *Objectiones Tertiae*, pp. 187-189). Analogamente, nelle *Notae in programma quoddam* (1648), alle affermazioni di Regius (che gli rimprovera di aver fatto inutilmente ricorso all'innatismo), Cartesio risponde di non aver mai sostenuto che le idee innate «sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi» (R. Descartes, *Notae in programma quoddam*, in *Cœuvres de Descartes*, vol. VIII-2, Paris, Vrin, 1996, p. 357): in realtà esse sono analoghe alle "dispositiones" o "facultates ad contrahendum" di chi nasce in una famiglia con malattie ereditarie (cfr. *ivi*, p. 358). E' da notare che Locke mostra di non conoscere tale concezione di "innatismo funzionale" di Cartesio: ciò

vorrebbe Thomas Lennon definendolo un “gassendista anticartesiano”)⁶² ma anche ai “cartesiani” in senso lato e, tra questi, soprattutto ai cosiddetti Platonici di Cambridge⁶³, movimento che vide in Herbert di Cherbury un caposcuola ed ebbe come esponenti di spicco John Smith, Henry More, Ralph Cudworth, Nathaniel Culverwell e John Norris (noto, quest’ultimo, per l’affinità con la posizione “idealistica” malebranchiana e la polemica sorta in merito contro Locke)⁶⁴. Tali

deriva dal fatto che egli possedeva l’edizione del 1658 delle *Meditazioni*, in cui le *Notae* non furono incluse. Cfr. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, p. 232 e nota a piè di pagina; Schøsler, *John Locke et les philosophes français*, p. 10, nota a piè di pagina. Né deve essere trascurata la personale conoscenza che Locke fece di Regis a Montpellier e poi a Parigi: da lui, ipotizza Bonno, Locke potrebbe aver ricevuto le indicazioni contenute nella *Methode pour bien etudier la doctrine de Mr de Cartes* (1678): cfr. J. Locke, *An early draft of Locke’s Essay*, ed. by R. I. Aaron and J. Gibb, Oxford, Clarendon, 1936, pp. 105-111.

⁶² Cfr. Th. M. Lennon, *The battle of the gods and giant: the legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princetown, Princetown University Press, 1993, p. 154. L’autore sottolinea come la risposta empiristica di Gassendi alle tesi innatistiche cartesiane sia ripresa da Locke (che aveva ben presente le *Objections* gassendiane alle *Meditations* e il compendio del sistema filosofico di Gassendi del Bernier, 1678). Circa le affinità tra le tesi di Locke e quelle di Gassendi, rimando ai seguenti testi: Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 237-242; R. W. Puster, *Britische Gassendi-Rezeption am Beispiel John Lockes*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991. Ora, benché l’influsso del pensiero di Gassendi sulle tesi dell’*Essay* sia un fatto difficilmente negabile (essi condividono infatti il rifiuto dell’innatismo, l’affermazione della possibilità di concepire l’infinito solo per negazione del finito, la suddivisione delle idee in semplici e complesse, la nozione di mente come *tabula rasa*, la concezione di spazio come “possibilità di ricevere dei corpi”, l’ammissione del vuoto, la concezione della libertà nel rapporto tra intelletto e volontà, etc.), tuttavia questo non basta, agli occhi dello Schøsler (cfr. Id., *John Locke et les philosophes français*, pp. 8-10) per definire Locke un “gassendista anticartesiano”. L’oggetto delle critiche lockiane non è infatti il solo sistema cartesiano, ma l’atteggiamento “idealistico” di molta filosofia del XVII secolo, francese e inglese, per cui l’“innatismo” di Cartesio era inseparabile e spesso confuso con il platonismo di Malebranche. Circa la diffusione di Malebranche in Inghilterra, cfr. Ch.J. McCracken, *Malebranche and british philosophy*, Oxford, Clarendon, 1983, pp. 1-20, 156-204).

⁶³ Cfr. E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932 (tr. it. a cura di R. Salvini, Firenze, 1968²); AA. VV., “Mind senior to the World”. *Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, a cura di M. Baldi, Milano, Franco Angeli, 1996.

⁶⁴ Circa tale polemica, cfr. L. Simonutti, *Introduzione a J. Locke, Malebranche e la visione in Dio, con un commento di Leibniz*, a cura di Luisa Simonutti, Pisa, ETS, 1994, pp. 8-15; R. Acworth, *The Philosophy of John Norris of Bemerton (1657-1712)*, Hildesheim - New York, Olms, 1979; M. Sina, *Le tappe della polemica Norris-Locke e l’intervento del Collins*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 1981, Napoli, Prismi, pp. 133-163. L’opera in cui per la prima volta Norris espone la propria critica alle tesi dell’*Essay* lockiano furono le *Cursory Reflections upon a Book call’d An Essay concerning Human Understanding, In a Letter to a Friend*, in appendice a Id., *Christian Blessedness, or Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ*, London, Manship, 1690 (ristampato da Garland, New York 1978). Alla seconda edizione di tale scritto (London, 1692), Norris aggiunse il saggio *A Reply to the Remarks made upon them by the Athenian Society* (incentrato sull’appoggio mostrato dall’«Athenian Gazette» nei confronti di Locke). Locke dedicò vari saggi alla critica delle tesi del Norris, saggi comparsi postumi: J. Locke, *Answer to Mr. Norris Reflections* 92, manoscritto pubblicato solo nel 1971 da Acworth in «The

pensatori ri-definirono, nell’Inghilterra del XVII secolo, le *ἔμφυτοι προλήψεις ο κοινὰ ἔννοιαι* stoiche e proposero la tesi per cui l’uomo ha “naturalmente” a disposizione, perché impresse da Dio, una serie di nozioni (teoretiche e morali), le “*Notitiae Communes*”, attinte immediatamente, intuitivamente dall’“*Universalis Sapientia*” e oggetto di consenso universale (“*universalis consensus*”).

Né si può dire che il riferimento alla scuola di Cambridge sia velato e a provare ciò vi è la stretta corrispondenza lessicale tra il passo sopraccitato dell’*Essay* e alcuni luoghi del *De veritate* (1624) di Herbert di Cherbury: «Neque tamen res semper a conceptu perfecte adæquantur. Si enim organum non sit integrum, si ulla prava qualitate imbutum, si præconceptæ opinioniones sint falsæ, totus vitiatur conceptus; adeo ut ultra istam Veritatem intellectus poni necessum fuerit; qui rectene an secus senserit facultates nostræ prodromæ, ex innata intelligentia sive Notitiis suis communibus unice dijudicare potest»⁶⁵; o, ancora: «Sunt igitur Veritates intellectus, Communes quædam notitiæ in omni homine sano et integro existentes, quæ (tanquam partes scientiarum) ab ipsa Universali Sapientia depromptæ, in foro interiore ex dictamine Naturæ describuntur»⁶⁶. Ancora di «innate Principles», «notitiæ Communes», «common Notions imprinted on the Mind of Men by the Hands of God»⁶⁷ parlerà Locke quando, nel primo libro dell’*Essay*, citerà dal *De veritate* (nell’edizione del 1656) e polemizzerà contro la definizione dei principi pratici come innati e di origine divina (tesi, questa, che Cartesio non aveva mai sostenuto).

Ora, questo riferimento al contesto filosofico inglese fu adeguatamente presentato ai *savants* del continente? Per rispondere occorre esaminare e porre a confronto entrambe le traduzioni francesi, quella del Le Clerc e del Coste: dal confronto tra la

Locke Newsletter», II, Heslington, Hall, pp. 7-11; Id., *An Examination of P. Malebranche’s Opinion of Seeing all Things in God* (1693), in *The Works of John Locke*, vol. VIII, London, Routledge-Thoemmes Press, 1997 (ristampa dell’edizione London, Longman, 1794⁹), pp. 209-255 (pubblicato postumo nel 1708, ad opera di Collins e King); Id., *Remarks upon some of Mr. Norris’s Books, wherein he asserts P. Malebranche’s Opinion of seeing all Things in God*, pubblicato dal Desmaizeaux in J. Locke, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, never before Printed, or not Extant in his Works*, London, J. Bettenham for R. Francklin, 1720. Nell’*Examination* Locke mostra di aver letto un’altra importante opera del Norris, *Reason and Religion, or the Ground and Measures of Devotion, Consider’d from the Nature of God and the Nature of Man* (London, Manship, 1689).

⁶⁵ E. Herbert Lord of Cherbury, *De veritate*, Faksimile Neudruck der Ausgaben London 1645³, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1966, p. 11.

⁶⁶ *Ivi*, p. 29.

⁶⁷ Locke, *Essay*, I, 3, 15-19, pp. 77.

terminologia utilizzata nell'*Abrégé* della «Bibliothèque universelle et historique» e nell'*Essai* (1700) emergerà, a mio avviso, l'importanza del lavoro del giovane *proposant* di Uzès.

Quando nel 1688 il Le Clerc traspose l'*Abstract* composto dal filosofo inglese, si trovò di fronte ai seguenti lapidari passi dedicati alla critica all'innatismo: «Lib. 1. In the thoughts I have had concerning the Understanding, I have endeavoured to prove that the mind is at first *rasa tabula*. But [...] I think it best, in this short view [...] to pass by all that preliminary debate which makes the first book, since I pretend to show in what follows the original from whence, and the ways whereby, we receive all the ideas our understandings are employed about in thinking. Lib. II. Chap. 1. The mind having been supposed void of all innate characters, comes to receive them by degrees as experience and observation lets them in»⁶⁸. Come si può notare, il termine con cui Locke designa i contenuti innati è "*innate Characters*", dove "*character*" rimanda al segno impresso sulla *tabula rasa* della *Mind* a priori (*innate*), ossia non per effetto dell'esperienza umana. Le scelte del Le Clerc attingono, giustamente, al lessico cartesiano: guardando agli aggettivi latini delle *Meditationes*, "*innatae*" (*ideae*)⁶⁹ e "*consentaneae (naturae meae)*"⁷⁰, all'espressione "*nobis ingenita*" (*idea*) dei *Principia*⁷¹ e alla traduzione che ne dettero, rispettivamente, il Duca di Luynes, (ossia *idées "nées"* – e "*produites*" – "*avec moy*"⁷², la cui verità "*s'accorde si bien avec ma nature*"⁷³) e l'abate Picot ("*que nous auons naturellement*" o "*qui sont naturellement en nos ames*"⁷⁴), egli conia il neologismo "*innée*" (*idée*), come evidenzia Mario Sina⁷⁵, e utilizza l'attributo "*naturelle*".

Così, in francese, il passo dell'*Abstract* comparve sulla «Bibliothèque universelle et historique» come segue: «Livre Premier. Dans les pensées que j'ai euës, concernant

⁶⁸ Locke, *Abstract of the Essay*, nel già citato *The life of John Locke*, pp. 231-232.

⁶⁹ Cfr. Descartes, *Meditationes*, pp. 37, 38, 51.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 64.

⁷¹ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, éd. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, I, 22, p. 13. Da ora in poi si farà riferimento a quest'edizione quando si citerà dai *Principia philosophiae*.

⁷² Cfr. Descartes, *Meditations*, pp. 29, 30, 41.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 51.

⁷⁴ Cfr. R. Descartes, *Principes de la philosophie*, in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. IX-2, éd. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, I, 22-24, p. 35. Farò riferimento a quest'edizione quando citerò dai *Principes de la philosophie*.

⁷⁵ Cfr. Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, p. 278, nota a piè di pagina.

nôtre Entendement, j'ai taché d'abord de prouver que nôtre Esprit [*Understanding*] est au commencement ce qu'on appelle *tabula rasa*⁷⁶; c'est-à-dire, sans idées & sans connoissance. Mais [...] j'ai cru que dans ce petit Abrégé de mes principes, je devois passer toutes les Disputes Préliminaires qui composent le Premier Livre. Je prétends demontrer, dans les suivans, la source de la quelle nous tirons toutes les idées, qui entrent dans nos raisonnemens, & la manière dont elle nous viennent. Livre Second. L'Entendement étant supposé vuide de toutes sortes d'idées naturelles, vient à les recevoir par degrez, à mesure que l'Experience et l'Attention les lui offrent»⁷⁷. Poche righe dopo, verso la fine del secondo paragrafo del primo capitolo, laddove Locke afferma che la mente, senza le sensazioni, sarebbe priva tanto di *ideas of sensation*, quanto di *ideas of reflexion*⁷⁸, Le Clerc prende l'iniziativa di sottolineare nuovamente come l'Esprit sia "vuoto", ossia privo di ogni idea innata: «Car n'y aiant dans l'Esprit aucune idée innée, ou naturelle, supposer l'esprit occupé par des idées, avant qu'il les ait reçues de dehors, c'est supposer une chose contradictoire»⁷⁹. Più oltre, ritroveremo gli aggettivi "innéz" e "nées avec nous" (entrambi riferiti a *maximes*) quando (libro quarto, terzo capitolo, paragrafo settimo) Locke osserverà che, viste le tesi circa l'origine psicologica dell'auto-evidenza di certe proposizioni, non devono essere considerate innate quelle massime che sembravano esserlo in virtù della loro *self-evidence*⁸⁰.

⁷⁶ L'espressione "*tabula rasa*" rimanda al pensiero greco, aristotelico prima (cfr. Aristot. *De An.* II, 12, 424 b 20-25; III, 4, 430 a 1-3) e stoico poi (cfr. Aez. *Plac.* IV, 11). Essa è reperibile in Gassendi (cfr. P. Gassendi, *Institutiones logicae*, in Id., *Opera omnia*, Band I, faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 91), e, come ricorda lo Schøsler (cfr. Id., *John Locke et les philosophes français*, p. 10, nota 11 a piè di pagina), si trova, paradossalmente, anche in Cartesio (R. Descartes, *La recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*, in *Ceuvres de Descartes*, vol. X, p. 507; l'edizione Adam-Tannery riproduce il testo comparso in Id., *Opuscula posthuma*, Amsterdam, P. & J. Blaeu, 1701, pp. 67-90). Oltre a ciò, Locke risente dell'influenza di Bacon, per il quale, nel *Novum Organum*, l'"*expurgatio intellectus*" ha lo scopo di riportare l'*intellectus* umano alla condizione di "*tabula abrasa*", capace cioè di ricevere le "impressioni" sensibili dell'esperienza senza deformatle con la lente degli *idola* (acquisiti o innati che siano): cfr. F. Bacon, *Novum Organum* (1620), in Id., *The Works of Francis Bacon*, Band I, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath (London, Longman, 1857-1874 in 14 Bd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, pp. 139, 211. Cfr. in merito anche M. Fattori, *Il vocabolario di Francis Bacon*, in Id., *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo*, Firenze, Olschki, 2000, p. 93.

⁷⁷ Locke, *Abrégé*, tr. par. Le Clerc, pp. 49-50.

⁷⁸ Locke, *Abstract*, p. 233.

⁷⁹ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 51.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 124.

In questo modo, quella che in Locke è, a mio avviso, un'accusa di "ampio respiro", ossia rivolta all'"atteggiamento", all'"impostazione" platonico-aprioristica in ambito teoretico e morale, diviene nell'*Abrégé* del Le Clerc un attacco a uno dei punti più importanti del pensiero di Cartesio, richiamato da vicino in virtù delle scelte lessicali del *publiciste*. Né quest'ultimo poté fare diversamente, vista la brevità della presentazione che il filosofo inglese fornì in merito alle proprie critiche contro l'innatismo.

La situazione si presenta ben diversa per l'*Essai*: la precisione terminologica del primo libro dell'*Essay* è maggiore e il Coste, seguendo fedelmente le scelte dell'autore, riesce a rendere la complessità dei rimandi e le sfumature di senso delle espressioni inglesi. Così, laddove Locke, nel già citato *incipit* del secondo capitolo del *Saggio*, parla di "innate Principles", "primary Notions", "κοινὰ ἔννοιαί" e di "Characters stamped upon the Mind"⁸¹ il Coste scrive: «Il y a des gens qui supposent comme une Vérité incontestable, Qu'il y a certains Principes innés, certaines Notions primitives, autrement appellées Notions Communes, empreintes & gravées, pour ainsi dire, dans notre Ame, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, & les apporte au monde avec elle»⁸².

Con questo non si intende certo affermare che il traduttore di Uzès si allontani o non accetti la terminologia di Le Clerc: il Coste fa costante ricorso sia al neologismo "inné" (al plurale, "innés", non più "innéz" come si poteva leggere nell'*Extrait*), ma se ne serve per rendere puntualmente l'aggettivo "innate", mentre utilizza "naturel" e "naturellement (gravé)" quando, nel testo inglese, al sostantivo *impression* trova riferiti "natural", "naturally (imprinted)", "of Nature", "by Nature" o "native". Rare sono le traduzioni "libere" o "a senso", come quella che si incontra laddove nell'*Essay* si legge «without any such Original Notion or Principles»⁸³, mentre in francese troviamo «sans avoir besoin d'aucune de ces Notions naturelles, ou de ces Principes innés»⁸⁴. Laddove Locke usa "original", "originally", il Coste sostituisce o affianca a "naturel" (e all'avverbio corrispondente) i termini "original" e "originaiement": al seguente passo, «For, if they were innate, what need they be proposed in order to

⁸¹ Cfr. Locke, *Essay*, I, 2, 1, p. 48.

⁸² Locke, *Essai*, I, 1, 1, p. 7.

⁸³ Locke, *Essay*, I, 2, 1, p. 48.

⁸⁴ Locke, *Essai*, I, 1, 1, p. 7.

gaining assent, when, by being in the understanding, by a natural and original impression, (if there were any such,) they could not but be known before?»⁸⁵, corrisponde in francese: «Or, si ces verities étoient innées, quelle nécessité y auroit-il de les proposer pour les faire recevoir? Car étant déjà gravées dans l'Entendement par une impression naturelle & originale, (suppose qu'il y eût une telle impression, comme on le prétend) elles ne pourroient qu'être déjà connues»⁸⁶.

A riprova della maggior precisione del Coste rispetto al Le Clerc, si porti l'attenzione ai due differenti modi di proporre "innate Characters": mentre nell'*Extrait* del 1688 a tale espressione viene fatto corrispondere "idées naturelles", che, nonostante colga perfettamente il significato dell'originale inglese, non può certo dirsi precisa come quella usata dal Coste, "caractères innés"⁸⁷.

Così, i riferimenti a Cartesio emergono nell'*Essai* in due modi: per prima cosa grazie ad analogie riscontrabili tra il lessico usato dal Coste e quello dei traduttori francesi di Descartes, analogie che, vista la precisione che prima si è cercato di evidenziare, non sono estrinseche, bensì intrinseche, ossia volute, tali da indicare che Locke nell'*Essay* intende effettivamente "citare" dalle opere di Cartesio. Questo accade, in particolar modo, quando, nel venticinquesimo paragrafo del primo capitolo, Locke si chiede come sia possibile conciliare l'innatezza dei principi logici (identità e non contraddizione) con il fatto che essi, nella mente dei ragazzi, non sono conosciuti prima di tutte le altre *notions acquises*, come invece dovrebbe accadere se veramente fossero innati. Coste scrive: «Est il possible que recevant des Notions, qui leur viennent de dehors et y donnant leur consentement, ils n'y ayent aucune connaissance de celles qu'on suppose être nées avec eux, et faire comme partie de leur Esprit, où elles sont empreintes en caractères ineffaçables pour servir de fondement et de règle à toutes leurs connoissances acquises, et à tous les raisonnemens qu'ils feront dans la suite de leur vie? Si cela étoit, la Nature se seroit donné de la peine fort inutilement»⁸⁸. La terminologia utilizzata non è casuale: il Coste scorge non solo nei contenuti, ma nelle modalità stesse con cui Locke li esprime un riferimento alle tesi di Cartesio; e non a torto, dato che il pensatore inglese scrive: «Can they receive and assent to adventitious Notions, and be ignorant

⁸⁵ Locke, *Essay*, I, 2, 21, p. 59.

⁸⁶ Locke, *Essai*, I, 1, 21, p. 18.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, I, 1, 1, p. 8.

⁸⁸ *Ivi*, I, 1, 25, p. 21.

of those which are supposed woven into the very Principles of their Being, and imprinted there in indelible Characters, to be the Foundation and Guide of all their acquired Knowledge, and future Reasonings?»⁸⁹. Come si può notare, Locke fa esplicitamente uso di “*adventitious*”, un’espressione che lascia poco spazio all’immaginazione filosofica, poiché rimanda immediatamente alla *Tertia Meditatio*, in cui le idee sono suddivise in *adventitiæ*, *factitiæ* e *innatæ*⁹⁰. Quanto poi alla proposizione «[*Notions*] woven into the very Principles of their Being», “woven”, participio passato del verbo “weave” (ossia “intrecciare”, come i fili di un tessuto), sembra far eco alla proposizione cartesiana secondo la quale le idee innate sono nate e prodotte con la *Mens* al momento della sua creazione, ossia inscindibilmente legate al suo *esse* e alla sua *essentia*. Per questo motivo il Coste traduce riprendendo quasi alla lettera le circonlocuzioni del Duca di Luynes, «[*idées qui*] viennent de dehors»⁹¹, «être nées avec moy»⁹² e «être desia dans mon esprit»⁹³.

Secondariamente (ma non per importanza) a rendere palesi i riferimenti al pensiero cartesiano vi è la specificità delle tesi avversate, quali, ad esempio, il possesso aprioristico dell’idea di Dio (come idea di infinito positivo)⁹⁴ e il fatto che le nozioni logico-matematiche (e le idee corrispondenti) siano più evidenti nella loro verità (perché più affini alla natura umana e parte essenziale di essa) di ogni altra proposizione e nozione di origine sperimentale⁹⁵. Vediamo dunque come in che

⁸⁹ Locke, *Essay*, I, 2, 25, p. 62.

⁹⁰ Cfr. Descartes, *Meditationes*, pp. 37-38.

⁹¹ Descartes, *Meditations*, p. 30.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 51. Lo stesso discorso va fatto anche in merito ai riferimenti alle dottrine e alla terminologia del *De veritate* di Herbert di Cherbury. Quando Locke prenderà in esame i passi di tale opera, il Coste si concede un approccio più libero al testo, al fine di facilitarne la comprensione da parte dei lettori francesi non specialisti, ma sempre nel più pieno rispetto dell’originale inglese. Egli traduce infatti l’espressione “*notitiae Communes*” (“*Notions communes*”, in francese), mantenendo però l’italico usato da Locke nell’*Essay* e alternerà la conservazione dei termini e delle citazioni dal testo latino del *De veritate* riportati da Locke (cui, in questo caso, affianca la traduzione inserita tra virgolette), alla presentazione in francese delle tesi del pensatore neoplatonico (riportando l’originale in un’apposita nota a piè di pagina). In questo modo il giovane *proposant* riesce a conservare il valore di citazione che determinate scelte lessicali hanno nell’*Essay* di Locke, consentendo ai *savants* francesi di accedere alle tesi di Herbert di Cherbury sia nel modo stesso in cui quest’ultimo le espone, sia in maniera tale che i lettori dell’*Essai* siano consapevoli che determinate scelte lessicali hanno il preciso scopo di rendere la terminologia propria dei testi in questione (nel caso specifico, del *De veritate*).

⁹⁴ Cfr. Locke, *Essai*, I, 3, 8-17, pp. 45-52.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, I, 1, 16-20, pp. 14-17. Locke fa qui riferimento a un passo dei *Principia* (cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 13, p. 9).

modo proceda l'argomentazione lockiana e quali siano i punti affrontati nella sua critica a coloro che il Coste indica con l'espressione «Partisans des idées innées»⁹⁶.

Ora, i princìpi teoretici di cui parla Locke sono quelli di identità e non contraddizione, princìpi che, per l'«universal assent»⁹⁷ o «universal consent»⁹⁸ di cui si dice essi godano, sono riconosciuti come «Maxims universally received»⁹⁹: «Whatsoever is, is»¹⁰⁰, «'Tis impossibile for the same thing to be, and not to be»¹⁰¹ e, con una diversa formulazione che costituisce un ἄπασ λεγόμενον, «The same is not different»¹⁰². Di essi il Coste fornisce altrettante versioni, tutte fedeli all'originale inglese: «Tout ce qui est, est»¹⁰³, «Il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même tems»¹⁰⁴ e «Ce qui est la même chose, n'est pas différent» (formulazione, quest'ultima, che non perde il carattere di *hapax* che aveva per Locke, ma viene inserita su iniziativa del traduttore anche in nota a margine del testo per ricordare al lettore quali siano i due princìpi logici in questione)¹⁰⁵.

Concentriamoci sulla versione francese, al fine di cogliere la terminologia con cui le tesi lockiane sono esposte nell'*Essai*. Come precedentemente accennato, il fondamento della credenza per cui tali princìpi sarebbero innati (frutto cioè di “*impressions naturelles*” presenti nell'*Esprit* altrettanto originarie e necessarie quanto le sue stesse facoltà) risiede nel «consentement universel»¹⁰⁶ di cui essi godono, ossia

⁹⁶ Cfr. Locke, *Essai*, I, 1, 10, p. 11 (non è presente in inglese un equivalente dell'espressione utilizzata dal Coste); I, 1, 14, p. 13 (in inglese leggiamo “*these Men of innate Principles*”); I, 1, 18, p. 16 (per “*these Men*”); I, 1, 21, p. 18 (in inglese troviamo “*as they are pretended to be*”); I, 1, 22, p. 28 della prima edizione (rende l'impersonale “*if it be said*”); I, 1, 27, p. 23 (in inglese, “*these Men*”); I, 2, 20, p. 38 (per “*these Men*”); I, 3, 6, p. 44 (dove traduce “*Patrons*”).

⁹⁷ Locke, *Essay*, I, 2, 4, p. 49; I, 2, 24, p. 61.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, I, 2, 3-4, p. 49; I, 2, 24, p. 61; I, 3, 3, p. 67; I, 3, 9, p. 72; I, 3, 19-20, p. 80; I, 3, 27, p. 84; I, 4, 15-15 bis, p. 93; I, 4, 16, p. 95. Alla voce “*Assent*”, lo Yolton, in *A Locke dictionary*, evidenzia la presenza di tale termine accanto al più frequentemente usato *assent*: «Another area where assent (sometimes he writes “consent”) plays a role is in Locke’s polemic against innate ideas and principles» (Yolton, *A Locke dictionary*, p. 15).

⁹⁹ Locke, *Essay*, I, 2, 4, p. 49.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*; I, 2, 5, p. 51; I, 3, 1, p. 65.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, I, 2, 4, p. 49; I, 2, 5, p. 51; I, 2, 10, p. 52; I, 2, 12, p. 53; I, 2, 16, p. 56; I, 2, 18, p. 57; I, 2, 20, p. 58; I, 2, 23, p. 61; I, 3, 1, p. 65; I, 3, 4, p. 68; I, 4, 3, p. 85 (qui si ha anche la formula latina «*impossibile est idem esse, et non esse*»).

¹⁰² Cfr. *ivi*, I, 2, 18, p. 57.

¹⁰³ Cfr. Locke, *Essai*, I, 1, 4, p. 8; I, 1, 5, p. 10; I, 1, 28, p. 24; I, 2, 1, p. 24.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, I, 1, 4, p. 8; I, 1, 5, p. 10; I, 1, 9, p. 11; I, 1, 12, p. 12; I, 1, 16, p. 15; I, 1, 18, p. 16; I, 1, 19, p. 17; I, 1, 23, p. 20; I, 1, 25, p. 21 e nota a margine; I, 2, 1, p. 24; I, 3, 3, p. 43.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, I, 1, 18, p. 16; I, 1, 25, p. 21, nota a margine.

¹⁰⁶ Locke, *Essai*, I, 1, 3, p. 8.

nel fatto che «tous les hommes conviennent généralement»¹⁰⁷ circa la verità di tali principi. Tesi, questa, che i *partisans* dell'innatismo espongono anche in modo più "critico" e "moderato", quando affermano che i soggetti divengono certi della verità e dell'indubitabilità delle massime teoretiche fondamentali dal momento in cui cominciano «à avoir l'usage de leur Raison»¹⁰⁸. La strategia argomentativa di Locke procede su due fronti: da una parte egli cerca di mostrare come tale "*consentement*" sia tutt'altro che universale, ma solo presupposto tale, dall'altra evidenza come le stesse tesi che sono solite essere addotte a favore dell'esistenza di massime originariamente presenti all'*Esprit* in quanto tale, se esaminate con attenzione, conducono alla negazione di ciò che esse intendono sostenere. Se infatti *enfants* e *idiots* «n'ont pas la moindre idée de ces Principes, & [...] ils n'y pensent en aucune manière»¹⁰⁹ (in inglese «not the least Apprehension or Thought of them»¹¹⁰), il che mostra come tali impressioni non possano essere originarie (altrimenti come potrebbero essere ignorate), non si può nemmeno sostenere che con l'espressione "*impressions naturelles*" debba essere indicata «la capacité que l'Ame a de connoître certaines vérités»¹¹¹, giacché così facendo ogni verità verrebbe ad essere innata. Delle due l'una: o tutte le verità conosciute dall'*Esprit* sono presenti *ab origine* in lui e a lui ("*être dans l'Entendement*" coincide infatti con "*être apperçu & compris par l'Entendement*")¹¹², o sono tutte *acquises*, ossia di origine sperimentale.

Né l'intervento della *Raison* risolve quanto vi è di "vacillante" nella soluzione innatistica, ma, al contrario, la complica: Locke si riallaccia alla concezione scolastica della Ragione, per cui essa è la facoltà "dialettica" «de déduire de Principes déjà

¹⁰⁷ *Ivi*, I, 1, 2, p. 8.

¹⁰⁸ *Ivi*, I, 1, 12, p. 12.

¹⁰⁹ *Ivi*, I, 1, 5, p. 9.

¹¹⁰ Locke, *Essay*, I, 2, 5, p. 40.

¹¹¹ Locke, *Essai*, I, 1, 5, p. 9.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 10. E' da evidenziare come il Coste utilizzi l'endiadi "*être apperçu et compris*" (dall'*Entendement*) e, poco dopo, il verbo "*concevoir*" per rendere l'espressione lockiana «to be understood» (Locke, *Essay*, I, 2, 5, pp. 50). Con ciò il Coste richiama l'attenzione su "*appercevoir*", al quale (come vedremo) ricorrerà in tutto l'*Essai* per indicare l'attività in cui si esplica la funzione conoscitiva umana, la "*perception*". Secondariamente, egli identifica, riallacciandosi alla tradizione cartesiana, la conoscenza della *Mind/Understanding* all'azione del "*concevoir*" (quando il "*to perceive*" lockiano non racchiude tutte le implicazioni circa la distinzione corporeità-spiritualità proprie di "*concevoir*").

connus, des vérités inconnues»¹¹³ e, partendo da questo punto di vista, si chiede come può mai essere possibile che i fondamenti del conoscere umano siano “trovati dalla Ragione”, ossia “dedotti” e per ciò *connus*? La tesi per cui l’uomo comincia a conoscere e dare il proprio “*consentement*”, ad «acquiscer»¹¹⁴ ai massimi principi logico-teoretici non appena perviene a far uso della ragione, acquista un senso solo nel caso in cui la si interpreti come espressione di un ben preciso rapporto logico-temporale tra lo sviluppo della *Raison* e il possesso delle *Maximes générales*: se i bambini mostrano di ragionare indipendentemente dalla consapevolezza dei principi di identità e non contraddizione, non si può certo sostenere il contrario. Il motivo di ciò risiede nelle modalità stesse del conoscere umano, ossia nel fatto che l’*Esprit* deve prima formare i concetti generali e astratti e i termini corrispondenti, a partire dai contenuti e dai loro rapporti percepiti (*apperçus, perceived*) nel concreto. Nel primo libro abbiamo così, finalizzata alla critica dell’impostazione teoretica (e pratica) dell’innatismo, un’anticipazione di quelle analisi del concetto e dei “gradi” dell’“assenso” (*assentiment, assent*) che Locke presenterà nel quarto libro del *Saggio*: «J’avoue qu’il y a certaines vérités, dont la connoissance est dans l’Esprit de fort bonne heure, mais c’est d’une manière qui fait voir que ces vérités ne sont point innées. En effet [...] ces sortes de vérités sont composées d’idées qui ne sont nullement innées, mais acquises; car les premières idées qui occupent l’esprit des Enfants, ce sont celles qui leur viennent par l’impression des choses extérieures, & qui sont de plus fréquentes impressions sur leurs Sens. C’est sur ces idées, acquises de certe manière, que l’Esprit vient à juger du rapport, ou de la différence qu’il y a entre les unes et les autres; et cela apparemment, dès qu’il vient à faire usage de la Mémoire, & qu’il est capable de recevoir & de retenir diverses idées distinctes. Mais [...] il est certain du moins que les Enfants forment ces sortes de jugemens long-tems avant qu’ils ayent appris à parler, & qu’ils soient parvenus à ce que nous appellons l’âge de la Raison»¹¹⁵.

Due sono le riflessioni che a mio avviso nascono da quanto precedentemente presentato, una di carattere terminologico, l’altra di carattere teoretico, legata cioè

¹¹³ *Ivi*, I, 1, 9, p. 11. In inglese abbiamo: «The Faculty of deducing unknown Truths from Principles or Propositions, that are already known» (Locke, *Essay*, I, 2, 9, p. 51).

¹¹⁴ *Ivi*, I, 1, 14, p. 13.

¹¹⁵ *Ivi*, I, 1, 15, p. 14.

alla comprensione del ruolo che il verbo “*juger*” (che Coste utilizza nel passo sopraccitato) ha nella teoria lockiana della conoscenza.

Per prima cosa, dalla lettura delle pagine dell’*Essai* e dal confronto con l’originale lockiano emerge come il *proposant* olandese traduca la coppia di termini inglesi “*assent*” e “*consent*” sia con “*assentiment*” che con “*consentement*”, prediligendo però quest’ultimo, tanto nel caso dell’espressione “*consentement universel*” quanto in quello del “*donner le consentement*”: *assentiment* compare infatti nel primo libro solo in quattro occasioni delle quali solo due equivalgono al lockiano “*to do the assent*” (a una proposizione o a una verità in generale) e manca un corrispettivo francese di “*universal assent*” (giacché si parla sempre solo di “*consentement universel*”).

Il Coste mostra comunque di rispettare l’equivalenza di senso che nell’*Essay* caratterizza *assent* e *consent* e, se, come vedremo, nel quarto libro, laddove ci si concentrerà sull’*assent* e i suoi *degrees*¹¹⁶, egli fa un uso sistematico del sostantivo *assentiment* e dell’espressione “*donner l’assentiment*”¹¹⁷ (con l’intenzione, a moi avviso, di presentare nel modo più preciso la specificità del lessico lockiano), finirà comunque per scrivere: «Il faut que pour agir raisonnablement, l’Esprit examine tous les fondemens de probabilité, & qu’il voie comment ils sont plus ou moins pour ou contre quelque Proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement: & après avoir dûment pesé les raisons de part ou d’autre, il doit la rejeter ou la recevoir avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu’il y a de plus grands fondemens de probabilité d’un côté plutôt que d’un autre»¹¹⁸.

Né la scelta dei due termini, *consentement* e *assentiment* può essere considerata di lieve importanza nella definizione del lessico filosofico francese del XVIII secolo: il

¹¹⁶ Cfr. Locke, *Essay*, IV, 14, pp. 652-653; IV, 15, 2-3, p. 655; IV, 16, 1, pp. 657-658.

¹¹⁷ Cfr. Locke, *Essai*, IV, 14-15, pp. 545-546.

¹¹⁸ *Ivi*, IV, 14, 4, p. 547. E’ possibile scorgere l’influsso delle scelte lessicali del Coste nella terminologia utilizzata da Leibniz nei *Nouveaux Essais*: se si porta l’attenzione al primo libro, si può notare come l’unico termine che corrisponda all’*assent/consent* lockiano sia “*consentement*”, che compare nell’espressione “*consentement universel*” e in quella di “*donner son consentement*” (cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais*, pp. 68, 72, 81, 89, 90, 96). *Assentiment* compare invece nel quarto libro (cfr. *ivi*, pp. 438-445), segno evidente che, come osservato precedentemente, il Coste, concentrando l’utilizzo di tale sostantivo nei luoghi che Locke aveva dedicato allo studio dell’*assent*, intendeva far emergere uno dei termini chiave del linguaggio filosofico del pensatore inglese. Interessante è la presenza di altri due termini che compaiono nell’*Essai* come traduzioni di “*to do the assent*” e di “*assent*”: il verbo “*acquiescer*” (utilizzato, significativamente, da Philalèthe, “maschera” di Locke nei *Nouveaux Essais*; cfr. *ivi*, p. 70) e “*créance*” (cfr. *ivi*, pp. 440, 446). Avremo modo di vedere a quale contesto filosofico rimandino tali espressioni.

Coste mostra infatti di scartarsi dalla tradizionale equazione per cui, come evidenzia Jean-Michel Vienne, *l'assentiment* trova la propria espressione nel "*jugement*"¹¹⁹. Le *Meditations* di Descartes costituiscono un importante esempio di tale concezione.

Quando, nella *Prima Meditatio*, Cartesio arriva ad ipotizzare l'esistenza di un genio maligno ingannatore a destabilizzare ogni più ingenua credenza, egli sostiene che gli rimane pur sempre un potere, quello di sospendere il proprio assenso su ciò che è oggetto di dubbio: «Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: [...] manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatâ mente cavebo»¹²⁰. Passo che Le Clerselier traduce in questo modo: «Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper. [...] Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer»¹²¹.

Poi, nella *Quarta Meditatio*, una volta individuata la fonte dell'errore conoscitivo nelle modalità di utilizzo della volontà, la *facultas judicandi*, mostra come Dio, in quanto creatore di un essere fallibile come è l'uomo, non partecipa e non è responsabile dell'imperfezione e del male che caratterizza quest'ultimo: «Nec denique etiam queri debeo, quòd Deus mecum concurrat ad eliciendos illos actus voluntatis, sive illa judicia, in quibus fallor: illi enim actus sunt omnino veri & boni, quatenus a Deo dependent, & major in me quodammodo perfectio est, quòd illos possim elicere, quàm si non possem. [...] Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quòd mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum

¹¹⁹ Cfr. J-M. Vienne, *Assent chez les Platoniciens de Cambridge*, nel già citato volume collettivo a cura di Marialuisa Baldi, "*Mind senior to the world*", p. 58, nota a piè di pagina.

¹²⁰ Descartes, *Meditationes*, p. 23.

¹²¹ Descartes, *Meditationes*, pp. 18-19.

claram & distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quòd istâ libertate non bene utar, & de iis, quae non recte intelligo, iudicium feram»¹²². Anche in questo caso Le Clerelier, posto di fronte ad *assensus*, traduce con “*jugement*”. Il soggetto è stato dotato da Dio della libertà di “dare o meno il proprio giudizio”: «Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté, c’est-à-dire les jugements dans lesquels je me trompe, parce que ces actes-là sont entièrement vrais, et absolument bons, en tant qu’ils dépendent de Dieu; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que je les puis former, que si je ne le pouvais pas. [...] Car en effet ce n’est point une imperfection en Dieu, de ce qu’il m’a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n’a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement; mais sans doute c’est en moi une imperfection, de ce que je n’en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu’avec obscurité et confusion»¹²³.

Troviamo invece nella traduzione francese dei *Principia* un importante antecedente delle scelte lessicali del Coste: qui, negli articoli 33 e 34 della prima parte¹²⁴, Cartesio riprende le tesi delle *Meditations* in merito all’origine dell’errore e parla di un’“*affirmatio*” e di una “*negatio*” che il soggetto dovrebbe astenersi dal compiere in merito a contenuti percepiti in modo confuso. Tale coppia, pochi passi dopo, è indicata con i verbi “*judicare*” e “*adsentiri*” che l’abate Picot rende sia con “*juger*” che con la perifrasi “*donner le consentement*”¹²⁵.

Sempre a Cartesio rimandano quei termini che fanno una fugace comparsa nel primo libro dell’*Essai* come equivalenti di “*assented to*” (ossia essere oggetto di assenso, ricevere l’assenso) “*to assent*” (dare l’assenso): si tratta, rispettivamente, di “*créance*” (usato una sola volta)¹²⁶ e del verbo “*acquiescer*” (presente in più

¹²² Descartes, *Meditationes*, pp. 60-61.

¹²³ Descartes, *Meditationes*, p. 48. E’ reperibile un altro passo delle *Meditationes* in cui *assensus* è reso con *jugement*: cfr. *ivi*, p. 47.

¹²⁴ Cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 33-34, pp. 17-18.

¹²⁵ Cfr. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 33-34, p. 39.

¹²⁶ «On repliquera peut-être, que les Démonstrations Mathématiques, et plusieurs autres vérités qui ne sont point innées, ne trouvent pas *créance* [corsivo nostro] dans notre esprit [in inglese: *are not assented to*], dès que nous les entendons proposer» (Locke, *Essai*, I, 1, 10, p. 11). Cfr. Descartes, *Meditationes*, p. 14: «Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu’elles sont

occasioni)¹²⁷, termine, quest'ultimo, che riceve una precisa e forte connotazione presso Malebranche, all'interno della *Recherche de la Vérité*.

In quest'opera infatti, dopo aver presentato e definito le due *facultés* dell'*Esprit* umano (concepito, cartesianamente, come sostanza immateriale, inestesa, indivisibile e senza parti) non solo Malebranche utilizza il verbo *juger* a indicare l'atto della volontà di fronte a ciò che l'*Entendement* "*apperçoive*", ma si specifica che tale giudizio (proprio della sola *volonté*) si esplica in un "*acquiescer*" alle *représentations*, un "*consenter*"¹²⁸ che riassume in sé la dualità "*absensus/consensus*" frutto della riflessione scolastica¹²⁹. La differenza tra il *consentement* di carattere teoretico e quello pratico risiede nell'"oggetto" del *consentement* stesso (il primo si rivolge alla verità, che consiste nel rapporto tra le idee, il secondo alla bontà, che qualifica il rapporto tra le idee e noi) e nel fatto che, in ambito pratico, all'atto del volere si aggiunge l'*amour*,

toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de *donner créance* [corsivo nostro] aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter»; cfr. *ivi*, p. 17: «Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables [in latino: *quae olim vera putabam*], il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées: de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur *donne pas plus de créance* [corsivo nostro], que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences».

¹²⁷ Cfr. Locke, *Essai*, I, 1, 13, p. 13: «Cependant il est bon de remarquer, que ce qu'on dit, que *dès qu'on fait usage de la Raison, on s'apperçoit de ces Maximes & qu'on y acquiesce* [in inglese: *that Men know, and assent to these Maxims*], n'emporte dans le fond autre chose que ceci, savoir, qu'on ne connoît jamais ces Maximes avant l'usage de la Raison»; I, 1, 14, p. 13: «Mais en second lieu, quand il seroit vrai qu'on viendroit à connoître ces Maximes, & à y acquiescer [in inglese: *their being known, and assented to*] justement dans le tems qu'on vient à faire usage de la Raison, cela ne prouveroit point encore qu'elles soient innées»; I, 1, 16, p. 15; I, 1, 18, p. 16; I, 1, 21, p. 18. Troviamo il termine "*acquiescement*" *ivi*, I, 2, 25, p. 40. Cfr. Descartes, *Meditations*, p. 17: «Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance [in latino: *credulitatem meam*]. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier».

¹²⁸ Cfr. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, tom. I, I, 2, 2, pp. 10-18.

¹²⁹ «La plûpart des Philosophes prétendent que ces jugemens mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, & ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit un act ou de l'entendement, ce qu'ils appellent *absensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent *consensus*» (*ivi*, I, 2, 2, p. 12).

ossia il “tendere” verso il contenuto in questione: «Il n’y a qu’une action de la volonté à l’égard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses; & qu’il y en a deux à l’égard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, & son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes»¹³⁰.

Il Coste si riallaccia così, a mio avviso, a tale tradizione lessicale cartesiana prima e malebranchiana poi¹³¹, apportandovi, con le scelte operate nella trasposizione francese dell’*Essay*, non tanto dei veri e propri “cambiamenti”, quanto piuttosto una serie di “precisazioni”: laddove manca una traduzione francese univoca di “*assensus*” e “*assentire/assentiri*”, il *proposant* di Uzès predilige infatti “*donner le consentement*” come espressione più vicina al “*to assent to*” e al “*to do the assent to*” di Locke, facendo di “*assentiment*” (sostantivo già esistente) un termine “tecnico”, atto cioè a rendere “*assent*” laddove Locke ne fornirà un’apposita trattazione. Contemporaneamente, egli finisce tuttavia per perdere di vista la dimensione della “condivisione”, la quale costituisce, a mio parere, il motivo per cui il pensatore inglese preferisce ricorrere a “*consent*” piuttosto che ad “*assent*” (seppur sinonimi) per riferirsi al “consenso universale” di cui godono i princìpi logico-matematici e, in generale, tutto quel bagaglio di conoscenze che una certa corrente di pensiero reputa innate: alla voce “*consent*”¹³², lo Yolton evidenzia come tale espressione rivesta un ruolo centrale nel pensiero politico di Locke e abbia costantemente a che fare con la dimensione del “gruppo”, ossia del “contratto”, mutuo accordo tra individui che, proprio in virtù del “condividere” un pensiero, pervengono a costituire una comunità. Applicando questo discorso all’ambito teoretico, potremmo dire che il pensatore inglese intende appunto opporsi alla “condivisione” (il prefisso *con-*) dell’assenso (*assent*) dei singoli individui riguardo a determinati princìpi¹³³ (mostrando che tale condivisone, a suo avviso, è più “asserita” che non “effettivamente esistente”). Una sfumatura di senso,

¹³⁰ *Ivi*, I, 2, 2, pp. 13-14.

¹³¹ Tradizione lessicale di cui anche Pascal fa parte in virtù dell’uso che egli fa del verbo “*consentir*” nel saggio *De l’esprit géométrique*: cfr. B. Pascal, *De l’esprit géométrique*, section II, in Id., *Œuvres*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Pléiade, Gallimard, 1954, pp. 593-596.

¹³² Cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, pp. 51-53.

¹³³ Il che non consente di dimenticare come Locke usi in rare occasioni l’espressione “*universal assent*” come equivalente di “*universal consent*”

quella tra dimensione individuale e collettiva, che, con l'uso che il Coste fa di *consentement*, pare appunto passare in secondo piano.

L'altro elemento su cui desidero attirare l'attenzione è la presenza del verbo "juger" nel passo dell'*Essai* precedentemente citato, che qui desidero riproporre per comodità: «Les premières idées qui occupent l'esprit des Enfants, ce sont celles qui leur viennent par l'impression des choses extérieures, & qui sont de plus fréquentes impressions sur leurs Sens. C'est sur ces idées, acquises de certe manière, que l'Esprit vient a juger [corsivo nostro] du rapport, ou de la différence qu'il y a entre les unes et les autres; et cela apparemment, dès qu'il vient à faire usage de la Mémoire, & qu'il est capable de recevoir & de retenir diverses idées distinctes. Mais [...] il est certain du moins que les Enfants forment ces sortes de jugemens [corsivo nostro] long-tems avant qu'ils ayent appris à parler, & qu'ils soient parvenus à ce que nous appellons l'âge de la Raison»¹³⁴. Dove con *juger* e *jugemens* il Coste intende rendere la "scoperta", il "coglimento" del rapporto tra le idee di cui parla Locke nel corrispettivo passo dell'originale inglese: «It being about those first, which are imprinted by external Things, with which Infants have earliest to do, which make the most frequent Impressions on their Senses. In Ideas thus got, the Mind discovers [corsivo nostro] That some agree and others differ, probably as soon as it has any use of Memory; as soon as it is able to retain and perceive distinct Ideas. But whether it be then or no, this is certain, it does so long before it has the use of Words; or comes to that which we commonly call the use of Reason. For a Child knows as certainly before it can speak the difference between the Ideas of Sweet and Bitter (i.e. That Sweet is not Bitter), as it knows afterwards (when it comes to speak) That Worm-wood and Sugar-plums are not the same thing»¹³⁵.

Se già dal confronto può emergere come il Coste in questo caso non colga (o, per lo meno, non renda affatto) il senso del discorso di Locke (difficilmente si potrebbe infatti affermare che "to discover" abbia in "juger" il proprio corrispettivo francese), l'analisi di ciò che il pensatore inglese intenda per "judgement" mostrerà non solo di comprendere l'inadeguatezza della scelta terminologica francese, ma anche come da essa possano nascere dei veri e propri fraintendimenti circa la natura dell'atto primo del conoscere, la "percezione" come "coscienza" di un contenuto.

¹³⁴ Locke, *Essai*, I, 1, 15, p. 14.

¹³⁵ Locke, *Essay*, I, 2, 15, p. 55.

Nel quattordicesimo capitolo del quarto libro Locke presenta la trattazione del giudizio riallacciandosi al pensiero cartesiano, ossia mostrando come la vita pratica non coincida con la dimensione teoretica e l'uomo si trovi a dover operare in contesti in cui la propria conoscenza non è né chiara, né distinta, ma solo (più o meno) "probabilmente" tale. L'ambito del volere (l'agire e il decidere sono infatti di pertinenza della volontà del soggetto) eccede quello del conoscere. In questo contesto, che in inglese è chiamato "*twilight zone*" e in francese "*crépuscule*", il *Jugement* è quella facoltà che Dio ha dato all'uomo per supplire alla sua ristrettezza conoscitiva: «L'Esprit a deux facultés qui s'exercent sur la Vérité & sur la Fausseté. La première est la connoissance par où l'Esprit apperçoit certainement, & est indubitablement convaincu de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées. La seconde est le *Jugement* qui consiste à joindre des idées dans l'Esprit, ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entr'elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le *présume*»¹³⁶. Ciò posto, appare evidente come il verbo "*juger*" sia il meno indicato (non più solo dal punto di vista linguistico) per rendere l'inglese "*to discover*", giacché con quest'ultimo verbo Locke fa proprio riferimento a ciò che non è "giudizio" in senso stretto, ossia alla "conoscenza immediata" della concordanza/discordanza tra idee, la quale conoscenza costituisce il fondamento dell'immediato assenso del soggetto (l'"*indubitable conviction*", usando le espressioni del Coste) di fronte agli *original Principles*, per cui il "*to assent*" si identifica con "*to perceive*".

E' tuttavia a mio avviso possibile mantenere l'espressione del Coste e questo portando l'attenzione all'equivalenza di cui si è appena parlato: si può infatti affermare che l'*Entendement* "*juge*" ovvero dà il proprio *assentiment* in merito al rapporto tra due o più idee percepite giacché in ogni immediata conoscenza vi è un assenso altrettanto immediato e nella concreta percezione il soggetto non può che "*recevoir*" come indubitabilmente vero ciò che gli si presenta (o, stando alla definizione di "*assent*" formulata da Locke, assumere quell'"*Entertainment*" per cui un contenuto è "*admitted or received for true*")¹³⁷. Un'interpretazione, questa, che risulterà assai utile quando il Coste ci porrà di fronte alla traduzione di "*consciousness*" come "*conviction intérieure*".

¹³⁶ Locke, *Essai*, IV, 14, 4, p. 545.

¹³⁷ Cfr. Locke, *Essay*, IV, 15, 3, p. 655.

Ora, tornando al primo libro dell'*Essai*, dopo aver dimostrato come la conoscenza dei principi di identità e non contraddizione sia "posteriore" all'esperienza ed esprima in termini astratti e generali la percezione dei nessi tra contenuti concreti (ad esempio, che «Une Pomme n'est pas du Feu»)¹³⁸, Locke passa all'esame delle massime morali, alle quali il "*privilège d'être innées*" conviene ancora meno che non ai principi speculativi¹³⁹. Ciò non manca di palesarsi, osserva Locke, non appena si consideri l'*ignorance absolue* in cui versa la maggior parte degli uomini circa tali regole e il *consentement* "*foible*" e "*chancelant*" di cui queste ultime spesso godono¹⁴⁰.

La *Fidélité* o *Obligation* (ossia l'«*observation des Contracts*»)¹⁴¹ e la *Justice* sono tutt'altro che innate nell'uomo, poiché le azioni della vita quotidiana mostrano come i principi, «ne faites à autrui que ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes»¹⁴² e «un Homme doit tenir sa parole»¹⁴³, non sono rispettati in quanto tali, ma solo in virtù della loro utilità e, quindi, relativamente alle molteplici e spesso inconciliabili concezioni di "*bonheur*"¹⁴⁴.

Né ha alcuna validità l'obiezione del "tacito assenso"¹⁴⁵, obiezione secondo cui, se le regole morali possono essere contraddette dalle azioni degli uomini, non possono tuttavia non essere riconosciute interiormente: il comportamento umano è infatti espressione del pensiero umano e, se si ammettesse che nella mente del soggetto vi fossero dei principi pratici che non si traducono in un tipo di azione ad essi conforme, non vi sarebbe più alcuna possibilità di distinguerli dalle massime teoretiche. Certo, nell'*ame* c'è, in relazione alla pratica, qualcosa che può essere definito come un "*principe inné*": la natura ha infatti impresso in essa due tipi di desideri come motivi di ogni azione, l'*envie* per la felicità e l'*aversion* per il dolore, ma

¹³⁸ Locke, *Essai*, I, 1, 23, p. 19.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, I, 2, 1, p. 24.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 25.

¹⁴¹ *Ivi*, I, 2, 2, p. 25.

¹⁴² *Ivi*, I, 2, 4, p. 27.

¹⁴³ *Ivi*, I, 2, 5, p. 27.

¹⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁵ L'espressione inglese «*tacit assent*», all'interno della proposizione «Perhaps it will be urged, That the *tacit assent* of their Minds agrees to what their practice contradicts» (Locke, *Essay*, I, 3, 3, p. 67) non viene tradotta dal Coste se non con una perifrasi: «On dira peut-être, *Que la conduite des Brigands est contraire à leurs lumières, & qu'ils approuvent tacitement dans leur ame ce qu'ils démentent par leurs actions*» (Locke, *Essai*, I, 2, 3, p. 25).

questi sono “*inclinations*” o “*panchans*” naturali¹⁴⁶ (che potremmo dire, kantianamente, “trascendentali”) e non “effetti” o “manifestazioni” di verità eterne (di origine “trascendente”). In tali “*appetits*”, in quanto “*Principes actives*” della prassi umana (in inglese, “*Principles of Actions*”) risiede appunto il fondamento e la distinzione tra *Loix positives* (leggi “convenzionali” che Locke è ben lungi da ammettere come uniche), *Loix innées* (mere supposizioni smentite dai fatti) e *Loix de Nature*, di cui quest’ultime, seppur ignote, possono essere “s-velate” e conosciute mediante le sole facoltà naturali¹⁴⁷.

Nemmeno il tribunale della “*Conscience*”, ossia i suoi rimproveri in caso di *infraction* delle regole morali, è una prova dell’inneità di queste ultime: il soggetto può giungere infatti alla persuasione della bontà dei principi pratici avendoli acquisiti dai costumi locali e dalle compagnie frequentate, ossia nello stesso modo in cui sono stati appresi molti altri contenuti indubitabilmente conosciuti come “a posteriori”¹⁴⁸. Se la *Conscience* è «l’opinion que nous avons nous-mêmes de ce que

¹⁴⁶ Il Coste rende l’espressione “*natural tendencies*” e il verbo “*to incline to*” (cfr. Locke, *Essay*, I, 3, 3, p. 67) ricorrendo a “*panchans imprimés naturellement*” e “*avoir du panchant*” (cfr. Locke, *Essai*, I, 2, 3, p. 26). In questo egli segue una tradizione lessicale consolidata che con “*pencher/pancher*” esprime il tendere, l’essere inclinato sia dell’anima, che degli oggetti materiali. Così il *Dictionnaire de l’Académie française* definisce “*pencher*”: «Incliner, Baisser quelque chose de quelque costé, mettre quelque chose hors de son à plomb. *Pencher la teste, pencher le corps, pencher un vase* [...]. Il signifie fig. incliner à quelque chose. *La plupart des Juges penchoient à le renvoyer absolu. Voilà deux avis, deux partis differens, vers lequel penchez-vous?*» (*Dictionnaire de l’Académie française*, tome II, p. 210). Così, alla voce “*Penchant*”, dopo una serie di significati di carattere fisico-materiale, troviamo: «Signifie aussi fig. propension, inclination naturelle de l’ame. *Son penchant le porte à toute sorte de plaisir. Il a du penchant pour tous les plaisirs*» (*ibidem*). Circa “*pancher*” e “*panchement*” come corrispettivi francese di “*to inclining*” e “*an inclining*” (significativo l’esempio in cui “*panchement*” è tradotto con “*inclination*” e “*disposition*”, restringendo così il significato all’aspetto psicologico), cfr. R. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, London, Adam Islip, 1611 (ristampe anastatiche: Columbia, University of South Carolina Press, 1968; Hildesheim, Olms, 1970), pagine non numerate (dizionario posseduto da Locke). Ora, è interessante notare come “*pancher*” sia utilizzato in ambedue i sensi (psicologico e fisico) da Descartes (cfr. Id., *Meditations*, pp. 17, 46; *Les passions de l’âme*, in *Œuvres de Descartes*, vol. XI, Paris, Vrin, 1996, pp. 360, 361, in cui l’intenzionalità psichica è spiegata in termini di “*panchement*” della ghiandola pineale), da Pascal (cfr. B. Pascal, *Pensées*, éd. par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897, art. III, 233; art. IX, 619; e, in particolare, circa il “*pencher*” del *coeur* umano all’effimero e all’incostante, art. XII, 801). Il verbo “*pencher*” e l’espressione “*avoir du penchant à quelque chose*”, in sequela a Pascal, si trova diffuso nei *Saggi morali* di Nicole (che Locke aveva ben presenti, avendoli parzialmente tradotti in inglese): cfr. P. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in *Œuvres philosophiques et morales*, Paris, Hachette-Ladrangé, 1845, pp. 24, 37, 38, 41. Per le future citazioni dalle *Passions de l’ame* di Descartes, farò riferimento all’edizione Adam-Tannery sopraindicata.

¹⁴⁷ Cfr. Locke, *Essai*, I, 2, 13, pp. 33-34.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, I, 2, 8, pp. 28-29.

nous faisons»¹⁴⁹, affinché tale “*jugement*” intimo possa costituire una prova effettiva dell’origine innata dei principi pratici, esso dovrebbe essere “unico”, “immutabile”, mentre invece «certaines personnes font par principe de conscience ce que d’autres évitent par le même motif»¹⁵⁰. Così, attingendo ai racconti di viaggi ed esplorazioni in paesi esotici, Locke osserva come la diversità dei comportamenti dei vari popoli, comportamenti di cui molti contraddicono palesemente quelle che in altri paesi sono considerate delle inviolabili norme di vita, costituisce una prova contraria alla tesi secondo cui le massime morali sarebbero originariamente impresse nella mente umana¹⁵¹.

Se poi vi è chi, come Herbert di Cherbury (dal cui *De veritate*, come ricordavamo, Locke cita *aperis verbis*), elenca una serie di *Notions communes*, «in foro interiore descriptæ» (espressione presente nell’*Essay* che Coste lascia in latino, aggiungendovi però, a titolo esplicativo, «gravées dans la Conscience de tous les Hommes»)¹⁵², lo fa utilizzando termini difficilmente comprensibili come *Vertu* e *Péché* (nell’originale inglese troviamo tanto «Virtutes et peccata» quanto «Virtues and Sins»)¹⁵³ e dei concetti vaghi, la cui «signification [...] est équivoque, & la chose qu’il exprime [in inglese, “stands for”], disputée & mal-aisée à connoître»¹⁵⁴.

Per queste ragioni Locke conclude che anche le regole che stabiliscono il discrimine tra quanto è “*Juste*” e quanto è “*Injuste*”¹⁵⁵, non costituiscono una specie a parte tra le conoscenze umane e, come i principi logico-matematici in ambito teoretico, sono anch’esse acquisite. Per capire come esse pervengano a fissarsi e ad essere oggetto di un intero *acquiescement* occorre analizzarne la genesi psicologica, risalendo alla condizione originaria in cui si trova l’*Entendement* al momento in cui apprende tali verità (momento che solitamente si perde nella dimenticanza), ossia allo stato di «*Papier blanc*» proprio dei bambini, «sans connoissance, & indifférens à toute sorte d’opinion»¹⁵⁶. E’ infatti agli albori della vita conoscitiva che essi registrano quelle *Doctrines* che poi, vivendo, assumono come vere e proprie *vérités incontestables*

¹⁴⁹ *Ivi*, I, 2, 8, p. 28.

¹⁵⁰ *Ivi*, I, 2, 8, p. 29.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, I, 2, 9-13, pp. 29-34.

¹⁵² *Ivi*, I, 2, 15, p. 35.

¹⁵³ Locke, *Essay*, I, 3, 19, p. 79.

¹⁵⁴ Locke, *Essai*, I, 2, 17, p. 36.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, I, 2, 24, p. 40.

¹⁵⁶ *Ivi*, I, 2, 22, p. 39.

o *indubitables*, grazie al *consentement* (più o meno esplicito) proveniente dal contesto in cui crescono e ricevono la propria educazione.

Ora, tre sono gli elementi su cui occorre a mio avviso portare all'attenzione: si tratta dei termini (e dei corrispettivi concetti) di *Fidélité*, *Conscience* e della coppia di aggettivi *Juste* e *Injuste*. Dalla loro analisi l'accuratezza della traduzione del Coste riceverà un'ulteriore conferma, giacché emergerà come il *proposant* olandese abbia adottato come criterio della propria traduzione non l'equivalenza lessicale tra le due lingue, ma la corretta comprensione del pensiero dell'autore.

Partendo da *Fidélité*, con tale espressione il Coste intende rendere "*Faith*", un termine che, quando compare nel capitolo dedicato all'esame della presunta inenitè dei principi morali, era già stato utilizzato nel primo capitolo del *First Book*, laddove Locke dichiara di voler indagare circa i fondamenti e i gradi della "*Faith*" o "*Opinion*". In quell'occasione Coste aveva tuttavia tradotto con "*Foi*" e così aveva già fatto trovandosi di fronte, nell'*incipit* dell'*Essay*, a "*Belief*" (sinonimo, per Locke, di "*Faith*"). Sempre nel primo libro troveremo "*faith*" (nell'espressione «*implicit faith*») ¹⁵⁷ tradotto con "*foi*" («*foi implicite*») ¹⁵⁸. Mentre nel secondo e nel terzo libro la frequenza di "*faith*" diminuirà tanto da scomparire quasi totalmente, nel quarto libro, incentrato proprio sul rapporto tra conoscenza e probabilità, sull'assenso, sui suoi gradi e motivi e sui rapporti tra "ragione" e "fede", "*faith*" sarà ampiamente utilizzato (ben 55 volte) ¹⁵⁹ e puntualmente reso dal Coste con "*foi*" ¹⁶⁰. Ci si deve allora chiedere perché solo in quei casi del secondo capitolo del primo libro in cui si parla di "*faith*" e utilizza il verbo "*to keep faith*" ¹⁶¹ Coste scriva "*fidélité*" e "*avoir de la fidélité*" ¹⁶². La ragione di questa scelta lessicale sta nel riconoscimento, da parte del traduttore della polisemia che il termine "*faith*" ha per Locke. Come evidenziato dallo Yolton, due sono i significati di tale sostantivo nell'*Essay*, uno "*secular*" e l'altro "*theological*", ambedue accumulati dalla matrice epistemologica costituita dalle riflessioni sull'*assent* (ossia sul rapporto tra atteggiamento della *Mind* di fronte a una proposizione e le prove della veridicità di quest'ultima): «The first of these uses is

¹⁵⁷ Locke, *Essay*, I, 4, 22, p. 99.

¹⁵⁸ Locke, *Essai*, I, 3, 22, p. 56.

¹⁵⁹ Vista la notevole frequenza, indicherò soltanto le pagine in cui compare "*Faith*": cfr. Locke, *Essay*, IV, pp. 537, 542, 575, 637, 642, 655, 657, 667, 671, 687-689, 692-696, 698.

¹⁶⁰ Cfr. Locke, *Essai*, IV, pp. 437, 447, 476, 531, 535, 546-547, 557, 560, 574-576, 578-581, 583.

¹⁶¹ Cfr. Locke, *Essay*, I, 3, 2-3, pp. 66-67.

¹⁶² Cfr. Locke, *Essai*, I, 2, 2-3, pp. 24-25.

found in the introduction to the *Essay* where he announces that part of his method for determining the “*Bounds between Opinion and Knowledge*” will be to “make some Enquiry into the Nature and Grounds of *Faith*, or *Opinion* [...]”. The term “faith”, “opinion”, and “belief” tend to be used interchangeably in that work (e.g., IV, 2, 14; IV, 15, 3). [...] The other use of the term “faith” is in the religious context. Our assent to revelation is a faith “which as absolutely determines our Minds, and as perfectly excludes all wavering as our Knowledge it self” (IV, 16, 14). [...] Faith is defined in this context as “a settled and sure Principle of Assent and Assurance”, which leaves no room for doubt [a patto che si sappia con certezza che la base dell’assenso per cui si parla di “fede” in senso stretto sia la Rivelazione divina]»¹⁶³. Né la polisemia di “*Faith*” si arresta a questi due significati: ad essi deve infatti aggiungersene una terza valenza di carattere “politico”, legata cioè alla dimensione “sociale”, valenza che costituisce, a mio avviso, un’importante eredità hobbesiana¹⁶⁴. “*Faith*” verrebbe cioè ad indicare non solo l’assenso dato a una proposizione, a un principio (il “*covenant*”, in termini hobbesiani), ma il suo attivo mantenimento, passando dalla dimensione psicologica a quella della condotta pratica.

Ricorrendo a “*fidélité*” e non a “*foi*”, Coste mostra appunto non solo di cogliere questa particolare accezione di “*faith*” (che pare essere sfuggita anche allo Yolton), ma anche di non voler dare luogo ad equivoci derivanti dall’utilizzo di un medesimo sostantivo per significati tra loro diversi.

¹⁶³ Yolton, *A Locke dictionary*, p. 77, voce “*Faith*”.

¹⁶⁴ Hobbes scrive infatti nel *Leviathan*: «Again, one of the contractors may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and in the meantime be trusted; and then the contract on his part is called pact, or covenant: or both parts may contract now to perform hereafter, in which cases he that is to perform in time to come, being trusted, his performance is called keeping of promise, or faith, and the failing of performance, if it be voluntary, violation of faith» (Th. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth ecclesiasticall and civill*, ed. with an introduction, and notes by J.C.A. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 66; questa edizione è basata sulla prima edizione dell’opera – London, Crooke, 1651). Cfr. anche la recente traduzione italiana a cura di Raffaella Santi per la Bompiani (Milano, 2004²), con a fronte i testi inglese (edizione curata da Gaskin) e latino (Amsterdam, Blaeu, 1668). La complessità del termine “*Faith*” è adeguatamente messa in risalto da A.P. Martinich in *A Hobbes dictionary* (Cambridge-Oxford, Blackwell, 1996², pp. 112-117, voce “*Faith*”): «The word “faith” is equivocal. Hobbes notes three meanings of it: (1) the content of a belief that is held because of trust in the person from whom it is learned or who has authority over the believer; typically these are propositions that define a religion, e.g. “I believe that Jesus is the Christ”; (2) a psychological attitude that accompanies the kind of propositions specified in (1); and (3) the keeping of a promise or a covenant [...]. Sense (3) is used only in connection with the law of nature that enjoins one to keep a covenant. Nothing more will be said about (3)» (*ivi*, pp. 112-113).

Passando all'esame di "conscience", tale è il termine che il *proposant* olandese sceglie di utilizzare trovandosi di fronte al corrispettivo inglese "conscience", definito da Locke come «nothing else but our own opinion or judgment of the moral rectitude or pravity of our own actions»¹⁶⁵. A differenza di quanto vedremo accadere nel secondo libro dell'*Essai* con la traduzione di "consciousness", per il quale termine il Coste utilizzerà ancora "conscience", ma con notevoli riserve e solo dopo una lunga (e forse mai conclusa) oscillazione tra varie soluzioni più o meno adeguate, la "conscience" lockiana non desta alcun problema nel momento in cui viene resa in francese (tanto che non saranno utilizzati accorgimenti grafici e l'unica volta in cui si scrive il francese "conscience" in italico, è per metterlo in risalto laddove Locke ne chiarisce il senso).

La ragione di tutto ciò risiede nel fatto che nel XVII secolo il termine "coscienza", tanto in inglese, quanto in francese, è utilizzato prevalentemente in accezione morale, come giudizio circa la correttezza delle proprie azioni che il singolo "sente" in se stesso (quell'intimo "tribunale" di fronte al quale il soggetto deve presentarsi in caso di effrazione delle regole morali), benché in tale concezione sia costantemente implicita anche la "consapevolezza" che il soggetto ha di ciò che egli compie e di quanto accade in se stesso (auto-trasparenza). Una originaria ambivalenza (e forse ambiguità) che nel corso del '600 e del '700 è andata chiarendosi quando nella lingua inglese i due significati, epistemologico e morale, vennero espressi con due termini distinti, ossia *consciousness* e *conscience*, mentre in quella francese vennero entrambi a confluire in un termine già ampiamente usato, *conscience*. Un'evoluzione su cui le caratteristiche delle due lingue hanno pesantemente influito, come è stato ampiamente illustrato da Catherine Glyn Davies nel già citato "*Conscience*" as *consciousness*: «The Latin noun *conscientia*, from which both words [*consciousness* in inglese e *conscience* in francese] are derived, had been used in classical and later Latin in both a moral and a more general epistemological sense, and these meanings were reflected in its derivatives, for the word spelled "conscience" in both English and

¹⁶⁵ Locke, *Essay*, I, 3, 8, p. 70. Come evidenzia lo Yolton, tale termine non è frequentemente utilizzato da Locke, ma, laddove compare ha costantemente una valenza morale (cfr. J. Locke, *Two Tracts on Government*, edited by P. Abrams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 138, 225, 226; Id., *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676*, ed. by W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954, pp. 117, 167, 185): cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, pp. 49-51, voce "Conscience".

French was used in the wide sense of a private and inward kind of knowledge, as well as in the narrower meaning of an awareness of right or wrong. It was during the sixties and seventies of the seventeenth century that “consciousness” and *la conscience*, in the specific philosophic sense of “perception of what passes in a man’s own mind”¹⁶⁶, came to be used in England and in France. [...] It was to make a distinction which does not exist in French, where the meanings of conscience are to this day only divined from the context in which the word is usedm as they had been in Latin. [...] By “desynonymising”, that is, by adopting a different term for a different meaning, the English language was eventually to prove itself in this instance superior to the French in clarity and distinctness [...]. [...] Whereas the English language had already acquired a second word which could provide the means of distinguishing the new meaning from the old moral usage, French was in a less fortunate position, since the single word conscience was still being used both in a moral sense and in general to denote knowledge of a private nature»¹⁶⁷.

Così, se da un lato Locke nell’utilizzo di “conscience” in senso morale trova importanti precedenti, ad esempio¹⁶⁸, in Shakespeare (1596-1597, 1600-1602)¹⁶⁹, Hobbes (1651)¹⁷⁰, Milton (1667)¹⁷¹ e nel *Dictionarium anglo-britannicum* (1708) di John Kersey¹⁷², dall’altra il Coste ha buon gioco nell’utilizzo di “conscience”, dato che si tratta di un termine tutt’altro che “innovativo”, con alle spalle una lunga storia testimoniata da autori come Montaigne¹⁷³, Descartes¹⁷⁴, Pascal¹⁷⁵, Nicole¹⁷⁶ e da

¹⁶⁶ Cfr. Locke, *Essay*, II, 1, 19, p. 115.

¹⁶⁷ Davies, “Conscience” as consciousness, pp. 1-4.

¹⁶⁸ Cfr. *Oxford English Dictionary*, consultabile online, voce “Conscience”, II, “Consciousness of right and wrong; moral sense”, 4. a. Dopo Milton è incluso Locke e si rimanda al passo dell’*Essay* in cui si dà la definizione di “conscience” da noi sopraccitata.

¹⁶⁹ Cfr. W. Shakespeare, *Merch.* V, 2, 2, 1; Id., *Ham.* III, 1, 83.

¹⁷⁰ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, II, 7, p. 7; VII, 4, p. 31; XXIV, 7, p. 129; XXVI, 27, p. 146; XXVII, 3, p. 152; XXVII, 30, p. 158; XXIX, 7, pp. 168-169; XXX, 3, p. 175; XXX, 14, p. 179; XXX, 30, p. 185; XXXI, 6, p. 188; XXXIII, 1, p. 199; XXXIII, 24, p. 205; XXXVII, 13, p. 237; XXXVIII, 14, p. 244; XLII, 10, p. 270; XLII, 11, p. 271; XLII, 25, pp. 277-278; XLII, 80, p. 300; XLII, 94, p. 306; XLII, 131, p. 318; XLIII, 23, 331; XLIV, 3, p. 334; XLIV, 26, p. 345; XLV, 27, p. 362; XLVI, 37, p. 378; XLVII, 19, p. 384; XLVII, 20, p. 385; *A review, and conclusion*, 8, p. 392. Né mancano nel *Leviatano* dei passi in cui “conscience” è usato in senso epistemologico come “self-awareness”: cfr. *ivi*, VII, 4, p. 31; X, 40, p. 44.

¹⁷¹ Cfr. Milton, *P. L.*, III, 195.

¹⁷² Cfr. J. Kersey, *Dictionarium anglo-britannicum: or, a general English dictionary*, London, Wilde, 1708, voce “Conscience” (cfr. la ristampa: Menston, Scholar Press Facsimile, 1969).

¹⁷³ Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, edités par P. Villey (conforme au texte de l’exemplaire de Bordeaux), réédité sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, Puf, 1978³, tome 1, II, 5, pp. 366-369; tome 2, III, 2, pp. 804-817.

dizionari come i dizionari franco-latini di Robert Estienne (1549) e di Jean Nicot (1625) e quelli franco-inglesi di Claude Desainliens (1593) e Randle Cotgrave (1611)¹⁷⁷.

Il medesimo discorso è applicabile alla coppia di aggettivi “*Juste/Injuste*”, che Coste utilizza per rendere “*Right/Wrong*”: anche questi termini provengono da un contesto morale e, nella misura in cui si deve ricorrere ad essi in tale accezione, il Coste non trova alcuna difficoltà; cosa che invece vedremo accadere nel secondo libro, quando Locke definirà le idee “giuste” o “sbagliate” («*right or wrong ideas*»)¹⁷⁸ a seconda del rapporto di concordanza o discordanza (“*agreement*” o “*disagreement*”) che hanno con ciò che costituisce il loro significato proprio o con la realtà delle cose (entrambi concepiti come modelli di riferimento e giudizio). In quest’occasione il Coste, ben consapevole dello slittamento di “*right/wrong*” dal contesto morale a quello logico, si troverà disorientato e tradurrà con “*justes/fautives*” (*idées*), scusandosi e motivando le proprie scelte in nota a piè di pagina come segue: «Il n’y a point de mots en François qui répondent mieux aux deux mots Anglois *right or wrong*, dont l’Auteur se sert en cette occasion. On entend ce que c’est qu’une *idée juste*, & que nous n’avons point, à ce que je crois, de terme opposé à *juste*, pris en ce sens-là, qui soit plus propre que celui de *fautif*, qui n’est pourtant pas trop bon, mais dont il faut se servir faute d’autre»¹⁷⁹. Non che il Coste lamenti l’assenza simpliciter di termini francesi per tradurre la coppia di aggettivi inglese: “*juste/injuste*” infatti esistono nella lingua francese, ma manca nella storia di tali espressioni una loro applicazione in ambito logico e, in particolar modo, in riferimento alle idee. Egli lamenta così la mancanza di un linguaggio tecnico che corrisponda a “*right or wrong ideas*” e teme che la cosa risulti disorientante per il lettore, avvezzo semmai, seguendo il dialogo epistolare tra Cartesio e Arnauld¹⁸⁰, agli aggettivi “*verae/falsae*”

¹⁷⁴ Cfr. Descartes, *Les passions de l’âme*, art. LX, p. 376; art. CXLVIII, p. 442; art. CLXXVII, p. 464; art. CXC, p. 471.

¹⁷⁵ Cfr. Pascal, *Pensées*, art. XIV, 895, 908, 909.

¹⁷⁶ Cfr. Nicole, *De la connaissance de soi-même*, in *Ceuvres philosophiques et morales*, pp. 35, 44, 45, 54; *De la Charité et de l’Amour-propre*, *ivi*, p. 204.

¹⁷⁷ Per i rimandi precisi a tali opera e le coordinate bibliografiche, cfr. Davies, “*Conscience*” as *consciousness*, pp. 4-5 e note a piè di pagina.

¹⁷⁸ Locke, *Essay*, II, 32, 26, p. 394. Cfr. in merito anche *ivi*, p. 393.

¹⁷⁹ Locke, *Essai*, II, 32, 26, p. 315, nota a piè di pagina.

¹⁸⁰ Cfr. Descartes, *Meditationes*, pp. 43-44; *Objectiones quartae*, pp. 206-207; *Responsiones quartae*, pp. 231-235.

riferiti alle idee (e precisamente a ciò fa riferimento Locke quando, ironicamente, sottolinea come ciascuno può usare la propria libertà di nominare le cose come vuole, benché faccia un uso improprio del linguaggio)¹⁸¹.

E' interessante notare come Vienne, nella recente traduzione francese dell'*Essay* lockiano per la Vrin, traduca "right/wrong" con "correcte/fautive" (idea)¹⁸². tale scelta non deve tuttavia essere considerata lontana da quella compiuta dal Coste quando quest'ultimo scrive "juste", giacché quest'ultimo aggettivo, come indica il *Dictionnaire de l'Académie française*, è da intendere nel senso generale di "avere la giusta proporzione", non solo in quello etico di "conforme al diritto, alla ragione, all'equità": «Juste se dit aussi de plusieurs autres choses qui ont la mesure & la proportion requise, qui est tout-à-fait convenable. Une monstre juste, une cadence juste, [...] expression juste, pensée juste, métaphore juste»¹⁸³. *Juste* come "adeguato" rispetto al modello di riferimento da esprimere, quindi, come "corretto". Analogamente, "fault" (che non compare tra le voci del *Dictionnaire de l'Académie française*), rimanda al "difetto", alla "mancanza" tanto in ambito morale, quanto epistemologico¹⁸⁴.

Non resta a questo punto che analizzare l'ultimo capitolo del primo libro dell'*Essai*: se da un lato è possibile affermare che per questa parte conclusiva valgono le osservazioni precedentemente compiute, dall'altra non si può negare che in essa emergano scelte lessicali e tematiche di notevole interesse ai fini del presente lavoro. Per questo motivo ritengo opportuno procedere esponendo brevemente le principali tesi lockiane e, al contempo, evidenziando e anticipando quanto troverà la giusta trattazione nell'esame secondo libro.

Lo scopo che Locke si prefigge consiste nel mostrare come non solo non esistano principi speculativi e pratici innati, ma, *a fortiori*, nella mente del soggetto non siano

¹⁸¹ «I think that our ideas, as they are considered by the mind, either in reference to the proper signification of their names; or in reference to the reality of things,- may very fitly be called right or wrong ideas, according as they agree or disagree to those patterns to which they are referred. But if any one had rather call them true or false, it is fit he use a liberty, which every one has, to call things by those names he thinks best; though, in propriety of speech, truth or falsehood will, I think, scarce agree to them, but as they, some way or other, virtually contain in them some mental proposition» (Locke, *Essay*, II, 32, 26, pp. 393-394).

¹⁸² Locke, *Essai*, tr. par Vienne, tome I, p. 614.

¹⁸³ Cfr. *Dictionnaire de l'Académie française*, tome I, voce "Juste", pp. 618-619.

¹⁸⁴ Cfr. R. Estienne, *Dictionnaire François-latin, contenant les motz et manieres de parler François, tournez en Latin*, Paris, de l'Imprimerie de R. Estienne, 1539, voce "Fault", pp. 213-214.

presenti come originarie nemmeno le idee in cui si risolvono (analiticamente) dette massime: poiché i *Principes innés* sono delle proposizioni, non si potrà certo dire di conoscerli senza possedere il significato dei termini che li compongono. Partendo dall'ambito teoretico, né la nozione di *identité*, né quella di *impossibilité* sono *caractères* che l'*Esprit* "apporte avec soi venant au monde"¹⁸⁵. L'esame della psiche dei fanciulli conferma come, eccettuate quelle *foibles idées* (in inglese: "faint ideas"), quali fame, sete, etc. (in generale, tutti i contenuti primordiali che, visto il periodo della vita in cui sono acquisiti, potremmo dire "fetalì"), non si possa parlare di idee "nate con noi": le idee di identità e impossibilità, tradizionalmente ritenute "prime", sono in realtà posteriori rispetto a quelle più comuni di "bianco", "nero", "dolce" e "amaro". Né si può ritenere innata un'idea che non è affatto così "établie" e "claire" («settled and clear»)¹⁸⁶ come dovrebbe essere per costituire il fondamento di una norma basilare per l'intera vita umana.

Questo vale anche per le idee di "Tout" e "Partie" di cui si compone l'asserto «Le tout est plus grand de sa partie», idee che, non esprimendo altro che relazioni, implicano la conoscenza di "Extension" e "Nombre".

In ambito pratico-teologico, per sostenere (come fa, tra gli altri, Herbert di Cherbury) che il comandamento «Dieu doit être adoré»¹⁸⁷ sia innato, è prima necessario ammettere che i concetti di "adoration" ("Worship") e di "Dieu" siano originariamente impressi nella mente umana: ciò significherebbe che anche i bambini dovrebbero avere un'idea chiara e distinta di "culto" e di "Dio" (il che è smentito dalla realtà).

Quanto all'idea di "Divinité"¹⁸⁸, Locke attinge alla *littérature des voyages* (di cui il Coste riporta le coordinate bibliografiche a margine del testo)¹⁸⁹ per mostrare come, anche senza prendere in considerazione il caso degli atei, non si possa certo parlare di consenso universale, giacché se l'idea di Dio fosse innata, dovrebbe comparire a maggior ragione laddove «la Nature inculte a été abandonnée à elle-même sans avoir

¹⁸⁵ Per l'originale di questa espressione, cfr. Locke, *Essai*, I, 3, 2, p. 43.

¹⁸⁶ Locke, *Essay*, I, 4, 4, p. 86.

¹⁸⁷ Locke, *Essai*, I, 3, 7, pp. 44-45.

¹⁸⁸ Va ricordato che negare l'innità dell'idea di Dio non significa tuttavia per Locke negare l'esistenza dell'Essere supremo: egli sostiene infatti che «la connoissance de Dieu soit l'une des découvertes qui se présentent le plus naturellement à la Raison humaine» (Locke, *Essai*, I, 3, 17, p. 51), acquisite mediante "méditation" e "légitime usage de leurs facultés" (Cfr. *ivi*, I, 3, 16, p. 50).

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, I, 3, 8, p. 45.

reçu aucun secours des Lettres, de la Discipline & de la culture des Arts & des Sciences»¹⁹⁰.

Contrariamente a quanto sostenuto da Descartes, l'idea di Dio, ossia di un «Être suprême, tout-puissant, tout-sage, & invisible, [...] [conforme] avec les Principes de la Raison»¹⁹¹, non può essere innata, perché, se lo fosse, non si potrebbe conciliare il fatto che essa dovrebbe imprimersi nella mente in modo indelebile e irrefutabile (tale cioè da poter essere trovata senza alcuna difficoltà) con l'ignoranza in cui intere nazioni e popoli versano a tal riguardo (o con le diverse e spesso contrastanti idee che essi ne hanno)¹⁹².

Non ha valore, agli occhi di Locke, nemmeno l'argomento per cui è “convenable” (“*suitable*”) alla bontà di Dio l'aver impresso nella mente degli uomini la propria idea: «On replique [...] que c'est une chose convenable à la Bonté de Dieu, d'imprimer dans l'ame des Hommes des caractères & des idées de lui-même, pour ne les pas laisser dans les ténèbres & dans l'incertitude à l'égard d'un article qui les touche de si près, comme aussi pour s'assurer à lui-même les respects & les hommages qu'une Créature intelligente, telle que l'Homme, est obligée de lui rendre. D'où l'on conclut qu'il n'a pas manqué de le faire»¹⁹³. La fallacia del discorso non risiede nel pensare che Dio, sommamente saggio e perfetto, agisca conformemente a tali essenziali perfezioni, ma nel punto di vista (umano e limitato) da cui si giudica cosa sarebbe “conveniente” che Dio avesse fatto conformemente alla Sua Bontà. Scrive Locke: «I think it a very good argument to say, the infinitely wise God hath made it so; And

¹⁹⁰ *Ibidem*. È interessante notare come Rousseau, nell'*Émile*, utilizzi un'espressione molto simile a quella del Coste, “*Nature abandonnée à elle-même*”: «Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales, dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place. Elle y serait comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passants font bientôt périr, en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens» (J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in *Ceuvres complètes*, vol. 3, *Ceuvres philosophiques et politiques: de l'Émile aux derniers écrits politiques* (1762-1772), préface par J. Fabre, présentation, notes et dictionnaire politique et philosophique par M. Launay, Paris, Éditions du Seuil, 1971, I, p. 1.

¹⁹¹ *Ivi*, I, 3, 10, p. 47.

¹⁹² A conferma delle parole di Locke circa la relatività dell'idea di Dio e delle concezioni “*Anthropomorphites*”, esposte nel paragrafo 16, il Coste aggiunge in una nota a piè di pagina il racconto autobiografico della “*personne de bonne maison, dont l'éducation n'a point été négligé, & qui ne manque pas d'esprit*” secondo cui Dio, seppur onnipotente, non era sulla terra durante il diluvio universale (perché altrimenti sarebbe morto annegato). Cfr. Locke, *Essai*, I, 3, 16, p. 51, nota a piè di pagina.

¹⁹³ Locke, *Essay*, I, 4, 12, p. 90.

therefore it is best. But it seems to me a little too much Confidence of our own Wisdom to say, I think it best; and therefore God hath made it so»¹⁹⁴.

Alla sopravvalutazione della saggezza umana si deve inoltre aggiungere che il sopraccitato ragionamento dei sostenitori dell'ineità dell'idea di Dio finisce paradossalmente per prestarsi alla negazione di uno dei dogmi della religione cattolica, l'infallibilità del Papa: «The Romanists say, 'Tis best for Men, and so suitable to the goodness of God, that there should be an infallible Judge of Controversies on earth; and therefore there is one: and I, by the same Reason, say, 'Tis better for Men that every Man himself should be infallible. I leave them to consider, whether by the force of this Argument, they shall think that every Man is so»¹⁹⁵. Passo, questo, che il Coste decide di non tradurre in francese, al fine di rendere il testo lockiano "accettabile" a livello europeo, in un contesto di violente polemiche e lotte religiose quale era stato il XVII secolo. Una sorta di censura, quindi, compiuta per impedire (come vedremo accadere in altre occasioni) che certe forti affermazioni di Locke compromettessero la diffusione dell'*Essay* e delle tesi in esso contenute.

Concludendo, Locke intende presentare al lettore due argomenti che, per la complessità dei rimandi cui essi danno luogo, costituiscono una anticipazione delle teorie gnoseologiche del secondo libro: per prima cosa egli afferma che nemmeno l'idea di "substance" è innata, benché sarebbe vantaggioso per l'uomo possederla, dato il costante uso che se ne fa pur non conoscendola distintamente. Se si fa attenzione a quanto effettivamente abbiamo presente della nozione di "sostanza", si vedrà infatti che con essa si intende «un certain sujet indéterminé que nous ne connoissons point, c'est-à-dire, quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte, & positive»¹⁹⁶. Così scrive il Coste, traducendo, con questi ultimi tre aggettivi, un'aggiunta di Locke alla terza edizione dell'*Essay*¹⁹⁷; in tal modo si viene a perdere tuttavia la natura "illativa" dell'idea di "sostanza" racchiusa nella espressione inglese "densa di significato" «an uncertain supposition of we know not what», ossia il fatto che non solo la sostanza è un qualcosa di "sconosciuto" nella sua reale essenza, ma è un *quid* supposto, attribuito ai complessi fenomenici sensitivi come loro sostegno. E proprio alla funzione di "sostegno", "support" che Locke

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 91.

¹⁹⁵ Locke, *Essay*, I, 4, 12, p. 91.

¹⁹⁶ Locke, *Essai*, I, 3, 18, p. 52.

¹⁹⁷ Cfr. Locke, *Essay*, I, 4, 18, p. 95.

intende riportare il termine e il concetto di matrice aristotelico-tomistica “*Substratum*”. Così quando il Coste traduce con “*soutien*” il solo “*support*” e, riporta il sostantivo latino in nota a piè di pagina, scrivendo che l’aver messo tale termine solo in nota è motivato dalla mancanza di un corrispettivo inglese, non solo sembra intenzionato a rendere accessibile un lessico filosofico tecnico, ma pare anche non cogliere (purtroppo) quella che è una vera e propria ri-definizione di uno dei concetti chiave della tradizione metafisica¹⁹⁸.

Il secondo tema affrontato da Locke in merito all’innatismo implica un esame del concetto (e della funzione corrispondente) di percezione, memoria e coscienza: se esistessero delle idee innate, possedute dalla mente senza che questi vi pensi attualmente, esse dovrebbero essere contenute nella memoria, da cui poi sarebbero richiamate mediante il “ricordare” (poiché tutto ciò che è nella mente, ma non attualmente, deve essere nella memoria). Dove per ricordare si deve intendere l’aver presente delle percezioni con la coscienza di averle già possedute: senza queste condizioni non vi sarebbe infatti alcuna differenza tra contenuti percepiti per la prima volta e i veri e propri “ricordi”. Se ciò è vero (e Locke si appella all’auto-esperienza, in inglese, “*the every ones observation*”¹⁹⁹) si cade allora nell’assurdo per cui non è possibile che esistano idee innate “dormienti” nella memoria e “risvegliate” con l’esperienza, giacché in quanto idee della memoria potrebbero essere richiamate indipendentemente dalla presenza di un qualsivoglia stimolo esterno e porterebbero con sé la coscienza di esser già state attualmente percepite in passato. In tal modo non resta che concludere che le idee che possediamo attualmente o sono nuove, o sono nella memoria e sappiamo di averle acquisite.

Si confrontino a questo punto l’originale inglese e la versione francese: ne emergerà tutta una serie di scelte lessicali le cui implicazioni sono di fondamentale importanza per l’evoluzione sia della terminologia filosofica dei secoli XVII e XVIII, sia dell’indagine gnoseologica della filosofia moderna. La lunghezza delle due citazioni è necessaria ai fini di ciò che intendo far emergere: «If there be any innate

¹⁹⁸ Cfr. Locke, *Essai*, I, 3, 18, p. 52. Nella nota a piè di pagina (apposta sin dalla prima edizione dell’*Essai*) cui accennavamo il Coste scrive: «*Substratum*. L’Auteur a employé ce mot Latin dans cet endroit, ne croyant pas trouver un mot Anglois qui exprimait si bien sa pensée. Le François n’en fournit pas non plus de si propre, à mon avis; c’est pourquoi je le conserve ici pour faire mieux comprendre ce que j’ai mis dans le texte» (*ibidem*).

¹⁹⁹ Cfr. Locke, *Essay*, I, 4, 20, p. 97.

Ideas, any *Ideas* in the mind, which the mind does not actually think on; they must be lodg'd in the memory, and from thence must be brought into view by Remembrance; i.e. must be known, when they are remembred, to have been perceptions in the mind before, unless Remembrance can be without Remembrance. For, to remember is to perceive anything with memory, or with a consciousness that it was known or perceived before: without this, whatever *Idea* comes into the mind is new, and not remembered: This consciousness of its having been in the mind before, being that which distinguishes Remembering from all other ways of Thinking. Whatever *Idea* was never perceived by the mind was never in the mind. Whatever *Idea* is in the mind, is, either an actual perception, or else having been an actual perception, is so in the mind that, by the memory it can be made an actual perception again. Whenever there is the actual perception of any *Idea* without memory, the *Idea* appears perfectly new and unknown before to the Understanding. Whenever the memory brings any *Idea* into actual view, it is with a consciousness, that it had been there before, and was not wholly a Stranger to the mind»²⁰⁰. Questo nell'originale inglese. Nella versione francese del Coste troviamo: «S'il y a des idées innés, qui soient dans l'esprit sans que l'esprit y pense actuellement, il faut du moins qu'elles soient dans la mémoire, d'où elles doivent être tirées par voie de reminiscence, c'est-à-dire, être connues lorsqu'on en rappelle le souvenir, comme autant de perceptions qui ont été auparavant dans l'ame, à moins que la reminiscence ne puisse subsister sans reminiscence. Car se ressouvenir d'une chose, c'est l'appercevoir par mémoire ou par une conviction intérieure, qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connoissance ou une perception particulière de cette chose. Sans cela, toute idée qui vient dans l'esprit, est nouvelle, & n'est point apperçue par voie de reminiscence: car cette persuasion où l'on est intérieurement qu'une telle idée a été auparavant dans notre esprit, est proprement ce qui distingue la reminiscence de toute autre manière de penser. Toute idée que l'esprit n'a jamais apperçue, n'a jamais été dans l'esprit; & toute idée qui est dans l'esprit, est ou une perception actuelle, ou bien ayant été actuellement apperçue, elle est en telle sorte dans l'esprit, qu'elle peut redevenir une perception actuelle par le moyen de la mémoire. Lorsqu'il y a dans l'esprit une perception actuelle de quelque idée sans mémoire, cette idée paroît tout-à-fait

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 96-97.

nouvelle à l'entendement: et lorsque la mémoire rend quelque idée actuellement présente à l'esprit, c'est en faisant sentir intérieurement, que cette idée a été actuellement dans l'esprit, & qu'elle ne lui étoit pas tout-à-fait inconnue»²⁰¹.

Per prima cosa è da sottolineare come per rendere "Remembrance", il Coste ricorra a "reminiscence", un termine che sin da subito richiama alla mente il contesto platonico: qual è la ragione della scelta di un'espressione con una connotazione filosofica così forte e precisa?

Ora il *Dictionnaire de l'Académie françoise* (1694) segnala la presenza, alla voce "Mémoire", del sostantivo "Remembrance", il quale è certamente il corrispettivo del termine inglese usato da Locke, ma, al contempo, lo "bolla" come desueto scrivendo: «Subst. f. v. du verbe Remembrer qui n'a plus aucun usage. Souvenir. J'en ay quelque remembrance. Il est vieux, & ne se dit plus qu'en plaisantant»²⁰². E' tuttavia improbabile che sia questa la ragione delle preferenze lessicali del Coste, le quali trovano a mio avviso il proprio fondamento in qualcosa che va oltre i soli motivi linguistici. Sempre nel *Dictionnaire*, sotto "Mémoire", la voce immediatamente successiva a "Remembrance" è proprio "Reminiscence", di cui si legge quanto segue: «Sub. f. Ressouvenir. Renouvellement d'une idée presque effacée. J'ay quelque reminiscence de ce qui se passa en ce temps-là. Les Platoniciens appelloient, Reminiscence, Le souvenir des connoissances qu'ils supposoient estre dans les ames avant qu'elles fussent unies aux corps»²⁰³. Pare quindi quanto meno improbabile che il Coste non avesse presente il "peso" della tradizione platonica che, come emerge dal *Dictionnaire*, ancora gravava su "reminiscence". Ritengo quindi che, nel termine "Reminiscence", tra le molteplici espressioni a disposizione, il Coste non abbia individuato solo un'espressione con cui rendere il "se ressouvenir"²⁰⁴, ossia l'atto di

²⁰¹ Locke, *Essai*, I, 3, 20, p. 53.

²⁰² *Dictionnaire de l'Académie françoise*, tome II, pp. 38-39, voce "Mémoire".

²⁰³ *Ivi*, p. 39.

²⁰⁴ "Ressouvenir" è presente sia nell'*Essai* (come verbo, "se ressouvenir") che nel *Dictionnaire* (come sostantivo) e fa eco a un passo iniziale delle *Quarte Meditazioni* cartesiane in cui si dice che le idee riguardanti la matematica (estensione, numero, figura, etc.) sono così "familiari", così affini alla mia natura quando vengono apprese, che non sembra di conoscere nulla di nuovo, ma di ricordarsi ("se ressouvenir") di qualcosa che già si sapeva prima, di qualcosa presente nell'*esprit* benché non sia stato mai oggetto di attenzione. Cfr. Descartes, *Meditations*, p. 51.

richiamare un bagaglio di idee “sepolto” nella memoria²⁰⁵, ma con esso abbia voluto far velatamente riferimento a quelle tesi innatistiche di matrice platonica che in quegli stessi passi erano oggetto di critica (intenzione polemica che è a mio avviso riscontrabile anche nel pensatore inglese ed è racchiusa nell’iniziale maiuscola di “*remembrance*”, più volte utilizzato nell’*Essay* senza questo espediente).

Dall’analisi comparata delle due versioni emerge inoltre quella che è un’“anticipazione”, quasi uno “scorcio” della travagliata traduzione della “*Consciousness*” lockiana: nelle poche righe riportate compaiono infatti tutte quelle circonlocuzioni che ritroveremo nel secondo libro dell’*Essai*, ossia «*conviction intérieure*»²⁰⁶, “*persuasion intérieure*” (precisamente «*persuasion où l’on est intérieurement*»)²⁰⁷, «*sentiment intérieur*» e «*perception qui convainc intérieurement l’esprit*»²⁰⁸. Questo (assieme all’uso che il Coste fa del verbo *appercevoir*) costituirà uno dei principali nuclei di riflessione del prossimo capitolo.

²⁰⁵ Cfr. la distinzione tra “*memoria*” e “*reminiscentia*” proposta in E. Chauvin, *Lexicon rationale, sive Thesaurus philosophicus, ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia*, Rotterdam, apud Petrum van der Slaart, 1692, voce “*Reminiscentia*”, pagine non numerate.

²⁰⁶ Locke, *Essai*, I, 3, 20, p. 53.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 54.

Capitolo secondo

L'Esprit: contenuti e funzioni conoscitive

Che il concetto di “coscienza” o “*consciousness*” sia centrale nel pensiero teoretico lockiano lo si evince sin dall'*incipit* del *Second Book*, dove il pensatore inglese si basa proprio sul carattere essenziale alla *Mind* di essere “*conscious*” di sé e dei propri stati ed atti per dichiarare indubitabile non solo il pensiero, ma anche e soprattutto l'esistenza dei contenuti psichici cui si rivolge la *Mind* quando essa “*thinks*”: «Every man being conscious to himself that he thinks; and that which his mind is applied about whilst thinking being the ideas that are there, it is past doubt that men have in their minds several ideas»¹.

Né va trascurata la formulazione che Locke dà di questo esser conscio del soggetto pensante: “*to be conscious to himself of anything*”² è presente accanto sia all'espressione simile “*to be conscious in himself*”³ che a quella più concisa “*to be conscious*”⁴ e, dall'indifferenza con cui Locke ricorre a tutte e tre, si può ritenere che esse siano ritenute equivalenti dal pensatore inglese. La *consciousness* si configura infatti per Locke come “*self-consciousness*”, ossia la condizione di originaria auto-trasparenza senza la quale non si potrebbe parlare di psicologia, quel “saper di sapere” per cui non solo il soggetto non farebbe che “vivere” su di sé, in-consapevolmente, i contenuti forniti dall'esperienza (sia esterna che interna), ma anche e soprattutto, non potrebbe nemmeno parlare di “ri-flessione” (“*re-flexion*”) in senso stretto, poiché

¹ Locke, *Essay*, II, 1, 1, p. 104.

² Cfr. *ivi*, I, 1, 3; II, 1, 1; II, 1, 18; II, 1, 19; III, 1, 5 (è interessante notare come l'espressione “*conscious to himself*” costituisca l'unico caso in cui, nel terzo libro, compare l'aggettivo “*conscious*”); IV, 2, 14; IV, 9, 3 (anche nel libro quarto si userà solo la formulazione “*conscious to himself*”).

³ Cfr. *ivi*, I, 1, 8 (ciò permette di affermare che l'espressione “consci in se stessi” costituisca un *hàpax legòmenon* per l'intero *Essay*).

⁴ Cfr. *ivi*, I, 1, 2; II, 1, 4; II, 1, 10; II, 1, 11; II, 1, 12; II, 1, 19; II, 27, 11; II, 27, 13; II, 27, 14; II, 27, 17; II, 27, 19; II, 27, 20; II, 27, 22; II, 27, 26.

mancherebbe quel punto di partenza originario (la “soggettività”, il “Self”) imprescindibile per affermare che la *Mind* rivolge la propria attenzione, il proprio sguardo, sopra se stessa (e non su un qualsiasi oggetto)⁵.

Per queste ragioni la *consciousness* assume un ruolo importantissimo nella definizione dell’identità personale, una questione che, come ampiamente evidenziato da Étienne Balibar nel saggio *Identité et différence*, riceve con Locke, nel ventisettesimo capitolo del secondo libro dell’*Essay*⁶, una soluzione fino ad allora inedita ed

⁵ Dal punto di vista fisico, anche Newton, nel *Book One* dell’*Opticks* (1704), farà della “sameness” (identità) della superficie il criterio distintivo del moto dei *rays of light* della “reflexion” da quello proprio della “refraction”: «Refrangibility of the Rays of Light, is their Disposition to be refracted or turned out of their Way in passing out of one transparent Body or Medium into another. [...] Reflexibility of Rays, in their Disposition to be reflected or turned back into the same Medium from any other Medium upon whose Surface they fall» (Newton, *Opticks*, I, 1, pp. 2-3).

⁶ Un capitolo che viene interamente aggiunto a partire dalla seconda edizione del *Saggio* (1694) su invito di Molyneux. A quest’ultimo si deve l’altra evoluzione del pensiero di Locke all’interno dell’*Essay*, quella inerente i concetti di *power* e *liberty* (evoluzione presentata sempre nella seconda edizione dell’*Essay*). Cfr. Simonutti, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull’Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, pp. 183-185 e note 31-34 a piè di pagina 185. Locke stesso, all’interno della propria opera, come ricorda anche la Simonutti, riconosce l’importanza degli “stimoli critici” forniti da Molyneux: «To conclude this inquiry into human liberty, which, as it stood before, I myself from the beginning fearing, and a very judicious friend of mine, since the publication, suspecting to have some mistake in it, though he could not particularly show it me, I was put upon a stricter review of this chapter. Wherein lighting upon a very easy and scarce observable slip I had made, in putting one seemingly indifferent word for another that discovery opened to me this present view, which here, in this second edition, I submit to the learned world» (Locke, *Essay*, II, 21, 73, p. 282). Notevole è anche il contributo di Molyneux in merito alle riflessioni su quello che la psicologia ottocentesca definirà “percezione”, ossia l’alterazione che la sensazione subisce ad opera del giudizio che ad essa si accompagna inevitabilmente (si tratta dell’esempio del cieco nato: cfr. *ivi*, II, 9, 8, pp. 145-146). Così si esprime Locke in merito alla continua compresenza di percezione immediata e giudizio: «Sight, the most comprehensive of all our Senses, conveying to our Minds the *Ideas* of Light and Colours, which are peculiar only to that Sense; and also the far different *Ideas* of Space, Figure, and Motion, the several varieties whereof change the appearances of its proper Object, *viz.* Light and Colours; we bring ourselves by use to judge of the one by the other. This, in many cases by a settled habit,- in things whereof we have frequent experience, is performed so constantly and so quick, that we take that for the Perception of our Sensation which is an *Idea* formed by our Judgment; so that one, *viz.* that of Sensation, serves only to excite the other, and is scarce taken notice of itself [...]. Habits, especially such as are begun very early, come at last to *produce actions in us, which often escape our observation.* [...] Men that, by custom, have got the use of a *By-word* [corsivo nostro], do almost in every sentence pronounce sounds which, though taken notice of by others, they themselves neither hear nor observe. And therefore ‘tis not so strange, that our mind should often change the *Idea* of its Sensation into that of its Judgment, and make one serve only to excite the other, without our taking notice of it» (*ivi*, II, 9, 9-10, pp. 146-147). Dove per rendere “*By-word*” il Coste ricorrerà alla perifrasi «mots hors d’oeuvre» (Locke, *Essai*, II, 9, 9-10, p. 101), aggiungendo nella prima edizione una nota a piè di pagina in cui spiega che con “*By-word*” si deve intendere «un mot qui vient à la traverse dans le Discours où l’on insère à tout propos sans aucune nécessité». Se nella prima edizione tale nota si chiudeva con l’invito a suggerire l’eventuale presenza un equivalente francese dell’espressione inglese, nella seconda

estremamente attuale: «En faisant de la conscience (*consciousness*) le critère de l'identité personnelle (*identity of person*) Locke a, en effet, été conduit à révolutionner la conception même de la subjectivité, aussi bien par rapport à l'idée aristotélicienne de l'âme individuelle comme "forme substantielle" que par rapport à la revendication cartésienne du "Je" existant et pensant. [...] Cette révolution théorique [...] du primat de la conscience et de l'impérialisme du sujet, est le moment décisif de l'invention de la conscience comme concept philosophique, dont Locke est le grand protagoniste»⁷. Così, quando Locke definisce la *consciousness* come «the perception of what passes in a Man's own Mind»⁸, Balibar giustamente commenta: «C'est-à-dire: la "conscience", c'est la perception de ce qui (se) passe dans l'esprit d'un homme; mais aussi: c'est le fait, pour un homme, de percevoir ce qui (se) passe *dans son propre esprit* (*dans un esprit qui est le sien, qui lui appartient en propre, qui est sa propriété* [corsivo nostro])»⁹.

Come si diceva prima, proprio in virtù dell'essenziale auto-referenzialità della coscienza (tale cioè da non caratterizzare solo i contenuti psichici in quanto tali – così che per il pensatore inglese non esiste contenuto psichico che non sia percepito o conscio –, ma anche e soprattutto il soggetto come colui che è consapevole di percepire determinati contenuti)¹⁰ Locke definisce il concetto di *Self* e di *Person* e, quindi, della nozione che ne è alla base, quella di *Identity* (del soggetto umano in quanto *Mind*, giacché per gli esseri inanimati e viventi in generale, come l'uomo stesso, il criterio di identità è diverso)¹¹. Consapevole della tradizione aristotelica per

edizione dell'*Essai* (1729) il Coste cita dal *Menagiana* la storia del Président Charron per rendere comprensibile il significato di "*mots hors d'oeuvre*" (cfr. G. Menage, *Menagiana, ou Bons Mots, rencontres agréables, pensées judicieuses, et observations curieuses*, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1713³).

⁷ Balibar, *Identité et différence*, Introduction, pp. 10-11.

⁸ Locke, *Essay*, II, 1, 19, p. 115.

⁹ Balibar, *Identité et différence*, Introduction, p. 18.

¹⁰ Tale auto-referenzialità è definita dallo Yolton in una maniera forse un po' limitante, ossia come «an ever present phenomenon» (cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, p. 51, voce "*consciousness*"), un "aspetto" della coscienza, quando al contrario si tratta a mio avviso (e in ciò concordo il Balibar) dell'essenza della *consciousness*. E' tuttavia da sottolineare che egli coglie la "trasversalità" della coscienza, ossia il fatto che essa costituisca lo "sfondo" su cui si staglia il soggetto con tutta la sua vita psichica.

¹¹ Circa l'identità degli esseri inanimati, Locke osserva che essa dipende (analogamente a Hobbes) dalla quantità della materia e dalle sue mutazioni, il che non può essere certamente sostenuto riguardo agli esseri viventi: «Let us suppose an Atom, i.e. a continued body under one immutable Superficies, existing in a determined time and place; 'tis evident, that, considered in any instant of its Existence, it is, in that instant the same with itself. For being, at that instant, what it is, and nothing

cui l'anima (forma sostanziale del corpo) costituiva la *ratio* dell'identità del soggetto (ciò per cui egli è "lo stesso individuo")¹² e delle tesi "empiristico-materialistiche" di Hobbes (che, nel *De corpore*, con l'esempio della "nave di Teseo" aveva rivendicato l'importanza della materia da cui dipendono le qualità sensibili di un oggetto e del processo di parziale cambiamento di tale materia)¹³, Locke scrive: «Person [...], I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we

else, it is the same, and so must continue as long as its Existence is continued [...] In the state of living Creatures, their Identity depends not on a Mass of the same Particles; but on something else. For in them the variation of great parcels of Matter alters not the Identity: [...] a Colt grown up to a Horse [...] is all the while the same Horse: though, in both these Cases, there may be a manifest change of the parts: So that truly they are not either of them the same Masses of Matter [...]. The reason whereof is, that, in these two cases of a Mass of Matter and a living Body, Identity is not applied to the same thing» (Locke, *Essay*, II, 27, 3, pp. 330). Per gli esseri viventi occorre considerare il principio vitale, ossia la disposizione delle parti dell'organismo che permette loro di esercitare le funzioni dette "vitali": «We must [...] consider wherein an Oak differs from a Mass of Matter, and that seems to me to be in this; that the one is only the Cohesion of Particles of Matter any how united, the other such a disposition of them as constitutes the parts of an Oak; and such an Organization of those parts as is fit to receive, and distribute nourishment [...]. That being then one Plant, which has such an Organization of Parts in one coherent Body, partaking of one Common Life, it continues to be the same Plant, as long as it partakes of the same Life, though that Life be communicated to new Particles of Matter vitally united to the living Plant, in a like continued Organization conformable to that sort of Plants. [...] The Case is not so much different in *Brutes*, but that any one may hence see what makes an Animal and continues it the same [...] with this difference, That, in an Animal the fitness of the Organization, and the Motion wherein Life consists, begin together, the Motion coming from within; but in Machines the force coming sensibly from without, is often away when the Organ is in order, and well fitted to receive it» (*ivi*, II, 27, 4-5, pp. 330-331). Da ultimo, per quanto riguarda la *sameness of Man*, Locke sostiene che per l'uomo, in quanto essere vivente, vale lo stesso discorso, evitando così i paradossi derivanti dalla definizione dell'identità dell'uomo in termini di identità di anima: «This also shows wherein the Identity of the same *Man* consists; viz. in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body. He that shall place the *Identity* of Man in any thing else, but, like that of other Animals, in one fitly organized Body, taken in any one instant, and from thence continued, under one Organization of Life, in several successively fleeting Particles of Matter united to it, will find it hard to make an Embryo, one of Years, mad and sober, the same Man, by any Supposition, that will not make it possible for *Seth, Ismael, Socrates, Pilate, St. Austin, and Cæsar Borgia*, to be the same Man» (*ivi*, II, 27, 6, pp. 331-332).

¹² Cfr. Locke, *Essay*, II, 27, 12-16.

¹³ Th. Hobbes, *De corpore. Elementorum philosophiae sectio prima*, édition critique, notes, appendices et index par K. Schuhmann, avec la collaboration de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999, II, 11, 7, pp. 106-108. Cfr. Anche A.P. Martinich, *A Hobbes dictionary*, Cambridge, Blackwell, 1996, pp. 142-144, voce "Identity".

know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls self: it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person»¹⁴.

Così concepita, la *Person* e il *Self* di Locke vanno oltre l'*Ego* cartesiano e la *Person* hobbesiana: se Descartes partiva infatti dal punto di vista della prima persona come imprescindibile "centro" attorno al quale gravitano tutti i contenuti psichici, non si può tuttavia dire, d'accordo con Balibar¹⁵, che egli abbia proposto una vera e propria analisi della coscienza, né che abbia fornito una "teoria" dell'"identità personale" (certamente l'*Ego* o *Je* è ben consapevole di esser proprio lui a pensare, dubitare, sentire, etc. finché pensa, ma questo emerge laddove il filosofo francese si chiede che cosa sia il soggetto, che cosa sappia con certezza che gli appartenga; mentre mancano una chiara affermazione e una puntuale trattazione del fatto che è nella coscienza che risiede la medesimezza e l'incomunicabilità dell'Io)¹⁶.

¹⁴ Locke, *Essay*, II, 27, 26, p. 346.

¹⁵ Cfr. Balibar, *Identité et différence*, *Introduction*, pp. 12-13.

¹⁶ I passi cui faccio riferimento sono quelli della *Secunda Meditatio*, in cui Descartes, alla ricerca di qualcosa che gli appartenga essenzialmente e che, quindi, non possa essere né messo in dubbio, né rifiutato, non afferma solo che l'*Ego* è cosciente di *cogitare*, ma anche che è cosciente di esser proprio lui il soggetto del pensare: «Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum, & si fas est dicere, malignum, datâ operâ in omnibus, quantum potuit, me delusisse? Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae jam dixi ad naturam corporis pertinere? Attendo, cogito, revolve, nihil occurrit; fatigor eadem frustrâ repetere. [...] Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. [...] Non pauca sanè haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinerent? Nonne ego ipse sum qui jam dubito ferè de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non aequè verum sit ac me esse? Quid est quod a meâ cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit? Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur. Sed verò etiam ego idem sum qui imaginor; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, & cogitationis meae partem facit. Idem denique ego sum

Quanto a Hobbes, pur parlando di *Person*, egli non spiega a fondo la ragione della “responsabilità” delle proprie azioni, carattere, quest’ultimo, che distingue l’*“Author”* dall’*“Actor”*: né potrebbe fare diversamente, non avendo mostrato a cosa vada ricondotta la “responsabilità”, se non all’esser consapevole non solo delle azioni, ma di essere il soggetto che le ha compiute. Il concetto di *“Author”* si basa quindi proprio su quella riflessività della *consciousness* che troverà piena trattazione per mano di Locke¹⁷.

Ora, posto di fronte a tale terminologia (*“Consciousness”*, *“to be conscious to himself”*, *“Self”*, *“self-consciousness”*) e ai corrispettivi concetti, che anche nel solo contesto filosofico inglese erano sentiti come “quasi-neologismi” (lessicalmente e concettualmente, un particolare che sia Balibar che la Davies hanno il merito di evidenziare)¹⁸, quale scelta lessicale attuò il Coste? Rispondere a questa domanda significa arrestare il corso dell’*Essai*, ossia aprire una parentesi prima dell’esame delle due fonti delle idee e della classificazione di quest’ultime: si tratta tuttavia di una scelta che si impone, poiché quello della *“consciousness”* è un argomento che non ha una collocazione precisa, non costituendo l’oggetto di un ben preciso capitolo. Per questa ragione la questione del modo in cui il Coste affronta, da traduttore, il concetto di “coscienza” (e “auto-coscienza”) non cessa di presentarsi in tutto l’*Essai* e

qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto: videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calefcere» (Descartes, *Meditationes*, pp. 26-29).

¹⁷ Cfr. Locke, *Essay*, II, 27, 18 pp. 341-342; II, 27, 25, pp. 345-346; II, 27, 27, pp. 347-348.

¹⁸ Sia il Balibar che la Davies fanno riferimento all’*Oxford English Dictionary*, il quale, alla voce *“consciousness”*, segnala una sola entrata prima di Locke, ossia Ralph Cudworth (nel *True Intellectual System of the Universe*, opera del 1678). Quanto a *conscious*, esso compare anche molto prima dell’*Essay* di Locke, ad esempio nel 1620, 1625 e 1632, ma non con quella precisa connotazione “teoretica” (ben distinta da quella morale) che riceverà ad opera di Locke. Cfr. Davies, *“Conscience” as consciousness*, p. 2 e nota 6 a piè di pagina; Balibar, *Identité et différence*, p. 20 e nota 19 a piè di pagina. Il Balibar, in particolare, rileva una interessante coincidenza temporale che costituisce una valida prova a favore della tesi secondo cui Locke riprende proprio dal testo di Cudworth il termine e il concetto di *“consciousness”*: «Il est frappant de voir que les brouillons (*drafts*) de l’*Essay* de Locke, datant du tout début des années 1670, ne contiennent aucun usage du mot *consciousness*, qui occupe au contraire une place centrale dans la version finale, dès la première édition (1690) et à plus forte raison dans la seconde (1694). Mais ce mot apparaît sous sa plume dans une note de son Journal, datée du 20 février 1682, où, discutant précisément le livre de Cudworth et ses positions concernant l’immortalité de l’âme des bêtes, il anticipe sa conception de l’identité personnelle qui ne sera pas développée avant 1694» (Balibar, *Identité et différence*, p. 63).

con essa il lettore dovrà sistematicamente confrontarsi nel *Second Livre*, a partire non dalla prima pagina, ma addirittura dalla prima riga¹⁹.

a) Il Coste e la “Consciousness”: “convinzione interna”, “sentimento interno” o “sapere condiviso”?

Come anticipato in relazione alla definizione di “*mémoire*” et “*reminiscence*”, il giovane *proposant* non riuscirà mai a individuare, nell’intero *Essai* (e in tutte le sue cinque edizioni, nonostante il *labor limae* che accompagnerà ognuna di esse), un vero e proprio equivalente delle espressioni utilizzate da Locke, ma farà ricorso a una serie di “espedienti”²⁰ in continua alternanza che, al fine di rendere evidente le difficoltà incontrate dal Coste, desideriamo riportare interamente (in ordine di comparizione): per rendere “*consciousness*” il Coste utilizza “*sentiment*”²¹, “*conviction intérieure*”²², “*persuasion où l’on est intérieurement*”²³, “*sentiment intérieur*”²⁴, “*conviction qui nous assure intérieurement*”²⁵, “*conviction*”²⁶, “*connaissance*”²⁷ e “*con-science*”²⁸; per l’avverbio “*consciously*” sceglie di adottare “*sciemment*” (*hàpax legòmenon*)²⁹; traduce

¹⁹ Una sistematicità, osserva il Balibar, che nel XXVII capitolo costringerà il Coste ad affrontare apertamente la questione della traduzione di *Consciousness* e a motivare le proprie scelte lessicali, il che non era stato fatto nel primo libro del *Saggio*, dove *consciousness* era apparso in maniera alquanto episodica (solo 7 volte e solamente alla fine del libro, laddove Locke tratta della memoria). Cfr. Balibar, *Identité et différence*, p. 18.

²⁰ Non senza ragione il Balibar parla di “*énigme de traduction*”: cfr. Balibar, *Identité et différence*, p. 12.

²¹ Cfr. *ivi*, *Avant-propos*, p. 2 (dove il *sentiment* è caratterizzato come “*son propre sentiment*”); II, 27, 9, p. 264; II, 27, 10, p. 266; II, 27, 11, p. 266; II, 27, 13, p. 267; II, 27, 13, p. 268; II, 27, 14, p. 268; II, 27, 26, p. 275.

²² Cfr. *ivi*, I, 3, 20, p. 53.

²³ Cfr. *ivi*, I, 3, 20, p. 53.

²⁴ Cfr. *ivi*, II, 1, 11, p. 66; II, 27, 14, pp. 268-269; II, 27, 16, p. 270; II, 27, 24-25, p. 274; II, 27, 27, p. 276; IV, 2, 14, p. 438.

²⁵ Cfr. *ivi*, II, 1, 19, p. 72.

²⁶ Cfr. *ivi*, II, 1, 19, p. 72; II, 27, 26, p. 276.

²⁷ Cfr. *ivi*, II, 27, 9, p. 264.

²⁸ Cfr. *ivi*, II, 27, pp. 264-276.

²⁹ Cfr. *ivi*, II, 27, 10, p. 265. L’avverbio “*sciemment*” è presente tra le voci del *Dictionnaire de l’Académie française* (riportato sotto “*Sçavoir*” assieme a “*Science*” e “*Conscience*”) ed è così definito: «*Sçachant bien ce que l’on fait. Il a fait cela sciemment. Ce n’a pas esté par mesgarde, mais sciemment*» (*Dictionnaire de l’Académie française*, vol. 2, p. 447, voce “*Sciemment*”).

“to be conscious” (in generale) con “decouvrir” (“dans son Ame” o “en lui-même”)³⁰, “sentir en soi-même”³¹, “sentir intérieurement”³², “être intérieurement convaincu”³³, “être convaincu en lui-même”³⁴, “être pleinement convaincu”³⁵, “s’apercevoir”³⁶, “être persuadé”, “sentir”³⁷, “avoir un sentiment”³⁸, “avoir une perception actuelle”³⁹, “être convaincu”⁴⁰, “connoître”⁴¹, “avoir une connoissance”⁴² e, da ultimo, con l’endiadi “sentir et être interieurement convaincu en nous-mêmes”⁴³.

Come si può vedere dalle note a piè di pagina, benché molte delle scelte lessicali utilizzate dal Coste abbiano un carattere altamente episodico, si può individuare una serie di espressioni che “gravitano” attorno a determinati nuclei terminologici e concettuali caratterizzati da una certa costanza: si tratta di “conviction”, “persuasion” (con la loro qualificazione di “intérieure” e gli aggettivi e i verbi che ne derivano), “sentiment” (da cui si hanno “sentir” e “avoir un sentiment”) e “con-science” (da cui, a mio avviso, l’avverbio “sciemment”).

E’ proprio su queste “costanti” che desidero concentrarmi, non solo per la loro pregnanza di significato dal punto di vista teoretico e psicologico, ma anche per il fatto che esse costituiscono lo “speculum” da cui si mostrano i modelli di riferimento del Coste e l’atteggiamento assunto da quest’ultimo nei confronti della tradizione filosofica da cui li ricevette.

Partiamo dalla coppia “persuasion-conviction” e consideriamo alcuni passi in cui essa compare. Nel primo libro, laddove si affronta il tema della memoria, si legge: «Se resouvenir d’une chose c’est l’apercevoir par mémoire ou par une conviction

³⁰ Cfr. Locke, *Essai, Avant-propos*, p. 2; I, 1, 5, p. 9.

³¹ Cfr. Locke, *Essai, Avant-propos*, p. 6; II, 1, 12, p. 66; II, 1, 19, p. 72; II, 27, 16, p. 270.

³² Cfr. *ivi*, I, 3, 20, p. 53.

³³ Cfr. *ivi*, I, 3, 20, p. 54 (aggiunto dal Coste rispetto all’originale inglese); II, 27, 17, p. 270; IV, 9, 3, p. 513.

³⁴ Cfr. *ivi*, II, 1, 1, p. 61; II, 1, 10, p. 65; II, 1, 19, p. 72; II, 27, 13, p. 267; II, 27, 14, p. 268; IV, 2, 14, p. 438.

³⁵ Cfr. *ivi*, II, 1, 4, p. 61.

³⁶ Cfr. *ivi*, II, 1, 11, p. 65.

³⁷ Cfr. *ivi*, II, 1, 11, p. 65; II, 1, 19, p. 72; II, 27, 11, p. 266; II, 27, 17, p. 270; II, 27, 24, p. 274.

³⁸ Cfr. *ivi*, II, 1, 11, p. 65; II, 1, 12, p. 66; II, 27, 19, p. 271; II, 27, 10, p. 272 (dove di parla di “avoir en moi-même un sentiment positif”); II, 27, 22, p. 273.

³⁹ Cfr. *ivi*, II, 1, 11, p. 65.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, II, 1, 18, p. 71.

⁴¹ Cfr. *ivi*, II, 1, 19, p. 72.

⁴² Cfr. *ivi*, II, 27, 20, p. 271.

⁴³ Cfr. *ivi*, III, 1, 5, p. 324.

intérieure, qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connoissance ou une perception particulière de cette chose. [...] Cette persuasion où l'on est intérieurement qu'une telle idée a été auparavant dans notre esprit, est proprement ce qui distingue la reminiscence de toute autre manière de penser»⁴⁴; analogamente, nell'*incipit* del secondo libro troviamo: «Chaque homme étant convaincu en lui-même qu'il pense, & ce qui est dans son esprit lorsqu'il pense, étant des idées qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs idées dans l'esprit»⁴⁵; ancora, nel primo capitolo del secondo libro, il Coste scrive: «Or, l'Ame peut-elle penser, sans que l'Homme pense? ou bien, l'Homme peut-il penser, sans en être convaincu en lui-même? [...] S'ils [i cartesiani] soutiennent que l'Homme pense toujours, mais qu'il n'est pas toujours convaincu en lui-même, ils peuvent tout aussi bien dire, que le Corps est étendu sans avoir des parties. [...] Cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'ame de l'Homme»⁴⁶.

Se poi si confrontano i passi in cui, in tutto l'*Essay* si trova l'espressione "*to be conscious to himself*" con i corrispettivi francesi, si vedrà che il Coste, tranne in un'unica occasione⁴⁷, sembra adottare la "*convincion intérieure*" e l'"*être intérieurement convaincu*" come traduzione di quel sopraccitato "*sibi conscius esse*" di matrice non solo classica, ma anche tomistica⁴⁸ (benché non si possa dire che egli limiti l'utilizzo delle due espressioni francesi al solo "*to be conscious to himself*").

Cosa si deve dunque intendere con tale "convincimento interno" del soggetto nei confronti dei contenuti psichici sperimentati? Ma soprattutto, cosa vide in esso il Coste per adottarlo come una delle migliori traduzioni possibili della *consciousness* lockiana? Certo egli non considerò mai la nozione di "convincione" e "persuasione interna" come gli esatti corrispettivi del concetto inglese, tanto che, nella nota a piè di pagina in cui il *proposant* rende conto dei propri criteri di traduzione di "*consciousness*" (ventesimo capitolo, nono paragrafo), leggiamo: «Le mot Anglois est *consciousness*, qu'on porrait exprimer en Latin par celui de *conscientia*, si sumatur pro *actu illo hominis quo sibi est conscius*. Et c'est en ce sens que les Latins ont souvent

⁴⁴ Locke, *Essai*, I, 3, 20, p. 53.

⁴⁵ *Ivi*, II, 1, 1, p. 60.

⁴⁶ *Ivi*, II, 1, 19, p. 72.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, *Avant-propos*, p. 2.

⁴⁸ Anche se il Balibar sottolinea come il Coste, protestante, non abbia di certo guardato al pensiero cattolico: cfr. Balibar, *Identité et différence*, pp. 22-23 e note 24 e 26 a piè di pagina.

employé ce mot [...]. En françois nous n'avons à mon avis que les mots de *sentiment* & de *conviction* qui répondent en quelque sorte à cette idée. Mais en plusieurs endroits de ce Chapitre ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la pensée de Mr. Locke»⁴⁹. Ebbene, quale fu la ragione per cui il Coste giudicò che il concetto di "persuasione" fosse *en quelque sorte* adeguato per rendere "consciousness"?

Ora, per rispondere alle precedenti domande, mi sembra che alcune osservazioni compiute dalla Davies possano risultare fuorvianti. Giustamente l'autrice di "*Conscience*" as *consciousness*, analizzando "*conviction*"⁵⁰, ne sottolinea la matrice morale e "forense": «Conviction (the second element in the brace of words used by Coste to approximate to "consciousness" [oltre a "*sentiment*"]), is [...] associated with morality, more specifically the morality which is upheld in a court of law. Conviction, witness, evidence and judgement are terms which may be used in propositions concerned either with mental or moral phenomena»⁵¹. Effettivamente *conviction* rimanda a un atteggiamento del soggetto posto di fronte a una testimonianza: ma quali tipi di atteggiamento e testimonianza? Non certo quello dell'*opinion*, del giudizio personale, della valutazione che (riprendendo l'immagine del tribunale) può farsi la giuria in base alle prove presentate da accusa o difesa. Per questo giudico "ambigue" le seguenti parole della Davies che, seppur non immediatamente riferite a "*conviction*", ma a "*sentiment*", coinvolgono il primo dei due termini: «The fact that Coste couples the word so closely with conviction suggests that its signification approximated to that defined by Richelet in 1680 as "*opinion, avis*"»⁵².

Si può a mio avviso far emergere il vero senso di "*conviction*" e "*persuasion*" solo tenendo in considerazione il significato di "coscienza" per Locke: si tratta della percezione, della sua capacità di aver presente e manifesto qualcosa; capacità che il soggetto ha nei confronti di se stesso e dei propri contenuti psichici in generale. La coscienza è immediata "visione", con ciò che essa porta con sé, ossia l'irrefutabilità dell'esperienza, del dato. Così, la "coppia" di termini esprime *en quelque sorte*, ossia con una certa adeguatezza, il significato di "*consciousness*" poiché il convincimento di cui si parla richiama l'attenzione su un aspetto della "coscienza", ne esprime

⁴⁹ *Ivi*, II, 27, 9, p. 264, nota due a piè di pagina.

⁵⁰ Cfr. Davies, "*Conscience*" as *consciousness*, "pp. 31-34.

⁵¹ *Ivi*, p. 34.

⁵² *Ibidem*.

l'atteggiamento di adesione, di certezza immediata che il soggetto assume di fronte alle proprie percezioni nel momento in cui esse si presentano allo sguardo della *Mind*, una persuasione "intima" (tale è il senso dei rafforzativi "*intérieure*", "*intérieurement*" e "*en lui-même*") che accompagna ogni contenuto di coscienza in quanto tale. Accade cioè quello che avevamo evidenziato a proposito del verbo "*juger*" nel primo libro, quando con esso il Coste intendeva tradurre l'inglese "*to discover*": in questa, come in quell'occasione, il traduttore francese dell'"esser cosciente di qualcosa", del "vedere" coglie (e rende) l'immediato *consentement* del soggetto di fronte all'esperienza.

Il confronto con il passo del *Traité de l'homme* di de La Forge, in cui, trattando della "*Reminiscence*", l'autore utilizza il verbo "*s'apercevoir*" per esprimere la consapevolezza che il soggetto ha dei propri contenuti psichici e del fatto che essi siano già stati percepiti, permette di far emergere due elementi alquanto interessanti (in virtù delle notevoli analogie con il passo sulla *Mémoire* del primo libro dell'*Essai* lockiano): da una parte diviene infatti evidente come, a differenza del de La Forge, il Coste abbia voluto rendere non tanto l'aspetto percettivo-cognitivo della coscienza, quanto piuttosto il carattere di irrefutabilità di ciò che è da essa "testimoniato", dall'altra è possibile individuare un precedente dell'uso che anche il *proposant* olandese fa di "*s'apercevoir*" come equivalente di "*to be conscious of*": «Pour se resouvenir, il ne suffit pas d'apercevoir simplement l'espece qui retourne, si l'on ne connoist de plus ce retour, & que ce n'est pas la premiere fois qu'on a eu cette pensée. Ainsi la Reminiscence, ou le pouvoir que nous avons de nous ressouvenir, consiste dans la faculté que nous avons de rapeller les premieres especes sur la glande, & de nous apercevoir que ce n'est pas la premiere-fois qu'elles nous ont donné la pensée qui est pour lors presente à nostre Esprit. [...] [La Reminiscence] joint à l'operation de l'Imagination, par laquelle nous apercevons l'objet dont nous nous ressouvenons, un acte de l'Entendement, qui nous fait apercevoir que nous l'avions desia auparavant imaginé; car pour se ressouvenir de quoy que ce soit, il faut observer qu'on l'a desia aperceu»⁵³.

⁵³ L. de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps. Suivant les principes de Descartes*, Nachdruck der Ausgabe Amsterdam 1666, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984, pp. 340-341.

La testimonianza della “coscienza” si configura quindi per mano del Coste come quella presenza e manifestazione che “convince” di sé il soggetto, valenza teoretica (e non morale) che è presente nel *Lexicon rationale* di Chauvin (1692) sotto la voce “*Conscientia*” ed è formulata in questi termini: «*Conscientia generatim nihil aliud videtur, quam mens cum sui, tum suae cogitationis sciens [...] unde [...] ut clara distinctaque cognitione, sic conscientia convincimur*»⁵⁴.

Certamente l’uso del termine “*conviction*” (o di “*persuasion*”) non è esente dal prestarsi a una serie di equivoci laddove Locke parla di “convinzione” in senso stretto, ossia di “giudizio” formulato in base a prove più o meno valide⁵⁵. Si consideri, a titolo esemplificativo, il passo del secondo libro dell’*Essay* in cui il filosofo inglese afferma, in polemica con i cartesiani, che non si può convincere un uomo che dorme un sonno senza sogni di aver pensato sempre: «*Thus, methinks, every drowsy Nod shakes their Doctrine, who teach, That the Soul is always thinking. Those, at least, who do at any time sleep without dreaming, can never be convinced, That their Thoughts are [...] busy without their knowing of it*»⁵⁶. Il Coste traduce: «*Ainsi le moindre assoupissement où nous jette le sommeil, suffit, ce me semble, pour renverser la doctrine de ceux qui soutiennent que l’Ame pense toujours. Du-moins ceux à qui il arrive de dormir sans faire aucun songe, ne peuvent jamais être convaincus que leurs pensées soient en action [...] sans qu’ils en sachent rien*»⁵⁷.

Successivamente, quando nel quarto libro dell’*Essay* sono presentati i gradi della conoscenza abituale e ne viene definito il secondo tipo, troviamo: «*The other is of such Truths, whereof the Mind having been convinced, it retains the Memory of the Conviction, without the Proofs. Thus a Man that remembers certainly, that he once perceived the Demonstration, that the three Angles of a Triangle are equal to two right ones, is certain that he knows it, because he cannot doubt the truth of it. In his adherence to a Truth, where the Demonstration, by which it was at first known, is forgot, though a Man may be thought rather to believe his Memory than really to*

⁵⁴ Chauvin, *Lexicon rationale*, voce “*Conscientia*”, pagine non numerate.

⁵⁵ E’ in questo senso che il verbo “*persuader*” è presente nelle *Meditations* cartesiane e nelle *Passions de l’âme*, ossia come giudizio che il soggetto formula, ad esempio, perché convinto dalla ragione (nel contesto del dubbio che attanaglia incessantemente l’*Ego* laddove non conosce in modo chiaro e distinto).

⁵⁶ Locke, *Essay*, II, 1, 13, p. 111.

⁵⁷ Locke, *Essai*, II, 1, 13, p. 67.

know»⁵⁸. In francese il passo suona così: «Le second degré de Connoissance habituelle appartient à ces Vérités dont l'Esprit ayant été une fois convaincu, il conserve le souvenir de la conviction sans en retenir les preuves. Ainsi, un Homme qui se souvient certainement qu'il a vu une fois d'une manière démonstrative, Que les trois angles d'un Triangle sont égaux à deux droits, est assuré qu'il connoît la vérité de cette Proposition, parce qu'il ne sauroit en douter. Quoiqu'un Homme puisse s'imaginer qu'en adhérant ainsi à une vérité dont la démonstration qui la lui a fait premièrement connoître, lui a échappé de l'esprit, il croit plutôt sa mémoire, qu'il ne connoît réellement la vérité en question»⁵⁹. In simili casi sono il contesto e il senso generale del discorso a distinguere la *conviction* come "coscienza", dalla *conviction* come "persuasione".

Passiamo ora alle espressioni "*sentiment*" e "*sentiment intérieur*": se con "*conviction*" il Coste presenta la "*consciousness*" accentuandone il carattere dell'irrefutabilità, con "*sentiment*" si caratterizza a mio avviso la coscienza in termini di "esperienza", di "sentire" nel senso etimologico del termine, ossia come "aver presente" in generale (prescindendo dalla sfera emotivo-affettiva con cui "*sentiment*" ha finito per identificarsi nel corso dell'Ottocento)⁶⁰. Una caratterizzazione della "coscienza" per cui, nella già citata nota a piè di pagina in cui il traduttore olandese rende conto delle proprie scelte lessicali in merito a "*consciousness*", si legge: «J'ai appréhendé que tous les raisonnemens que l'Auteur fait sur cette matière, ne fussent entièrement perdus, si je me servois en certaines rencontres du mot de *sentiment* pour exprimer ce qu'il entend par *consciousness*»⁶¹. Ora, in che modo è da intendere tale "sentimento interno"?

Si tengano presenti i seguenti passi del secondo libro dell'*Essai*: «D'être heureux ou malheureux sans en avoir aucun sentiment [in inglese: "*without being conscious of it*"], c'est une chose qui me paroît tout-à-fait incompatible [...]. Si nous séparons de nos actions & de nos sensations, & sur-tout du plaisir & de la douleur, le sentiment intérieur [in inglese: "*all Consciousness*"] que nous en avons, & l'intérêt qui

⁵⁸ Locke, *Essay*, IV, 1, 9, p. 528.

⁵⁹ Locke, *Essai*, IV, 1, 9, p. 430.

⁶⁰ Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, avant-propos de R. Poirier, vol. 2, Paris, Quadrige-Puf, 1993, pp. 985-986, voce "*Sentiment*".

⁶¹ Locke, *Essai*, II, 27, 9, p. 264, nota 2 a piè di pagina.

l'accompagne, il sera bien mal-aisé de savoir ce qui fait *la même personne*»⁶²; «L'Ame pense, disent ce gens-là, pendant le plus profond sommeil. Mais lorsque l'Ame pense, & qu'elle a des perceptions, elle est sans-doute aussi capable de recevoir des idées de plaisir ou de douleur [...] & elle doit nécessairement sentir en elle-même [in inglese: "*it must necessarily be conscious of*"] ses propres perceptions. Cependant si l'Ame a toutes ces perceptions à part, il est visible que l'Homme qui est endormi, n'en a aucun sentiment en lui-même [in inglese: "*is conscious of nothing of all this*"]»⁶³; poi, sempre nel secondo libro, all'interno del più volte citato capitolo sulla persona e l'identità personale, è possibile individuare una serie di passaggi alquanto interessanti per comprendere l'uso che il Coste fa di *sentiment* e il valore che tale termine assume nell'*Essai*: «Comme, dis-je, dans tous ces cas le sentiment que nous avons de nous-mêmes est interrompu, & que nous perdons nous-mêmes de vue par rapport au passé, on peut douter si nous sommes toujours la même chose pensante, c'est-à-dire la même Substance, ou non»⁶⁴; «Quant à la seconde partie de la question, qui est, *Si la même Substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes*; elle me paroît fondée sur ceci, savoir, si le même Etre immatériel convaincu en lui-même [in inglese: *being conscious of*] de ses actions passées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout sentiment de son existence passée [in inglese: *all Consciousness of its past Existence*], & le perdre entièrement, sans le pouvoir jamais recouvrer [...]. Ainsi, l'identité personnelle ne s'étendant pas plus loin que le sentiment intérieur qu'on a de sa propre existence, un Esprit préexistant qui n'a pas passé tant de siècles dans une parfaite *insensibilité*, doit nécessairement constituer différentes personnes»⁶⁵. E' guardando a questi casi che l'interpretazione di "*sentiment*" data dalla Davies mi pare essere solo parzialmente corretta. Giustamente l'autrice rileva come la terminologia del Coste faccia eco a quella malebranchiana⁶⁶, ma, quando cerca di far chiarezza in quell'alone di «vague obscurity»⁶⁷ che caratterizza il concetto di "*sentiment intérieur*", scrive: «The fact that Coste couples the word so closely with *conviction* suggests that its signification approximated to that defined by Richelet in 1680 as "*opinion, avis*".

⁶² *Ivi*, II, 1, 11, p. 66.

⁶³ *Ivi*, II, 1, 12, p. 66.

⁶⁴ *Ivi*, II, 27, 10, p. 266.

⁶⁵ *Ivi*, II, 27, 14, p. 268.

⁶⁶ Cfr. Davies, "*Conscience*" as *consciousness*, p. 32.

⁶⁷ *Ivi*, p. 34.

But in such phrases as “ce sentiment intérieure d’une perception” or “du sentiment qu’il a de ses propres actions”, or “du sentiment que nous avons du froid, du chaud”, Coste seems to refer rather to a kind of inner sensation, and his usage approximates to that of Descartes in the sixth *Meditation*»⁶⁸. Ora, se circa “piacere” e “dolore”, “caldo” e “freddo” la polisemia di “*sentiment*” può far pensare che tale termine sia assunto dal Coste col significato che Descartes gli aveva conferito nella *Sesta meditazione* parlando di “*sens/sentiments intérieurs*” (le sensazioni interne del piacere e del dolore)⁶⁹, pare tuttavia improbabile che il *proposant* olandese abbia voluto rendere la “*consciousness*” lockiana con “*sentiment*” e “*sentiment intérieur*” nel senso di tali passi cartesiani. Ne è prova il fatto che, un eventuale tentativo di applicazione di tali concetti ai passi sopraccitati comporterebbe una perdita di senso generale: come può infatti accordarsi la nozione di “sensazione interna” con il “*sentiment intérieur*” che il soggetto ha della propria esistenza, dell’esistenza passata e delle proprie azioni? Si tratta di contenuti psichici difficilmente riconducibili all’ambito della sensibilità.

E’ possibile ricavare delle preziose indicazioni circa il vero significato con cui “*sentiment*” (quindi “*sentiment intérieur*”) è utilizzato dal Coste dall’esame di una serie di altri testi che vanno da un significativo passaggio della traduzione francese dei *Principia philosophiae*, alle *Passions de l’Ame*, per rimanere all’interno dei testi di Descartes, per passare fino al *Dictionnaire de l’Académie françoise*, al *Traité de l’Homme* di de La Forge, all’*Abrégé* stesso del Le Clerc.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ «Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j’avais ajoutée aux sens. Car j’ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m’avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d’en bas; et ainsi, dans une infinité d’autres rencontres, j’ai trouvé de l’erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs. Et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs: car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? et cependant j’ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu’il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée» (Descartes, *Meditations*, p. 61); «Mais j’ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu’il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m’enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu’elle a mis en moi; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l’erreur, et ainsi que je suis directement trompé par ma nature. Comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison, peut m’inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper» (*ivi*, p. 66).

Trovatosi di fronte a “*conscientia*”, utilizzato nella definizione di *Cogitatio* proposta da Descartes nella prima parte dei *Principia* (1644)⁷⁰, l’abate Picot così traduce nel 1647: «Si je dy que je voy ou que je marche, & que j’inferre de là que je suis; si j’entends parler de l’action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n’est pas tellement infaillible que ie n’aye quelque sujet d’en douter, à cause qu’il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n’ouure point les yeux & que je bouge de ma place; car cela m’arriue quelquefois en dormant, & le mesme pourroit peut-estre arriuer si je n’auois point de corps: au lieu que, si j’entends parler seulement de l’action de ma pensée, ou du sentiment, c’est-à-dire de la connoissance qui est en moy [corsivo nostro], qui fait qu’il me semble que je voy ou que je marche, cette mesme conclusion est si absolument vraye que je n’en peux douter, à cause qu’elle se rapporte à l’ame, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelqu’autre façon que ce soit»⁷¹. Come si può notare, “*sentiment*” compare nel preciso senso di “coscienza” teoretica e non in quello di sensazione (interna o esterna) o di “opinione” (benché Picot caratterizzi tale conoscenza in termini di “sembrare”).

Quanto alle *Passions de l’Ame* (1649), Descartes, presentando la definizione di “*passions*”, utilizza tre termini, “*perceptions*”, “*sentiments*” e “*émotions*”. Scrive: «Après avoir considéré en quoi les passions de l’âme différent de toutes ses autres pensées, il me semble qu’on peut généralement les définir des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. [...] On les peut nommer des perceptions lorsqu’on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l’âme ou des volontés, mais non point lorsqu’on ne s’en sert que pour signifier des connaissances évidentes. [...] On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu’elles sont reçues en l’âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle.

⁷⁰ Descartes, *Principia philosophiae*, I, 9, pp. 7-8: «Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; & hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, & loco non movear, atque enim forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa». Ho riportato entrambi i testi, latino e francese, nella loro interezza, affinché il loro confronto faccia emergere come abbia fondamento il giudizio generale per cui la traduzione di Picot sia inadeguata rispetto all’originale di Descartes.

⁷¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 9, p. 28.

Mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions»⁷². Le passioni possono essere dette percezioni e sentimenti proprio perché sono contenuti psichici "sentiti" in quanto presenti e manifesti al soggetto, "presenza e manifestazione" che costituisce la radice comune di "percepire" e "sentire", al di là dell'origine (sensibile o meno) dei dati stessi.

E' tuttavia nel *Traité de l'Esprit de l'Homme* (1666) del de La Forge che troviamo, accanto all'utilizzo ripetuto di "*sentiment*" nell'accezione cartesiana di affezione sensitiva dell'anima⁷³, la più forte affermazione di tale significato "sovra-sensibile" di "*sentir*"⁷⁴ e "*sentiment intérieur*". Consideriamo, in un continuo crescendo, i seguenti passi, culminanti in una definizione di "*Pensée*" in termini di "coscienza" che presenta notevoli analogie con quella lockiana di "*consciousness*" ("*the Perception of what passes in Man's own Mind*"): «Je suis sans doute quelque chose; Quelle chose? Une chose qui pense, c'est à dire, qui doute, qui desire, qui connoist, qui affirme, [...]. Car enfin je sens [corsivo nostro] que je doute presque de tout, que je desire en sçavoir d'avantage, que je connoist que je pense, [...] qu'y a-il en tout cela qui puisse

⁷² Descartes, *Les Passions de l'Ame*, artt. XXVII-XXVIII, p. 349. Desidero ricordare come, nelle *Passions de l'Ame*, Cartesio utilizzi *sentiment* in tutta la sua ricca polisemia, ossia sia come sensazione, che come opinione-giudizio di sé, che, infine, come consapevolezza a cavallo tra l'ambito teoretico e quello morale. Si tengano presenti i seguenti passi: «J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres *sentiments* [corsivo nostro; *sentiment* come sensazione] qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur» (*ivi*, art. XXIX, p. 350); «Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il *sent en soi-même* [corsivo nostro; *sentir* come esser consapevole] une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. [...] Ceux qui ont cette connaissance et ce *sentiment* [corsivo nostro; *sentiment* come opinione] d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne» (*ivi*, artt. CLIII-CLIV, pp. 445-446).

⁷³ Cfr. de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme*, pp. 12-37.

⁷⁴ Circa "*sentir*" come sinonimo di "coscienza", nell'ambiente "cartesiano", cfr. Davies, "*Conscience*" as *consciousness*, p. 11.

estre mis en doute, & dont je ne sois aussi certain, que de ma propre existence & de ma pensée?»⁷⁵; «Je vous diray donc que je prens icy la Pensée pour cette perception, conscience, ou *connoissance interieure* [corsivo nostro] que chacun de nous *ressent immediatement par soy mesme* [corsivo nostro], quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en luy»⁷⁶; «Il me semble pouvoir définir que la Nature de la Pensée consiste dans cette conscience, ce tesmoignage, & ce *sentiment interieur* [corsivo nostro] par lequel l'Esprit est adverty de tout ce qu'il souffre, & generalement de tout ce qui se passe immediatement en luy, dans le temps mesme qu'il agit, ou qu'il souffre. Je dis immediatement, afin de vous faire connoistre que ce témoignage & ce *sentiment interieur* [corsivo nostro], n'est pas different de l'action ou de la passion, & que ce sont elles mesmes qui l'advertissent de ce qui se fait en luy; & qu'ainsi vous ne confondiez pas ce *sentiment interieur* [corsivo nostro] avec la Reflexion que nous faisons quelquefois sur nos actions»⁷⁷.

Proprio a questo significato teoretico (il "sentire" come "conoscere") rimanderà il *Dictionnaire de l'Académie françoise* (1694): alla voce "*Sentir*", tra gli altri significati (che rinviano alla ricezione di contenuti tramite i sensi e, in particolar modo, l'odorato), è presente quello di «s'appercevoir, connoistre»⁷⁸ che, dagli esempi proposti, si intuisce essere lontano dalla sfera della sensibilità, facendo riferimento a un "sapere" molto vicino alla "consapevolezza": «Je sens bien qu'on me trompe. [...] Je me sens trop foible pour cela. Il sentoit bien qu'on ne le craignoit plus. On sent qu'il y a dans ces vers quelque chose de dur, de negligé, etc.»⁷⁹. Così, l'espressione "*Se sentir*" è definita in questi termini: «Connoistre, sentir en quel estat on est. [...] On dit dans ce sens, qu'*Un homme se sent bien*, pour dire, qu'il connoist bien les qualitez qu'il a, qu'il sait dequoy il est capable»⁸⁰.

⁷⁵ *Ivi*, p. 10.

⁷⁶ *Ivi*, p. 14.

⁷⁷ *Ivi*, p. 54.

⁷⁸ *Dictionnaire de l'Académie françoise*, p. 461, voce "*Sentir*".

⁷⁹ *Ibidem*. Sempre nel *Dictionnaire de l'Académie françoise*, alla voce "*Conscience*", in accezione prettamente morale, è presente l'espressione *sentiment intérieur*, come un sentire interiore che però non funge tanto da "tribunale" delle azioni compiute dal soggetto, quanto piuttosto indica ciò che gli consente di "rendersi conto" (avere testimonianza) della qualità del proprio comportamento: «Lumière interieure, sentiment interieur, par lequel l'homme se rend tesmoignage à lui-mesme du bien & du mal qu'il fait» (*ivi*, p. 447, voce "*Conscience*").

⁸⁰ *Ibidem*.

Un'accezione che pare assente dalla definizione di "*sentiment*"⁸¹, ma che ricompare tra i significati dell'aggettivo "*sensible*": «*Sensible, se dit aussi, d'Une chose qui s'aperçoit, qui se connoist facilement par les sens ou par la raison*»⁸².

Per capire il senso con cui il Coste assume "*sentiment intérieur*" occorre quindi guardare, a mio avviso, a quella corrente di pensiero culminante nella definizione fornita dal de La Forge, ossia quella di una testimonianza immediata, di un "sentire intimo" come forma di conoscenza che non si sovrappone al darsi di un contenuto, ma che si identifica con il suo manifestarsi. Il "*sentiment intérieur*" acquista così il valore di percezione pre-logica (ir-riflessa) che è tutt'altro che oscura e confusa come quella del "*sentiment intérieur*" malebranchiano, mantenendo tutti i caratteri del *cogito* cartesiano (e, contemporaneamente, distinguendosi anche da quest'ultimo)⁸³. Una distinzione che il Balibar ha giustamente messo in risalto: «[La definizione malebranchiana di "coscienza" come "*sentiment intérieur*"] est anti-cartésienne dans son fond [...]. La conscience de Malebranche, c'est la connaissance imparfaite que nous avons de l'âme [...]. Cette pseudo-connaissance "n'est point fausse", sans doute, mais essentiellement confuse et exposée à toutes sortes d'illusions. Malebranche sait bien qu'il détruit ainsi le cœur même du cartésianisme [...]. Or le choix de Locke (qui [...] connaît parfaitement la pensée du grand Oratorien), sur ce point, est très clair: c'est de critiquer Descartes *autrement* que Malebranche. Sa consciousness n'est pas une idée confuse [...]. Elle est au contraire une reconnaissance immédiate, par le Mind, de ses opérations sur la "scène" intérieure»⁸⁴.

Ora, benché il Coste non faccia alcun riferimento al de La Forge quando si serve dell'espressione "*sentiment intérieur*", laddove il *proposant* scrive che con "*sentiment*" il senso dei ragionamenti di Locke non sarebbe andato perduto, non è a mio avviso irragionevole pensare che egli guardi proprio a questa accezione di "*sentiment*" e, in modo specifico, di "*sentiment intérieur*". Una connotazione che egli aveva d'altronde già incontrato anche nell'*Abrégé* del 1688 del Le Clerc, sebbene non come esplicita

⁸¹ Cfr. *ibidem*, voce "*sentiment*".

⁸² *Ibidem*, voce "*Sensible*".

⁸³ Balibar, *Identité et différence*, p. 49: «La Forge, qui se veut à la fois augustinien et cartésien, n'est en réalité ni l'un ni l'autre: le concept de conscience ou de sentiment intérieur qu'il introduit est impersonnel (c'est une essence ou une faculté), aussi éloigné de l'*ego* des *Confessions* [...] que de celui des *Méditations*, aux prises avec la question "qui suis-je?", et "(qu'est-ce donc) qui pense en moi?"».

⁸⁴ *Ivi*, p. 26.

traduzione di “*consciousness*”⁸⁵, ma di perifrasi che rimandano pur sempre alla “coscienza”: «Et comme *nous sentons en nous* [corsivo nostro; si tratta di un’aggiunta del Le Clerc rispetto all’originale inglese] le pouvoir de répéter sans fin ces idées d’espace, nous nous formons par là l’idée de l’immensité»⁸⁶; «Chacun *sent en soi-même* [corsivo nostro; in inglese: “*Every man experiences in himself*”] qu’il peut mouvoir sa main, ou sa langue, qui étoient auparavant en repos»⁸⁷; «En joignant ensemble les idées simples que nous nous sommes formez, en réfléchissant sur les opérations de nôtre propre esprit, lesquelles *nous sentons tous les jours en nous-mêmes* [corsivo nostro; in inglese: “*we experience daily in ourselves*”], comme penser, entendre, vouloir, connoître [...] & supposant que ces opérations de nôtre esprit & toutes les autres coëxistent dans une certaine substance, [...] nous venons à avoir l’idée des Etres, que nous appellons Esprits»⁸⁸.

Né è da trascurare, circa l’uso che il Coste fa di “*sentiment intérieur*”, l’influenza che poté esercitare su di lui la conoscenza del pensiero e delle opere di Pascal, che egli cita espressamente come punto di riferimento per i neologismi “*Soi*” e “*Soi-même*” (conciati per tradurre il “*Self*” di Locke) nella nota che precede immediatamente quella dedicata alla traduzione di “*consciousness*”: «Le moi de Mr. Pascal m’autorise en quelque manière à me servir du mot *soi, soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu’il est *le même*»⁸⁹. Proprio in Pascal è infatti possibile reperire il termine “*sentiment*” non solo col significato tradizionale di sensazione⁹⁰ e con quello (che fu proprio Pascal a conferirgli nel panorama francese del XVII secolo) di “immediata” e “concreta” conoscenza (quella capacità di cogliere immediatamente, d’un sol colpo i primi principi contrapposta alla dialetticità della *Raison* cartesiana), ma anche in quello di “coscienza” che il soggetto ha della propria condizione di “mancanza”. E’ in questo senso che compare (una sola volta in tutto il testo delle *Pensées*) l’espressione “*sentiment intérieur*”: «Sans ces divines connaissances qu’ont pu faire les hommes, sinon ou s’élever dans le

⁸⁵ Cfr. Davies, “*Conscience*” as *consciousness*, pp. 23-24.

⁸⁶ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 61.

⁸⁷ *Ivi*, p. 71.

⁸⁸ *Ivi*, p. 78.

⁸⁹ Locke, *Essai*, II, 27, 9, p. 264, nota 1 a piè di pagina.

⁹⁰ Cfr. Pascal, *Pensées*, art. VI, 368.

sentiment intérieur [corsivo nostro] qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente?»⁹¹.

E' infine da evidenziare che, quando il Coste, nella seconda edizione dell'*Essai* (1729), perfezionerà la più volte citata nota a piè di pagina sulla "*consciousness*" introducendo il passo sull'uso che Malebranche fa di "*conscience*", sembra dare per assodato il significato di "*sentiment intérieur*": egli considera infatti non solo l'autorità di Malebranche come una garanzia della correttezza delle proprie scelte di traduttore (ossia dell'utilizzo del sostantivo "*conscience*" in accezione teoretica e non morale), ma dà per assodato anche il fatto che il pensatore francese consideri sinonimi "*sentiment intérieur*" e "*conscience*"⁹². Il che conferma, indirettamente, come l'accezione di "*sentiment intérieur*" nel senso di "coscienza" fosse già nota al Coste indipendentemente dalla conoscenza delle tesi di Malebranche.

Proprio quest'ultimo passaggio conduce senza soluzione di continuità all'analisi di "*con-science*", termine che compare solo a partire dal XVII capitolo del secondo libro poiché, come sottolinea Balibar, una traduzione "diretta" della "*consciousness*" non poteva più essere rimandata, visto l'uso costante che ne fa Locke in merito all'identità personale: "*con-science*" nasce appunto per rendere la "*consciousness*" non più solo nel senso di "consapevolezza" (dei contenuti psichici, delle percezioni, etc.), ma in quello specifico di "*self-consciousness*", di "auto-coscienza". Il ricorso all'*exemplum* fornito da Malebranche ne *La recherche de la vérité* è, temporalmente, secondario, ossia avviene solo nel 1729, a circa trent'anni di distanza dalla prima edizione dell'opera. E' a mio avviso improbabile che Pierre Coste non avesse mai in un qualche modo avvicinato, fino ad allora, l'opera del filosofo francese, per questo, non ritengo priva di fondamento l'ipotesi formulata dalla Davies, secondo la quale la pubblicazione postuma dell'*Examination of Père Malebranche's opinion* (1693), avvenuta nel 1706, abbia attirato l'attenzione del *proposant* (in un periodo di "riflessione" e "revisione" dell'*Essai*) sulla terminologia del padre oratoriano e sul fatto che Locke non solo avesse ben presente le tesi di quest'ultimo circa la "*conscience*" e il "*sentiment intérieur*", ma condividesse il rapporto di equivalenza tra i due concetti e li avesse

⁹¹ Pascal, *Pensées*, art. VII, 435.

⁹² Cfr. Locke, *Essai*, II, 27, 9, p. 265, nota a piè di pagina: «[Malebranche] dit que la troisième [ossia la terza maniera di conoscere le cose] est de les connoître par conscience ou par sentiment intérieur. *Sentiment intérieur* & *conscience* sont donc, selon lui, des termes synonymes. [...] Voilà qui suffit pour faire voir en quel sens j'ai employé le mot de *conscience*, & pour en autoriser l'usage».

resi, rispettivamente, con “consciousness” e “interiour sentiment”⁹³: «In 1693 [...] Locke had recognised that what Malebranche meant by conscience in such a context as this was not dissimilar to what he himself expressed by the word “consciousness”. [...] By the time the second edition of the *Essai* was published in 1729 [...] Locke was dead, and the *Examination of Malebranche* had been published among his posthumous works in 1706. It is probable that the appearance of these papers had drawn Coste’s attention to Malebranche’s use of *conscience*, and confirmed him in his original choice of the word to translate “consciousness”»⁹⁴.

⁹³ Locke, *An examination of Père Malebranche’s opinion*, p. 245. A complicare la comprensione del significato del termine “sentiment” si aggiunge il fatto che Locke, nel commentare le tesi di Malebranche, si chiede: «What reason can there be given, why God shows the idea of a triangle to us, and not the idea of our souls, but this, that God has given us external sensation to perceive the one, and none to perceive the other, but only the *internal sensation* [corsivo nostro] to perceive the operation of the latter?» (*ivi*, p. 246). Così facendo, Locke si pone in linea con una “tendenza” di interpretazione e traduzione della terminologia malebranchiana che emerge, come evidenzia la Davies, dall’esame delle due versioni inglesi comparse, tra il 1694 e il 1695, ad opera di T. Taylor (N. Malebranche, *Father Malebranche’s Treatise concerning the Search after Truth*, Oxford, Lichfield, 1694) e di R. Sault (Id., *Marebranche’s Search after Truth, or a Treatise of the Nature of the Humane Mind*, 2 vols., London, Dunton & Manship, 1694-1695): «Of Malebranche’s four “manners or ways of knowing things” [...], Taylor writes that the third “is that of *conscience*, or by internal sensation”. [...] In the course of translating Malebranche’s discussion of the nature of self-knowledge in this chapter and its “Illustration” (the translator’s word for Malebranche’s *Eclaircissement*), Taylor uses not only the old English word “conscience”, but also “conscious” and “consciousness” [...] and even Locke’s coinage of 1690, “self-consciousness” [...]. Taylor’s version of Malebranche’s *sentiment intérieur* are just as varied: as well as “internal sentiment” [...], there are also “internal sensation” [...], “inward sensation” [...], “internal sense” [...], and “inward feeling” [...]. Sault’s version [...] is “by conscience, or by internal sentiment” [...]. For *sentiment intérieur*, Sault had not quite such a variety of terms as Taylor: “internal sentiment” [...], “internal sense” [...] and also “inward sensation” [...]. He clings, moreover, to the English word “conscience”, rather than venturing to employ comparative neologism, as Taylor does» (Davies, “Conscience” as consciousness, pp. 29-30). Da ciò pare addirittura che a essere maggiormente problematico non sia tanto il concetto di “conscience”, quanto piuttosto quello di “sentiment intérieur”, per la notevole polisemia e ambiguità di “sentiment”. Così scrive in merito il Balibar: «Locke [in *An examination of Père Malebranche’s opinion*] n’a aucune difficulté à rendre en français “conscience” par l’anglais *consciousness*, pratiquant en somme l’opération inverse de celle qu’au même moment – peut-être avec son aide – Coste décide d’accomplir dans sa traduction de *l’Essay*. En revanche il lui est de tout impossible de trouver un équivalent anglais pour ce “sentiment intérieur” qui, chez Malebranche, est l’autre nom de la conscience, et d’abord pour l’idée même de “sentiment” (à laquelle ne convient ni l’idée lockienne de sensation ni celle de reflection, et qui pour cette raison n’est pas une perception)» (Balibar, *Identité et différence*, p. 57). Circa l’intraducibilità di *sentiment* in inglese da parte di Locke, cfr. anche *ivi*, p. 56.

⁹⁴ Davies, “Conscience” as consciousness, p. 31. Non ritengo tuttavia condivisibile (analogamente al Balibar) la tesi della compatibilità tra il concetto malebranchiano di “conscience” e quello lockiano di “consciousness”, tesi espressa dalla Davies in questi termini: «Locke does not disagree with this doctrine [quella della conoscenza che l’anima ha di se stessa, benché confusa, per mezzo del sentimento interno o coscienza], indeed it is entirely consonant with his own theory of consciousness. His criticism is simply that it is inconsistent with Malebranche’s general doctrine of intellectual ideas,

Nella prima edizione dell'*Essai*, al posto del passo in cui il Coste cita dalla *Recherche*, il lettore si trovava invece di fronte a una citazione dalla traduzione ginevrina della Bibbia, e in particolare dalla prima lettera ai Corinzi: «Je viens de voir au reste une Bible de la Traduction de Genève, où l'on s'est servi du mot de *Conscience* dans le sens que je viens de marquer. C'est dans la première Epître aux Corinthiens, Chap. VIII, vers. 7. Il n'y a pas connaissance en tous, car quelques-uns en mangent (de ces viandes sacrifiées) avec conscience de l'Idole, c'est-à-dire, quoiqu'ils sentent, qu'ils croient en eux-mêmes que l'Idole à qui ces viandes sont offertes, est quelque chose, et qu'il leur a communiqué quelque vertu»⁹⁵ (dove con "conscience" si traduceva il termine greco "συνείδησις" che, più che all'ambito teoretico della "consciousness" rimanda a quello morale della "conscience", della convinzione morale).

Né il Coste utilizza il termine "conscience" tout court: egli fa ricorso a due espedienti per porre in risalto la *nouveauté* di senso che nell'*Essai* era conferita a "conscience" (rispetto al tradizionale uso morale di tale sostantivo): ossia, in primo luogo, alla scrittura italica (il corsivo) e, in secondo luogo, al *trait d'union* tra "con" e "science" ("con-science") che in questo caso, più che "unire" ha lo scopo di richiamare l'attenzione alla struttura composita del sostantivo. Il traduttore compie così un'operazione di analisi con l'intenzione di "elevare a potenza" il significato etimologico di "conscience", quello di "sapere condiviso". In merito, benché in riferimento all'equivalente latino "*conscientia*", Balibar osserva: «Il semble clair que le terme se comprend toujours encore à partir de *scientia*, c'est-à-dire comme connaissance ou savoir dans le latin classique. Le préfixe *cum* désigne un partage ou une communauté, qui donne lieu soit à l'idée de complicité ou de connivence avec d'autres, soit à l'idée de for intérieur ou de secret (le secret étant le savoir qu'on ne partage qu'avec soi-même, dont on ne répond qu'à soi-même)»⁹⁶.

Ora, da chi è condiviso un tale sapere? Illustrando i molteplici significati di "*Conscientia*" il *Lexicon philosophicum* (1692) di Chauvin rimanda a un contesto che

or "that we see all things in God"» (*ibidem*). La "consciousness" lockiana non è infatti confusa come quella del *sentiment intérieur* malebranchiano, ma è fonte di percezioni chiare e distinte, è "conoscenza" in senso stretto (benché manchi la percezione di un fondo sostanziale, cosa che giocò, a mio avviso, un ruolo di notevole importanza riguardo alla titubanza del Coste di utilizzare il termine "conscience", di matrice cartesiana, per tradurre *consciousness*).

⁹⁵ Locke, *Essai* (1700), II, 27, 9, p. 404.

⁹⁶ Balibar, *Identité et différence*, p. 21.

potremmo definire affine al pensiero malebranchiano, facendo del prefisso “con” un “ponte” tra la dimensione umana e quella divina: «Aliis conscientia dicitur ex con & scientia, quasi dicas, scientia, quam homo habet cum alio, scilicet Deo; cum enim Deus omnia sciat, etiam illa scit, quae scit homo, ideoque homo quae scit, scit cum Deo»⁹⁷. Un significato, questo, che mal si accorda con pensiero di Locke (sostenitore del fatto che l’uomo, ricevute da Dio le funzioni conoscitive, è conoscitivamente autosufficiente, capace di “procedere” senza il soccorso divino) e, a mio avviso, non è preso in considerazione dal Coste nell’utilizzo del *trait d’union* di “Con-science”: colui che veramente condivide quanto testimoniato dalla coscienza è il soggetto stesso e questo rappresenta il fulcro dei concetti di *Self* e *Personal identity* (e, quindi, di “self-consciousness”).

Ciò posto, è interessante cercare di comprendere le ragioni della titubanza del Coste nell’utilizzo di “conscience” in senso teoretico. Era forse sprovvisto di modelli di riferimento in cui trovare una conferma e un’autorizzazione della propria scelta lessicale?

La risposta a questi interrogativi, ossia la ricerca delle origini della ri-definizione di “conscience” (o della sua “invention”) costituisce l’oggetto di un’ampia e accurata trattazione da parte di Balibar: ora, non è possibile trovare in Cartesio un equivalente francese del termine latino *conscientia* e dell’espressione corrispondente *consciis esse* (da lui entrambi utilizzati, seppur non frequentemente)⁹⁸, benché effettivamente “conscience” compaia una sola volta nelle risposte a Hobbes («Il a d’autres actes que

⁹⁷ Chauvin, *Lexicon rationale*, voce “Conscientia”, pagine non numerate.

⁹⁸ Cfr., tra i vari passi in cui “conscientia” è presente, Descartes, *Meditationes*, p. 49: «Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cum nihil aliud sim quam res cogitans, vel saltem cum de ea tantum mei parte praecise nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio *consciis essem* [corsivo nostro]. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere»; *Secundae Responsiones*, p. 160: «I. *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate consciis simus* [corsivo nostro]. [...] II. *Idae* nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis *consciis sum* [corsivo nostro]; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur»; *Principia philosophiae*, I, 9, p. 7: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum *in nobis conscientia est* [corsivo nostro]». E’ possibile trovare un elenco dettagliato dei passi delle opere di Cartesio in Balibar, *Identité et différence*, pp. 265-273. Circa la presenza di “Conscientia” e “conscience” nelle opere di Cartesio, cfr. anche Davies, “Conscience” as *consciousness*, pp. 7-10.

nous apelons intellectuels [...] tous lesquels conuiennent entr'eux en ce qu'ils ne peuvent estre sans pensée, ou perception, ou conscience & connoissance»⁹⁹).

Conscience fa la sua vera e propria comparsa nei primi "cartesiani" e non più solo come "consapevolezza" che il soggetto ha dei propri stati, ma come carattere essenziale del soggetto in quanto *Res cogitans*: troviamo il termine in tale accezione, ad esempio, nel *Traité de l'Esprit de l'Homme* (1666) del de La Forge¹⁰⁰, nel *Système de Philosophie* (1690) di Pierre-Sylvain Régis¹⁰¹, autori che il Balibar considera l'anello di congiunzione tra Descartes e il concetto di "con-science" di Coste-Locke¹⁰².

Quale fu, dunque, la ragione per cui il Coste esitò così a lungo nell'utilizzo di "Conscience"? Tale ragione risiede, a mio avviso¹⁰³, nella differenza, avvertita dal Coste, tra la concezione "cartesiana" di "conscientia" e di "conscience", strettamente legata all'impostazione "ontologica" dello studio del pensiero (l'esistenza del soggetto come sostanza pensante, *Res cogitans*, spirituale, distinta dal corpo), e l'atteggiamento "gnoseologico" della psicologia lockiana (per il quale la *consciousness* è funzione conoscitiva che, come *self-consciousness*, nulla dice della sostanzialità della *Mind*, ma solo che quest'ultima esiste ed è "se stessa"). Il Coste avvertì cioè in "conscience" una "sovrabbondanza" di senso che non scorgeva nella "consciousness" di Locke e che, forse, non scorse nemmeno nel "sentiment intérieur" malebranchiano, tanto da accettare senza remore "conscience" solo a partire dall'uso anti-cartesiano che

⁹⁹ Descartes, *Troisièmes Objections et Reponses*, p. 137. In latino, al posto dell'endiadi "conscience & connoissance" c'è solo "conscientia". Cfr. Balibar, *Identité et différence*, p. 24, nota 28 a piè di pagina. Questo passo, sostiene giustamente la Davies, costituisce la base della definizione di "Pensée" formulata dal de La Forge nel *Traité de l'Esprit de l'Homme*: cfr. Davies, "Conscience" as consciousness, pp. 13-14.

¹⁰⁰ «Je vous diray donc que je prens icy la Pensée pour cette perception, conscience, ou connoissance interieure que chacun de nous ressent immediatement par soy mesme» (de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 14); «Le témoignage de nostre conscience nous assure si certainement & si evidemment que nous avons la faculté de penser, que je serois ridicule, si je voulois apporter d'autres preuves de cette verité que celle de nostre propre experience» (*ivi*, p. 53); «Il me semble pouvoir définir que la Nature de la Pensée consiste dans cette conscience, ce tesmoignage, & ce sentiment intérieur par lequel l'Esprit est adverty de tout ce qu'il souffre, & generalement de tout ce qui se passe imediatement en luy» (*ivi*, p. 54).

¹⁰¹ Cfr. P.S. Régis, *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique et la Morale*, tome I, Paris, Thierry, Annonson, Posuel, Rigaud, 1690, p. 63: «Je suis [...] assuré que j'existe toutes les fois que je crois connoître quelque chose; et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non pas par un véritable raisonnement, mais par une connoissance simple et intérieure, qui précède toutes les connoissances acquises, et que j'appelle conscience».

¹⁰² Cfr. Balibar, *Identité et différence*, pp. 48-50.

¹⁰³ In ciò sono d'accordo con le tesi a me espresse dalla Prof.ssa Mariafranca Spallanzani dell'Università degli Studi di Bologna durante un incontro a Reggio Emilia agli inizi del 2007.

ne fece Malebranche nella *Recherche* (il che, come ho cercato di evidenziare, si traduce purtroppo in un salvaguardare il senso di *consciousness* perdendone tuttavia allo stesso tempo alcuni aspetti essenziali).

L'*Essai* costituisce così, in virtù delle scelte del Coste, un momento fondamentale non solo del processo di evoluzione del lessico filosofico francese della "coscienza"¹⁰⁴, ma anche della progressivo spostamento della coscienza dal piano "ontologico" a quello "psicologico".

¹⁰⁴ Nonostante le incertezze che segnarono la sua "nascita", la "Conscience" del Coste non solo fu accettata dai filosofi francesi settecenteschi, ma ebbe una notevole influenza su di essi. Lo testimonia la sua presenza in vari lessici dell'epoca, come l'*Encyclopédie* (1751-1772) di Diderot e D'Alembert e il *Dictionnaire philosophique portatif* (1751¹, 1756², 1762³) di Chicaneau de Neuville (consultato nella terza edizione). Nel terzo volume dell'*Encyclopédie* (1753), alla voce "Conscience", M. le Chevalier de Jaucourt (curatore della voce sia in senso teoretico che morale), riprende la ri-definizione lockiana di "conscience" e afferma che tale termine vuole rendere (assieme alla perifrasi «*opinion ou le sentiment intérieur*») la mai pienamente traducibile "consciousness" inglese. Benché egli citi Condillac scrivendo che «ce sentiment qui [...] donne [al soggetto] la connoissance [delle *perceptions* presenti *dans l'ame*], & qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle [nell'*ame*], M. l'abbé de Condillac l'appelle avec raison *conscience*» (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une société de Gens de Lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. D'Alembert [...], tome III, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1753, p. 902, voce "conscience"), è innegabile che la paternità di tale definizione sia lockiana, attraverso la mediazione del Coste (anche se con l'espressione "opinion", associata a "sentiment intérieur", si finisce per spostare la valenza di "sentir" da quella di "esperienza" a quella di giudizio e "opinione personale", a mio avviso non adeguate). Questo vale anche per la definizione (chiamata «*exacte*») di *conscience* in senso morale, come «le jugement que chacun porte de ses propres actions, comparées avec les idées qu'il a d'une certaine regle nommée *loi*» (*ibidem*). D'altronde Jaucourt non nasconde di condividere (di contro a Cartesiani, Malebranchiani e Leibniziani) le tesi di Locke in merito alla contraddittorietà insita nell'affermazione dell'esistenza di percezioni inconscie: «Le sentiment de Locke semble le mieux fondé; car il ne paroît pas qu'il y ait des perceptions dont l'ame ne presse quelque connoissance plus ou moins forte; d'où il résulte que la perception et la conscience ne sont réellement qu'une même opération sous deux noms. Entant qu'on ne considere cette opération que comme une impression dans l'ame, on peut lui conserver le nom de *perception*; et entant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de *conscience*» (*ibidem*). La presenza di Locke è a mio avviso forte anche nel *Lexicon* di Chicaneau de Neuville (sia alla voce "Conscience" («La conscience est l'impression même des objets, considérée comme avertissant l'ame de sa présence»: Chicaneau de Neuville, *Lexicon rationale*, p. 95), sia a quella di "Esprit" («L'esprit est l'ame considérée par la pensée, qui est un de ses attributs. [...] L'esprit vient de l'arrangement des fibres du cerveau. Voici la succession de ses opérations: Les objets frappent les sens; la conscience avertit l'ame de cette perception; l'attention lui dit que c'est la seule qu'elle ait eue, & lui fait oublier les autres; la réminiscence lui rappelle qu'elle l'a eue; l'imagination la lui fait sentir de nouveau; la mémoire lui en rappelle le nom & quelques circonstances, sans le premier sentiment de perception; la contemplation y demeure attachée: alors le jugement combine, abstrait, distingue, compare, compose ou décompose, analyse, raisonne, juge, affirme ou nie»: *ivi*, pp. 219-220). Quanto all'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746) di Condillac, il passo cui si fa riferimento nell'*Encyclopédie* è il seguente (intendo riportarlo interamente al fine di permetterne una migliore comprensione): «*De la perception, de la conscience, de l'attention, et de la réminiscence*. La perception, ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens, est la

Chiarito il significato di “*conviction intérieure*”, “*sentiment intérieur*” e “*con-science*”, è ora possibile affrontare il contenuto del secondo libro dell’*Essai*.

b) Le due “*sources d’Idées de l’Esprit*” e l’esame dei contenuti psichici

Ora, il primo intento del Coste, nel presentare il *Second Livre*, non è solo quello anticipare al lettore quale sarà l’oggetto del capitolo (ossia le idee in generale e la loro natura), ma è anche quello di mostrare come il pensiero di Locke si inserisca “attivamente” nell’acceso dibattito post-gassendiano intorno alla tesi dei “cartesiani” per cui l’*“Ame de l’Homme pense toujours”* (benché con l’espressione «par occasion» il traduttore dichiara, a mio avviso, che l’*Essai* non costituisca un’opera meramente “polemica”, ma presenti una propria e originale teoria della conoscenza)¹⁰⁵.

Come precedentemente anticipato, l’*incipit* del secondo libro è incentrato sul fatto attestato inequivocabilmente dalla coscienza (testimonianza che convince di sé l’uomo), ossia l’esistenza del pensiero e delle *idées*, ossia dei contenuti psichici. Il problema che ne consegue è quello dell’origine di tali *idées*, dato che l’*Ame* è una *Table rase*, priva di ogni originaria o innata impressione (così il Coste traduce l’inglese “*white Paper*”, riallacciandosi alla tradizione che abbiamo mostrato cominciare con

première opération de l’entendement. L’idée en est telle qu’on ne peut l’acquérir par aucun discours. La seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir. Les objets agiroient inutilement sur les sens, et l’ame n’en prendroit jamais connoissance, si elle n’en avoit pas perception. Ainsi le premier et le moindre degré de connoissance, c’est d’appercevoir. Mais, puisque la perception ne vient qu’à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connoissance doit avoir plus ou moins d’étendue, selon qu’on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. [...] Or ce sentiment qui lui en donne la connoissance, et qui l’avertit du moins d’une partie de ce qui se passe en elle, je l’appellerai *conscience*. Si, comme le veut Locke, l’ame n’a point de perception dont elle ne prenne connoissance; ensorte qu’il y ait contradiction qu’une perception ne soit pas connue: la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération. Si, au contraire, le sentiment opposé étoit le véritable, elles seroient deux opérations distinctes; et ce seroit à la conscience, et non à la perception, comme je l’ai supposé, que commenceroit proprement notre connoissance» (É. Bonnot de Condillac, *Essai sur l’origine des connoissances humaines: ouvrage où l’on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l’entendement humain*, in *Œuvres Complètes*, tome I, Genève, Slaktine Reprints, 1970, I, 2, 1, pp. 27-28).

¹⁰⁵ Locke, *Essai*, II, 1, p. 60, titolo del capitolo.

Aristotele e che aveva visto, nel seicento francese, Gassendi come esponente di spicco)¹⁰⁶.

E' l'*Expérience* che fornisce alla mente tutti i materiali su cui si eleva la conoscenza umana: ma in cosa consiste tale esperienza? Ora, Locke mantiene, in inglese, la distinzione che era centrale nella terminologia di Bacon, quella tra *experientia* e *experimentum*¹⁰⁷, ma, pur mantenendosi in linea con l'impostazione sperimentale di quest'ultimo e, più in generale, della Royal Society, si allontana da quello che potrebbe essere definito "empirismo sensistico" (ossia dall'assunzione dell'esperienza sensibile come unico materiale esperito, come sostenevano, tra gli altri, Hobbes in Inghilterra e Gassendi in Francia): se da una parte nell'*Essay* non si utilizza solo il sostantivo *experience*¹⁰⁸, come "esperienza" (cui va associato il verbo "to experiment"¹⁰⁹ e l'aggettivo "experimental"¹¹⁰), ma vi si affianca il termine "experiment", sia in senso generico¹¹¹ (per cui è sinonimo di "experience" e "observation"), che in quello specifico di "esperimento" (esperienza voluta e prodotta in maniera "controllata")¹¹², dall'altra viene assegnato, tanto a "experience" quanto a "experiment", un valore gnoseologico prioritario rispetto alla dimensione sensitiva.

La coppia "experience and observation", come illustra lo Yolton, costituisce la ripresa di quell'attenzione al concreto che da sempre fu "cifra" del pensiero inglese e, contemporaneamente, opera la sua trasposizione e rilettura sul piano dell'esame e della descrizione delle idee presenti alla *Mind* quando essa "sperimenta" (in senso

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, II, 1, 2, p. 61. Cfr. Locke, *Essay*, II, 1, 2, p. 104.

¹⁰⁷ Cfr. Fattori, *Il vocabolario di Francis Bacon*, tavole delle concordanze, in Id., *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo*, pp. 101-120; Id., *Parole e storia della filosofia*, *ivi*, pp. 208-216; Id., *Experientia-Experimentum: un confronto tra il corpus latino e inglese di Francis Bacon*, in *Experientia*, Atti del X colloquio internazionale (Roma, 4-6 gennaio 2001) a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2002, pp. 243-258.

¹⁰⁸ Cfr. Locke, *Essay*, I, 1, 18; I, 3, 22; I, 4, 2; I, 4, 12; I, 4, 25; II, 1, 1; II, 1, 2; II, 1, 4; II, 1, 10; II, 1, 15; II, 1, 18; II, 1, 19; II, 1, 20; II, 1, 21; II, 4, 6; II, 7, 6; II, 8, 5; II, 9, 8; II, 9, 9; II, 11, 15; II, 11, 16; II, 14, 13; II, 18, 5; II, 19, 3; II, 19, 4; II, 20, 1; II, 21, 4; II, 21, 33; II, 21, 35; II, 21, 36; II, 21, 39; II, 21, 47; II, 21, 52; II, 21, 69; II, 22, 2; II, 22, 9; II, 23, 3; II, 23, 28; II, 23, 29; II, 27, 14; III, 3, 10; III, 4, 10; III, 4, 13; III, 4, 14; III, 6, 8; III, 6, 26; III, 9, 13; III, 11, 24; IV, 3, 14; IV, 3, 16; IV, 3, 18; IV, 3, 29; IV, 3, 31; IV, 4, 12; IV, 5, 6; IV, 6, 13; IV, 7, 9; IV, 7, 15; IV, 9, 3; IV, 10, 18; IV, 10, 19; IV, 12, 9; IV, 12, 10; IV, 12, 12; IV, 14, 2; IV, 15, 4; IV, 15, 5; IV, 15, 6; IV, 16, 6; IV, 16, 7; IV, 16, 9; IV, 16, 13; IV, 16, 14; IV, 17, 4; IV, 19, 8; IV, 20, 10; IV, 20, 15.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, II, 14, 4; II, 19, 4; II, 21, 47; II, 23, 5; II, 23, 15; II, 23, 24; II, 23, 25; II, 23, 32; II, 23, 33; II, 23, 36; III, 1, 5; IV, 7, 4; IV, 11, 8; IV, 20, 12.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, IV, 2, 26 ("experimental philosophy"); IV, 2, 29 ("experimental knowledge"); IV, 6, 7 ("experimental knowledge").

¹¹¹ Cfr. *ivi*, II, 23, 36; IV, 3, 28; IV, 6, 16.

¹¹² Cfr. *ivi*, II, 4, 4; II, 13, 21; IV, 6, 11; IV, 12, 10; IV, 12, 12; IV, 12, 13; IV, 16, 12; IV, 20, 2.

lato): «Locke announces that [...] he has tried “to raise an Edifice uniform, and consistent with it self, as far as my own Experience and Observation will assist me” (*Essay*, 1, 4, 25). [...] In this programme, Locke was echoing the official method of the Royal Society whose members in turn took their inspiration from Francis Bacon. [...] The injunction of the Royal Society was reinforced by Locke: look to the things themselves, do not be prejudiced by past authority or by current linguistic usage. [...] The investigation of human understanding, the science of mind [...], must also proceed by experience and observation. Much of his analysis of the understanding is done in the language of ideas. [...] Appeals to experience [...] run throughout the *Essay* on a number of different topics. Locke’s general programme in that work was to substitute for the claims of innate ideas and thrust an experience-generated alternative, an alternative which followed in the footsteps of the Royal Society and Bacon»¹¹³.

Il richiamo all’esperienza e alla s-pregiudicatezza si configura per Locke come un richiamo all’osservazione dell’immediato contenuto della *Mind*, le *ideas*, senza che ciò diventi un “*mare magnum*”, facendo venir meno la distinzione in seno a queste ultime in relazione alle loro due “fonti”: si tratta della distinzione tra le percezioni date dalla *Sensation* o *external Sense* e quelle provenienti dalla *Reflection* o *internal Sense* che, nonostante l’espressione utilizzata da Locke, non va confuso né con una sorta di sentire interiore di carattere cenestesico, né col senso comune di origine aristotelica¹¹⁴. Il senso interno non ha nessuna relazione con gli oggetti esterni, se non “occasionale”, nel senso che esso è “attivato” in “occasione” dell’*outward perception*: «The other Fountain from which Experience furnisheth the Understanding with *Ideas*, is the *Perception of the Operations of our own Mind* within us, as it is employ’d about the *Ideas* it has got; which *Operations*, when the Soul comes to reflect on, and consider, do furnish the Understanding with another set of *Ideas*, which could not be had from things without [...]. This Source of Ideas every Man has wholly in himself: And though it be not Sense, as having nothing to do with external Objects; yet it is very like it, and might properly enough be call’d internal Sense. But as I call the other

¹¹³ Yolton, *A Locke dictionary*, pp. 73-75, voce “Experience”.

¹¹⁴ Cfr. A. Robinet, “Sens”/“Sensation” dans l’oeuvre de Malebranche, in *Sensus-sensatio*, Atti dell’VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 6-8 gennaio 1995), a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996, pp. 254-255, 258-259.

Sensation, so I call this REFLECTION, the Ideas it affords being such only, as the Mind gets by reflecting on its own operations within it self»¹¹⁵.

Giustamente, commentando questo passaggio, Giacinta Spinosa sottolinea come per Locke «l'esperienza consiste [...] non solo nella sensazione, ma anche nella riflessione; consiste cioè sia nell'osservazione degli oggetti esterni dei sensi, sia nell'osservazione delle operazioni interne della mente. [...] Questa è una facoltà intellettuale»¹¹⁶.

Ora, per mano del Coste, se da una parte si perde la sottile distinzione tra *experience* ed *experiment* a causa di una "lacuna" terminologica propria della lingua francese¹¹⁷, dall'altra il termine "*Expérience*" (corrispettivo francese del termine inglese) riceve quella ri-definizione e quella connotazione "forte" che Locke gli aveva conferito, arricchendo la complessità che il concetto di "esperienza" aveva acquisito in filosofi come Descartes¹¹⁸ e Malebranche¹¹⁹.

Nelle "giovanili" *Regulae ad directionem ingenii* (composte prima del 1628, pubblicate in olandese nel 1684 e in latino, lingua originale, nel 1701), Cartesio individuava nell'*experientia* e nella *deductio* (o *illatio*) i mezzi in possesso dell'uomo per giungere alla conoscenza della "realtà" (in senso lato): a differenza della *deductio* (che è sempre verace basandosi sulla razionalità essenziale alla *mens*), l'*experientia*, proprio perché "ricezione" di contenuti da più fonti, va sottoposta ad attento esame

¹¹⁵ Locke, *Essay*, II, 1, 4, p. 105.

¹¹⁶ G. Spinosa, *Ἐμπειρία* /*Experientia: modelli di "prova"*, nel già citato *Experientia*, pp. 186-187. Circa Locke, cfr. in generale *ivi*, pp. 185-188.

¹¹⁷ Una lacuna che era già stata evidenziata sia dal Malherbe e dal Pousseur al momento della traduzione francese del *Novum Organum* di Bacon: «Le français ne dispose pas que d'un seul mot d'expérience pour traduire *experientia* et *experimentum*. Non seulement Bacon ne confond jamais les deux termes, mais il tire par fois de cette distinction des effets de sens qui, s'ils ne sont pas respectés, prêtent à des erreurs d'interprétation» (F. Bacon, *Le Novum Organon*, intr. et trad. par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, Puf, 1986, p. 60). Certo in Locke la distinzione tra *experience* ed *experiment* non è così netta come in Bacon, ma anche in relazione alla traduzione del Coste e al suo utilizzo di *expérience* si può applicare il commento che la Fattori rivolge al sopraccitato passo del Malherbe e del Pousseur: «Ecco come le parole, la loro presenza o assenza strutturano l'*orbis* della conoscenza [...]. In francese la mancanza di un termine diverso e specifico per *experimentum* ha reso [...] spesso ardua una traduzione non solo di Bacon, ma in generale una trascrizione concettuale di questa differenza fondamentale della *natural philosophy* [di cui anche l'*Essay* fa parte]» (Fattori, *Parole e storia della filosofia*, nel già citato *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo*, pp. 211-212).

¹¹⁸ Circa il valore, la presenza dei concetti e dei termini *experientia*, *experimentum* e *expérience* nelle opere di Cartesio, cfr. Spinosa, *Ἐμπειρία* /*Experientia: modelli di "prova"*, nel già citato *Experientia*, pp. 188-192. Cfr. anche J.-R. Armogathe, *Sémantèse d'Experientia/Experimentum/Expériences dans le corpus cartésien*, in *Experientia*, pp. 260-271.

¹¹⁹ Cfr. A. Robinet, *Expérience dans l'oeuvre de Malebranche*, in *Experientia*, pp. 273-285.

per evitare che essa diventi “fallace”. «*Experimur quid quid sensu percipimus, quid quid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa*»¹²⁰. Ciò posto, se la ricerca di un criterio di “certezza” e “verità” porta a escludere l’esperienza sensitiva e quella fondata sulla storia o sull’opinione altrui, è nell’*intuitus*, puramente intellettuale, che si ottiene una conoscenza certa e vera perché ci offre un’immediata “vista” dell’oggetto che la *mens* trova in sé senza ricorrere ai sensi: «*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facile distinctum conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu [...] mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est*»¹²¹. Un’“intuizione” che si scosta quindi da ogni concezione empiristica o scolastica e che vedrà nel *cogito* delle *Meditationes* il proprio pieno sviluppo: come nelle *Regulae*, anche nelle *Meditazioni* è infatti nell’immediatezza introspettiva della *sola mentis inspectio* che vengono individuate quelle *ideae innatae* (esistenza dell’*Ego* in quanto *cogitans*, idea di Dio, nozioni e principi di carattere logico-matematico) su cui si fonda ogni “certezza” circa la conoscenza del “mondo”. Un bagaglio aprioristico che nelle *Regulae* è indicato con l’espressione *naturae simplices*¹²² e di cui Lucia Urbani Ulivi osserva: «[Per Cartesio] il pensiero possiede strumenti antecedenti alla loro applicazione al conosciuto, grazie ai quali è possibile formulare un giudizio sul conosciuto. E tali strumenti sono le *nature simplici*. Si tratta dunque di una gnoseologia con un forte contenuto *aprioristico*, le nature semplici, la cui legittimità e correttezza non possono essere provate né a partire da un ulteriore a priori, né mediante conferme a posteriori [...]. E’ importante tenere presente che le nature semplici sono tutte uguali per quanto riguarda il loro statuto reale, come cose che l’intelletto conosce in quanto a lui stesso disponibili, cioè non acquisite con l’esperienza. E che esse si differenziano *ex parte objecti*, in quanto alcuni oggetti

¹²⁰ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, vol. X, ed. par Adam & Tannery, Paris, Vrin, 1966, *Regula XII*, pp. 422-423. Farò riferimento a tale edizione per le future citazioni dalle *Regulae*. L’edizione Adam-Tannery riproduce il testo pubblicato nei già citati *Id., Opuscula posthuma* (1701), pp. 1-66.

¹²¹ *Ivi*, *Regula III*, p. 368.

¹²² Cfr. *ivi*, *Regula XII*, pp. 410-430.

risultano disponibili a ricevere l'attribuzione di certe nature semplici, e non di altre»¹²³.

Dall'altra parte, se Malebranche, nella *Recherche de la Vérité* (1674-1675), aveva chiaramente affermato che l'essenza dell'*Esprit* era la *Pensée*, cioè la percezione delle *idées*, i soli contenuti con cui il soggetto ha immediatamente a che fare (riportando così l'esperienza sensibile, in quanto conosciuta, a tale *vision* delle idee)¹²⁴, egli aveva tuttavia negato che fosse l'esperienza stessa a fornire tali idee¹²⁵, giacché il *sentiment* (la sensazione come modificazione dello spirito) e l'idea sono solo "occasionalmente" prodotte in noi da Dio, mentre per sé sono distinti. «Le sentiment est une modification de nôtre ame, & c'est Dieu qui la cause en nous: et il la peut causer, quoi qu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de nôtre ame, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, nous la voyons parce qu'il lui plaît de nous la découvrir: et Dieu joint la sensation à l'idée, lors que les objets sont présens, afin que nous le croyions ainsi, & que nous entrions dans les sentimens & dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux»¹²⁶. L'unica forma di conoscenza che avviene immediatamente, senza l'intervento di idee e, quindi, della loro visione in Dio, è quella che il soggetto ha di se stesso e delle idee che sono *dans lui*: di questi contenuti si ha solo il *sentiment* (*intérieur* o *conscience*) che, come precedentemente evidenziato, non è certamente falso, ma è imperfetto, ossia non garantisce un "sapere" in senso stretto, chiaro, distinto e completo come quello che la presenza delle idee fornisce in merito ai corpi esterni¹²⁷.

Quello che emerge dalla lettura dell'*Essai* è al contrario una concezione di esperienza che si basa sulla chiara e inequivocabile distinzione delle due fonti dei contenuti psichici, la sensazione e la riflessione, alle quali però viene al contempo

¹²³ L. Urbani Ulivi, *Saggio introduttivo* a R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, testo latino a fronte, versione francese in appendice, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, pp. 94-95.

¹²⁴ Cfr. Malebranche, *La recherche de la Vérité*, vol. 1, I, 1, 1, pp. 3-5; III, II, 1, 1, p. 321: «Je croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voions le Soleil, les Etoiles, & une infinité d'objets hors de nous; & il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les Cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit point par eux-mêmes & l'objet immediat de nôtre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par exemple n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à nôtre ame; et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot *idée*, je n'entens ici autre chose, que ce qui est l'objet immediat, ou le plus proche de l'esprit: quand il apperçoit quelque chose».

¹²⁵ Cfr. *ivi*, vol. 1, III, II, 1, 6, pp. 340-349.

¹²⁶ *Ivi*, vol. 1, III, II, 1, 6, p. 347.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, vol. 1, III, II, 7, 4, pp. 352-355.

riconosciuta una pari dignità e una dimensione veramente “umana” (tanto che Locke evidenzia come dalla sensazione e dalla riflessione provengano tutte le idee che possiamo avere “*naturellement*”, senza trascendere l’uso dei mezzi dati all’uomo da Dio e dalla Natura): «*Comment l’Ame vient à avoir toutes ces idées? A cela je répons en un mot, De l’Expérience: c’est-là le fondement de toutes nos connoissances, & c’est de-là qu’elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs & sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre ame, que nous appercevons & sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont-là les deux sources d’où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement*»¹²⁸.

Una distinzione, quella tra sensazione e riflessione, che, se già emerge in tale passo, viene ribadita subito dopo nella definizione di *Reflexion*, dove si sottolinea in particolar modo (di contro alle tesi cartesiane e malebranchiane da una parte e quelle gassendiste dall’altra) come i contenuti del *sens intérieur* siano eterogenei rispetto alle percezioni del senso esterno, pur essendo altrettanto distinti. Né si può dire che l’esperienza riflessiva lockiana sia paragonabile all’intuitiva *sui ipsius contemplatione reflexa* delle *Regulae* cartesiane: se il filosofo inglese dice espressamente che la riflessione non ha nulla a che fare con gli oggetti dei sensi esterni (analogamente all’*intuitus* che è puramente sovra-sensitivo), afferma però che i contenuti da essa forniti non riguardano che l’*Esprit* (senza cioè che si vada oltre quelle *naturae simplices* che Descartes definiva *pure intellectuales* e in cui includeva proprio le operazioni della *Mens* pertinenti la *cognitio*, il *dubium* e l’*ignorantia*): «L’autre source [oltre alla sensazione] c’est la perception des opérations de notre ame sur les idées qu’elle a reçues par les Sens: opérations qui deviennent l’objet des réflexions de l’ame, produisent dans l’Entendement une autre espèce d’idées, que les objets extérieurs n’auroient pas pu lui fournir: telles que sont les idées de ce qu’on appelle *appercevoir, penser, douter, croire, raisonner, connoître, vouloir, & toutes les différentes actions de notre ame, de l’existence desquelles étant pleinement convaincus, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, nous recevons par leur moyen des idées aussi distinctes, que celles que les Corps produisent en nous [ossia le sensazioni], lorsqu’ils viennent à frapper nos Sens. [...] Quoique cette Faculté ne soit pas un Sens, parce qu’elle n’a*

¹²⁸ Locke, *Essai*, II, 1, 2, p. 61.

rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, & le nom de *Sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais [...] je nommerai celle-ci REFLEXION, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations»¹²⁹. Dove, sottolinea Locke, tra le *opérations* vanno incluse anche le *passions de l'ame* come *plaisir* e *douleur*¹³⁰.

In virtù delle scelte lessicali del Coste in merito alla *consciousness* viene così a crearsi la presenza di due espressioni che si richiamano vicendevolmente, "*sentiment intérieur*" (col verbo corrispondente "*sentir intérieurement*") e "*sens intérieur*": una somiglianza che conferma quanto da me sostenuto precedentemente circa "*sentiment*", ossia che tale termine è da assumere non nel senso di "sensazione", bensì di "sentire" come "aver presente" (significato per cui il "senso interno" lockiano si avvicina al "senso esterno", perché è una modalità di "visione" e "acquisizione" di idee). Ciò non comporta tuttavia l'identificazione del *sentiment intérieur* (la *consciousness*) e del *sens intérieur* (la *reflexion*), giacché quest'ultima è possibile grazie alla coscienza che il soggetto ha dei propri contenuti psichici. La riflessione rivela al soggetto la sua capacità di farsi oggetto della propria conoscenza (*self-consciousness*).

Lo Yolton giustamente sottolinea come gli sviluppi della filosofia post-lockiana (inglese e francese) persero di vista tale duplicità dell'esperienza presentata nell'*Essay*: «Berkeley and Hume carried forward this stress on experience-based knowledge, as did Condillac in France. There was a tendency in writers after Locke to overlook his reflective experience as a source of ideas and knowledge; this was especially true with Condillac and later French historians of philosophy»¹³¹. In effetti, esaminando le opere di Condillac si può notare uno slittamento di senso dalla *réflexion* intesa come "*revertire*" dell'attenzione dell'*Esprit* sull'*Esprit* stesso e le sue operazioni, alla *réflexion* come "concentrazione di attenzione" su un determinato contenuto che ne permette l'elaborazione¹³², uno slittamento che, forse, è

¹²⁹ *Ivi*, II, 1, 4, p. 61.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, II, 1, 4, p. 62.

¹³¹ Yolton, *A Locke dictionary*, p. 75, voce "*Experience*".

¹³² «Considérons un homme au premier moment de son existence: son ame éprouve d'abord différentes sensations; telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos: voilà ses premières pensées. Suivons-le dans les momens où il commence à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui; et nous le verrons se former des idées des différentes opérations de son ame, telles qu'appercevoir, imaginer: voilà ses secondes pensées. Ainsi, selon que les objets extérieurs

parzialmente imputabile a una certa ambiguità con cui sia nell'*Essay* che nell'*Essai* si utilizzano, rispettivamente, i termini *reflection* e *réflexion* per indicare due concetti tra loro diversi: d'accordo con le osservazioni compiute dallo Yolton, nel testo lockiano è possibile riscontrare, accanto al significato più ricorrente di "*turning inward upon itself*" e "*taking notice (da parte della Mind) of its own actions/operations*", un'accezione minore di "*reflection*" secondo cui essa consisterebbe nel "*to contemplate*", ossia nell'"attento esame" cui viene sottoposta un'idea "trattenuta" di fronte allo "sguardo" della mente con un acuirsi dello sforzo attenzionale. Un *surplus* di "concentrazione" che gioca un ruolo di primaria importanza, per non dire necessario, in relazione alla "psico-genesi" delle idee di riflessione (ossia, con un termine caro alla psicologia positivista ottocentesca, alla "comparsa" delle idee delle proprie "operazioni" della mente) e che il Coste rende parlando di un'«*attention particulière*»

agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens; et, selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre ame, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures. Les sensations et les opérations de l'ame sont donc les matériaux de toutes nos connoissances: matériaux que la réflexion met en oeuvre, en cherchant, par des combinaisons, les rapports qu'ils renferment» (Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, I, 1, 1, pp. 12-13); «*De la réflexion*. Aussitôt que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir; les signes que celle-là rappelle, et les idées que celle-ci réveille, commencent à retirer l'ame de la dépendance où elle étoit de tous les objets qui agissoient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celles-ci, ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. à la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappelons les connoissances que nous avons de la nature et des règles qui apprennent à l'imiter; et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connoissances, et de ces connoissances à ce tableau, ou tour à tour à ses différentes parties. Mais il est évident que nous ne disposons ainsi de notre attention, que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination, produite par une grande mémoire. Sans cela, nous ne la réglerions pas nous-mêmes; mais elle obéiroit uniquement à l'action des objets. Cette manière d'appliquer, de nous-mêmes, notre attention tour à tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul; c'est ce qu'on appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire» (*ivi*, I, 2, 5, pp. 64-65); «*Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées*. [...] De la réflexion ou du pouvoir de disposer nous-mêmes de notre attention, naît le pouvoir de considérer nos idées séparément. En sorte que la même conscience, qui avertit plus particulièrement de la présence de certaines idées, (ce qui caractérise l'attention) avertit encore qu'elles sont distinctes. Ainsi, quand l'ame n'étoit point maîtresse de son attention, elle n'étoit pas capable de distinguer d'elle-même les différentes impressions qu'elle reçoit des objets. Nous en faisons l'expérience toutes les fois que nous voulons nous appliquer à des matières pour lesquelles nous ne sommes pas propres. Alors nous confondons si fort les objets, que même nous avons quelquefois de la peine à discerner ceux qui diffèrent davantage. C'est que, faute de sçavoir réfléchir ou porter notre attention sur toutes les perceptions qu'ils occasionnent, celles qui les distinguent nous échappent. Par-là, on peut juger que, si nous étions tout-à-fait privés de l'usage de la réflexion, nous ne distinguerions divers objets qu'autant que chacun feroit sur nous une impression fort vive. Tous ceux qui agiroient foiblement seroient comptés pour rien» (*ivi*, I, 2, 6, pp. 70-71).

che permette al bambino di «se replier, pour ainsi dire, sur soi-même, à réfléchir sur ses propres opérations, & à se proposer lui-même pour l'objet de ses propres contemplations»¹³³ (senza lasciarsi distrarre e assorbire dalla forza delle impressioni sensibili).

Paradossalmente, lo stesso Coste, così attento nel rispettare le tesi del pensatore inglese, nella prima edizione dell'*Essai* (1700) finisce per prestarsi alla perdita dell'autentico concetto di “*réflexion*” lockiana: sul finire del primo capitolo, laddove Locke si interroga sul momento in cui il soggetto comincia ad avere delle idee e lo individua nell'inizio dell'esperienza sensibile (poiché è con le *impressions* o *mouvements excités* nel corpo che le idee o percezioni iniziano ad essere introdotte nell'*Entendement*)¹³⁴, il *traducteur* mostra di non aver compreso il significato di “riflessione”. Scrive infatti: «Voici donc, à mon avis, les deux sources de toutes nos connoissances, l'Impression que les Objets extérieurs font sur nos Sens, & les propres Opérations de l'Ame concernant ces impressions, *sur lesquelles* [corsivo nostro] elle réfléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations.¹³⁵ Ainsi la première capacité de l'Entendement Humain consiste en ce que l'Ame est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les Objets extérieurs à la faveur des Sens, ou par ses propres Opérations *lorsqu'elle réfléchit sur les idées qu'elle a par le moyen des Sens* [corsivo nostro]»¹³⁶. Se si porta l'attenzione all'ultima proposizione, ci si accorgerà

¹³³ Locke, *Essai*, II, 1, 7, p. 63.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, II, 1, 23, p. 74.

¹³⁵ Si confronti tale periodo con l'originale inglese: «These are the *Impressions* that are made on our *Senses* by outward Objects, that are extrinsic to the Mind; and *its own Operations*, proceeding from Powers intrinsic and proper to it self, which when reflected on by it self, become also Objects of its contemplation, are, as I have said, *the Original of all Knowledge*» (Locke, *Essay*, II, 1, 24, p. 118). Come si può notare, il Coste non rispetta il testo dell'*Essay*, ma ne semplifica la complessità, riportandone solo il senso generale (forse per evitare di ripetere i medesimi concetti due volte all'interno dello stesso paragrafo). Così facendo viene meno anche la precisione con cui Locke descrive le due “fonti” della conoscenza. Tale perdita diviene sensibile nell'equivocità di “*sur lesquelles*” nel passaggio: «Les propres Opérations de l'Ame concernant ces impressions, *sur lesquelles* [corsivo nostro] elle réfléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations». Non è infatti chiaro se il pronome “*lesquelles*” si riferisca a “*Opérations*” o a “*Impressions*”: questa ambiguità, come cercherò di far emergere, non è solo una questione “stilistica”, ma va ricondotta alla mancata comprensione, da parte del Coste, della natura del processo riflessivo lockiano.

¹³⁶ Locke, *Essai* (1700), II, 1, 24, p. 113. Questo è l'originale inglese del secondo periodo del passo francese: «Thus the first Capacity of Human Intellect, is, That the mind is fitted to receive the Impressions made on it; either through the *Senses* by outward Objects; or by its own Operations when it *reflects* on them» (Locke, *Essay*, II, 1, 24, p. 118). Come si può notare, il fraintendimento del Coste non

che il Coste mette il lettore di fronte a una vera e propria contraddizione, generata dall'errata comprensione della natura della "riflessione", ossia dell'oggetto dell'attenzione: come potrebbe mai sorgere nell'*esprit* l'idea delle proprie operazioni se esso porta la propria attenzione solo sulle idee ricevute attraverso i sensi? Si perde infatti la seconda fonte di conoscenza, l'attività dell'*Entendement* e la sua originalità rispetto alle sensazioni che forniscono l'occasione affinché tale attività intellettuale si mostri alla *Mind* stessa e ne comunichi la propria idea. Un errore, questo, che verrà ripetuto poco dopo, quando Locke affermerà la passività (e, quindi la neutralità) dell'*Esprit* nei confronti delle percezioni, siano esse sensibili che provenienti dalle operazioni dell'*Esprit* stesso: «L'Esprit est [...] purement passif [...] car les idées particulières des Objets des Sens s'introduisent dans nôtre Ame, soit que nous veuillons ou que nous ne veuillons pas; et les Opérations de nôtre Entendement nous laissent pour le moins *quelque notion obscure des idées que les Sens excitent en nous* [corsivo nostro], personne ne pouvant ignorer absolument ce qu'il fait lors qu'il pense»¹³⁷.

Sarà nella seconda edizione dell'*Essai* che verranno apportate le opportune modifiche, senza che esse siano segnalate nella nota iniziale sulle *Corrections et Additions*¹³⁸ o siano in un qualche modo commentate: il Coste le indicherà tuttavia a Leibniz nell'epistola del 25 agosto 1707¹³⁹ e le commenterà ampiamente in un manoscritto che la Simonutti ha pubblicato evidenziando come esso sia stato erroneamente attribuito al Le Clerc. Qui possiamo leggere: «Pag 113 lig. 7 *lorsqu'elle* (l'Ame) *reflechit sur les Idées qu'elle a par le moyen des sens*, il falloit dire, *lorsqu'elle reflexit sur ces operations*. C'est ainsi qu'il y a dans l'Anglois. Mais j'ai dit tout autre chose, faute de faire attention à la doctrine de Mr. Locke que je ne possedois pas assez bien quand j'ai traduit cet endroit. Il s'agit là de la source de nos Idées, qui est, selon Mr. Locke, *la sensation et la Reflexion*. Par la Sensation l'Ame reçoit des idées par

trova alcun fondamento nell'*Essay*: il testo lockiano, per la propria chiarezza, non lascia infatti dubbi in merito all'oggetto della *reflection*.

¹³⁷ *Ivi* (1700), II, 1, 25, p. 113. Nell'*Essay* si legge: «The *Understanding* is merely *passive* [...]. For the Objects of our Senses, do, many of them, obtrude their particular *Ideas* upon our minds, whether we will or not: And the Operations of our minds, will not let us be without, at least some obscure Notions of them. No Man can be wholly ignorant of what he does, when he thinks» (Locke, *Essay*, II, 1, 25, p. 118).

¹³⁸ Cfr. Locke, *Essai* (1729), *Additions et Corrections*, pp. XLII-XLV.

¹³⁹ Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, dritter Band, IV, *Coste an Leibniz* (25 août 1707), p. 394.

les impressions que les objets corporels font sur elle; et par la Reflexion elle prend connoissance des idées de ses propres operations qui deviennent par là les objets de la Reflexion, qui est la source de cette espèce d'Idées que les objets extérieurs ne sauroient fournir à l'Ame [...]. Quoy que ces operations soient continuellement excitées dans l'Ame, comme dit ailleurs Mr. Locke, elles n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'Ame des idées claires, distinctes et durables, jusqu'à ce que l'Entendement vienne à se replier, pour ainsi dire, sur soy-même, à réfléchir sur ses propres operations [...]. Il est d'autant plus nécessaire de bien comprendre sa pensée sur cette origine qu'il donne à nos Idées, que cette supposition est repandue dans tout son Livre, où il s'attache à en démontrer la vérité»¹⁴⁰.

Tali osservazioni (che il Coste dice valere anche per il secondo passo dell'*Essai* da noi citato) testimoniano come, in vista della seconda edizione dell'opera di Locke, il *proposant* abbia cercato di perfezionare la propria traduzione non puntando solo sullo stile, ma anche e soprattutto sulla comprensione del pensiero del filosofo inglese.

Questo atteggiamento si traduce anche in una serie di critiche in merito ai ragionamenti con cui Locke intende confutare la tesi cartesiana per cui *l'Ame de l'homme pense toujours* (riflessioni che verranno inserite in nota a piè di pagina nella terza edizione del 1735). Di contro alla tesi per cui *l'actuelle pensée* o *perception actuelle* delle *idées* costituisce l'essenza dell'*Ame* (come l'estensione quella del corpo), Locke sostiene che sia più "sperimentale", vale a dire "conforme all'esperienza", il sostenere che il pensiero sia solo un'operazione dell'anima umana, poiché siamo certamente consapevoli di pensare, ma non di essere "continuamente pensanti". Appunto a tale "*sentiment intérieur*" (coscienza) che caratterizza il pensiero bisogna guardare per trovare una smentita delle affermazioni dei cartesiani, dato che se l'anima non cessasse di avere pensieri senza percepirli si arriverebbe all'assurdo per cui essa dovrebbe provare piacere e dolore senza saperlo e, conseguentemente, che lo stesso uomo, da sveglio e da dormiente, costituirebbe due persone affatto diverse (e qui il Coste, in una nota a piè di pagina apposta nella seconda edizione, rimanda al capitolo XXVII dedicato alla nozione di "*personne*")¹⁴¹. Con conseguenze ancor più paradossali, giacché l'"anima sempre pensante" di un uomo (*Castor*) potrebbe essere

¹⁴⁰ Ms.: Autogr. Clericus Joh., *Oefeleana* 63, II; Bayerische Staatsbibliothek, München, nel già citato Simonutti, *Considerazioni su power e liberty nel Saggio sull'Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, pp. 194-195.

¹⁴¹ Cfr. Locke, *Essai*, II, 1, 11, p. 66.

separata dal corpo durante il sonno ed essere unita a quella di un altro uomo (*Pollux*), così che la stessa anima finirebbe per avere due corpi.

Come convincere poi chi dorme un sonno senza sogni del fatto che egli, nel frattempo, ha continuato a pensare, quando, se svegliato nel bel mezzo di tale assopimento, non risulta consapevole di nessuna percezione? Se poi si obietta che a mancare è solo la memoria dei sogni fatti durante il presunto “sonno senza idee” (poiché sono necessarie alla memoria le impressioni ricevute dal corpo e, nel sonno, la mente procede come “scissa” dal corpo), a che scopo pensare così tanto? «D’ailleurs, penser souvent, & ne pas conserver un seul moment le souvenir de ce qu’on pense, c’est penser d’une manière fort bien inutile. L’Ame dans cet état-là n’est que fort peu, ou point de tout au-dessus de la condition d’un Miroir qui recevant constamment diverses images ou idées, n’en retient aucune»¹⁴². E’ a questo punto che il Coste interviene prendendo posizione contro quell’identificazione tra percezione e coscienza sostenuta da Locke e ribaltando contro lo stesso filosofo tale critica circa l’inutilità del “pensare continuamente”, giacché sostiene che anche «cette foule innombrable de songes dont tant de gens sont amusés [...] lesquels pour l’ordinaire ils oublient bientôt»¹⁴³ sarebbe allora altrettanto inutile. Egli cita a tal proposito il caso del ragazzo che, dovendo imparare dei versi di Virgilio, non avrebbe potuto svegliarsi la mattina con la capacità di ripeterli a memoria senza avervi pensato anche durante il sogno, benché poi non si ricordi di tale attività psichica notturna. Così conclude: «Voilà des pensées qui ne sont pas inutiles à l’Homme, quoiqu’il ne puisse point se souvenir que son ame en ait été occupé un seul moment»¹⁴⁴.

Né il Coste ha intenzione di fornire delle vere e proprie prove dell’esistenza di un’attività di pensiero di cui il soggetto non è consapevole: egli cerca solo di mostrare come Locke spesso metta in bocca ai cartesiani delle tesi che non sono propriamente “cartesiane” e come (per propria convinzione o forse per effetto della pubblicazione di opere come la leibniziana *Monadologia* e del diffondersi delle tesi del filosofo tedesco con cui il Coste fu in rapporto epistolare sino al 1712)¹⁴⁵ non sia

¹⁴² *Ivi*, II, 1, 15, p. 67.

¹⁴³ *Ibidem*, nota a piè di pagina.

¹⁴⁴ Locke, *Essai*, II, 1, 15, p. 68, nota a piè di pagina.

¹⁴⁵ Desidero ricordare che la *Monadologia* verrà originariamente pubblicata non in francese (tale versione sarà ritrovata e tornerà a circolare solo dopo il 1840 ad opera dello Erdmann), bensì prima in tedesco (tradotta da Heinrich Köhler: G.W. Leibniz, *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott*

possibile escludere in maniera definitiva la tesi per cui la mente possiede delle percezioni inconscie: «On [...] pourroit fort bien conclure, ce me semble, & contre Descartes & contre Mr. Locke, qu'à la rigueur on ne peut ni affirmer ni nier positivement que l'Ame pense toujours. Sur un point comme celui là [...] un peu de Pyrrhonisme ne feroit point mal, à mon avis»¹⁴⁶. Questo viene appunto scritto in riferimento al passo in cui Locke sostiene che occorre ammettere che al soggetto capita di ricordarsi di alcuni sogni e che i caratteri di questi ultimi, ossia la loro irrazionalità, stravaganza e discontinuità, non consentono certo di sostenere che l'anima durante il sonno “pensi” senza il proprio corpo (cosa che, nota il Coste, non è tuttavia sostenuta dai cartesiani)¹⁴⁷: dove andrebbe infatti a finire la “*faculté de penser raisonnablement*”?¹⁴⁸ Essa non può certo risiedere nel corpo (pena la contraddittorietà

und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen etc., Frankfurt und Leipzig, Meyers, 1720) e poi, anonimamente, in latino (*Principia philosophiae*, in *Acta Eruditorum Supplementa*, VII, Lipsiae, Beikopffii, 1721).

¹⁴⁶ *Ivi*, II, 1, 16, p. 69, nota a piè di pagina. Come posizione a sostegno della necessità di “lasciare aperta” la questione circa l'esistenza di pensieri inconsci, Coste cita dall'opera inglese di J. Clarke, *A Defense of Dr. [Samuel] Clarke's Demonstration of the Being & Attributes of GOD* (London, J. & J. Knapton, 1732), sia traducendo in francese il passo in questione, sia riportando il testo originale così che i «Savans en Europe qui entendent l'Anglois» possano trovare la terminologia specifica dell'Autore.

¹⁴⁷ La tesi secondo cui «l'Ame de l'Homme est séparée du corps pendant que l'Homme dort» (cfr. *ivi*, II, 16, p. 69 e nota a piè di pagina) sarà al centro delle due note a piè di pagina 70 (riferite al paragrafo 17, primo capitolo del *Second Livre dell'Essai*): se fosse vero, come sostengono i cartesiani, che l'anima ha dei pensieri propri, senza bisogno della presenza del corpo, pensieri che di conseguenza non provengono da sensazione o riflessione, che pensieri potrebbero trovarsi nella mente di un bambino prima della propria unione col corpo? A tale domanda di Locke il Coste ribatte mostrando come sia contraddittorio parlare dei pensieri della “mente di un bambino” prima che essa sia congiunta col corpo, perché già il solo far riferimento a un “bambino” implica l'attuale unione di anima e corpo. Né va contro le tesi dei cartesiani il sostenere che «l'Ame commence à penser dans le tems de son union avec le Corps, & même qu'il lui vient des idées par voie de Sésation» (*ibidem*, nota 1 a piè di pagina). Cartesio parla infatti di idee avventizie e fattizie, accanto a quelle innate, idee che implicano l'esperienza sensibile e, quindi, l'unione delle due sostanze, corporea e spirituale. Né, sottolinea il Coste, vi è un nesso di implicazione tra la tesi cartesiana dell'anima che pensa sempre e l'esistenza di un'attività cogitativa precedente l'unione col corpo, poiché l'*âme* «pourroit avoir commencé d'exister justement dans le tems qu'elle a été uni eau corps; & si je ne me trompe, c'est-là l'opinion de la plupart des Philosophes que Mr. Locke attaque dans ce Chapitre» (*ibidem*, nota 2 a piè di pagina).

¹⁴⁸ Che Locke mescoli “pensieri” a “ragionamenti” sarà il motivo di un rimprovero che il Coste gli muoverà, alcune pagine dopo, in una nota in questi termini: «Je ne sai pourquoi Mr. Locke mêle ici [cfr. *ivi*, II, 1, 21, p. 73] le raisonnement à la pensée. Cela ne sert qu'à embarasser la question. Il est certain qu'un Enfant qui en naissant voit une chandelle allumée, a l'idée de la Lumière, & que par conséquent il pense dans le tems qu'il voit une chandelle allumée. Dût-il ne raisonner jamais sur la Lumière, il ne laisseroit pourtant pas de penser durant tout le tems que son esprit seroit frappé de cette perception. Il en est de-même de toute autre perception» (*ivi*, II, 1, 21, p. 73, nota 2 a piè di

della tesi per cui il pensiero è essenziale all'anima). Se poi vi fossero anche veri e propri "ragionamenti" tra i pensieri fatti senza l'ausilio del corpo, essi sarebbero quelli che più si confanno alla natura dell'*âme*: perché mai allora non dovremmo poterli ricordare?

Quando poi Locke si chiederà in che modo possa essere stata concepita la tesi per cui l'anima pensa anche quando non ne è consapevole (evidenziando come essa non possa avere un fondamento "sperimentale" giacché coloro che la sostengono asseriscono proprio "*qu'ils ne s'apperçoivent pas*" di tale pensiero)¹⁴⁹ e concluderà che, data la natura tutt'altro che chiara dell'argomento in questione, ci si deve arrestare alla soluzione più probabile¹⁵⁰, il Coste, in nota a piè di pagina, osserverà che non si tratta di vero "*pyrrhonisme*", poiché in tutto il capitolo il filosofo inglese ha invece cercato di dimostrare non la probabilità, ma la certezza delle proprie tesi. Non solo: in un dialogo immaginario con Locke stesso, il *traducteur* si chiede cosa avrebbe mai detto sapendo che nei suoi ragionamenti si cela una grave contraddizione, dato «que l'Homme ne pense point un instant avant que d'être endormi, parce que nul Homme ne peut distinguer par sentiment cet instant-là d'avec celui qui le suit immédiatement»¹⁵¹ (mentre il pensatore inglese sostiene che l'uomo «ne pense jamais qu'il ne puisse distinguer le tems auquel il pense d'avec celui auquel il ne pense pas, tel qu'est [...] le tems auquel l'Homme est enséveli dans un profond sommeil»)¹⁵².

pagina). Il Coste viene così a integrare una critica a Locke inserita nella nota relativa al sedicesimo paragrafo (dedicato all'incoerenza dei sogni ricordati): «À l'égard des songes qu'on fait en dormant, qu'ils soient aussi frivoles & aussi absurdes qu'on voudra, ces Philosophes [i cartesiani] ne s'en mettront pas fort en peine: mais ils en pourront inferer contre Mr. Locke, que de cela même que nos songes sont si frivoles, il s'en suit que l'ame pourroit bien avoir d'autres pensées, ou plus, ou moins, ou aussi peu importantes que ces songes; et qu'on ne sauroit conclure de leur peu d'importance, qu'elles n'ont jamais existé» (*ivi*, II, 1, 16, p. 69, nota a piè di pagina).

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, II, 1, 18, p. 71.

¹⁵⁰ «Pour moi, je crains fort que ce ne soit une affirmation destituée de preuves, & une connoissance sans perception, ou plutôt une notion très-confuse qu'on s'est formée pour défendre une hypothèse, bien loin d'être une de ces vérités claires que leur propre évidence nous force de recevoir, ou qu'on ne peut nier sans contredire grossièrement la plus commune expérience. Car ce qu'on peut dire tout au plus sur cet article, c'est qu'il est possible que l'Ame pense toujours, mais qu'elle ne conserve pas toujours le souvenir de ce qu'elle pense: & moi, je dis qu'il est aussi possible que l'Ame ne pense pas toujours; & qu'il est beaucoup plus probable qu'elle ne pense pas quelquefois, qu'il n'est probable qu'elle pense souvent & pendant un assez long-tems tout de suite, sans pouvoir être convaincue [in inglese: *conscious to it self*], un moment après, qu'elle ait eu aucune pensée» (*ivi*, II, 1, 18, p. 71).

¹⁵¹ *Ivi*, II, 1, 18, p. 71, nota a piè di pagina.

¹⁵² *Ibidem*.

Insomma, a partire dalla terza edizione dell'*Essai* (1735) il lettore non si troverà più solo di fronte all'opera di Locke, ma, in virtù di un sempre maggior "distacco" critico da parte del Coste, verrà messo nelle condizioni di scorgere con maggior facilità quei passi in cui i ragionamenti del filosofo inglese «ne sont pas toujours démonstratifs»¹⁵³ o i suoi rimproveri ai "cartesiani" non colgono nel segno.

Si tratta ora di analizzare quali siano le *idées* che *l'esprit* ha presente di fronte alla propria "vista".

c) *Idées simples e idées composées: la conoscenza dei corpi materiali, le facultés conoscitive dell'Esprit e l'inquiétude.*

Il primo momento dell'esame dei contenuti della conoscenza umana consiste nella distinzione delle idee in *simples* e *composées*: il criterio distintivo risiede nella *distinction* con cui tali idee si trovano nella mente, nel loro essere "intrinsecamente" differenti, seppur i sensi le presentino unite e intrecciate nello stesso "oggetto". Tutti i materiali forniti da sensazione e riflessione (che essi derivino da uno o più sensi, oppure dalla sola capacità della mente di ripiegarsi su se stessa, oppure da sensi e riflessione assieme) possono infatti essere ricondotti a delle idee "semplici" ciascuna delle quali è «une conception entièrement uniforme, qui ne peut être distinguée en différentes idées»¹⁵⁴.

Dove con "*conception*" il Coste traduce i due termini inglesi «Appearance, or Conception»¹⁵⁵: come altrove, egli mostra in tal modo una certa difficoltà nel rendere "*appearance*", sostantivo assunto da Locke come sinonimo tanto di *idea* quanto di *perception* e di *conception*, poiché con esso si vuole indicare come il contenuto psichico sia un *quid* di natura "rap-presentativa", che "appare" e si "manifesta" alla *Mind's View* (costituendo un interessante antecedente della definizione kantiana di "fenomeno"). Lo Yolton, nel *Locke dictionary*, pone in evidenza come il termine "*appearance*" sia caratterizzato nell'*Essay* da una complessa polisemia: «This is word of more importance for its use in the eighteenth century (especially with Kant) than

¹⁵³ Cfr. *ivi*, II, 1, 20, p. 73, nota 1 a piè di pagina.

¹⁵⁴ *Ivi*, II, 2, 1, p. 75.

¹⁵⁵ Locke, *Essay*, II, 2, 1, p. 119.

with Locke (or Hobbes, who also used the term). Nevertheless, Locke's use of "appearance" and "appear" has an interest of its own in relation to his way of talking about ideas. There are two main uses of the word in Locke's *Essay*, one for the way objects appear and the other for ideas»¹⁵⁶. Egli distingue a questo punto tra oggetti di carattere fisico e di carattere mentale (le idee) e cita da una parte, come esempi della prima modalità di utilizzo (le apparenze sensibili), passaggi come l'*incipit* dell'ottavo paragrafo del capitolo nono (laddove Locke tratta del ruolo del giudizio nell'alterazione dei dati forniti dai sensi: il "problema Molyneux")¹⁵⁷, il dodicesimo paragrafo del ventitreesimo capitolo (in cui Locke assume "appearance" col significato di "aspetto esteriore" delle cose, associandolo all'espressione "outward Scheme")¹⁵⁸ e il quindicesimo paragrafo del quarto capitolo (libro quarto, in cui Locke si chiede se sia l'aspetto esteriore umano oppure l'"*humane Birth*" a portare con sé l'immortalità dell'anima)¹⁵⁹; dall'altra, per illustrare il "farsi presente" delle idee sull'orizzonte conoscitivo della *Mind*, lo Yolton riporta alcuni passi tratti dal quattordicesimo capitolo del secondo libro (dedicato all'idea di "durata" e ai suoi modi semplici)¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Yolton, *A Locke dictionary*, p. 12, voce "Appearance".

¹⁵⁷ «When we set before our Eyes a round Globe, of any uniform colour, v.g. Gold, Alabaster, or Jet, 'tis certain, that the Idea thereby imprinted on our Mind, is of a flat Circle, variously shadow'd, with several degrees of Light and Brightness coming to our Eyes. But we having by use been accustomed to perceive, what kind of *appearance* [corsivo nostro] convex Bodies are wont to make in us; what alterations are made in the reflections of Light by the difference of the sensible Figures of Bodies, the Judgment presently, by an habitual custom, alters the *Appearances* [corsivo nostro] into their Causes» (Locke, *Essay*, II, 9, 8, p. 145).

¹⁵⁸ «We are furnished with Faculties (dull and weak as they are) to discover enough in the Creatures, to lead us to the Knowledge of the Creator, and the Knowledge of our Duty; and we are fitted well enough with Abilities, to provide for the Conveniences of living: These are our Business in this World. But were our Senses alter'd, and made much quicker and acuter, the *appearance* [corsivo nostro] and outward Scheme of things would have quite another Face to us» (*ivi*, II, 23, 12, p. 302).

¹⁵⁹ «I answer, The force of these Men's Question (*viz.* will you deprive *Changelings* of a future state?) is founded on one of these two Suppositions, which are both false. The first is, That all Things that have the outward Shape and *Appearance* [corsivo nostro] of a Man, must necessarily be designed to an immortal future Being, after this Life: or, secondly, That whatever is of human Birth, must be so» (*ivi*, IV, 4, 15, pp. 546-547).

¹⁶⁰ «To understand *Time* and *Eternity* aright, we ought with attention to consider what *Idea* it is we have of *Duration*, and how we came by it. 'Tis evident to any one who will but observe what passes in his own Mind, that there is a train of *Ideas*, which constantly succeed one another in his Understanding, as long as he is awake. *Reflection* on these *appearances* [corsivo nostro] of several *Ideas* one after another in our Minds, is that which furnishes us with the *Idea* of *Succession*: And the Distance between any parts of that *Succession*, or between the *appearance* [corsivo nostro] of any two *Ideas* in our Minds, is that we call *Duration*» (*ivi*, II, 14, 3, pp. 181-182); «Whether these several *Ideas* in a Man's Mind be made by certain Motions, I will not here dispute: But this I am sure, that they include no *Idea* of Motion in their *Appearance* [corsivo nostro]» (*ivi*, II, 2, 16, p. 186); «Whereas any constant periodical

Quanto all'assunzione di "appearance" come sinonimo di idea, tale termine compare sin dall'*Epistle to the Reader*, nella definizione dell'aggettivo "determined" o "determined": «By determinate, when applied to a simple *Idea*, I mean that simple Appearance which the Mind has in its view, or perceives in it self, when that *Idea* is said to be in it»¹⁶¹. Analogamente, nel *Second Book*, è possibile riscontrare come nel titolo stesso del già citato primo paragrafo (in cui Locke associa "appearance" a "conception") non si legge "uncompounded Ideas" (dopo che il filosofo inglese ha utilizzato "simple Ideas" nel titolo generale del secondo capitolo), bensì "uncompounded Appearance"¹⁶². Possiamo trovare svariati casi di tale definizione dei contenuti psichici in termini di "apparizione/fenomeno" in tutto il secondo libro dell'*Essay* e, in particolar modo, nel nono paragrafo dell'undicesimo capitolo (dedicato alla definizione di "abstraction")¹⁶³, nel finale del ventunesimo capitolo (in cui Locke ricorda che lo scopo dell'*Essay* è quello di indagare come a partire dalla ricezione di *ideas and appearances* l'uomo pervenga alla conoscenza del "mondo")¹⁶⁴ e nel trentaduesimo capitolo, in cui si fa abbondante uso di tale specifico significato e "appearance" è associato a "perception" come suo sinonimo¹⁶⁵.

Appearance, or Alteration of Ideas, in seemingly equidistant Spaces of Duration, if constant and universally observable, would have as well distinguished the intervals of Time, as those that have been made use of» (*ivi*, II, 14, 19, p. 188). Possiamo includere, tra i passi che esemplificano un tale uso di "appearance", la trattazione della memoria che Locke compie nel secondo libro: «In this secondary perception, as I may so call it, or viewing again the ideas that are lodged in the memory, the mind is oftentimes more than barely passive; the appearance of those dormant pictures depending sometimes on the will» (*ivi*, II, 10, 7, p. 152).

¹⁶¹ *Ivi*, *Epistle to the Reader*, p. 13.

¹⁶² Cfr. *ivi*, II, 2, 1, p. 119.

¹⁶³ «The Mind makes the particular *Ideas*, received from particular Objects to become general; which is done by considering them as they are in the Mind such *Appearances* [corsivo nostro], separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as Time, Place, or any other concomitant *Ideas*. This is called ABSTRACTION, whereby *Ideas* taken from particular Beings, become general Representatives of all of the same kind [...]. Such precise, naked *Appearances* [corsivo nostro] in the Mind, without considering, how, whence, or with what others they came there, the Understanding lays up (with Names commonly annexed to them) as the Standards to rank real Existences into sorts, as they agree with these Patterns, and to *denominate* them accordingly. Thus the same Colour being observed to day in Chalk or Snow, which the Mind yesterday received from Milk, it considers that *Appearance* [corsivo nostro] alone, makes it a representative of all of that kind» (*ivi*, II, 11, 9, p. 159).

¹⁶⁴ «My present purpose [...] [is] only to inquire into the Knowledge the Mind has of things, by those *Ideas*, and *Appearances*, which *God* has fitted it to receive from them, and how the Mind comes by that Knowledge» (*ivi*, II, 21, 73, p. 287).

¹⁶⁵ «For our *Ideas*, being nothing but bare *Appearances* or *Perceptions* in our Minds, cannot properly and simply in themselves be said to be *true* or *false*, no more than a single name of anything

E' interessante notare come il Coste non abbia difficoltà ad utilizzare il termine "apparence" nel primo dei due casi (gli oggetti fisici e il "farsi presente")¹⁶⁶, mentre cercherà di evitare l'adozione *sic et simpliciter* di "apparence" col valore di "contenuto psichico" fino a quando ciò non gli sarà "imposto" dall'uso "sistematico" di "appearance" che Locke farà nel sopraccitato trentaduesimo capitolo¹⁶⁷ (analogamente a quanto abbiamo visto accadere in relazione alla *consciousness* nel XXVII capitolo): egli ricorrerà così alternativamente ai sostantivi *idée*¹⁶⁸, *conception*¹⁶⁹ e *représentation*¹⁷⁰, scorgendo, forse, in "apparence" un termine pericolosamente legato al "soggettivismo" proprio dell'"apparenza" (e quindi inadatto come sinonimo di "idea").

Tornando all'*Essai*, combinando tali *idées simples* (il che avviene mediante «la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble, avec une variété presque infinie»¹⁷¹) l'esprit ottiene le *idées composées* o *complexes*. Due sole cose non può fare l'*Entendement* dell'uomo in merito alle proprie idee semplici, ossia distruggerle e andare oltre i contenuti forniti dalle due fonti dell'esperienza (sensazione e riflessione). Nell'origine della propria conoscenza l'uomo trova così anche i limiti ad essa intrinseci: una tesi, questa, che il Coste, in una nota a piè di

can be said to be *true* or *false*. [...] I say that the *Ideas* in our Minds, being only so many Perceptions or Appearances there, none of them are *false*» (*ivi*, II, XXXII, 1-3, pp. 384-385).

¹⁶⁶ Cfr. ad esempio Locke, *Essai*, II, 14, 13-29, pp. 138-146; II, 23, 12, p. 236.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, II, 32, 1-16, pp. 306-311. Uno dei pochi casi in cui compare "apparence" laddove Locke scrive "Appearance" nel senso di "idea" è *ivi*, *Préface de l'Auteur*, p. XXXVI.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, II, 2, 1, p. 75, titolo del paragrafo: «Idées qui ne sont pas composées»; II, 8, 19, p. 93; II, 11, 9, pp. 113-114: «L'esprit rend généralement les idées particulières qu'il a reçues par l'entremise des Objets particuliers, ce qu'il fait en considérant ces idées comme des *apparences* [corsivo nostro] séparées de toute autre chose, & de toutes les circonstances qui font qu'elles représentent des Etres particuliers actuellement existans [...]. C'est ce qu'on appelle Abstraction [...]. *Ces idées simples & précises* [corsivo nostro; in inglese: *precise, naked Appearance*] que l'esprit se représente, sans considérer comment, d'où & avec quelles autres idées elles lui sont venues, l'Entendement les met à part avec les noms qu'on leur donne communément, comme autant de modèles auxquels on puisse rapporter les Etres réels [...]. Ainsi, remarquant aujourd'hui, dans de la craye ou dans la neige, la même couleur que le lait excita hier dans mon esprit, je considère *cette idée unique* [corsivo nostro; in inglese si ha semplicemente "Appearance"], je la regarde comme une représentation de toutes les autres de cette espèce» (in questo passo si nota come, pur comparando "apparence", il Coste prediliga utilizzare perifrasi incentrate sul concetto-termine "idée"); II, 14, 9, p. 137; II, 21, 73, p. 223; II, 30, 2, p. 296, titolo del paragrafo.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, II, 2, 1, p. 75.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, II, 10, 7, p. 106.

¹⁷¹ *Ivi*, II, 2, 2, p. 7.

pagina apposta nella seconda edizione dell'*Essai* (1729)¹⁷², giustamente reputerà analoga a quella espressa da Montaigne nei suoi *Essais* (opera che era tutt'altro che sconosciuta al *traducteur* olandese, avendone recentemente curato la pubblicazione nel 1724).

Ora, all'interno della trattazione dei contenuti psichici di origine sensitiva, desidero concentrarmi sull'idea di "solidité" e sui suoi modi: essa risulta di particolare interesse, giacché è al centro dell'accesa polemica tra Locke e la concezione cartesiana di "corpo" come "estensione" e "movimento"; una polemica in cui il Coste interviene con lo scopo di chiarire e, talvolta, correggere il pensiero del filosofo inglese.

1. La ri-definizione lockiana della materia e dello spazio

L'idea di "Solidité"¹⁷³ si presenta all'*Entendement* ed è "apperçue" mediante il solo senso del tatto: l'esperienza concreta che ne costituisce il "cuore" è quella della "résistance" di un corpo a ogni tentativo di occupare il luogo in cui egli si trova. Un termine, quello di "solidité" che certamente è sinonimo di "impenetrabilité" (poiché ambedue esprimono adeguatamente quella *force invincible* che impedisce di comprimere le parti di un corpo e di attraversarle), ma che contiene un *quid* di

¹⁷² Cfr. *ivi*, II, 2, 3, p. 76. Le coordinate della citazione sono: M. de Montaigne, *Essais*, donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'Auteur, Tom. II (di 5), La Haye, Gosse & Neaulme, 1727, II, 12, pp. 562, 565. Un momento significativo del passo degli *Essais* è il seguente: «C'est le privilège des Sens, d'estre l'extresme borne de nostre *appercevançe* [corsivo nostro]: il n'y a rien au-delà d'eux qui nous puisse servir à les descouvrir: voire ny l'un des Sens ne peut descouvrir l'autre. [...] Ils sont trestous la ligne extresme de nostre Faculté» (*ibidem*).

¹⁷³ Cfr. *ivi*, II, 4, 1, p. 79. Cfr. *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694), p. 485, dove la voce "Solidité" (definita solo come «Qualité de ce qui est solide») rinvia alla voce principale "Solide", in merito alla quale si può leggere: «Solide. adj. de tout genre. Qui a de la consistence, & dont les parties demeurent naturellement dans la même situation. Il est opposé à fluide. [...] Il signifie aussi, qui est extrêmement compacte & serré dans ses parties. En ce sens il est opposé à Poreux. [...] Il signifie aussi, Qui a une fermeté capable de resister au choc des corps, & à l'injure du temps. En ce sens, il est opposé à Cassant, fragile, de peu de durée». E' interessante notare come il concetto di solidità implichi, stando alla definizione del *Dictionnaire*, quello della compattezza delle parti (per cui il corpo è compatto e resistente ad eventuali deformazioni) che Locke attribuirà alla sola "Durété". Nel dizionario anglo-francese di Randle Cotgrave (1611) non è invece presente la voce "Solidité", ma solo l'aggettivo "Solide": cfr. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, voce "Solide", pagine non numerate.

maggiormente positivo (mentre l'impenetrabilità è un concetto negativo e costituisce più l'effetto della solidità che non la solidità stessa).

Ora, è proprio tale solidità che costituisce la caratteristica «la plus essentielle & la plus étroitement unie au Corps»¹⁷⁴ (divenendone una delle “qualités originales et premières”)¹⁷⁵, una caratteristica che non si può immaginare che unita alla materia e che rappresenta la ragione per cui un corpo “remplit l'Espace” (in inglese “to fill space”)¹⁷⁶ escludendo ogni altra sostanza.

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ E' nei paragrafi ottavo e nono del primo capitolo che Locke, dopo aver distinto tra idee/percezioni della mente e la loro causa (ciò che le ha prodotte nell'*esprit*), propone sia la definizione di “qualité” («J'appelle qualité du sujet, la puissance ou faculté qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit. Ansi j'appelle idées, la blancheur, la froideur [...] en tant qu'elles sont des perceptions ou des sensations qui sont dans l'Ame: & entant qu'elles sont dans une balle de neige, qui peut produire ces idées en nous, je les appelle qualités», *ivi*, II, 8, 8, p. 89), sia la distinzione delle qualità in primarie e secondarie: «Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme qualités originales et premières, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement, ou le repos, & qui produisent en nous des idées simples [...]. Il y a, en second lieu, des qualités qui dans les Corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités [...]. Je donne à ces qualités le nom de secondes qualités» (*ivi*, II, 9-10, pp. 89-90). Così, se circa tale affermazione della parziale relatività del conoscere umano (non tutte le idee “rassemblent” a ciò che è nei corpi e le produce in noi), il Coste (in una nota a piè di pagina della terza edizione dell'*Essai*: cfr. *ivi*, II, 8, 14, p. 91) giustamente evidenzierà una analogia con le tesi di Descartes e dei suoi “discepoli” (come Malebranche e, in particolare, Rohault), essa non deve oscurare il fatto che Locke condivide ciò che i “cartesiani” ritengono essere le “qualità primarie” dei corpi (Locke indica la *grosseur*, la *figure*, le *nombre*, la *situation* e le *mouvement/repos*: cfr. ad esempio *ivi*, II, 8, 10, p. 90; II, 8, 22, p. 94; II, 8, 23, p. 95; tali termini sono il corrispettivo di quanto troviamo nell'originale inglese: cfr. Locke, *Essay*, II, 8, 23, p. 140). E' interessante notare come Locke utilizzi due termini per indicare la disposizioni delle parti insensibili di un corpo: *situation* e *texture*, di cui il secondo compare con una frequenza molto maggiore rispetto al primo e rimanda all’*“inquisitio et inventio latentis schematismi in corporibus”* propria della fisica baconiana. Si tenga presente il seguente passo del *Novum organum*: «Facienda est corporum separatio et solutio, non per ignem certe, sed per rationem et Inductionem veram, cum experimentis auxiliaribus; et per comparisonem ad alia corpora, et reductionem ad naturas simplices et earum Formas quae in composito conveniunt et complicantur; et transeundum plane a Vulcano ad Minerva, si in animo sit veras corporum texturas et Schematismos (unde omnis occulta atque, ut vocant, specifica proprietas et virtus in rebus pendet; unde etiam omnis potentis alterationis et transformationis norma educitur) in lucem protrahere» (Bacon, *Novum Organum*, II, 7, p. 234). Il termine con cui il Coste tradurrà costantemente “texture” è “contexture”, il quale, originariamente legato all’ambito tessile, indica l’intreccio e l’organizzazione delle parti di un corpo. Cfr. Chauvin, *Lexicon rationale* (1692), voce “Textura”, pagine non numerate; *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), tome II, p. 567, “Contexture” sotto la voce “Tistre”; Richelet (1680, da noi consultato nella quarta edizione del 1732), tome I, p. 397, voce “Contexture”. Il Coste concluderà tale nota anticipando l’esistenza di un passaggio dell’*Essai* in cui Locke sembrerà dimenticare che la spiegazione dell’origine delle qualità sensibili era già stata sostenuta, in termini simili ai propri, dai “cartesiani”: il passo è *ivi*, II, 13, 25, p. 131. Avremo modo di analizzare tale luogo dell’*Essai*.

¹⁷⁶ Locke, *Essay*, II, 4, 2, p. 123.

Da ciò emerge come il concetto di solidità non possa essere identificato con quelli di “*Espace pur*”¹⁷⁷ e di “*Dureté*” (in inglese “*Hardness*”): nel primo caso infatti è possibile immaginare due corpi che si muovano nello spazio senza conseguente spostamento di altri corpi, contrariamente a quanto sosteneva Cartesio con la propria concezione dello spazio “pieno” e dei vortici “atomici”. «L’idée de mouvement dans un certain corps, ne renferme pas plutôt l’idée de mouvement dans un autre corps, que l’idée d’une figure quarrée dans un Corps, renferme l’idée de cette figure dans un autre Corps»¹⁷⁸, scrive Locke, evidenziando come il movimento di un corpo da una posizione ad un’altra implichi uno spazio lasciato “vuoto”, nel senso di «sans solidité»¹⁷⁹ (poiché non è in questione ora l’esistenza del “*vuide*”, bensì quella della solidità come “essenza”, se così si può dire, dei corpi).

Né si può dire, dall’altra parte, che la solidità coincida con la “*Dureté*”¹⁸⁰, poiché quest’ultima implica non solo l’esclusione degli altri corpi, ma anche quella “stabile coesione” delle parti della materia per cui un oggetto possiede una massa resistente alla deformazione (il contrario di “*mou*”).

Un’altra distinzione che consegue dalla definizione lockiana di “solidità” è quella tra l’“*étendue du Corps*” e l’“*étendue de l’Espace*”: mentre la prima è l’unione di parti solide, divisibili e capaci di muoversi (unione da cui dipendono *impulsion mutuelle*, *résistance* e *simple impulsion*)¹⁸¹, la seconda è «une continuité de parties non solides,

¹⁷⁷ E’ da segnalare come nella quinta edizione dell’opera sia presente l’errore ortografico “*Espace dur*” al posto del corretto “*Espace pur*” (presente nella prima edizione dell’opera). Si confrontino i passaggi in questione: Locke, *Essai* (1700), II, 4, 3, p. 120; *ivi* (1755), II, 4, 3, p. 80.

¹⁷⁸ Locke, *Essai*, II, 4, 3, p. 80.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, II, 4, 4, p. 80. Cfr. anche Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, voci “*Dureté*” e “*Duresse*”, pagine non numerate: «*Duresse*: f. *Hardnesse*, *Soliditie*, *Stiffnesse*. [...] *Dureté*: f. *as Duresse*; also *roughesse*, *harshnesse*, *rudenesse*; *asperitie*, *rigor*» (termini, questi ultimi, che rimandano all’ambito morale, mentre i primi fanno riferimento alla sfera fisico-materiale). Cfr. anche *Dictionnaire de l’Académie Française*, p. 353, voce “*Dureté*”: «*Fermeté*, *solidité*, ce qui fait qu’une chose est difficile à penetrer, à entamer». Analogamente, nel *Dictionnaire de la Langue Française ancienne et moderne* di Pierre Richelet (1680), alla voce “*Dureté*” leggiamo: «Qualité qui rend un corps dur: *solidité*» (P. Richelet, *Dictionnaire de la Langue Française ancienne et moderne*, nouvelle Edition augmentée, tome I (de deux), Amsterdam, aux depens de la Compagnie, 1732⁴, p. 558). Come nel caso di “*Solidité*”, anche in □*Dureté*” si assiste al medesimo stretto legame tra coesione delle parti e impenetrabilità, laddove Locke, per “bocca” del Coste, cercherà di far distinzione tra il concetto di “impenetrabilità” e quello della “stabilità della coesione delle parti” di un corpo.

¹⁸¹ *Ivi*, II, 4, 5, p. 82. In inglese troviamo “*mutual Impulse*”, “*Resistance*” e “*Protrusion*” (cfr. Locke, *Essay*, II, 4, 5, p. 126).

indivisibles, & immobiles»¹⁸². Definizione, questa, che susciterà la perplessità del Coste, il quale sentirà il bisogno, nella terza edizione, di riportare il testo inglese originale e di commentare che, stando alle tesi del filosofo, il lettore si trova di fronte a una petizione di principio, giacché «il paroît que Mr. Locke donne des parties à l'Espace, parties non solides, inséparables et incapables d'être mises en mouvement. De savoir s'il est possible de concevoir sans l'idée de partie, ce qui ne peut être conçu comme séparable de quelque autre chose à qui l'on donne le nom de partie dans le même sens, c'est ce qui me passe, & dont je laisse la détermination à des Esprits plus subtils & plus pénétrants»¹⁸³. Il *traducteur* ricorda inoltre di aver posto a Locke,

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*, nota a piè di pagina. Certo, non si può parlare di spazio come di continuità senza parti, senza aver prima chiarito il senso di queste ultime (e la nozione di parte implica quella di spazio), come osserva il Coste, ma in questo caso Locke ha a mio avviso di mira la definizione cartesiana di materia e corpo come "estensione", per cui egli cerca solo di evidenziare come l'estensione corporea non sia l'estensione spaziale *tout court*. Così, quando parla di "parti", senza aver mai chiarito in cosa esse consistano, assume in partenza la natura composta e divisibile della materia propria della fisica atomistica e afferma che, mentre i corpi sono effettivamente dei composti, degli aggregati di parti insensibili, lo spazio non possiede una tale natura (non è infatti "diviso", né "divisibile", realmente o mentalmente, bensì "distinguibile" in molteplici porzioni). Cfr. *ivi*, II, 13, 13, p. 125. Né l'obiezione della petizione di principio è l'unica che il Coste dice essere stata mossa alle tesi di Locke in merito alla presenza di "parti dello spazio": Barbeyrac, che fu introdotto alle tesi dell'*Essay* grazie alla mediazione del *proposant* di Uzès, attese con impazienza la seconda edizione della traduzione del Coste e contribuì egli stesso all'apparato "critico". Ne è prova la lettera che egli inviò al Coste contenente una *petite objection* circa lo spazio, lettera che fu sottoposta all'attenzione di Locke stesso. Il *traducteur*, in una nota a piè di pagina inserita nell'edizione del 1729, espone brevemente l'obiezione di Barbeyrac: «Si l'Espace est composé de parties [...] il ne sauroit le mettre au nombre des idées simples, ou bien [...] il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, qu'une des propriétés des idées simples, c'est d'être exemptes de toute composition, & de ne produire dans l'ame qu'une conception entièrement uniforme, qui ne puisse être distinguée en différentes idées [cfr. Locke, *Essai*, II, 2, 1, p. 75]. A quoi on ajoute [...] qu'on est surpris que Mr. Locke n'ait pas donné dans le Chapitre II du II Livre, où il commence à parler des idées simples, une définition exacte de ce qu'il entend par Idées simples» (*ivi*, II, 15, 9, p. 151). Interamente riportata è invece la risposta di Locke (dettata personalmente al Coste e inserita nell'edizione postuma dell'*Essay*, del 1706: cfr. Locke, *Essay*, II, 15, 9, pp. 201-202): il filosofo, dopo aver ammesso che nulla è più estraneo all'*Essay* un ordine espositivo *parfaitement Scholastique* (giacché l'interesse di Locke è quello di chiarire il più possibile i termini di volta utilizzati), afferma che tale difficoltà non gli era sfuggita ed egli stesso ha cercato di far chiarezza in merito nel nono paragrafo del quindicesimo capitolo (pp. 151-153 dell'edizione francese da noi consultata, pp. 201-203 dell'edizione Nidditch dell'*Essay*). Ora, come accordare la tesi per cui l'idea di *Espace* (e di *Durée*) è semplice, con il riconoscimento del fatto che in essa vi è sempre «quelque sorte de composition» (Locke, *Essai*, II, 15, 9, p. 151)? In effetti l'esprit non riesce a rappresentarsi l'idea di un *Espace sans parties*, ma queste sono tutte «de la même espèce» e per questo è lecito dire che lo spazio è una idea "semplice". Come risolvere analiticamente l'idea di estensione nel senso di avere *partes extra partes*? E' tuttavia possibile individuare un "minimo" sperimentale spaziale di cui si ha una conoscenza chiara e distinta, il *point sensible* (che rappresenta per lo spazio ciò che il *moment* costituisce in relazione alla durata): «La plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner» (*ivi*, p. 153). Questa, risponde

durante il proprio soggiorno inglese, una serie di questioni logiche intorno allo spazio: se lo spazio occupato dalla città di Roma sia lo stesso che è occupato da Parigi e se tra i due vi sia uno spazio occupato da più città. Purtroppo egli confessa «sans peine»¹⁸⁴ di non aver capito la risposta del filosofo, data la notevole complessità dell'argomento: «Je ne vous dirai pas la réponse qu'il y fit; car il n'eut pas plutôt cessé de parler, que sa réponse m'échappa de l'esprit»¹⁸⁵.

Se la solidità è un'idea derivante da un solo senso (il tatto, cui Locke rimanda chiunque desideri ricevere delle conferme sperimentali alle tesi dell'*Essai*), le nozioni di *Espace* o *Etendue*, di *Figure* e di *Mouvement/Repos* provengono da più sensi, ossia dalla combinazione dell'esperienza tattile e visiva¹⁸⁶.

Concentriamoci sull'idea semplice di *Espace* così come viene presentata nel capitolo tredicesimo del *Second Livre*: qui Locke non fornisce una vera e propria spiegazione di come tale contenuto venga a formarsi nella mente del soggetto: si limita solo a rinviare all'esperienza quotidiana del soggetto e al fatto che quest'ultimo "*apperçoit*" la distanza tra due oggetti sia mediante il tatto che per mezzo della vista (dove per "*distance*" si intende la *longueur* tra due corpi, una delle modalità di considerare lo spazio assieme alla *capacité* e all'*étendue*)¹⁸⁷. Il filosofo si concentra piuttosto sui "*modes simples*" di tale idea, ossia sulle sue "*affections*"¹⁸⁸ che si ottengono modificando una sola idea semplice, quali l'"*immensité*" (frutto della *puissance de répéter* [*power of repeating*])¹⁸⁹ una distanza presa come unità di misura «sans pouvoir être arrêtés nulle part»¹⁹⁰, la "*figure*" («qui n'est autre chose que la relation qui est entre les parties qui terminent l'étendue»)¹⁹¹ e la "*place*" o "*lieu*" (che, analogamente alla ri-definizione anti-aristotelica operata da Cartesio, consiste nel rapporto tra il corpo in questione e un altro ad esso *adjacent* preso come punto di

Locke a Barbeyrac, costituisce ciò che vi è di più adatto, tra i contenuti forniti dall'esperienza sensibile, ad essere definito "*idée simple d'Espace*". Da questo nucleo sperimentale è possibile ottenere, per composizione, ogni modo complesso.

¹⁸⁴ *Ibidem*. Infatti egli si dice, con un certo scetticismo, «pleinement convaincu que la plupart des subtilités philosophiques dont on amuse le monde depuis si longtemps, ne sauroient nous rendre meilleurs ni plus éclairés» (*ibidem*).

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, II, 5, p. 83.

¹⁸⁷ *Ivi*, II, 13, 3, p. 121.

¹⁸⁸ *Ivi*, II, 12, pp. 117-120.

¹⁸⁹ Cfr. Locke, *Essay*, II, 13, 4, p. 168.

¹⁹⁰ *Ivi*, II, 13, 4, p. 121.

¹⁹¹ *Ivi*, II, 13, 5, p. 121.

riferimento per “*dénoter*” [to designe], “*désigner*” o “*déterminer*” [to determine] la collocazione)¹⁹².

La vera e propria preoccupazione di Locke è quella di far chiarezza circa la distinzione tra *corps* e *étendue*, di contro ai “cartesiani” che avevano identificato le due idee. Benché il riferimento polemico a tale corrente filosofica sia già ben visibile in virtù della specificità delle tesi affrontate, il Coste (nella seconda edizione dell’opera) decide di inserire una nota a piè di pagina atta a precisare che, laddove Locke scrive genericamente «il y a des gens qui voudroient nous persuader, *Que le Corps & l’Etendue sont une même chose*»¹⁹³, egli ha di mira «les Cartesiens»¹⁹⁴.

¹⁹² *Ivi*, II, 13, 7-9, pp. 122-123. Se di tutto si può definire una posizione o “*lieu*”, non si può dire altrettanto dell’*Univers*, poiché «au-delà [il n’y a] qu’un Espace ou Etendue uniforme, où l’Esprit ne trouve aucune variété ni aucune marque de distinction [the Mind finds no variety, no marks]», un’«*étendue infinie du Vuide où l’on ne sauroit concevoir aucune distinction [the undistinguishable Inane of infinite Space]*» (*ivi*, II, 13, 10, p. 124). Chiedersi dove sia l’universo ha così un senso solo se con tale domanda si fa riferimento alla sua esistenza e non alla “*situation*” o “*location*”. Un termine, quest’ultimo (coniato sul termine inglese ad esso simile, “*location*”), che non compare nel dizionario franco-latino di Estienne (1539), né in quello di J. Nicot (cfr. Id., *Le Grand Dictionnaire François-Latin, augmenté, [...] reveu & augmenté par M.P. de Brosses*, Lyon, Larjot, 1625, p. 825, dove come termine più prossimo di “*location*” è presente “*locatif*”, “*inquilino*”), né, da ultimo, nel *Dictionnaire de l’Académie française* (1694, dove è altrettanto presente quello di “*locatif*” che, rinvia a “*louage*”, ossia il “passare ad un’altra persona l’utilizzo di una cosa”, l’affittare come “prendere il posto di qualcun altro”; cfr. *ivi*, tome I, p. 665). E’ invece possibile trovare “*location*” sul dizionario franco-inglese di Cotgrave (1611), come legato principalmente al “*to hire*” (il noleggiare), ma anche alla collocazione “*in a place*”: cfr. *ivi*, voce “*Location*”, pagine non numerate. E’ interessante notare come il Coste affianca a “*location*” il termine “*situation*”, non presente nell’originale inglese: ora “*situation*” (che avevamo già incontrato precedentemente per indicare la “combinazione” delle parti insensibili dei corpi) è utilizzato da Picot nella traduzione francese dei *Principia philosophiae* per rendere il latino “*situs*” nella definizione di “*lieu extérieur*” (cfr. Descartes, *Principes de la Philosophie*, II, 13-15, pp. 69-71) e le “*objectorum varias dispositiones*” che originano in noi le cosiddette “qualità secondarie” (cfr. *ivi*, IV, 198, p. 317). “*Situation*” è inoltre presente, per indicare la posizione reciproca dei corpi e la categoria aristotelica del “luogo” nella *Logique de Port-Royal* (cfr. *ivi*, I, 3, pp. 42-43). Il termine compare anche nel *Traité de l’esprit de l’Homme* del de La Forge (cfr. *ivi*, 10, p. 109; 12, p. 181). Il Coste mostra così di aver notato come il concetto lockiano di “*location*” costituisca una ripresa delle tesi cartesiane in merito al “*lieu*” e pensa bene di proporre il neologismo francese “*location*” (scritto in italico) rendendolo comprensibile mediante il ricorso alla terminologia dei *Principes*. Egli inserirà *sua sponte* tale termine traducendo il seguente passo dell’*Essay* (cfr. *ivi*, II, 15, 8, pp. 200-201) incentrato sul confronto delle idee di *Time* e *Expansion*: «One [le idee di estensione e durata determinate] shews the distance of the Extremities of the Bulk, or Existence of the same thing [...]; the other [le idee di *Place* e di *Time*] shews the distance of it in *Place*, or Existence from other fixed points of Space or Duration». La versione francese è la seguente: «La première de ces idées montre la distance des extremités de la grandeur ou des extremités de l’existence d’une seule et même chose [...]; l’autre fait voir la distance de sa *location*, ou de son existence d’avec certains autres point fixes d’Espace ou de Durée» (Locke, *Essai*, II, 15, 8, p. 151).

¹⁹³ *Ivi*, II, 13, 11, p. 124.

Ora, il loro errore consiste nell'aver confuso due idee tra loro distinte, «si par le Corps & l'Etendue ils entendent la même chose que les autres Hommes, savoir par le Corps ce qui est solide & étendu, dont les parties peuvent être divisées & mues en différentes manières, & par l'Etendue, seulement l'espace que ces parties solides jointes ensemble occupent, & qui est entre les extrémités de ces parties»¹⁹⁵. L'unico modo per evidenziare come le idee di estensione e solidità siano distinte, benché la seconda (e così anche la nozione di *mouvement*) non sia certo pensabile senza la prima, consiste nel ribaltare contro Cartesio il principio per cui ciò che nella propria idea non contiene nulla di un'altra idea è distinto da quest'ultima. Se il ragionamento era valido per provare che *Esprit* (in inglese: *Spirit*) e *Pensée* da una parte e *Corps* dall'altra sono distinti, osserva Locke, allora proverà che *Espace* e *Solidité* lo sono altrettanto (così che l'«*Esprit peut les séparer entièrement*»)¹⁹⁶.

Per prima cosa nell'idea di *Etendue* non è affatto implicita la Solidità come resistenza, cosa che caratterizza primariamente i corpi. Secondariamente (e qui Locke viene a chiarire un passaggio che aveva destato i dubbi del Coste), le parti dell'*Espace* sono “*inséparables*” le une dalle altre, dove per “inseparabilità” (sia reale che mentale) il filosofo inglese intende la possibilità di scindere, considerare¹⁹⁷ come “*éloignées*” quelle che erano parti di una continuità. Ciò non è applicabile allo spazio, il quale è tuttavia passibile di distinzione, intendendo con quest'ultimo termine la «*consideration de certaine portion d'Espace*», «*sans faire réflexion*» su un'altra porzione (il che è un processo psichico di natura prettamente attenzionale)¹⁹⁸.

¹⁹⁴ *Ibidem*, nota 1 a piè di pagina. Analogamente, quando si legge che, così facendo, essi confondono due idee diverse e commettono lo stesso errore dei loro avversari di un tempo, il *traducteur* spiega in una seconda nota che tali avversari erano gli scolastici.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ivi*, II, 13, 11, p. 125. In inglese non si dice che l'Esprit “può separare” le due idee, bensì che esse sono «wholly separable in the Mind» (ponendo a mio avviso l'accento sui caratteri stessi delle idee in quanto unico fondamento della loro distinguibilità). Cfr. Locke, *Essay*, II, 13, 11, p. 172.

¹⁹⁷ Laddove Locke della divisione mentale scrive «To divide mentally, is to make in the Mind two Superficies, where before there was a Continuity» (cfr. Locke, *Essay*, II, 13, 13, p. 172), senza specificare la natura di tale atto mentale, il Coste scrive «Diviser mentalement, c'est imaginer deux superficies où auparavant il y avoit continuité» (Locke, *Essai*, II, 13, 13, p. 125).

¹⁹⁸ Non è casuale il termine usato da Locke, “*Cosideration*” (tradotto dal Coste col corrispettivo francese “*Consideration*”) che, come verrà illustrato nel diciannovesimo capitolo, indica lo sforzo attenzionale del soggetto rivolto ad un ben preciso contenuto (l'attenta considerazione è infatti alla base del concetto di “*Contemplation*”). Cfr. Locke, *Essay*, II, 19, 1, p. 227.

Le parti dell'*Espace pur* sono da ultimo immobili, incapaci di subire traslazione, giacché quest'ultima implica la separabilità come propria necessaria condizione.

Per sostenere la tesi dell'identità di *Espace* e *Corps* non serve nemmeno porre il *Dilemme* circa la natura dello spazio (tale da costringere ad ammettere l'equivalenza di spazio e corpo mediante una serie di *aut aut*: o lo spazio è o non è; se è, come nessuno potrebbe negare, allora è necessariamente o *corps* o *esprit*, giacché due soli sono i tipi di sostanze): a ciò Locke risponde anticipando quella che sarà una delle questioni più dibattute del XVIII secolo, ossia l'impossibilità di escludere a priori l'esistenza di "*Etres solides qui peuvent penser*" e di "*Etres pensans qui sont étendus*". In questo modo quello che era l'*aut aut* conclusivo del dilemma viene a dissolversi e il ragionamento perde la propria capacità dimostrativa (avremo modo di analizzare il cosiddetto *argumentum ad ignorantiam*). Una risposta, quella di Locke, che il Coste (in una nota a piè di pagina aggiunta nella terza edizione)¹⁹⁹ riferirà esser stata oggetto di esame da parte dell'autore del *pamphlet* intitolato *Dr. Clarke's Notions of Space examined*²⁰⁰ (il quale sosterrà che non si tratta solo di rispondere alla domanda di Locke, quanto piuttosto di indicare se esistono altre idee oltre quelle di *Body* e *Spirit*; il che mostrerà che lo spazio considerato come qualcosa che sia distinto dalla materia non è un contenuto psichico positivo).

Dopo aver osservato che a nulla serve far ricorso alle nozioni di "sostanza" e "accidente" per risolvere la questione della natura dello spazio senza corpi (poiché esse non indicano nulla di positivo a parte l'"*action de s'attacher*" e l'"*action de soutenir*")²⁰¹, il successivo passo di Locke nella dimostrazione della distinzione di "*Etendue*" e di "*Corps*" consiste nel mostrare che, se esse finissero per identificarsi come vorrebbero i cartesiani, si arriverebbe all'assurdo per cui, supponendo finito

¹⁹⁹ Cfr. Locke, *Essai*, II, 13, 16, p. 126.

²⁰⁰ Cfr. Joseph Clarke, *Dr. Clarke's Notions of Space examin'd. In vindication of the translator of Arch. Bishop King's Origin of evil. Being an answer to two late pamphlets intitled, the one A Defence of Dr. Clarke's demonstration of the Being and Attributes of God, &c. The other A Second Defence, &c.*, London, printed for W. Innjs and R. Manby, 1733. E' da segnalare che il Coste, come nell'altra occasione in cui si fa riferimento a Samuel Clarke (cfr. Locke, *Essai*, II, 1, 16, p. 69, nota a piè di pagina), non solo traduce il testo citato in francese, ma riporta l'originale inglese, forse per "timore" di "deformare" il senso delle parole dell'autore in merito a un argomento che egli confessa essere troppo *subtile* per lui (cfr. *ivi*, II, 13, 16, pp. 126-127, nota a piè di pagina).

²⁰¹ Con "*action de s'attacher*" il Coste traduce la perifrasi "*to Sticking on*" (con cui Locke rende "sperimentalmente comprensibile" il latino "*Inhaerentia*" e il corrispettivo inglese "*to inhere in*"); l'espressione "*action de soutenir*" è la translation di "*Under-propping*" (sinonimo di "*to support*" e della latina "*Subsistentia*").

l'insieme dei corpi, non si potrebbe *étendre la main au-delà* del limite dell'universo. Se al contrario si potesse allungare liberamente la mano, cosa mai si incontrerebbe se non «un endroit où il y avoit auparavant de l'Espace sans Corps»²⁰²? Un argomento che per il Coste (in una nota a piè di pagina aggiunta nella seconda edizione) pare avere un illustre antecedente nell'atomismo classico di Lucrezio, del quale cita dal *De rerum natura* il passo della freccia scagliata dal limite estremo dell'universo²⁰³.

La stessa onnipotenza divina²⁰⁴ finisce per mostrare come esiste *le Vuide*, ossia l'*Espace sans corps* (il che comprova quindi la distinzione tra l'estensione e la corporeità o *Solidité*): nessuno può infatti negare che Dio abbia la *puissance d'annihiler* una qualche porzione di materia, dopo averne interrotto il modo e portato i corpi in una condizione di assoluto *repos* (in inglese: *a perfect quiet and rest*). Questo implica che nessuno può negare che a rimanere sia il *Vuide*²⁰⁵ (non riempito da nessun altro oggetto) e che, quindi, esso abbia un'esistenza distinta dalla corporeità.

Uno spazio vuoto che è altrettanto necessario ammettere per spiegare il movimento, giacché, senza ricorrere all'ipotesi del limite estremo dell'universo e alla *toute-puissance* divina, che possibilità di muoversi avrebbero i corpi (per quanto piccoli essi siano) se non ci fosse uno spazio non occupato da altri oggetti in cui essere accolti? Tutto ciò, fa notare Locke, serve a mostrare non tanto che il vuoto esiste realmente, ma che non si può evitare la sua idea, ossia l'idea di uno spazio distinto da quella di corpo²⁰⁶.

²⁰² *Ivi*, II, 13, 22, p. 129.

²⁰³ Lucret. *De rerum natura*, I, 967 e seguenti: «Inoltre, se anche si assegni un fine a tutto lo spazio esistente, se poi uno si avanzi sino all'ultimo ai confini estremi, e scagli una freccia volante, quale delle due possibilità scegli: che lanciato con valide forze vada dove sia stato inviato e voli lontano, o credi che qualcosa possa impedirglielo e fargli ostacolo? Una delle due bisogna bene che tu dichiari ed assuma. Ma ognuna delle due ti preclude una via d'uscita, e ti costringe a concedere che l'universo sia spalancato senza fine. Poiché sia nel caso che ci sia qualcosa, che gli vieti e impedisca d'andare dov'è inviato e di collocarsi al bersaglio finale, sia che trasvoli fuori, non sarà più l'estremo limite quello da cui è scagliato. In questo modo io seguirò, e dovunque collocherai l'estremo limite, tornerò a chiederti che accadrà finalmente alla freccia. Accadrà che in nessun punto possa fissarsi il termine, e che si aprirà sempre largo scampo alla fuga ulteriore» (la traduzione italiana è quella proposta in *Il pensiero stoico ed epicureo*, a cura di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 68-69).

²⁰⁴ Locke, *Essai*, II, 13, 22, p. 129.

²⁰⁵ In inglese: *a Vacuum*. Cfr. Locke, *Essay*, II, 13, 21, p. 176. E' da notare che il Coste cambia da questo punto in poi la numerazione dei paragrafi dell'*Essay*, facendo del paragrafo 21 *bis* uno a parte (il ventiduesimo).

²⁰⁶ Locke, *Essai*, II, 13, 24, p. 131.

C'è un'ultima riflessione di Locke che porterà il Coste a intervenire lungamente, nella terza edizione dell'*Essai*, per esprimere il proprio dissenso in merito alle tesi espresse dal filosofo: si tratta del passaggio in cui il pensatore inglese sostiene che l'origine psicologica delle tesi cartesiane va ricercata nella costanza con cui, mediante *vue* e *attouchement*, l'*esprit* è costantemente posto di fronte all'idea di *Etendue*, così che ogni qualità sensibile dei corpi viene a legarsi ad essa (come se l'estensione fosse l'essenza della corporeità). «Ils ne sauroient [...] imaginer aucune qualité sensible de quelque Corps que ce soit sans étendue»²⁰⁷, scrive Locke, ma così facendo essi finiscono per dimenticare che qualità sensibili come *Goûts* e *Odeurs* non hanno nulla a che fare con l'estensione.

E' a questo punto che il Coste osserva come non solo sembri strano che Locke faccia proprio riferimento ai "cartesiani", ma sia anche difficile immaginare cosa abbia spinto il filosofo inglese ad attribuire tale tesi ai propri avversari: «Il leur parle des idées des Goûts & des Odeurs, comme s'il croyoient que ce sont des qualités inhérentes dans le Corps»²⁰⁸ e mentre è invece «très certain»²⁰⁹ che proprio nei testi di Cartesio e dei suoi "eredi" si trova chiaramente affermata la distinzione tra le qualità che hanno a che fare con l'estensione e che sono essenziali alla materia e quelle che costituiscono una "modificazione" del solo *esprit* (e non rappresentano affatto un carattere insito nei corpi stessi).

Né si può dire che il rilievo del Coste sia infondato: per primo, lo stesso Descartes è chiaro in merito, sia nelle *Meditationes* (1640, laddove parla della risoluzione della natura della cera alla sola estensione)²¹⁰, sia nella seconda parte dei *Principia*

²⁰⁷ *Ivi*, II, 13, 25, p. 131.

²⁰⁸ *Ibidem*, nota a piè di pagina.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ «Consideremus [...] corpora scilicet, quae tangimus, quae videmus; non quidem corpora in communi, [...] sed unum in particulari. Sumamus, exempli causâ, hanc ceram: nuperrime ex favis fuit educta; nondum amisit omnem saporem sui mellis; nonnihil retinet odoris florum ex quibus collecta est; ejus color, figura, magnitudo, manifesta sunt; dura est, frigida est, facile tangitur, ac, si articulo ferias, emittet sonum; omnia denique illi adsunt quae requiri videntur, ut corpus aliquod possit quàm distinctissime cognosci. Sed ecce, dum loquor, igni admovetur: saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida, vix tangi potest, nec jam, si pulses, emittet sonum. Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est; nemo negat, nemo aliter putat. Quid erat igitur in eâ quod tam distincte comprehendebatur? Certe nihil eorum quae sensibus attingebam; nam quaecunque sub gustum, vel odoratum, vel visum, vel tactum, vel auditum veniebant, mutata jam sunt: remanet cera. Fortassis illud erat quod nunc cogito: nempe ceram ipsam non quidem fuisse istam dulcedinem mellis, nec florum fragrantiam, nec istam albedinem, nec figuram, nec sonum, sed corpus quod mihi apparebat paulo ante modis istis conspicuum, nunc

philosophiae (1644)²¹¹. Sulla sua scia, troviamo la medesima distinzione in seno alle qualità di un corpo anche nella *Logique de Port-Royal* (1662) dell'Arnauld²¹², nel *Traité*

diversis. Quid est autem hoc praecise quod sic imaginor? [...] Nempe nihil aliud quàm extensum quid, flexibile, mutabile. Quid verò est hoc flexibile, mutabile? [...] Quid extensum? Nunquid etiam ipsa ejus extensio est ignota? [...] Nec recte judicarem quid sit cera, nisi putarem hanc etiam plures secundùm extensionem varietates admittere, quàm fuerim unquam imaginando complexus. Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed solâ mente percipere; dico hanc in particulari, de cerâ enim in communi clarius est. Quaenam verò est haec cera, quae non nisi mente percipitur?» (Descartes, *Secunda Meditatio*, pp. 30-31).

²¹¹ «Percipiemus naturam materiae, sive corporis in universo spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod fit res extensa in longum, latum & profundum. [...] Ostendi potest, & pondus, & colorem, & alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere» (Descartes, *Principia philosophiae*, II, 4, p. 42); «Probatum deinde talem esse nostrae mentis naturam, ut ex eo solo quod quidam motus in corpore fiant, ad quaslibet cogitationes, nullam istorum motuum imaginem referentes, possit impelli; & speciatim ad illas confusas, quae sensus, sive sensationes, dicuntur. [...] Quid [...] dicetur de sensu doloris & titillationis? Gladius corpori nostro admovetur, illud scindit: ex hoc solo sequitur dolor, qui sane non minus diversus est a gladii, vel corporis quod scinditur, locali motu, quam color, vel sonus, vel odor, vel sapor. Atque ideo, cum clare videamus, doloris sensum in nobis excitari ab eo solo, quod aliquae corporis nostri partes contactu alicujus alterius corporis localiter moveantur, concludere licet, mentem nostram esse talis naturae, ut ab aliquibus etiam motibus localibus, omnium aliorum sensuum affectiones pati possit» (*ivi*, IV, 197, pp. 319-320); «Omnino concludendum est, non etiam a nobis animadverti, ea, quae in objectis externis, luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris & aliarum tactilium qualitatum, vel etiam formarum substantialium, nominibus indigitamus, quicquam aliud esse quam istorum objectorum varias dispositiones» (*ivi*, IV, 198, p. 322). È interessante notare come Picot traduce il termine "dispositiones" nel modo seguente: «Figures, situations, grandeurs & mouvemens de leurs parties» (Descartes, *Les principes de la philosophie*, IV, 198, p. 317). Basato sui principi della fisica cartesiana, anche il *Traité de physique* di Rohault presenta la concezione delle qualità "secondarie" come "poteri" dei corpi di produrre nel soggetto le sensazioni come calore, odore, sapore, etc.: cfr. J. Rohault, *Traité de physique*, tome I (de deux), quatrième édition revue et corrigée (Paris, chez Guillaume Desprez, 1682), Lyon, V^{ve} Guillin, 1696, 23, 1-2, pp. 217-218; I, 23, 8-9, pp. 220-221; I, 24, 1-2, pp. 249-250; I, 24, 6-7, pp. 251-252; I, 25, 1-2, pp. 264-265; I, 25, 6, pp. 266-267. A questi luoghi vanno aggiunti quelli che il Coste aveva indicato nella nota a piè di pagina 91, anticipando le critiche sulla mancata comprensione, da parte di Locke, delle tesi dei cartesiani.

²¹² Arnauld inserisce l'esame della distinzione tra qualità "essenziali" alla corporeità (estensione e ciò che da essa deriva) e caratteri che invece sono "posti" nella cose (quando in realtà non sono che modificazioni nell'*ame* causate dalle impressioni esterne) all'interno della definizione della chiarezza e dell'oscurità delle idee: «Nous avons [...] des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. [...] Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, &c. comme aussi de nos appetits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voicy ce qui fait que ces idées sont confuses. Comme nous avons esté plûtost enfans qu'hommes, & que les choses exterieures ont agi sur nous causant divers sentimens dans nostre ame par les impressions qu'elles faisoient sur nôtre corps, l'ame [...] ne s'est pas contentée de iuger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui estoit cause qu'elle avoit ces sentimens, en quoy elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant crû que ce qui estoit dans ces objets estoit entierement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion» (Arnauld, *La logique de Port-Royal*, I, 8, pp. 71-72).

de *l'Esprit de l'Homme* (1666) del de La Forge²¹³ e nella malebranchiana *Recherche de la vérité* (1774-1775)²¹⁴.

Tutte opere, queste, che Locke aveva ben presenti. Per questo, agli occhi del *proposant*, ci si trova di fronte a un'inspiegabile *ignoratio elenchi* (come egli scrive), che cercò di rendere evidente agli occhi di Locke stesso, prima ancora che la traduzione dell'*Essay* fosse completata e data per la prima volta alle stampe: «Je m'apperçus de la méprise de Mr. Locke, & je l'en avertis: mais il me fut impossible de le faire convenir que le sentiment qu'il attribuoit aux Cartésiens, étoit directement opposé à celui qu'ils ont soutenu, & prouvé avec la dernière évidence, & qu'il avoit adopté lui-même dans cet Ouvrage»²¹⁵.

Altrettanto interessante è il commento alla citazione dagli *Atti degli Apostoli* che il Coste propone nella terza edizione dell'*Essai* (1735), perfezionando una nota a piè di pagina presente sin dalla prima versione del 1700. Concludendo la trattazione in merito allo spazio, Locke afferma che, in qualsiasi modo si consideri lo "spazio",

²¹³ «Je vous prie de considerer avec moy les Idées que nous avons de l'Estenduë, de la figure, de la situation, de la solidité ou de la fluidité, & d'autres semblables qualitez du Corps, & de les comparer avec les sentimens que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, de la chaleur & du froid, du sec & de l'humide, de la douleur & du chatoüillement, &c. Et vous reconnoistrez évidemment que celles-là sont fort claires & fort distinctes, & que celles-cy sont fort obscures & confuses. [...] Cela estant ainsi supposé, je dis qu'à la verité lors que nous avons des Idées claires & distinctes nous pouvons bien croire qu'il y a quelque chose dans les objects de semblable à ce qu'elles nous representent; mais que lors que nous n'avons que des perceptions confuses, comme sont celles des sens, nous n'avons aucun lieu de supçonner qu'il puisse rien y avoir dans l'objet qui leur soit conforme» (de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme*, X, pp. 97-98).

²¹⁴ Cfr. Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, I, 11, pp. 77-79: «La première des choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de nôtre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'ame & cette action des objets; & cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur par exemple que l'on sent, est dans le feu qui la cause, que la lumière est dans l'air, & que les couleurs sont sur les objets colorez. Ils ne pensent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui causent ces sentimens. [...] De sorte qu'il est ordinairement vrai, que nous attribuons nos sensations aux objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnuës. Et parce que la douleur & le chatoüillement sont produits avec des corps sensibles, comme avec une aiguille & une plume, que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas à cause de cela, qu'il y ait rien de semblable à ces sentimens dans les objets qui nous les causent» (*ivi*, vol. 1, I, 11, 1-2, pp. 77-78).

²¹⁵ Locke, *Essai*, II, 13, 25, p. 131, nota a piè di pagina. Circa questa sua opinione il Coste ricevette conferma da Bayle e, nella sopraccitata nota, egli riporta la lettera di risposta: «Les Cartésiens à qui Mr. Locke en veut ici, ont fort bien compris, que toutes ces idées ne renferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue. Ils l'ont dit, redit, [...] de sorte que l'avis que Mr. Locke leur donne, n'est pas fort à propos, & pourroit même faire croire qu'il n'entendoit pas trop bien leurs Principes, comme Mr. Coste s'en étoit apperçu, & comme l'insinue ici Mr. Bayle» (P. Bayle, *Lettres*, publiée par Mr. Des-Maizeaux, tome III, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1729, *Lettre* 247, p. 932).

come *étendue*, come *longueur/largeur/profondeur* o come *distance* (ossia, rispettivamente, in qualità di distanza tra le parti solide di un corpo, di distanza tra le estremità della figura di quest'ultimo o, infine, come ciò che sta tra i molteplici "oggetti" del mondo esterno), ciò che importa è che si deve ammettere che nella nostra mente è presente l'idea di *Espace pur* o *Vuide*, distinto dalla solidità e dal movimento (benché i corpi e il loro moto non possano esistere senza lo spazio)²¹⁶. In questo contesto egli riporta le parole di San Paolo, giacché anch'esse, prese letteralmente, non sono in contraddizione con le proprie tesi in merito allo spazio: «C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement, & l'être»²¹⁷. Il Coste, come emerge dall'utilizzo di "*en lui*", traduce rispettando la versione inglese proposta da Locke, «In Him we live, move, and have our Being»²¹⁸ e decide di riportare in nota anche l'originale greco «*Ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἔσμεν*»²¹⁹, in quanto più carico di senso di quanto possano mai essere le sue traduzioni. A distanza di più di trent'anni dalla prima edizione, il *traducteur* (che, non va dimenticato, era *proposant*) si accorge che per rispettare l'autentico senso della sentenza paolina è necessario assumere la preposizione "*Ἐν*" non in senso "locale", bensì "causale" ("*par lui*"): «Après y avoir pensé plus exactement, je m'aperçois [...] que dans ce Passage il faut traduire, comme ont fait quelques interprètes, *Ἐν αὐτῷ*, *par lui*, C'est *par lui* que nous avons la vie, le mouvement & l'être; c'est de la bonté de Dieu que nous tenons la vie, ce grand bien qui est le fondement de tous les autres»²²⁰. Una traduzione che egli mostra accordarsi perfettamente con il resto del pensiero dell'Apostolo²²¹.

Il Coste non si limita tuttavia alla constatazione e alla correzione dell'errore, ma si interroga sul motivo della soddisfazione che Locke ai suoi tempi espresse nei confronti di tale traduzione: «Mr. Locke parut satisfait du tour que j'avois pris, qui tendoit en effet à établir ce que Mr. Locke croyoit de l'Espace, & qu'il insinue en plusieurs endroits de cet Ouvrage, quoique d'une manière mystérieuse &

²¹⁶ Cfr. *ivi*, II, 13, 27, p. 133. Egli preferisce, in ogni caso, chiamare *Etendue* lo spazio in relazione alla materia e alle sue dimensioni fisiche e *Extension* lo spazio come "dimensione" in cui si trovano o possono trovarsi i corpi. Una tesi vicina allo "spazio assoluto" di Newton.

²¹⁷ *Ivi*, II, 13, 27, p. 132.

²¹⁸ Locke, *Essay*, II, 13, 26, p. 179.

²¹⁹ *Atti* 17, 28.

²²⁰ Cfr. Locke, *Essai*, II, 13, 27, p. 133, nota a piè di pagina.

²²¹ Cfr. *ibidem*.

indirecte²²², savoir que cet Espace est Dieu lui-même, ou plutôt une propriété de Dieu»²²³. Le tesi di Locke vengono così avvicinate a quelle di Newton non tanto in merito allo “spazio assoluto”, quanto piuttosto allo spazio come *sensorium Dei*, che lo scienziato inglese aveva così formulato nelle *Queries 28 e 31* dell’*Opticks*: «Does it not appear from Phaenomena that there is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in his Sensory, sees the things themselves intimately, and throughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself: of which things the Images only carried through the Organs of Sense into our little Sensoriums, are there seen and beheld by that which in un perceives and thinks»²²⁴; «The Instinct of Brutes and Insects, can be the effect of nothing else than the Wisdom and Skill of a powerful ever-living Agent, who being in all Places, is more able by his Will to move the Bodies within his boundless uniform Sensorium, and thereby to form and reform the Parts of the Universe, than we are by our Will to move the Parts of our own Bodies. And yet we are not to consider the Word as the Body of God, or the several Parts thereof, as the Parts of God»²²⁵.

²²² Circa il timore che Locke manifestò sempre nell’espone le proprie tesi in materia religiosa e teologica, in un contesto di aspre controversie religiose, rimando il lettore alle riflessioni e all’ampio apparato critico-bibliografico presentati da Mario Montuori, in J. Locke, *Sulla tolleranza e l’unità di Dio*, a cura di M. Montuori e V. Cicero, Bompiani, Milano, 2002, *Introduzione generale*, pp. 7-21; *Introduzione alla Lettera sulla tolleranza*, pp. 51-81; *Introduzione alle Tre lettere di Locke a Limborch sull’unità di Dio*, pp. 351-385.

²²³ Locke, *Essai*, II, 13, 27, p. 132, nota a piè di pagina.

²²⁴ Newton, *Opticks*, III, 28, p. 370. Circa la concezione di “*sensorium Dei*” e le variazioni apportate nella versione inglese (rispetto all’originale latino), cfr. A. Pérez de Laborda, *Leibniz e Newton*, Jaka Book, Milano, 1986, pp. 189-198. Cfr. anche J. Zafiropulo - M. Catherine, *Sensorium Dei dans l’hermetisme et la science*, Paris, Les Belles Lettres, 1975. Circa il giudizio, espresso da Leibniz (in una lettera del 1699 a Burnett), in merito alla vicinanza di Locke alle tesi di Newton in generale, cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, II, 20, pp. 254-265. E’ inoltre interessante evidenziare come la tesi dell’onnipresenza divina (espressa nei termini di *spirit of nature* e *principium hylarchicum*) sia stata al centro delle riflessioni di Henry More e, in generale, dei Platonici di Cambridge: cfr. R. Bondi, *L’onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Catanzaro, Rubbettino, 2001. Cfr. anche H. More, *The Immortality of the Soul*, Bristol, Thoemmes, 1997 (riproduzione anastatica dell’edizione London, Fleisher, 1659); Id., *Epistolae quatuor ad Renatum Des-Cartes, Epistola prima*, in Id., *A Collection of several philosophical Writings*, New York, Garland, 1978 (riproduzione anastatica dell’edizione London, Fleisher, 1662), p. 62: «Atque equidem quod Deus extenditur suo modo, hinc arbitror patere, nempe quod sit omnipraesens, et universalem mundi machinam singulasque ejus particulas intime occupet». Cfr. anche A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

²²⁵ *Ivi*, III, 31, p. 403.

E' assai probabile che il Coste (che nella terza edizione pare essersi alquanto concentrato sull'analisi delle nozioni spaziali di Locke) faccia riferimento al quindicesimo capitolo del *Second Livre*, in cui il pensatore inglese esamina comparativamente le idee di *Durée* e di *Expansion* e dove, a riprova del fatto che quest'ultima non deve essere concepita come equivalente alla materialità, riprende la sentenza di Salomone per cui «Les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent te contenir»²²⁶. Egli scrive infatti: «Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'Etendue solide, & [...] de tout ce qu'on nomme Corps: mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au-delà des Corps, & où il ne sauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela, qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du Corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la Matière. [...] Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas [...] & il me semble que c'est donner un peu trop à la Matière, que de dire qu'il n'y a rien là où il n'y a point de Corps»²²⁷. Questa è appunto l'interpretazione letterale cui Locke aveva precedentemente accennato, un'interpretazione che non intende a mio avviso "spazializzare" Dio, bensì fare dello spazio una "dimensione" che non gli è estranea pur non "limitandolo" (in virtù della Sua trascendenza), al pari della "durée" e dell'idea di "éternité" che da essa deriva (come dall'idea di *lieu* si ottiene quella dell'*expansion*). Si consideri il seguente passo: «Nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familièrement de l'Eternité, & la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la Durée, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'Espace qu'avec beaucoup plus de retenue [...]. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de la Durée & de l'Etendue étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres Etres, nous concevons sans peine une durée infinie en Dieu»²²⁸. A differenza della durata infinita, ossia dell'eternità, da tutti

²²⁶ *I Re*, 8:27; *2 Chr.* 2:6, 6:18. Cfr. Locke, *Essai*, II, 15, 2, p. 148.

²²⁷ Locke, *Essai*, II, 15, 2-3, p. 148.

²²⁸ *Ivi*, II, 15, 4, p. 148.

attribuita a Dio poiché emerge con evidenza che «Dieu remplit l'Eternité»²²⁹, l'"immensité" non gli è attribuita, poiché l'*Etendue* è erroneamente "ancorata" alla *matière* (che nessuno osa ritenere "infinita")²³⁰. Eppure «ces deux vastes Océans de Durée & d'Expansion [...] invariables & sans bornes renferment en eux-mêmes tous les Etres finis, & n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la Divinité»²³¹.

A mio avviso il Coste ha tuttavia "esagerato" la "portata" delle affermazioni di Locke, tratto forse in inganno da quella che George Moyal, nella recente ri-edizione dell'*Essai* lockiano (nella quarta edizione del 1742), definisce una terminologia "eccessivamente" empiristica e, per questo, incapace di rendere pienamente la "trascendenza" divina²³², addirittura "ingannevole". La mia tesi è che il Coste sia appunto vittima di tale "inganno" poiché, se già dall'attento esame dei passi precedentemente citati non pare si possa sostenere che il pensatore inglese giunga ad abbracciare una posizione né newtoniana e men che meno spinoziana (*Deus sive Natura, Natura naturans* e *naturata*), ciò apparirà ancor più evidente dalla considerazione di alcuni momenti della critica lockiana alla "visione delle idee in Dio" di Malebranche (opera di cui non si può dire con certezza che sia stata letta dal Coste). Esaminando le tesi per cui ciò che è creato non può rappresentarsi l'infinito²³³, Locke scrive: «He says, "nothing ceated can represent what is infinite; the being that is without bounds, the being immense, the being universal, cannot be perceived by an idea, i. e. by a particular being, by a being different from the universal infinite being itself". [...] I shall take notice of one or two things in it that confound me, and that is, that he calls God here the universal being; which must either signify that being which contains, and is made up as one comprehensive

²²⁹ *Ivi*, II, 15, 3, p. 148.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ivi*, II, 15, 8, p. 151.

²³² «Le langage de Locke peut surprendre, et l'on est porté à se demander s'il conçoit Dieu comme spatial (un peu à la manière de Spinoza). Il semble que non. Certes, il n'y a aucun lieu, pas même hors des limites du monde matériel, où Dieu ne soit pas, en un certain sens. Locke ne suppose pas pour autant que Dieu soit un être spatial [...]. Ce serait [...] *parce que Dieu n'est pas spatial* qu'il est présent en quelque sorte en tout lieu, même au-delà des limites du monde matériel, et il n'y aurait rien dans le monde (ou dans la nature), ou hors du monde, qui lui échappe. Sa présence serait tout simplement affaire de transcendance. Certes, le langage de Locke est quelque peu déroutant lorsqu'il parle néanmoins de Dieu «remplissant l'immensité», mais c'est peut-être par un effet de son empirisme que cette transcendance s'y exprime avec difficulté» (Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, éd. par J.D. Moyal, p. 300, nota a piè di pagina).

²³³ Cfr. Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, III, II, 7, 2, p. 351.

aggregate of all the rest, in which sense the universe may be called the universal being; or else it must mean being in general, which is nothing but the idea of being, abstracted [...]. But in neither of these senses can I conceive God to be the universal being, since I cannot think the creatures either to be a part or a species of him»²³⁴. Ora, tale rifiuto di identificare Dio con qualcosa che “comprenda” tutto l’esistente (l’Universo) viene ribadita poco dopo, laddove il pensatore inglese si sofferma sull’esame dell’espressione per cui «Dieu renferme les êtres particuliers [...] d’une manière tres-spirituelle»²³⁵: «I understand not what it is to contain a material thing spiritually, nor the manner how God contains any thing in himself, but either as an aggregate contains all things which it is made up of [...]. But this way of containing all things can by no means belong to God, and to make things thus visible in him, is to make the material world a part of him, or else as having a power to produce all things; and in this way, it is true, God contains all things in himself, but in a way not proper to make the being of God a representative of the effects of that power»²³⁶. Un passaggio, questo, doppiamente significativo, giacché da una parte, come precedentemente anticipato, viene in esso esclusa ogni possibile interpretazione “materialistica” o “panteistica” (per cui tutte le cose sono contenute in Dio perché Dio è in tutte le cose), dall’altra si viene a proporre inoltre, benché in maniera indiretta, quell’interpretazione “non letterale” della sentenza paolina che il Coste propose nella sopraccitata nota a piè di pagina correggendo la propria precedente traduzione (tutte le cose ricevono “da Dio” vita, movimento ed essere e non più “in Dio”). Interpretazione non letterale che esclude la “spazializzazione” di Dio²³⁷.

²³⁴ Locke, *An examination of P. Malebranche’s Opinion*, p. 241.

²³⁵ Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, III, II, 7, 2, p. 351.

²³⁶ Locke, *An examination of P. Malebranche’s Opinion*, p. 242.

²³⁷ Sono riscontrabili a mio avviso interessanti analogie, circa tale concezione, tra Locke e de La Forge: «L’on ne peut pas dire que l’Esprit puisse estre de luy-mesme en aucun lieu. Il ne peut pas estre dans un lieu intérieur; car n’estant point estendu, le moyen qu’il pût remplir aucun espace; & s’il n’en remplit aucun, quelle situation & quel rang peut-il avoir de luy-mesme entre les Corps? Toutefois, quand on considere l’Esprit comme estant joint à un Corps, l’on peut dire qu’il est dans un lieu plustost que dans un autre, à raison de cette union. [...] Je sçai bien que l’on ne manquera pas de m’objecter [...] que l’Esprit est finy, & ne peut pas estre par tout, & partant, que quand il ne seroit joint à aucun Corps, ou que mesme il n’y en auroit aucun dans le monde, il ne seroit pas moins necessaire que cet Esprit répondit à une certaine partie déterminée de l’immensité de Dieu, à raison de laquelle il seroit vray de dire qu’il occuperoit un certain lieu. [...] & non seulement l’Esprit, mais mesme toutes les Creatures quelles qu’elles soient sont enfermées & comprises dans cette immensité. Mais il se faut garder de la concevoir comme une estenduë infinie, laquelle contienne une infinité de parties reelles ou virtuelles; Car Dieu n’est point estendu, & cette manière de regarder l’Immensité de Dieu vient

Nonostante quello che si può legittimamente ritenere un “fraitendimento” del pensiero di Locke (seppur in una certa misura *cum fundamento*), i meriti del Coste restano inalterati: essi non consistono solo in quel “distacco” critico, in quell’indipendenza di pensiero che gli permette di “mettere in luce” quelle tesi lockiane caratterizzate da una certa “ambiguità” o quelle accuse contro i “cartesiani” non pienamente fondate (cosa che ri-definisce, almeno parzialmente, la sua “presa di posizione” nei confronti della tradizione filosofica francese del XVII secolo), ma anche nella capacità di presentare al pubblico europeo il pensiero di Locke in modo “comparato”, dando così vita a un “gioco di rimandi” (Montaigne, Lucrezio, Samuel Clarke e la polemica sorta attorno alla concezione newtoniana dello spazio) estremamente “fecondo” per chi, nello studio dell’*Essai*, non voglia limitarsi alle sole tesi in esso espresse.

2. Esame “riflessivo” della *perception* e delle funzioni conoscitive

Locke comincia la trattazione delle idee di riflessione nel sesto capitolo del *Second Livre*. L’oggetto dell’“occhio” della mente non sono più le idee fornite dall’esperienza sensibile, bensì un ambito *sui generis* che emerge all’attenzione “in occasione” della ricezione dei contenuti psichici di natura sensitiva: si tratta di operazioni dell’*esprit* ottenute, scrive Locke in inglese, «when it [leggi: *the Mind*] turns its view inward upon itself, and observes its own Actions about those *Ideas* it has»²³⁸. In francese, utilizzando una terminologia forse meno discorsiva e più tecnica di quella di Locke, il Coste riesce a “salvare”, a mantenere l’eterogeneità di tale ambito sperimentale della “soggettività” (eterogeneità che abbiamo visto essersi persa in due occasioni all’interno dell’*Essai* a causa di una mancata comprensione del significato della *reflection* lockiana): «L’Esprit faisant réflexion sur lui-même, & considérant ses

encore de la mauvaise coùtume de ne rien concevoir qui ne soit estendu. L’Immensité de Dieu n’est rien autre chose que sa Toute puissance, par laquelle il est present à toutes les Creatures en general, à cause qu’il les produit & les conserve; il est present aux Corps en particulier, parce qu’il les estend & les contient, les arrange, les meût, ou les arreste; & aux Esprits en particulier, d’autant qu’il assiste à toutes leurs pensées & concourt à toutes les determinations de leurs volontez» (de La Forge, *Traité de l’Esprit de l’Homme*, 12, pp. 181-186).

²³⁸ Locke, *Essay*, II, 6, 1, p. 127.

propres opérations par rapport aux idées qu'il vient de recevoir tire de-là d'autres idées qui sont aussi propres à être les objets de ses contemplations»²³⁹.

Due sono le principali “*actions de l'Ame*” (“*Actions of the Mind*”), sperimentalmente ricavabili dalla consapevolezza del concreto esercizio da una parte della “*percezione*” (“*Perception or thinking*”) e dall'altra della “*volizione*” (“*Volition or Willing*”). Da queste due azioni sono “*inducibili*” le due “*Faculties*” della *Mind*, che Locke ri-definisce in termini di “*Powers or Abilities*”: si tratta, dal punto di vista conoscitivo, dell’*Understanding* e, dal punto di vista pratico, del *Will*. Ora, come si pone in Coste di fronte alla complessità terminologica e alle sottili distinzioni concettuali presentate dal testo lockiano?

Per capire se e fino a che punto la traduzione francese abbia rispettato l'originale inglese, occorre esaminare comparativamente i passi in cui si tratta di tali idee di riflessione. Partiamo dal secondo paragrafo del capitolo sesto del *Second Book*. Qui, Locke scrive: «The two great and principal Actions of the Mind, [...] are these two: *Perception, or Thinking, and Volition, or Willing*. The power of Thinking is called the *Understanding*, and the Power of Volition is called the *Will*, and these two Powers or Abilities in the Mind are denominated *Faculties*»²⁴⁰. Dall'altra parte, nella versione francese troviamo: «Il y a deux grandes & principales actions de notre Ame [...]. C'est la *Perception* ou la Puissance de penser, & la *Volonté*, ou la Puissance de vouloir. La puissance de penser est ce qu'on nomme l'*Entendement*, & la Puissance de vouloir est ce qu'on nomme la *Volonté*: deux puissances ou dispositions de l'Ame auxquelles on donne le nom de *Facultés*»²⁴¹.

Ora, come si può vedere, se le scelte lessicali del Coste rispettano la distinzione tra *Perception/Thinking* e *Understanding* (una terminologia che non dà certo problemi al traduttore, il quale ricorre a sostantivi più volte utilizzati quali *Perception, Penser, Entendement*), è invece quella ben più sottile tra *Volition/Willing* e *Will* a non essere resa adeguatamente, dando luogo a un evidente “equivoco”: *Volonté* indica infatti tanto l'atto volitivo del soggetto, quanto la facoltà. Anche nel titolo del paragrafo,

²³⁹ Locke, *Essai*, II, 6, 1, p. 83.

²⁴⁰ Locke, *Essay*, II, 6, 2, p. 128. Il Nidditch evidenzia come l'ultima proposizione del passo appena citato (proposta nelle edizioni dell'*Essay* dalla seconda alla quinta e postuma) nella prima edizione del 1690 si presentasse in modo diverso (benché il significato fosse il medesimo): «The power in the Mind of producing these Actions we denominate *Faculties*, and are called the *Understanding*, and the *Will*». Cfr. *ibidem*, sezione critica a piè di pagina.

²⁴¹ Locke, *Essai*, II, 6, 2, p. 83.

laddove Locke scrive *Willing*, il *proposant* usa ancora *Volonté*. Il che non si può certo ritenere in linea con le intenzioni del filosofo inglese di utilizzare termini distinti per indicare concetti distinti, evitando così quella fonte di errori che è l'ambiguità lessicale. A ciò si deve inoltre aggiungere un'ulteriore "mancanza", a mio avviso ancor più profonda: se ben si osserva il passo in questione, presentando per la prima volta *Perception* e *Volonté*, il Coste pensa bene di tradurre *Thinking* e *Willing* (che Locke accosta a *Perception* e *Volition* come loro sinonimi) con due perifrasi, "*Puissance de penser*" e "*Puissance de vouloir*". Così facendo, tuttavia, il Coste complica e oscura il senso del paragrafo, poiché propone come significato di *Perception* e di *Volonté*, l'uso attuale delle facoltà (gli atti concreti di percezione e di volizione), il significato di "facoltà di pensare" (*Entendement*) e di "facoltà di volere" (la *Volonté* come *Faculté*): ne deriva la perdita dell'impostazione "gnoseologica" della psicologia lockiana, ossia il partire dal fatto dell'azione concreta (del pensiero o del volere) per giungere induttivamente all'affermazione del *power* corrispondente (*Understanding* e *Will*).

Due mancanze cui il Coste rimedierà nel ventunesimo capitolo²⁴², laddove Locke presenta la definizione delle due *puissances* che il soggetto trova in se stesso grazie alla riflessione: «Une chose qui du-moins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-même la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, & plusieurs mouvements de nostre corps [...]. Cette Puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particulière, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos [...] c'est ce que nous appellons *Volonté*. Et l'usage actuel que nous faisons de cette Puissance [...] c'est ce qu'on nomme *Volition*. [...] La Puissance d'apercevoir est ce que nous appellons *Entendement*; & la *Perception* [...] un acte de l'Entendement»²⁴³. In tale passaggio il francese viene così ad acquisire una precisione terminologica che fino ad allora pare non possedere²⁴⁴, a differenza del

²⁴² Un capitolo, il ventunesimo, che costituirà per Locke (in relazione ai concetti di *power* e *liberty*) un "*punctum dolens*" e che sarà oggetto di importanti revisioni e perfezionamenti anche da parte del Coste (in vista della seconda edizione dell'*Essai*, basandosi sulle correzioni approntate dal filosofo stesso): cfr. Simonutti, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull'intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, pp. 179-194 e 195-199 per i *corrigenda* segnalati dal Coste; Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, dritter Band, IV, *Coste an Leibniz* (25 août 1707), pp. 394-399.

²⁴³ *Ivi*, II, 21, 5, p. 182.

²⁴⁴ Cfr. *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 660, voce "*Volonté*": «Faculté, puissance par laquelle on veut. [...] Il signifie aussi les actes de cette faculté».

latino, che, come mostra il *Lexicon rationale* (1692) di Chauvin, presenta la distinzione tra *volitio* (“*actus voluntatis*”) e *voluntas* (“*facultas*”) ²⁴⁵. Anche in questo caso il Coste si trova a “dover” prendere posizione nei confronti della lingua francese: l’utilizzo che Locke fa di “*volition*” è infatti tecnico e, poiché tale concetto (con la sua essenziale distinzione dall’idea di “*volonté*”) ²⁴⁶ gioca un ruolo chiave nella definizione di “libertà” e “necessità”, il *traducteur* non può evitare l’introduzione di un termine che ben sapeva essere in-audito, come si evince da una nota a piè di pagina inserita già nella prima edizione: «Pour bien entrer dans le sens de l’Auteur, il faut toujours avoir dans l’esprit ce qu’il entend par *Volition*, & *Volonté*, comme il l’a expliqué ci-dessus §. 5. & §. 15. Cela soit dit une fois pour toutes» ²⁴⁷. Non è un caso che il Coste rimandi il lettore a due paragrafi del ventunesimo capitolo ²⁴⁸ (e non all’*incipit* del sesto capitolo, dove l’argomento riceve la prima presentazione), poiché, come ho cercato di evidenziare, è qui che compare la vera definizione di “*Volition*”, “vera” perché rispetta non solo la concettualità, ma anche la terminologia lockiana ²⁴⁹.

²⁴⁵ Chauvin, *Lexicon rationale*, voci “*Volitio*” e “*Voluntas*”, pagine non numerate.

²⁴⁶ Si considerino i passi in cui Locke si basa proprio sulla distinzione di “*Volition*” e “*Will*” per rispondere alla domande circa la “libertà della volontà” e la “libertà della volizione” e si pensi a quanto diverrebbero “equivoci” i ragionamenti di Locke con l’utilizzo dell’unico termine “*Volonté*” ad indicare tanto “*Volition/Willing*”, quanto “*Will*”. Ora, per Locke non si può certo dire che la “*volonté*” è libera, poiché sia la volontà che la *Liberté* sono due *puissances* (di *préférer* una cosa a un’altra – sia essa pensiero o movimento –, la prima, di pensare/non pensare, di muoversi/non muoversi – in base alla propria *préférence* –, la seconda: cfr. *ivi*, II, 21, 5-6, pp. 182-183; II, 21, 8, p. 183) e l’una non può essere attribuita all’altra (mentre solo il soggetto in quanto agente si può dire libero, se può effettivamente realizzare quell’atto di *détermination actuelle de la volonté* che è la *volition*: cfr. *ivi*, II, 21, 8, p. 183). Dall’altra parte nemmeno la *volition* può dirsi “libera”, giacché essa è una azione che, una volta presentatasi alla sua mente come da compiersi, è necessariamente voluta o non voluta (cioè sarà necessariamente compiuta o non compiuta in base alla scelta del soggetto): cfr. *ivi*, II, 21, 22-25, pp. 190-191.

²⁴⁷ *Ivi* (1700), II, 21, 23, p. 288; *ivi* (1755), II, 21, 23, p. 190.

²⁴⁸ Avendo già riportato il testo del paragrafo quinto cui fa riferimento il Coste, riporto il testo del quindicesimo paragrafo in merito alla definizione di *Volition*: «La *Volition* est visiblement un Acte de l’Esprit exerçant avec connoissance l’empire qu’il suppose avoir sur quelque partie de l’Homme pour l’appliquer à quelque action particulière, ou pour le détourner. Et qu’est-ce que la *Volonté*, sinon la Faculté de produire cet Acte? Et cette Faculté n’est en effet autre chose que la puissance que notre esprit a de déterminer ses pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d’une action, autant que cela dépend de nous» (*ivi*, II, 21, 15, p. 186).

²⁴⁹ Il ventunesimo capitolo del secondo libro pone il Coste di fronte ad altri termini difficili da tradurre: si consideri il tredicesimo paragrafo (cfr. *ivi*, II, 21, pp. 185-186), in cui Locke, dopo aver detto che l’opposto di ciò che è “*volontaire*” non è ciò che è “*nécessaire*”, bensì “*involontaire*”, sostiene che quando la *nécessité* si trova in un agente capace di volizione (dove per “necessità” si intende il non poter esercitare la capacità di agire o non agire, pensare o non pensare), se l’inizio o la continuazione di un’azione è contraria alla determinazione dell’*esprit* quale è la *volition*, si ha “*contrainte*”, mentre

Né è da trascurare l'influenza che l'*Abrégé* (1688) del Le Clerc può aver avuto sulle scelte lessicali del Coste (benché non sia apertamente citato da quest'ultimo), in quanto proprio nella traduzione del passo relativo al ventunesimo capitolo egli utilizza senza esitazione il termine "*volition*", distinguendolo da "*volonté*": «La puissance que nous trouvons en nous-mêmes de préférer la présence d'une pensée particuliere à son absence, ou d'un mouvement particulier au repos, est ce que nous appellons *Volonté*. La préférence actuelle d'une action à la cessation, ou au contraire, est ce qu'on nomme *Volition*»²⁵⁰.

quando l'impedimento o la cessazione di un'azione si oppone alla volizione (qui il Coste traduce impropriamente l'originario inglese "*volition*" con "*volonté*"), si ha la "*cohibition*". Con "*contrainte*" il *proposant* rende il termine "*compulsion*" (cfr. Locke, *Essay*, II, 21, 13, p. 240; termine presente in Hobbes, *Leviathan*, IV, 42, 8, p. 270), facilitato in questo dal fatto che il termine francese ne era considerato l'equivalente (cfr. Cotgrave, *A Dictionarie of the french and english tongues*, voce "*Contrainte*", pagine non numerate; cfr. anche Richelet, *Dictionnaire de la langue françoise*, voce "*Contrainte*", p. 399). Con "*Cohibition*" egli cerca invece di tradurre adeguatamente "*Restraint*" (cfr. Locke, *Essay*, II, 21, 13, p. 240; termine che troviamo in Hobbes, *Leviathan*, II, 17, 1, p. 85; 26, 8.4, p. 139; 28, 20, p. 164; 31, 12, p. 189: in Hobbes con esso si indica appunto la restrizione del "naturale" agire umano), aggiungendo in una apposita nota linguistica a piè di pagina (cfr. Locke, *Essai*, II, 21, 13, p. 186) che il francese è sprovvisto di un termine corrispondente. Il Coste guarda così al latino, in cui trova "*Cohibitio*", citando il *Dictionnaire Latin & François* di P. Tachart (1687), in cui "*Cohibitio*" è definita perifrasticamente «l'Action d'empêcher qu'on ne fasse quelque chose». E' interessante notare come il Bosset mantiene "*contrainte*", mentre al posto di "*cohibition*" utilizza il meno tecnico "*empêchement*" (che il Coste usa nella definizione della stessa "*cohibition*", per indicare l'impedimento dell'azione contraria alla volizione): cfr. Bosset, *Abrégé de L'Essai de Monsieur Locke*, p. 70). Desidero inoltre sottolineare un errore di traduzione del Coste in merito alla definizione di "necessario" e "involontario": egli rende infatti la proposizione inglese «for a man may prefer what he can do, to what he cannot do» (Locke, *Essay*, II, 21, 11, p. 239) con «Car un homme peut préférer ce qu'il veut faire, à ce qu'il n'a pas la puissance de faire» (Locke, *Essai*, II, 21, 11, p. 185), rendendo difficilmente comprensibile il senso del discorso lockiano.

²⁵⁰ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 71. Rispettando così la terminologia di Locke, che già nell'*Abstract* mostra di aver presente la distinzione *will/volition*, ossia facoltà/esercizio attuale del volere: «The power we find in ourselves to prefer this or that peculiar thought to its absence, this or that peculiar motion to rest, is that we call *will*. And the actual preference of any action to its forbearance, or *vice versa*, is *volition*» (Locke, *Abstract*, p. 247). Una distinzione che del resto Locke aveva presente sin dal 1676, come testimonia la nota del suo *journal* datata 13 luglio: «The simple Ideas that we have from the minde are these: 1°. Perception and the severall species of it as Thinke [...]; 2°. Willing voluntas i.e. wherein the minde doth after consideration or at least some thought begin continue change or stop some action which it finds in its power soe to doe Now all the actions that I imagin we have any notion of being either thought or motion and we findeing that there be some both of the thoughts of our minds as well as motions of our bodys (for all are not soe) that we have a power to begin continue vary stop or suspend as we thinke fit, when any variation in any of these is made upon thinkeing ascribe it to the will. Soe that the power of determining our facultys of thinking or motion to act or not to act, to act this way or that way in all cases where they are capeable of obedience is that I thinke which we call the Will» (Locke, *An early draft of Locke's Essay, together with excerpts from his journals*, *Mund Jul. 13 1676*, p. 80).

Concentriamoci ora sulla facoltà o potenza conoscitiva, la *Perception*, la cui trattazione comincia a partire dal nono capitolo del *Second Livre*: quello che intendo evidenziare è il modo in cui una caratteristica della lingua francese può aver influenzato la traduzione delle espressioni utilizzate da Locke in merito alla funzione conoscitiva/percettiva, finendo per giocare un ruolo chiave nella storia delle idee e del lessico filosofico.

Qual è il significato della coppia “percezione-percepire”? Per *Perception*, come il filosofo stesso afferma nell'*Essay*, si deve intendere la prima e principale *faculty* della *Mind* (nel senso di “capacità” di percepire) di cui non si può acquisire il vero significato se non per via riflessiva, «by reflecting on what he does himself, when he sees, hears, feels, etc. or thinks»²⁵¹: è infatti impossibile definire in senso stretto (ossia attingendo ad altri concetti) ciò per cui ogni contenuto è presente alla mente (*conditio* imprescindibile per ogni possibile conoscenza), tanto che, come termine con cui esprimere tale originaria funzione di “passivo trovare”, Locke propone “*Thinking*”, assumendo però tale sostantivo nell’accezione più generica possibile e richiamando da vicino la definizione cartesiana di “*cogitare*” e di “*penser*”, “avere contenuti psichici” (lungi da quel particolare uso inglese di “*thinking*” per cui esso si avvicina all’“attenta e attiva” considerazione di un’idea quale è la “riflessione”)²⁵².

²⁵¹ Locke, *Essay*, II, 9, 2, p. 143.

²⁵² Cfr. *ibidem*. Non si dimentichi che “*Penser*” e “*Pensée*” costituiscono, nelle *Meditationes* e nei *Principia philosophiae*, la traduzione francese di “*Cogito*” e “*Cogitatio*”. Si consideri, ad esempio, il seguente passo dei *Principia*: «Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare» (Descartes, *Principia philosophiae*, I, 9, p. 7). Nella traduzione francese di Picot esso si presenta così: «Par le mot de *penser* [corsivo nostro], j’entens tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’appercevons immédiatement par nous-mêmes [...]; c’est pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose icy que penser» (Id., *Principes de la philosophie*, I, 9, p. 28). Sempre nei *Principia* troviamo l’accostamento di “*cogitatio*” e di “*perceptio*” (cfr. *ivi*, I, 32, p. 17), termini che in francese trovano i propri equivalenti in “*penser*” e “*perception*” (cfr. *ivi*, I, 32, p. 39). Una concezione, quella per cui *Perception* vede come sinonimo il generico “pensare” (“*Thinking*”, “*Pensée*”, “*Cogitatio*”), così espressa nel *Lexicon rationale* di Chauvin (1692): «*Perceptio* est prima mentis humanae operatio seu *cogitatio* [corsivo nostro]: ideoque dici etiam consuevit, intellectualis, eaque simplex idea, seu visio simplex eorum, quae menti nostrae objiciuntur. Simplex quidem est sive idea, sive visio; quia mens, dum ea percipit, quae sibi objiciuntur, nil quicquam de illis vel affirmat, vel negat» (Chauvin, *Lexicon Rationale*, voce “*Perceptio*”, pagine non numerate). Ora, il Coste, di fronte a *Thinking* tradurrà con *Pensée*, riallacciandosi alla tradizione cartesiana: «Mais comme ce dernier mot [*Pensée*] signifie souvent l’opération de l’Esprit sur ses propres idées lorsqu’il agit, & qu’il considère une chose avec un certain degré d’attention volontaire, il vaut mieux employer ici le terme de *Perception*, qui fait mieux comprendre la nature de cette faculté» (Locke, *Essai*, II, 9, 1, p. 97). Come emerge dalla lettura comparata dei passi, inglese e francese, il Coste

Un “avere contenuti psichici”, un “trovare” e “vedere” che, se si prende in considerazione il rapporto tra la dimensione fisiologica e quella mentale, si potrebbe tradurre in un indefinibile “momento attenzionale” (o “intenzionale”) che risulta originale rispetto all’impressione prodotta dalla comunicazione dell’*impulsion* all’organo cerebrale (o anche rispetto alla sua intensità, come vorrà la psicofisiologia fechneriana): benché senza tale processo non si possa certo verificare alcuna “acquisizione” di idee, per parlare di *perception* o *idea* è necessario che il contenuto “emerga” (“momento” che Locke esprime perifrasticamente parlando di “*to reach the observation of the Mind*”)²⁵³. In caso diverso non si avrebbe alcun inizio di vita psichica: «This is certain, That whatever alterations are made in the Body, if they reach not the Mind; whatever impressions are made on the outward parts, if they are not taken notice of within, there is no Perception. [...] A sufficient impulse there may be on the Organ; but it not reaching the observation of the Mind, there follows no perception: And though the motion that uses to produce the *Idea* of Sound, be made in the Ear, yet no sound is heard. [...] So that where-ever there is Sense or Perception, there some *Idea* is actually produced, and present in the Understanding»²⁵⁴.

Né la complessità del termine “*Perception*” si limita a ciò: non si dà infatti per Locke contenuto psichico che non sia *perceived*, “percepito” come “saputo” o “con-saputo”, “*Perception*” nel senso più pieno del termine. «Consciousness [...] is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: It being impossible for any one to perceive without perceiving, that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always

omette di tradurre «in the propriety of the English Tongue» (Locke, *Essay*, II, 9, 1, p. 143) e, così facendo, pare attribuire anche al francese la distinzione tra le due accezioni di *Pensée* (generica, ossia equivalente a *perception*, e specifica). Né in questo egli potrebbe dirsi senza fondamento, dato che il *Dictionnaire de l’Academie Française* da una parte, alla voce “*Penser*”, riporta sia «former dans son esprit l’idée» che «faire reflexion, songer à quelque chose» (cfr. *ivi*, p. 213), dall’altra, sotto “*Pensée*”, include sia la «production de l’esprit qui pense, ce que l’on pense», sia l’oggetto di riflessione e attenzione (cfr. *ivi*, p. 214). Il Bosset, al contrario, vedrà nella precisazione del Coste in merito a *Pensée* un eccesso di “fedeltà” al testo lockiano, commentando in nota a piè di pagina: «L’Auteur [Locke] fait ici une distinction entre lo mot de *perception*, & celui de *pensée*; mais cette distinction ne regarde que la langue Angloise» (Bosset, *Abrégé de L’Essai de Monsieur Locke*, p. 40). Circa il significato di *Perception* e *Pensée*, cfr. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II, pp. 752-754).

²⁵³ Circa tale distinzione della percezione dalla fisiologia, cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, voce “*Perception*”, pp. 162-163.

²⁵⁴ Locke, *Essay*, II, 9, 3-4, pp. 143-144.

as to our present Sensations and Perceptions»²⁵⁵, scrive Locke laddove definisce il concetto di “Person”.

Nella “Perception” si realizzano così due caratteri essenziali della gnoseologia lockiana: da una parte la piena identificazione di contenuto e funzione conoscitiva stessa, il che equivale all’affermazione del carattere essenziale di tutto ciò che accade nella mente, la consapevolezza; dall’altra, in virtù dell’identità di radice che accumuna il verbo “to perceive” (il concreto atto conoscitivo), il sostantivo “Perception” (inteso sia come la *faculty* o *power* corrispondente, che come l’oggetto di questa), è a mio avviso lecito sostenere che mai come in Locke le tesi filosofiche si “incarnano” nel linguaggio con cui sono espresse.

Ora, come si pone il francese di fronte alla coppia “to perceive/Perception”? E’ dall’analisi dei testi cartesiani quali le *Meditationes* e i *Principia philosophiae*, dallo studio comparato degli originali latini e delle traduzioni di Clerselier e di Picot che è a mio avviso possibile comprendere la “situazione” lessicale della filosofia francese seicentesca in cui le scelte del Coste affondano le proprie radici.

Giustamente Tullio Gregory, nel saggio *Alle origini della terminologia filosofica moderna*, scrive: «Nel lessico della conoscenza, il latino offriva termini e sintagmi di cui non si riuscivano ancora a trovare corrispondenti in francese: così *percipere* è reso in modi diversi, *penser, entendre, concevoir, connaître, comprendre, reconnaître*, termini usati anche per tradurre *cogitare*»²⁵⁶. E si noti che *percipere* e *cogitare* nel corpus cartesiano non costituiscono solo due verbi “centrali”, ma “i verbi” che esprimono l’attività cognitiva della *mens*: se il soggetto è *res cogitans*, se la sua natura consiste nell’avere dei contenuti psichici, ossia nel *cogitare* in senso lato, il suo avere idee (siano esse chiare e distinte, oscure e confuse), l’essere consapevole della propria natura, l’acquisizione di conoscenze (sia mediante i sensi, che, più propriamente mediante la *sola mentis inspectio*), tutto questo è espresso dal verbo *percipere*²⁵⁷, è una

²⁵⁵ *Ivi*, II, 27, 12, p. 335.

²⁵⁶ T. Gregory, *Alle origini della terminologia filosofica moderna: traduzioni, calchi, neologismi*, relazione presentata all’XI Convegno nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio (Milano, 16-18 settembre 2004), in Id. *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 62-63.

²⁵⁷ Per i luoghi in cui compare il verbo *percipere* nelle *Meditationes*, cfr. *ivi*, pp. 4, 8, 10, 15, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 82, 83.

*perceptio*²⁵⁸. Si tenga presente, in particolare, il seguente passo, in cui Cartesio parla della “conoscenza” che abbiamo della cera: «Nec recte judicarem quid sit cera, nisi putarem hanc etiam plures secundum extensionem varietates admittere, quam fuerim unquam imaginando complexus. Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed solâ mente percipere; dico hanc in particulari, de cerâ enim in communi clarius est. Quaenam verò est haec cera, quae non nisi mente percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar. Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo»²⁵⁹. La traduzione francese si presenta così: «Il faut donc que ie tombe d'accord, que ie ne sçaurois pas mesme concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, & qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, ie dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en general, il est encore plus evident. Or quelle est cette cire, qui ne peut estre conceüe que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la mesme que ie voy, que ie touche, que j' imagine, et la mesme que ie connoissois dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a iamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée»²⁶⁰.

Come si può vedere, mentre Descartes fa uso, in latino, della coppia “*percipere-perceptio*”, esprimendo con il verbo *percipere* l’atto conoscitivo e col sostantivo *perceptio* tanto la funzione in generale, quanto il concreto contenuto presente alla mente, la lingua francese presenta il solo sostantivo *perception*, il quale, assunto col preciso significato di “atto percettivo” (la “percezione della cera” nel senso del “percepire” la cera e non del contenuto percepito), viene reso dal traduttore in

²⁵⁸ Per i luoghi in cui Descartes usa il sostantivo *perceptio* (nelle sue varie declinazioni), all’interno delle *Meditationes*, cfr. *ivi*, pp. 8, 22, 30, 31, 32, 33, 35, 45, 60, 61, 77, 81, 82, 83, 90.

²⁵⁹ Descartes, *Secunda Meditatio*, p. 31.

²⁶⁰ Descartes, *Meditations*, p. 24.

maniera perifrastica, mediante il ricorso al verbo *apercevoir*: «perception, ou bien l'action par laquelle on [...] aperçoit».

Di contro all'inglese e al latino, si assiste a mio avviso nel francese all'incapacità, da parte del sostantivo "*perception*", di rendere tanto il contenuto psichico, quanto la funzione conoscitiva per cui detto contenuto può dirsi tale, quel "percepire" che è implicito in esso. Benché il passo citato mostri come "*perception*" possa essere certamente utilizzato non solo ad indicare il contenuto percepito (e in questo caso si ha la piena corrispondenza del testo latino e di quello francese), da esso emerge come, a tale scopo, si debba "uscire" dall'ambito di senso di "*perception*", giacché quest'ultimo termine non è "sentito" come l'equivalente dell'"aver presente e manifesto".

Che tale funzione conoscitiva "si incarni" (trovi la propria espressione) nel verbo "*apercevoir*" emerge anche dai *Principes de la philosophie*, dando luogo a una "contraddizione", o per lo meno a un'"incongruenza" evidenziata anche nel *Vocabulaire* del Lalande (alla voce "*Perception*")²⁶¹: benché nel titolo del trentaduesimo paragrafo della *première partie* Cartesio parli delle due tipologie della *pensée* (in latino: «modi cogitandi»), la "*perception de l'entendement*" («perceptio, sive operatio intellectus») e l'"*action de la volonté*" («volitio, sive operatio voluntatis»²⁶²), nel corpo del testo non si farà più alcun cenno alla prima delle due, ma si ricorrerà al verbo "*appercevoir*". «§ 32. Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensée, à sçavoir la perception de l'entendement & l'action de la volonté. Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuvent estre rapportées à deux generales, dont l'une consiste à appercevoir par l'entendement [...]. Ainsi sentir, imaginer, & mesmes concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons differentes d'appercevoir»²⁶³.

Né si pensi che, quando si parla della mancanza di un verbo corrispondente al sostantivo "*perception*", si voglia escludere l'esistenza *tout court* del verbo "*percevoir*" dalla lingua francese del diciassettesimo secolo: l'esame dei dizionari dell'epoca

²⁶¹ Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II, p. 754.

²⁶² Descartes, *Principia philosophiae*, I, 32, p. 17.

²⁶³ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 32, p. 39. Cfr. l'originale latino: «Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generale referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, & pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut & cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi» (Id., *Principia philosophiae*, medesimi luoghi, p. 17).

impedisce una tale affermazione, benché, contemporaneamente, confermi l'assenza di un suo uso specificatamente teoretico, ossia come "avere presente un contenuto", "conoscere". Significativo e, al contempo, ingannevole è quanto troviamo indicato nel *Dictionnaire de l'Académie française* (1694). Qui, alla voce "Appercevoir" si rimanda infatti a "Percevoir", il quale è tuttavia definito nei seguenti termini: «Terme de pratique. Recevoir, recueillir. Il ne se dit que de certaines choses, comme, droits, dixmes, redevances, &c. Percevoir les fruits d'une terre. Il fut obligé de vendre cet heritage avec tous les fruits qu'il avoit perceus. Il est employé à percevoir les droits du Roy»²⁶⁴. "Perception" indica così un "ricevere" essenzialmente diverso da quello del "recepire" conoscitivo (che ciò avvenga mediante i sensi o l'intelletto), eccetto per il fatto di costituire una qualche forma di "acquisizione" (comunanza di genere)²⁶⁵. E' nel sostantivo "Perception" che diviene evidente come al verbo "appercevoir" sia attribuita in maniera esclusiva la valenza teoretica del "percepire": «Recepte, recouvrement en matiere de derniers, fruits, revenus, &c. [...] Perception. En matiere de Philosophie, signifie, L'action par laquelle les objets des sens sont apperceus, sont sentis. Perception distincte, confuse, imparfaite. Les Philosophes disputent comment se fait la perception»²⁶⁶. Una valenza, quest'ultima, esposta ricalcando quanto abbiamo visto essere presente nelle *Meditations* cartesiane e tutta incentrata sul verbo "appercevoir", il quale si riconferma inevitabile in materia di conoscenza, nella forma transitiva ("Appercevoir": «Commencer à voir, découvrir»)²⁶⁷ e specialmente in quella intransitivo-riflessiva ("S'apercevoir": «Connoistre, remarquer»)²⁶⁸. Il che è confermato anche dal *Dictionnaire de la langue française* (1732) di Richelet, dove ad "apercevoir" («Découvrir»)²⁶⁹ è affiancato, come equivalente latino, "advertere" e a "s'apercevoir" («Connoître, découvrir»)²⁷⁰ è associato "animadvertere".

²⁶⁴ *Dictionnaire de l'Académie française*, II, voce "Percevoir", p. 216.

²⁶⁵ Se la presenza del verbo "percevoir" o "parcevoir" è segnalata sin dal 1625 nel *Grand Dictionnaire François-Latin* del Nicot (corretto e accresciuto da De Brosses) come equivalente del latino "percipere", di esso non viene fornito alcun esempio che possa restringerne la polisemia. E' tuttavia significativo che il sostantivo "perception" veda indicata unicamente l'espressione "perception des fruits" ("frugum percipere"), il che pare confermare l'uso non-teoretico, ma pratico-giuridico di "percevoir" (come ricezione-riscossione). Cfr. Nicot, *Le Grand Dictionnaire François-Latin*, voci "Perception" e "Percevoir", p. 1028.

²⁶⁶ *Ibidem*, voce "Perception".

²⁶⁷ *Ibidem*, voce "Appercevoir".

²⁶⁸ *Ibidem*, voce "S'apercevoir".

²⁶⁹ Richelet, *Dictionnaire de la langue française ancienne et moderne*, I, voce "Apercevoir", p. 99.

²⁷⁰ *Ibidem*, voce "S'apercevoir".

Lo stesso discorso vale, nel *Dictionnaire de l'Académie françoise*, per la coppia di aggettivi "Perceptible/Imperceptible"²⁷¹ i quali, consistendo nella possibilità di un contenuto di essere "apperçu", sono da considerarsi sinonimi di ciò che è definito "apercevable" nel *Dictionnaire* del Richelet (benché in quest'ultimo si faccia esclusivo riferimento a un "percepire" di carattere sensitivo, quello della "vista")²⁷².

Ora, in linea con le scelte lessicali attuate dai traduttori di Cartesio e con l'ampio utilizzo di "apercevoir", "s'apercevoir" e "perception" che, tra i "cartesiani"²⁷³, fece il de La Forge in contesti teoreticamente forti del *Traité de l'esprit de l'homme*²⁷⁴, troviamo nel Le Clerc e nel Coste, in relazione alla terminologia lockiana (*to perceive-perception*), lo stesso "sdoppiamento" in "apercevoir/s'apercevoir" e "perception"²⁷⁵ che abbiamo visto verificarsi in francese di fronte all'unicità di "percipio-perceptio".

²⁷¹ Cfr. *Dictionnaire de l'Académie françoise*, II, voci "Perceptible" e "Imperceptible", p. 216.

²⁷² Cfr. Richelet, *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, I, voce "Apercevable", p. 99.

²⁷³ Arnauld, nella *Logique de Port-Royal*, mostra invece di prediligere il verbo "concevoir" per esprimere l'attività percettivo-conoscitiva della mente: cfr. ad esempio Arnauld, *La Logique de Port-Royal*, I, 1, p. 26-29.

²⁷⁴ Circa l'utilizzo di "apercevoir" e "s'apercevoir" per indicare, rispettivamente, l'aver presente un contenuto, l'esserne cosciente a se stesso, si tenga presente, a titolo esemplificativo, i seguenti passi del *Traité de l'esprit de l'homme*, in cui il filosofo francese tratta dell'immediata coscienza che il soggetto ha di se stesso in quanto pensante e percipiente ed evidenzia come Agostino e Cartesio non condividano solo questa tesi, ma anche la concezione dell'anima come sostanza pensante: «S. Augustin fait voir à Evodius, que quand l'Ame aperçoit quelque objet des sens, elle n'a pas seulement la connoissance de cet objet, mais encore de l'operation par laquelle elle l'aperçoit, non pas par aucune reflexion qu'elle fasse sur soy-mesme [...]; il faut [...] que ce soit immédiatement, parce que l'Ame agit, qu'il a crû qu'elle s'aperçoit de son operation. Personne ne peut ignorer combien cela est conforme au sentiment de Monsieur Descartes, qui appelle generalement pensée tout ce dont nous nous apercevons immédiatement, parce que nous la faisons»; «Quand il [Agostino] l'appelle [ossia l'anima] une certaine substance douée de raison, c'est la mesme chose que s'il avoit dit une substance qui a la faculté de penser ou d'apercevoir» (de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Préface, pagine non numerate). Cfr. anche *ivi*, 8, pp. 76-77. In generale, possiamo dire che, nel *Traité*, *penser*, *sçavoir*, *connoistre*, *apercevoir* e *s'apercevoir* sono tutti sinonimi ed esprimono, sotto differenti aspetti, l'attività conoscitivo-percettiva della mente. Quanto all'utilizzo e al significato di "perception", esso non è assunto solo nel senso di contenuto psichico (cfr. *ivi*, 8, p. 84), ma anche in quello di funzione conoscitiva («Je vous diray donc que je prens icy la Pensée pour cette perception, conscience, ou connoissance interieure que chacun de nous ressent immédiatement par soy-mesme, quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui», *ivi*, 3, p. 14; «La seule perception, le seul sentiment, ou la seule pensée appartient à l'Esprit, & cela n'enferme en soy aucune Estendue», *ivi*, 3, p. 23). Cfr. anche *ivi*, 8, p. 79.

²⁷⁵ Non si deve dimenticare che, oltre all'influenza della tradizione lessicale, "apercevoir" e "perception" erano considerati i corrispettivi francesi dei termini inglesi "to perceive" e "perception". Si consideri quanto segnalato dal Cotgrave in *A Dictionarie of the French and English Tongues* (1611) alla voce "Apercevoir": «To perceive, discern; marke, note, behold, espie» (*ivi*, pagine non numerate). Poi, alla voce "Perception", troviamo: «Perception: f. A perception; a perceiving, apprehending, understanding; also, a gathering, taking, receiving, of» (*ivi*, pagine non numerate). In ambedue i casi, i corrispettivi inglesi

Per meglio comprendere il “comportamento” dei due *traducteurs* di fronte al testo inglese, desidero riportare alcuni passaggi dell’*Abrégé* e dell’*Essai*. Giunto alla trattazione delle *idées simples*, il Le Clerc scrive: «C’est des simples, dont je parle présentement, telles que sont la blancheur de ce papier, la douceur du sucre &c. où l’Esprit n’apperçoit aucune variété, ni aucune composition, mais seulement une perception, ou une idée uniforme»²⁷⁶; laddove in inglese troviamo: «It is of simple ideas that I speak; such as are the white colour of this paper, the sweet taste of sugar, &c., wherein the mind perceives no variety nor composition, but one uniform perception or idea»²⁷⁷. Oltre all’uso del verbo *appercevoir*, sia nella forma transitiva che in quella riflessiva²⁷⁸, il Le Clerc ricorre frequentemente al sostantivo “*perception*”, come sinonimo di idea («J’appelle idée tout objet immédiat, toute perception qui est dans nôtre esprit, quand il pense»)²⁷⁹ e nel senso di *operation* percettiva conosciuta riflessivamente («La *perception* [...] est la premiere de toutes les operations de l’Esprit»²⁸⁰; «L’homme trouve en lui-même de la perception & de la connoissance»)²⁸¹.

Analogamente, ma con una maggior frequenza, il Coste farà un tale “duplice” uso di “*perception*” nel corso dell’*Essai*. Circa “*percezione*” come contenuto psichico, si tengano presenti i seguenti passi: «Nos sens [...] font entrer toutes ces idées dans notre ame, par où j’entens qu’ils font passer des objets extérieurs dans l’ame ce qui y produit ces sortes de perceptions»²⁸²; «Demander en quel tems l’Homme commence d’avoir quelques idées, c’est demander en quel tems il commence d’appercevoir; car avoir des idées, & avoir des perceptions, c’est une seule et même chose»²⁸³; «L’Ame pense, disent ces gens-là [i cartesiani], pendant le plus profond sommeil. Mais

rimandano all’ambito teoretico. E’ da notare inoltre come nel dizionario di Cotgrave non compaia “*percevoir*” e sia riportata la voce “*appercevanse*”, della cui importanza tratteremo successivamente.

²⁷⁶ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 52.

²⁷⁷ Locke, *Abstract*, p. 233.

²⁷⁸ Cfr., ad esempio, Locke, *Abrégé*, pp. 53 (“*s’appercevoir des qualitez par l’attouchement*”), 56 (“*les qualitez originales que nos sens apperçoivent*”), 113 (“*nous appercevons la convenance ou la disconvenance des idées*”).

²⁷⁹ Locke, *Abrégé*, p. 55. Cfr. anche *ivi*, p. 56.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 59. *Perception* che, come funzione, è successivamente definita ricorrendo ad “*appercevoir*”: «Le premier & le principal acte de nôtre entendement est d’appercevoir les idées qu’il a, de voir ce qu’est chacune d’elles, & en quoi elle differe des autres» (*ivi*, p. 111).

²⁸¹ *Ivi*, pp. 130-131.

²⁸² Locke, *Essai*, II, 1, 3, p. 61.

²⁸³ *Ivi*, II, 1, 9, p. 64.

lorsque l’Ame pense, & qu’elle a des perceptions, elle est sans-doute aussi capable de recevoir des idées de plaisir ou de douleur [...] & elle doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions. Cependant si l’Ame a toutes ces perceptions à part, il est visible que l’Homme qui est endormi, n’en a aucun sentiment en lui-même»²⁸⁴; «J’appelle idée tout ce que l’Esprit apperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit lorsqu’il pense»²⁸⁵ (passo che fa eco alla definizione di *idée* proposto dal Le Clerc precedentemente citato); o ancora, da ultimo: «Nos idées ne sont rien autre chose que des Perceptions qui sont actuellement dans l’esprit, lesquelles cessent d’être quelque chose dès qu’elles ne sont point actuellement apperçues»²⁸⁶.

Quanto a “percezione” nel senso di funzione-operazione, troviamo: «Se ressouvenir d’une chose, c’est l’appercevoir par mémoire, ou par une conviction intérieure, qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connoissance ou une perception particulière de cette chose»²⁸⁷; «Je sai bien que certains Philosophes [i cartesiani] assurent, Que l’ame pense toujours, qu’elle a constamment en elle-même une perception actuelle de certaines idées, aussi long-tems qu’elle existe»²⁸⁸.

Si porti ora l’attenzione alle seguenti definizioni della *faculté de Perception*: «La Perception est la première faculté de l’Ame qui est occupée de nos idées. [...] Dans ce qu’on nomme simplement Perception, l’Esprit est, pour l’ordinaire, purement passif, ne pouvant éviter d’appercevoir ce qu’il apperçoit actuellement»²⁸⁹; successivamente, laddove nel titolo del paragrafo undicesimo del nono capitolo si legge che è la «Perception qui distingue les Animaux d’avec les Etres inférieurs», nel corpo del testo si legge: «Cette Faculté d’appercevoir est, ce me semble, ce qui distingue les Animaux d’avec les Etres d’une espèce inférieure»²⁹⁰; «Lorsque l’Esprit vient à réfléchir sur soi-même, & à contempler ses propres actions, la *Pensée* [in inglese: *Thinking*] est la première chose qui se présente à lui; [...] Ainsi, la perception ou pensée [“*pensée*” è liberamente aggiunto dal Coste] qui accompagne actuellement les impressions faites sur le Corps, & y est comme attachée, cette perception, dis-je, [...]

²⁸⁴ *Ivi*, II, 1, 12, p. 66.

²⁸⁵ *Ivi*, II, 8, 8, p. 89.

²⁸⁶ *Ivi*, II, 10, 2, p. 103. Cfr. anche *ivi*, II, 32, 2-3, p. 307.

²⁸⁷ *Ivi*, I, 3, 20, p. 53.

²⁸⁸ *Ivi*, II, 1, 9, p. 64.

²⁸⁹ *Ivi*, II, 9, 1, p. 97.

²⁹⁰ *Ivi*, II, 9, 11, p. 101.

produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *Sensation*»²⁹¹; «La puissance d'apercevoir est ce que nous appellons Entendement; et la Perception que nous regardons comme un acte de l'Entendement peut être distinguée en trois espèces. [...] [Si tratta della percezione delle idee, del significato dei segni e del rapporto tra le idee]. Toutes ces différentes Perceptions sont attribuées à l'Entendement ou à la Puissance d'apercevoir que nous sentons en nous-mêmes»²⁹²; da ultimo, anche quando, sul finire del ventunesimo capitolo, Locke presenterà tutte le *Idées primitives & originales* dell'*esprit* ottenute mediante la riflessione, il Coste sarà forzato ad introdurre i neologismi *Perceptivité* e *Motivité*²⁹³ (per rendere le insolite scelte terminologiche del filosofo inglese: *Perceptivity* e *Motivity*), troveremo: «La *Perceptivité*, ou la Puissance d'apercevoir ou de penser»²⁹⁴.

Ora, dall'esame dei passi riguardanti l'utilizzo di "*Perception*" nel senso di "funzione" e "attività" conoscitiva emerge come, nel Coste (o, meglio, "anche" nel lavoro del Coste, giacché egli è erede di una terminologia filosofica consolidata), il sostantivo "*Perception*" si subordini al verbo "*apercevoir*", in quanto quest'ultimo costituisce l'essenza del concetto di "percezione" in accezione formale-funzionale. L'atto cognitivo dell'aver presente e manifesto un contenuto è l'*apercevoir* o il *s'apercevoir*, i quali verbi, a loro volta, consistono entrambi nell'*avoir des perceptions* o *idées*. Così facendo, l'ambito di senso del sostantivo "*Perception*" viene a specificarsi o, meglio, a restringersi a quello di "contenuto psichico" (o di "pre-contenuto", ossia ciò che per divenire tale deve essere *aperçu*), una accezione che potremmo definire "materiale". L'identità della funzione conoscitiva e del contenuto psichico (il fatto cioè che quest'ultimo, in quanto tale, è un "conscio"), identità che in latino e in inglese è indicata dall'unicità verbo-nome "*percipere-perceptio*" e "*to perceive-perception*", viene dunque a "rompersi" in francese nel verbo "*apercevoir/s'apercevoir*" e nel nome "*perception*". Una situazione di "sdoppiamento" che, a mio avviso, finisce con l'isolare il contenuto psichico in generale (indicato dalla "*perception*") dalla funzione conoscitiva per cui esso è "conosciuto", "con-saputo" e, in tal modo, induce a individuare un termine capace di

²⁹¹ *Ivi*, II, 19, 1, p. 174.

²⁹² *Ivi*, II, 21, 5, pp. 182-183.

²⁹³ Cosa di cui si scuserà col lettore "*puriste*" in una nota a piè di pagina apposta sin dalla prima edizione dell'opera. Cfr. *ivi*, II, 21, 73, p. 223.

²⁹⁴ *Ivi*, II, 21, 73, p. 223.

designare quei contenuti che, ricadendo nel “cono di luce attenzionale”, sono oggetto di coscienza e costituiscono una “specie” a parte nel *mare magnum* di ciò che, presente al soggetto, non gli è manifesto.

Il concetto e il termine di *apperception*, neologismo di Leibniz, è l’esito più importante di tale situazione²⁹⁵: questo termine fa la sua prima apparizione ufficiale nella *Monadologia* (1720), in cui, accanto alle “*petites perceptions obscures et confuses*” (operanti nell’ambito del non-conscio) e alle percezioni vere e proprie (chiare e distinte, accompagnate da memoria, per cui si ha il “*sentiment*”), si affianca l’“appercezione” (l’essere consci a se stessi dei contenuti psichici, un carattere proprio solo degli spiriti razionali che, capaci di “atti riflessivi”, si auto-percepiscono e ottengono le idee “intellettuali” o “di riflessione”)²⁹⁶. Una tesi presentata dal filosofo di Lipsia in una serie di passi che vado a riportare: «L’état passeger qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité, ou dans la substance simple, n’est autre chose que ce qu’on appelle la Perception, qu’on doit distinguer de l’apperception ou de la conscience. [...] Et c’est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, aiant compté pour rien les perceptions dont on ne s’apperçoit pas»²⁹⁷; «Si nous voulons appeler *Ame* tout ce qui a *perceptions* et *appetits* dans le sens general [...], toutes les substances simples ou Monades créées pourroient estre appelées *Ames*; mais comme le *sentiment* est quelque chose de plus qu’une simple perception, je consens que le nom general de Monades et d’Entelechies suffise aux substances simples qui n’auront que cela; et qu’on appelle *Ame* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire»²⁹⁸; «Quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n’y a rien de distingué, on est étourdi;

²⁹⁵ Un’applicazione e un adattamento alle proprie tesi, secondo il Lalande, della distinzione tra la *perceptio* come reazione ad uno stimolo esterno e il *sensus* (che non accompagna tutte le *actiones* che si compiono in un corpo) presentata da Francis Bacon nel *De Augmentis scientiarum*, nel già citato *The Works of Francis Bacon*, Band I, IV, 3, pp. 604-613. Cfr. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II, voce “*perception*”, p. 753.

²⁹⁶ Cfr. G.W. Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d’après les manuscrits d’Hanovre, Vienne et Paris et présentés d’après des Lettres inédites par A. Robinet, Paris, PUF, 1983³, §§ 29-30, p. 87. Questa edizione critica è tenuta presente nella recente edizione italiana (con testo a fronte) a cura di S. Cariati, Milano, Bompiani, 2001 (il passo citato è qui alle pp. 64-65), con in appendice le prime edizioni a stampa, tedesca e latina. La versione originaria francese tornerà a circolare solo a partire dal 1840 ad opera dello Erdmann (nel Settecento circolò per lo più la versione latina, basata sull’edizione del 1721).

²⁹⁷ *Ivi*, § 14, p. 77.

²⁹⁸ *Ivi*, § 19, p. 81.

comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer»²⁹⁹.

Per comprendere pienamente il significato di questa distinzione, compiuta da Leibniz in seno ai contenuti psichici, tra *perceptions* e *apperceptions*, tra *avoir des perceptions* e *s'appercevoir des perceptions*, occorre tuttavia guardare ai *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (scritto del 1703 rimasto inedito sino al 1765), nella cui *Préface* il filosofo di Lipsia, commentando la tesi lockiana per cui «il n'y a rien de virtuel an nous et même rien dont nous ne nous appercevions tousjours actuellement»³⁰⁰, osserva: «Il ne peut pas le prendre à la rigueur, autrement son sentiment seroit trop paradoxe, puisqu'encor les habitudes acquises et les provisions de nostre mémoire ne sont pas toujours apperçues [...]. Il limite aussi sa these en d'autres endroits, en disant qu'il n'y a rien en nous dont nous ne nous soyons au moins apperçus autres fois. Mais outre que personne peut assurer par la seule raison jusqu'à où peuvent estre allées nos apperceptions passées que nous pouvons avoir oubliées, sur tout suivant la reminiscense des Platoniciens [...], pourquoy faut il que tout nous soit acquis par les apperceptions des choses externes, et que rien ne puis estre deterré en nous-mêmes? [...] D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions à nous, mais sans aperception et sans reflexion, c'est-à-dire des changements dans l'ame même dont nous ne nous appercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur affect et de se faire sentir au moins confusement dans l'assemblage»³⁰¹.

Tanto nei *Nouveaux Essais* quanto nella *Monadologie*, non si può quindi parlare per Leibniz di “*perception*” come di “funzione conoscitiva”: tale termine indica piuttosto il contenuto che deve essere sottoposto al “*s'appercevoir*” e solo in questo momento diviene propriamente “contenuto rappresentativo”, “*apperceptible*” (e non più solo “*perceptible*”). L’“*Apperception*” nasce appunto da quel verbo che, coerentemente con la tradizione lessicale filosofica francese, designa l'atto conoscitivo e, proprio in virtù

²⁹⁹ *Ivi*, § 24, pp. 81-83.

³⁰⁰ Leibniz, *Nouveaux Essais*, *Préface*, p. 45.

³⁰¹ *Ivi*, pp. 45-47.

di questo rapporto di “derivazione”, finisce per sostituirsi al sostantivo “*perception*” nel duplice ruolo che a quest’ultimo era stato assegnato durante il XVII secolo (ossia di esprimere la funzione di ricezione e conoscenza delle idee e insieme il contenuto di cui si ha coscienza).

D’accordo con la Davies, ritengo che l’uso che il Coste fa dei verbi “*appercevoir*” e, soprattutto, “*s’appercevoir*” (come traduzione sia di “*to perceive*” che di “*to be conscious to himself of*” e di “*to take notice of*”) abbia avuto una notevole influenza sull’origine della terminologia leibniziana, catalizzando l’attenzione del filosofo tedesco su un aspetto caratteristico della lingua francese e sui suoi risvolti teoretici, così che proprio nella dicotomia “*perception/s’appercevoir*”³⁰² egli individuò l’espressione più adeguata delle proprie tesi intorno alla conoscenza. Nel saggio “*Conscience*” as *consciousness*, analizzando la concezione leibniziana di *conscience* (un termine che Leibniz mostra di riprendere dalla *con-science* dell’*Essai* e di preferire a “*consciosité*” e “*conscienciosité*”, due neologismi da lui stesso conati), la Davies scrive: «[Leibniz] identifies *aperception* with *conscience*, and both with the internal appearances or phenomena which constitute the “moral” or personal identity of which we are conscious. His vocabulary is itself of particular interest, since it is natural that the language of the *Nouveaux Essais*, which were begun as a running commentary on the *Essay* of Locke made in Leibniz’s idle moments, should reflect Locke’s (or rather his translator’s) choice of words. It has been suggested that his reading of Coste’s translation also occasioned the new and characteristically leibnizian term *aperception*, which its author identified with the recollection of past states, with reflection and with *conscience*. In his introduction to Leibniz’s *Philosophical papers and letters*, L.E. Loemker claims that “Leibniz’s distinctive use of the term *aperception* seems to have been suggested to him by the french reflexive form *s’appercevoir* used by Coste to translate *to perceive*”»³⁰³.

Né si può dire che l’*aperception* leibniziana sia “l’unico esito” dell’evoluzione della dualità “*appercevoir/perception*” in “dualismo”, ma solo il caso “più noto” e “più influente” sugli sviluppi della riflessione filosofica dei secoli a venire: esso vede a

³⁰² E’ significativo che Leibniz, nei *Nouveaux Essais*, dietro la “maschera” di Théophile, dica: «J’aimerois mieux distinguer entre *perception* et entre *s’appercevoir*» (*ivi*, II, 9, 4, p. 121).

³⁰³ Davies, “*Conscience*” as *consciousness*, pp. 51-52; i passi del Loemker citati dall’autrice provengono da G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters: a Selection*, ed. & trans. by L.E. Loemker, second edition, Dordrecht, Reidel, 1969, pp. 22, 38-39, 62, n. 50, 553, n. 4.

mio avviso un interessante antecedente nell'“*appercevanche*” presente sia negli *Essais* di Montaigne (in accezione formale-funzionale, di funzione conoscitiva e di consapevolezza)³⁰⁴, che nell'*Abrégé* del Bosset (1719-1720).

Soffermiamoci su quest'ultimo: il traduttore francese mostra di utilizzare, oltre al verbo *appercevoir* (per rendere l'atto di “percepire”, in particolare nella definizione della funzione della *Perception*, in linea con la tradizione cartesiana e in maniera analoga al Coste)³⁰⁵, anche il termine “*appercevanche*”, che egli associa a *idée* e a *perception* per indicare il contenuto psichico cosciente, di cui si ha “conoscenza”. Quando il Bosset aggiungerà, alla fine dell'*Abrégé*, un proprio saggio dedicato alla definizione della natura, dell'origine e della classificazione delle idee, il *Nouveau Système sur les Idées* (in cui manifesta di non essere pienamente in accordo con le idee del filosofo inglese)³⁰⁶, “*appercevanche*” costituirà uno dei termini e dei concetti “chiave”. Si considerino i seguenti passi: «Avoir l'idée d'une chose, & en avoir la perception ou l'appercevanche, ce sont là deux expressions que je tiens synonymes»³⁰⁷; «Ces Philosophes [i Nominalisti], selon qu'ils découvroient dans l'ame de differentes manieres d'appercevoir, distinguoient aussi les idées ou les appercevances en diverses classes, fixoient à ces classes des noms particuliers, & posoient pour règle; De ne pas affirmer de toutes nos idées, ce qui n'étoit que particulier à quelqu'une d'entr'elle»³⁰⁸; e, da ultimo: «J'estime [...] qu'il faut diviser nos idées ou nos appercevances en ces quatre genres, & qui répondent aux quatre differentes manieres dont je conçois que l'ame peut appercevoir»³⁰⁹. Anche il Bosset quindi (al pari di Leibniz e contemporaneamente a lui) avverte, a mio avviso, la necessità di adeguare la terminologia con cui esprimere i contenuti coscienti al verbo con cui la tradizione lessicale filosofica ha indicato l'atto conoscitivo: se l'aver presente un contenuto è “*appercevoir*”, perché mai non chiamare “*appercevanche*” ciò che il soggetto ha *apperçu*?

³⁰⁴ Cfr. Montaigne, *Essais*, I, I, 23, p. 112; I, II, 8, p. 394 (nella variante “*inapercevanche*”); I, II, 12, p. 588 (il passo è quello sul ruolo di “limite della conoscenza” proprio dei sensi citato in nota a piè di pagina dal Coste in Locke, *Essai*, II, 2, 3, p. 76); II, III, p. 1026.

³⁰⁵ Cfr. ad esempio, Bosset, *Abrégé de l'Essai de Monsieur Locke*, II, 6, p. 30, II, 8, pp. 36, 38; II, 9, pp. 40, 41; II, 11, p. 45.

³⁰⁶ Cfr. Bosset, *Nouveau Système sur les Idées*, in appendice a *Abrégé de l'Essai de Monsieur Locke*, p. 275 in cui le idee di spazio e infinito, che non provengono né dagli oggetti esterni, né dai *sentiments de nôtre ame*.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 259.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 261.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 262.

Ora, se quello che abbiamo trattato precedentemente circa la coppia “*perception-appercevoir*” è un argomento di riflessione “trasversale”, che caratterizza l’*Essai* in quanto momento fondamentale nello sviluppo della terminologia propria della filosofia moderna, lo studio lockiano delle operazioni conoscitive che traggono la propria origine dalla percezione pone invece degli interrogativi specifici che il Coste non manca di cogliere e di portare all’attenzione del lettore con una serie di note a piè di pagina apposte nella terza edizione (1735) e di perfezionare nella quarta (1742), segno evidente che la tematica affrontata, ossia l’esistenza di un’“intelligenza” nei bruti, godeva di notevole interesse nella Francia del XVIII secolo (in virtù degli sviluppi del pensiero sensistico e materialistico).

Chiarito il senso di *perception* come prima funzione dell’*esprit* circa le idee, origine di ogni conoscenza, giacché «elle sert d’introduction à tout ce qui en fait le sujet»³¹⁰, Locke osserva che la percezione appartiene anche agli animali e costituisce la cifra distintiva di questi ultimi rispetto agli «Etres d’une espèce inférieure»³¹¹, la cui vita e il cui comportamento consistono, analogamente a quanto sostenevano i “cartesiani”, in un «pur mécanisme»³¹² (in inglese: «bare Mechanism»)³¹³. Né questa tesi di Locke costituisce un’originaria assunzione posta come criterio di “indagine” della “psicologia animale”: essa è al contrario una “ragionevole ipotesi” elaborata a partire dallo studio empirico della struttura anatomico-fisiologica degli organismi animali. «Dans toute sorte d’Animaux il y a, à mon avis, de la Perception dans un certain degré, quoique dans quelques-uns les avenues que la Nature a formée pour la réception des Sensations, soient peut-être en si petit nombre, & la perception qui en provient si foible & si grossière qu’elle diffère beaucoup de cette vivacité & de cette diversité de sensations qui se trouve en d’autres Animaux. [...] De la manière dont est faite une Huître ou un Moule, nous en pouvons raisonnablement inférer, à mon avis, que ces Animaux n’ont pas les sens si vifs, ni en si grand nombre, que l’Homme ou que plusieurs autres Animaux»³¹⁴.

Se i “bruti” hanno una qualche forma di percezione, ciò vale, in virtù di un analogo studio del comportamento animale, anche per le altre funzioni

³¹⁰ Locke, *Essai*, II, 9, 15, p. 102.

³¹¹ *Ivi*, II, 9, 11, p. 101.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Locke, *Essay*, II, 9, 11, p. 147.

³¹⁴ Locke, *Essai*, II, 9, 12-13, pp. 101-102.

immediatamente connesse con essa: la prima delle due, la *Mémoire* (cui è dedicato il decimo capitolo), consiste in quella specificazione³¹⁵ dell'unica capacità di “conserver” le idee (la *Retention*) per cui le *perceptions* una volta impresse nella mente e poi scomparse sono “*rappelées et ranimées*”³¹⁶, portando con sé «un sentiment qui [...] les convainc»³¹⁷ che esse sono state precedentemente percepite in modo attuale (elemento che, dalle riflessioni del primo libro circa l'esistenza di idee innate, abbiamo visto essere necessario per parlare di “ricordo” in senso stretto); la seconda, il *Discernement* (cui è dedicato l'undicesimo capitolo), consiste nella capacità di distinguere le idee, di vedere che l'una non è un'altra in virtù dei propri caratteri intrinseci; una funzione necessaria, perché, se *l'esprit* non fosse in grado di «discerner ou distinguer» le idee ad esso presenti, non potrebbe mai avere una vera e propria conoscenza. L'esistenza di “massime” universalmente riconosciute (come il principio di identità e di non contraddizione) si basa proprio su tale *discernement*, «par où il apperçoit que deux idées sont les mêmes, ou différentes entr'elles»³¹⁸.

³¹⁵ L'altra specificazione è la “*Contemplation*”, la quale consiste nella conservazione dell'attuale presenza di un'idea: cfr. *ivi*, II, 10, q, p. 103.

³¹⁶ Cfr. *ivi*, II, 10, 2, p. 103. Il Coste, nel tradurre l'espressione lockiana «revive again in our Minds those *Ideas*» (Locke, *Essay*, II, 10, 2, p. 149), fa ricorso all'endiadi “*rappeller & ranimer*”, evidenziando il senso figurato in cui va assunto il verbo “*ranimer*” (trasposizione di “*revive*”) in relazione alle idee mediante l'aggiunta di un «pour ainsi dire» assente nella versione originaria dell'*Essay*. “*Revive*” sarà successivamente tradotto, nel settimo paragrafo, con “*réveiller*”, legato al concetto di “*peintures dormantes*” (cfr. *ivi*, II, 10, 7, p. 106). Altrettanta perplessità, ma per motivi di carattere teoretico legati alla tradizione cartesiana, suscita il verbo “*to conceive*”, usato da Locke laddove scrive che, oltre ai contenuti frutto di percezione attuale, “*we conceive*” il calore, la luce, etc., anche quando non è più presente l'oggetto che stimolò i sensi. Se nella prima edizione il Coste tradurrà letteralmente “*we conceive*” con “*nous concevons*”, senza alcuna incertezza, nella seconda edizione verrà mantenuta la medesima traduzione, ma, in nota a piè di pagina si commenterà che non è tanto il verbo francese ad essere “problematico” («Il n'y a certainement point de mot en François qui répond plus exactement à l'expression Angloise»: *ivi*, II, 10, 2, p. 103, nota a piè di pagina), quanto piuttosto l'uso di “*to conceive*” fatto dallo stesso Locke, utilizzo che «ne peut, à mon avis, passer pour le plus propre en cette occasion que faute d'autre» (*ibidem*). Critica, questa, che, come precedentemente anticipato, il Coste muove guardando a mio avviso alla distinzione tra *imaginer* e *concevoir* operata da Cartesio nelle *Seste Meditazioni*, per cui l'aver attualmente presente un contenuto anche senza la presenza dello stimolo (il ricordo) è riconducibile all'immaginazione e alla corporeità (cfr. Descartes, *Meditations*, VI, pp. 58-59), mentre nel *concevoir l'esprit* «se tourne en quelque façon vers soy-mesme, & considere quelqu'une des idées qu'il a en soy» (*ivi*, p. 58).

³¹⁷ *Ibidem*. Così il Coste traduce, perifrasticamente, l'espressione «additional Perception annexed to them [ossia alle idee *revived*]» (Locke, *Essay*, II, 10, 2, p. 150): si tratta di un'ulteriore prova della difficoltà di rendere quanto ha a che fare con la “*consciousness*”.

³¹⁸ *Ivi*, II, 11, 1, p. 108.

Ebbene, *Mémoire* e *Discernement* appartengono anche agli animali, i quali sono pure in grado di *comparer* e di *composer les idées* (così da ottenerne combinazioni e da estenderle), benché non si possa certo sostenere che in questo essi arrivino ad eguagliare le capacità dell'*esprit* umano (essenzialmente in grado di esercitarsi sulle idee generali, ossia sul piano dell'astratto e dell'universale). Così, Locke osserva: «Je crois que les Bêtes ne comparent leurs idées que par rapport à quelques circonstances sensibles, attachées aux Objets mêmes. [...] Je suppose encore, que dans ce point [riguardo cioè al *Discernement*] les Bêtes sont inférieures aux Hommes. Car quoiqu'elles reçoivent & retiennent ensemble plusieurs combinaisons d'Idées simples, [...] cependant je ne crois pas que jamais les Bêtes assemblent d'elles-mêmes ces idées pour en faire des idées complexes. Et peut-être que dans l'occasion où nous pensons reconnoître que les Bêtes ont des idées complexes, il n'y a qu'une seule idée qui les dirige vers la connoissance»³¹⁹. E' a questo punto che il Coste interviene, nella terza edizione (1735), con due "corpose" note a piè di pagina atte a portare ulteriore conferma alle tesi di Locke in merito all'incapacità di spiegare le funzioni psichiche animali in maniera puramente meccanica, note evidentemente indirizzate a quel pubblico di *savants* che non dividevano le tesi cartesiane in merito agli esseri viventi "non umani" (una serie di circoli intellettuali di cui Justel e Thoynard, amici e corrispondenti di Locke, erano importanti esponenti)³²⁰. Il fatto che tali note siano state ulteriormente accresciute nella quarta edizione (1742) è indice del notevole interesse per la questione dell'anima dei "bruti" (non si dimentichi l'articolo di Voltaire sulle *Bêtes* nel suo *Dictionnaire philosophique* del 1764)³²¹.

Nella prima nota il Coste, guardando agli *Essais* di Montaigne e all'*Historia Naturalis* di Plinio, pare addirittura spingersi ben oltre l'ipotesi lockiana per cui gli animali «ne comparent leurs idées que par rapport à quelques circonstances sensibles, attachées aux Objets mêmes»: seguendo il gusto di molti *savants* dei secoli XVI e XVII, ossia la passione per *les collections de cas singuliers* (gusto che, come emerge dalle frequenti citazioni dai racconti di viaggi riportate nell'*Essai*, anche Locke divideva), egli riporta infatti alcuni passi dagli *Essais* di Montaigne

³¹⁹ *Ivi*, II, 11,5-7, pp. 110-112.

³²⁰ Cfr. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 102, 106-137.

³²¹ Cfr. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par R. Pomeau (répr. de l'éd. Par R. Naves), Paris, Flammarion, 1964, pp. 64-66.

(dodicesimo capitolo del secondo libro)³²² in cui il pensatore scettico, a sua volta suffragato dai racconti di Plutarco, instaura un paragone tra le facoltà umane e quelle animali e parla di elefanti che, per evitare di essere picchiati dai maestri, si esercitavano (da soli, indipendentemente dalla ricezione dei comandi) nell'esecuzione di complesse cadenze (racconto, questo, confermato anche da Plinio)³²³.

Al che il Coste commenta: «Dira-t-on que ces Animaux ne comparoient les idées qu'ils se formoient de tous ces différens mouvemens que par rapport à quelques circonstances sensibles, comme au son de la voix [...]? Nullement»³²⁴. Il Coste nota cioè come negli animali sia presente una capacità di paragonare le idee, di apprendere determinati comportamenti perfezionandone progressivamente l'esecuzione che va oltre la concreta ed effettiva presenza di uno stimolo. Al contrario, nella quarta edizione, nonostante egli aggiunga come non sia difficile trovare molti altri esempi a favore dei precedenti discorsi (anche all'interno dell'*Essai* lockiano), esempi che porterebbero a indurre (d'accordo con Montaigne) «de pareils effets, pareilles facultés»³²⁵, egli pare "attenuare" la portata delle proprie affermazioni, sottolineando come sarebbe più saggio adottare una posizione di «docte ignorance»³²⁶ in merito alle facoltà conoscitive animali, giacché anche i più sottili ragionamenti metafisici non sono riusciti a svelare «le moindre secret de la Nature»³²⁷. Il *traducteur* ricorda addirittura, come Locke stesso abbia rivelato come l'*Essai* non si proponga « de fixer, de déterminer les causes & les limites des facultés des Bêtes»³²⁸. Un *recoulement* verso posizioni "scettiche" che trova, a mio avviso, le proprie ragioni nell'intenzione di preservare il testo lockiano dalle dispute sorte, nel corso del XVIII secolo, in merito alle conseguenze insite nella possibilità (non contraddittorietà) di riconoscere il pensiero anche in quelle sostanze (animate e inanimate) nelle quali la tradizione filosofica non riconosceva che meccanismo.

³²² Cfr. Montaigne, *Essais*, I, II, 12, p. 465. Le indicazioni bibliografiche del Coste fanno riferimento all'edizione de la Haye del 1727 (tome II, livre II, ch. XII, p. 270).

³²³ Plin. *Hist. Nat.*, VIII, c. 3.

³²⁴ Locke, *Essai*, II, 11, 5, p. 110, nota a piè di pagina.

³²⁵ Nell'edizione degli *Essais* di Montaigne consultata dal Coste (quella del 1727): tome III, livre II, ch. XII, p. 55.

³²⁶ Locke, *Essai*, II, 11, 5, p. 111, nota a piè di pagina.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

Analogamente, anche la nota a piè di pagina inerente al grado di capacità di composizione posseduto dagli animali può essere bipartita, in corrispondenza della terza e della quarta edizione dell'*Essai*: di contro a quanto sostenuto da Locke, ossia che gli animali non sembrano essere in grado di tenere il conto dei propri cuccioli (se non assai limitatamente), il Coste (nella seconda edizione dell'*Essai*) riporta da Plinio l'esempio della tigre che, privata di alcuni suoi figli, non cessa di cercarli in preda a forte agitazione e, se colui che glieli ha rubati ne rilascia uno alla volta, lei li recupera uno dopo l'altro, rifacendo ogni giorno lo stesso percorso³²⁹. Dalla qual cosa, conclude il Coste nella terza edizione, «à juger sincérement & sans prévention de la Tigresse par tout ce qu'elle fait en cette occasion, il me semble qu'il est très probable qu'elle s'aperçoit que le nombre de se petits a été diminué»³³⁰. Né egli manca di ricordare simili casi attestati da Plutarco (ricevuti attraverso la mediazione degli *Essais* di Montaigne)³³¹, da Eliano, etc.: non volendo tuttavia entrare nel merito della definizione di cosa sia l'*instinct naturel* che guida gli animali nel loro comportamento scandito da tempi regolari (ricerca che sconfinerebbe vanamente nell'ambito metafisico), il *traducteur* ammette che occorre riconoscere che come i bruti sono in grado di "s'apercevoir" della differenza tra due "durate" temporali, così all'uomo non è lecito capire come ciò avvenga. «Notre affaire est de connoître, de perfectionner [les facultés] [...] que Dieu nous a données à nous avec plus de profusion qu'aux autres Habitants de la Terre, & d'en faire un bon usage», conclude il Coste³³².

Così, anche quando Locke definirà le operazioni quali il «Donner des noms aux Idées» (così viene tradotta l'espressione inglese "Naming")³³³ e l'"Abstraction"³³⁴, affermando che la capacità di compiere astrazioni (passare da idee particolari a idee generali) e di assegnare nomi in senso stretto (ossia di segni generali dotati di un "significato" astratto e universale) appartiene essenzialmente agli uomini e non agli

³²⁹ Cfr. *ivi*, II, 11, 7, p. 112, nota a piè di pagina. Il passo di Plinio citato dal Coste è *Hist. Nat.*, VIII, c. 18.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ Cfr. Montaigne, *Essais*, I, II, 12, p. 464. Il Coste utilizza in questo caso l'edizione del 1739 (tome III, livre II, ch. XII, p. 67).

³³² Locke, *Essai*, II, 11, 7, p. 113, nota a piè di pagina.

³³³ Si tratta dell'assegnazione di "signes nominaux" ("verbal Signs") alle idee possedute, così da comunicare i propri pensieri agli altri uomini. Cfr. Locke, *Essai*, II, 11, 8, p. 113.

³³⁴ Per quanto riguarda la definizione di "Abstraction", rimando il lettore al terzo capitolo, in cui affronterò tale argomento in maniera approfondita.

animali (che non riescono ad elevarsi dalla dimensione particolare a quella “generale”), il Coste, sempre nella terza edizione, esprime i propri dubbi in merito a tale tesi³³⁵, chiedendosi se un cane che rincorre un cervo e rifiuta di seguire la pista di un altro cervo, così facendo, non compia forse una specie di astrazione. Gli stessi *animaux savants*, ricorda il *traducteur*, pongono coloro che compiono affermazioni troppo “categoriche” in merito alle capacità cognitive dei “bruti” di fronte alla consapevolezza degli angusti limiti della conoscenza umana. Ancora una volta il Coste richiama così i “*Philosophes*” alla “cautela”, che, in fin dei conti, riconosce anche in Locke, evidenziando (mediante la grafia in italico) un “*je crois*” nel testo del filosofo inglese che nella prima edizione dell’*Essai* era passato in secondo piano, mentre ora lo commenta in una apposita nota a piè di pagina³³⁶.

3. *Uneasiness e Inquiétude: lessico filosofico e analisi gnoseologica del “disagio”*

Oltre alle idee semplici originate dalla sola sensazione e dalla sola riflessione, sono presenti all’*esprit* anche *simples ideas* provenienti da entrambe le fonti: tra queste, *in primis*, vi sono le idee di *Pleasure* o *Delight* e di *Pain* o *Uneasiness*.

Analizziamo cosa Locke designi con tali espressioni, seguendo l’ordine con cui il filosofo inglese ne tratta all’interno del settimo e del ventesimo capitolo del *Second Book*.

Ora, con “piacere” e “dolore” Locke intende due contenuti psichici semplici non propriamente definibili se non rimandando all’esperienza personale del soggetto (riflettendo su «what we feel in our selves»)³³⁷, in cui essi si mostrano come

³³⁵ Cfr. *ivi*, II, 11, 10, p. 114, nota a piè di pagina.

³³⁶ Cfr. *ivi*, II, 11, 11, p. 115, nota a piè di pagina.

³³⁷ Cfr. Locke, *Essay*, II, 20, 1, p. 229. La difficoltà di definire tali idee semplici si traduce in una analoga difficoltà di individuare una terminologia “specificata” con cui indicare piacere e dolore: il filosofo inglese ci pone infatti di fronte a una serie di “oscillazioni” che cercherò ora di evidenziare. In alcuni passi dell’*Essay* Locke utilizza l’espressione di “*sensation of pleasure*” (cfr. Locke, *Essay*, II, 1, 21, p. 116; II, 8, 16, p. 137, 18, p. 138; II, 10, 5, p. 151; IV, 3, 28, p. 558). Egli mostra tuttavia di utilizzare con una certa “cautela” il termine “*internal sensations*” per indicare ciò che si produce nell’anima per effetto delle passioni: «Pleasure and Pain and that which causes them, Good and Evil, are the hinges on which our Passions turn. And if we reflect on our selves, and observe how these, under various Considerations, operate in us; what Modifications or Tempers of Mind, what internal Sensations (if I

«whatsoever delights or molest us»³³⁸, senza far distinzione tra la dimensione puramente psichica e quella fisica, ossia prescindendo dalla contrapposizione mente/corpo propria della tradizione metafisica³³⁹: quello che il filosofo inglese si propone di compiere è infatti uno studio psicologico condotto “gnoseologicamente”, che miri cioè a mettere in luce cosa emerga, alla vista della mente, del “piacere” e del “dolore”. Ciò cui può esser ricondotta, in ultima analisi, la coppia “piacere-dolore” (in qualsiasi gradazione essa si presenti)³⁴⁰, non sono i concetti di “bene” e “male” (che al contrario sono definiti guardando ad essa)³⁴¹, bensì è un “sentirsi bene” o uno “star male” del soggetto «whether it arises from the thoughts of our Minds, or any thing operating on our Bodies»³⁴². Il che verrà ribadito all’inizio del ventesimo capitolo in questi termini: «By Pleasure and Pain, I must be understood to mean of Body or Mind, as they are commonly distinguished; though in truth they be only different Constitutions of the Mind, sometimes occasioned by disorder in the Body, sometimes by Thoughts of the Mind»³⁴³. Dove con l’espressione “*Constitutions of the Mind*” Locke vuole ribadire che, da qualsiasi fonte derivino “piacere” e “dolore” (dai pensieri della mente, alle affezioni del corpo), il piano su cui effettivamente si collocano è quello “psichico”, giacché la loro natura è quella di contenuti della *Mind*.

may so call them) they produce in us we may thence form to our selves the Ideas of our Passions» (Locke, *Essay*, II, 20, 3, pp. 229-230); in altri luoghi egli preferisce invece parlare di “*perception*” (ma anche “*thought*”, “*ideas*”) of *pleasure* (“or *pain*”: cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, pp.166-168) oppure, semplicemente, “piacere e dolore annessi” (*annexed to, joint to*) sia alle sensazioni che alle idee di riflessione della *Mind* (cfr. Locke, *Essay*, II, 7, 3-4, pp. 129-130; II, 8, 13, p. 136; II, 9, 7, p. 145; II, 10, 3, p. 150; II, 20, 1, 229; II, 20, 14, p. 232; IV, 11, 6, p. 633).

³³⁸ Locke, *Essay*, II, 7, 2, p. 128.

³³⁹ Un superamento della distinzione mente/corpo che egli riconosceva già attuato nel pensiero e nella lingue greca e latina, a differenza di quella inglese, come testimonia l’*excerpt* dal *Journal* datato *Mund. 13. Jul. 1676*: «Besides these two great and copious Ideas [*Perception* e *Willing*] which the minde derives from its owne operations within there seeme to me to be two others which joyn themselves upon occasion and are produced by almost all the Ideas both of body and minde and these are those of pleasure or delight on one hand and pain or disturbance on the other. In our English language we call that which is an uneasiness in the minde trouble or greife and that which rises from any impressions on the body pain, but the Latins and Greeks cald both very well by one name as Dolor □□□□□» (Locke, *An early Draft of Locke’s Essay, together with excerpts from his journals*, pp. 80-81).

³⁴⁰ Gradazioni di cui Locke riporta i nomi, sostenendo di voler individuare il loro “denominatore comune”: «For, whether we call it satisfaction, delight, pleasure, happiness, &c., on the one side, or uneasiness, trouble, pain, torment, anguish, misery, &c., on the other, they are still but different degrees of the same thing, and belong to the ideas of pleasure and pain, delight or uneasiness; which are the names I shall most commonly use for those two sorts of ideas» (*ivi*, II, 7, 2, pp. 128-129).

³⁴¹ Cfr. *ivi*, II, 20, 2-3, p. 229.

³⁴² *Ivi*, II, 7, 2, p. 129.

³⁴³ *Ivi*, II, 20, 2, p. 229.

Per capire la complessità di “*Pleasure*” e di “*Uneasiness*” occorre inoltre considerare l’importanza che essi possiedono tra le molteplici *ideas*³⁴⁴: innanzitutto piacere e dolore costituiscono i “motivi”, gli “stimoli” delle nostre azioni e delle nostre scelte, poiché se Dio non avesse unito «to almost all of our Ideas»³⁴⁵ il soggetto sarebbe rimasto in una condizione di «lazy lethargick Dream»³⁴⁶. Se la *present satisfaction* costituisce il «motive for continuing in the same State or Action»³⁴⁷, spetta all’*uneasiness* e non *the greater Good* scriverà Locke nel ventunesimo capitolo della seconda edizione dell’*Essay* (1694), il ruolo di «determining of the Will» (correggendo in tal modo le tesi espresse nel 1690)³⁴⁸.

Né il “compito” del *pain* o *uneasiness* si arresta a questo: guardando all’uomo come “sinolo” (come unità psico-fisica), in un’ottica finalistica (tendente cioè alla sua conservazione), nel dolore si avverte la presenza di ciò che comporta disordine e sregolamento della struttura dell’organismo (portandolo alla dissoluzione), così che il soggetto possa evitarlo. Una funzione di “*memento*” che il dolore assume anche andando oltre il piano dell’immanenza, ossia dal punto di vista del rapporto tra l’uomo e la Trascendenza, poiché, scrive Locke citando dai *Salmi*, «finding imperfection, dissatisfaction, and want of complete happiness, in all the Enjoyments

³⁴⁴ Oltre ai ruoli di “piacere” e “dolore” che ho cercato di evidenziare nel testo (“motivi” della volizione, richiamo alla Trascendenza), Locke individua un’altra “funzione” di tali contenuti psichici, una funzione che viene a mio avviso lasciata “in ombra” e traspare solamente da un’attenta lettura dell’*Essay*. Se l’Io (“*Self*”) è quella “cosa” pensante consapevole di pensare, l’essere “*sensible*”, ossia consapevole di piacere e dolore (quindi di gioia o infelicità), è essenziale ad esso (cfr. *ivi*, II, 27, 17, p. 341); inoltre, se l’identità dell’Io dipende dal poter riferire a se stesso stati, atti e fatti psichici in generale (e si estende fino a dove è possibile compiere tale attribuzione: cfr. *ibidem*), le percezioni del piacere e del dolore sono fondamentali per tale attribuzione (essendo tali idee “di grandissimo interesse per lo stato attuale” del soggetto: cfr. *ivi*, IV, 11, 3, p. 631). Così, nel secondo libro dell’*Essay*, affrontando la questione della consapevolezza che il soggetto ha dei propri contenuti psichici, osserva che, separare gioia e tristezza (in particolare) dalla consapevolezza che se ne ha, significa ammettere che Socrate dormiente non è lo stesso Socrate da sveglia, bensì due persone diverse (il che è manifestamente assurdo): «For if we take wholly away all Consciousness of our Actions and Sensations, especially of Pleasure and Pain, and the concernment that accompanies it, it will be hard to know wherein to place personal Identity» (*ivi*, II, 1, 11, p. 110). In tal modo, pur rifiutando la tradizione metafisica delle “sostanze” e delle “essenze”, piacere e dolore rimangono (o, per lo meno, sembrano rimanere), agli occhi di Locke “soggettivi”, tali cioè che il soggetto pensante li attribuisce a sé e non solo conoscitivamente (come “spettatore” che li ha presenti a se stesso), ma perché “interessano” per il suo “stato attuale”, cui sono intrinsecamente legati.

³⁴⁵ *Ivi*, II, 7, 2, p. 128.

³⁴⁶ *Ivi*, II, 7, 3, p. 129.

³⁴⁷ *Ivi*, II, 21, 29, p. 249.

³⁴⁸ *Ibidem*. Circa il confronto tra il testo dei §§ 28-38 della prima edizione (1690) e quello della seconda (1694), rimando alle note critiche dell’edizione Nidditch, pp. 248-273.

which the Creatures can afford us, might be led to seek it in the enjoyment of him, *with whom there is fullness of joy, and at whose right hand are pleasures for evermore*»³⁴⁹.

Chiarito il significato di “*pleasure*” e “*pain*” o “*uneasiness*”, è ora possibile affrontare la traduzione del Coste, per capire il rapporto sussistente tra l’originale inglese e la versione francese. Consideriamo i seguenti passi in maniera comparata. Da una parte, nell’*incipit* del settimo capitolo, Locke scrive: «There be other simple *Ideas*, which convey themselves into the Mind by all the ways of Sensation and Reflection, *viz. Pleasure or Delight*, and its opposite, *Pain*, or *Uneasiness; Power; Existence; Unity*. [...] *Delight or Uneasiness*, one or other of them, join themselves to almost all our *Ideas* both of *Sensation* and *Reflection* [...] By Pleasure and Pain, I would be understood to signifie, whatsoever delights or molests us; whether it arises from the thoughts of our Minds, or any thing operating on our Bodies. For, whether we call it *Satisfaction, Delight, Pleasure, Happiness, &c.*, on the one side, or *Uneasiness, Trouble, Pain, Torment, Anguish, Misery, &c.*, on the other, they are still but different degrees of the same thing, and belong to the *Ideas of Pleasure and Pain, Delight or Uneasiness*»³⁵⁰. Dall’altra, posto di fronte testo lockiano, il Coste lo rende nella seguente maniera: «Il y a d’autres Idées simples qui s’introduisent dans l’Esprit par toutes les voies de la Sensation, & par la Réflexion, savoir le *Plaisir*, & son contraire, la *Douleur*, ou l’*inquiétude*, la *Puissance*, l’*Existence*, & l’*Unité*. [...] Le *Plaisir* & la *Douleur* sont deux idées dont l’une ou l’autre se trouve jointe à presque toutes nos idées, tant à celles qui nous viennent par sensation, qu’à celles que nous recevons par réflexion [...]. J’entens par *plaisir* & *douleur* tout ce qui nous plaît ou nous incommode, soit qu’il procède des pensées de notre esprit, ou de quelque chose qui agisse sur nos corps. Car soit que nous l’appellions d’un côté *satisfaction, contentement, plaisir, bonheur, &c.* ou de l’autre, *inquiétude, peine, douleur, tourment, affliction, misère, &c.* ce ne sont dans le fond que différens degrés de la même chose, lesquels se rapportent à des idées de plaisir & de douleur, de contentement ou d’inquiétude»³⁵¹.

Se per “*Pleasure*” e “*Pain*” il Coste pare non trovare alcuna difficoltà nell’individuare gli equivalenti francesi in “*Plaisir*” e “*Douleur*”, per quanto

³⁴⁹ *Ivi*, II, 7, 5, p. 130. Cfr. *Salmo* 16, 12.

³⁵⁰ *Ivi*, II, 7, 1-2, pp. 128-129.

³⁵¹ Locke, *Essai*, II, 7, 1-2, p. 84

riguarda “*Uneasiness*” mostra al contrario (già nella prima edizione) una certa indecisione, adottando sia “*Douleur*” che “*Inquiétude*”. Un’indecisione che, nei capitoli ventesimo³⁵² e ventunesimo³⁵³ (in cui, in inglese, *uneasiness* è un concetto centrale e un termine usato in modo massiccio), pare venir meno, poiché egli finisce per adottare ufficialmente e sistematicamente “*Inquiétude*” (ricorrendo però anche ad altri termini che, seppur sporadici, si riveleranno estremamente significativi).

In queste scelte lessicali l’influenza del Le Clerc giocò un ruolo determinante: il Coste guarda infatti in più occasioni all’*Abrégé* del *publiciste* olandese e la notevole somiglianza tra i passi del compendio del 1688 e quelli dell’*Essai* in merito a *Plaisir*, *Inquiétude* e *Désir*, nonché alla definizione delle passioni che mettono capo a questi tre concetti, permette di parlare di “quasi-citazioni”. Così, se il Le Clerc nel 1688 scriveva: «Entre les idées simples, qui nous viennent par la Sensation & par la Réflexion, celles du plaisir & de la douleur ne sont pas de moins considerables. [...] L’inquiétude que l’on ressent, lors qu’une chose est absente, qui nous donneroit du plaisir si elle étoit présente, est ce qu’on nomme Desir, qui est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude augmente, ou diminuë»³⁵⁴; il Coste, nell’*Essai*, propone questa versione: «Entre les Idées Simples que nous recevons par voie de Sensation & de Réflexion, celles du Plaisir & de la Douleur ne sont pas de moins considérables. [...] L’*Inquiétude* qu’un Homme ressent en lui-même pour l’absence d’une chose qui lui donneroit du plaisir si elle étoit présente, c’est ce qu’on nomme Désir, qui est plus ou moins grand, selon que cette *inquiétude* est plus ou moins ardente»³⁵⁵. Certamente il testo dell’*Abstract* è per molti aspetti simile a quello “ufficiale” dell’*Essay*³⁵⁶ e già questo può motivare la somiglianza delle due versioni francesi, ma, tenendo conto di

³⁵² Nel ventesimo capitolo, dopo che “*Inquiétude*” compare nella definizione di ogni *passion* (fatta eccezione per *Amour*, *Joie* et *Espérance*: cfr. *ivi*, II, 20, 3-13, pp. 176-178), troviamo scritto: «Je prie encore un coup mon Lecteur de remarquer, que j’entens toujours par Plaisir & Douleur, par Contentement & *Inquiétude* [in inglese: *Uneasiness*], non seulement un plaisir & une douleur qui viennent du Corps, mais quelque espèce de satisfactions & d’*inquiétude* [corsivo nostro; in inglese: *Uneasiness*] que nous sentions en nous-mêmes, soit qu’elles procèdent de quelque Sensation, ou de quelque Réflexion, agréable ou désagréable [in inglese: “*grateful*” e “*unacceptable*”]» (*ivi*, II, 20, 15, p. 179).

³⁵³ Nel ventunesimo capitolo il termine “*Inquiétude*” è utilizzato a partire dal ventinovesimo paragrafo per tradurre “*Uneasiness*” (comparendo, come ad esempio nel testo del trentunesimo paragrafo, laddove Locke parla di “*Pain*” e anche quando non si ricorre a nessuno dei due termini: cfr. *ivi*, II, 21, 31, p. 194).

³⁵⁴ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 70.

³⁵⁵ Locke, *Essai*, II, 20, 1-6, pp. 176-177.

³⁵⁶ Cfr. Locke, *Abstract*, pp. 245-246; *Essay*, II, 20, 1-6, p. 229-230.

quanto affermato dal Coste stesso nell'*Avertissement du Traducteur*³⁵⁷, è ragionevole ipotizzare che l'assenza di sostanziali differenze di contenuto abbia indotto il *proposant* a riprendere (in questa, come in altre occasioni) una traduzione, quella del Le Clerc, che si era già dimostrata valida e di successo.

Una ulteriore prova di tutto ciò si ha, a mio avviso, nel fatto stesso che, certo, il Coste usa "*Inquiétude*", ma con grandi ed esplicite riserve (segnalate al lettore mediante il ricorso alla scrittura in italico e a una serie di note a piè di pagina e a margine del testo): tali dubbi (e la riflessione che ne conseguì) lo portarono ad individuare, come evidenzierò, una serie di termini il cui significato fosse il più vicino possibile al concetto lockiano di "*Uneasiness*". Ora, se egli già aveva ben presenti delle espressioni "sostitutive" di "*Inquiétude*", perché mai perseverare nel ricorso a un termine personalmente ritenuto inadeguato (o solo parzialmente adeguato) se non perché in esso sentiva la "forte" e "rassicurante" autorità del Le Clerc (o, forse, per "rispetto" nei suoi confronti)? Un dettaglio da non trascurare, conoscendo quanto il Coste fosse "timoroso" riguardo all'uso di termini "inusitati".

Si tratta a questo punto di capire il motivo per cui il Coste riteneva che "*Inquiétude*" non esprimesse «*précisément*» il concetto lockiano di "*Uneasiness*" (come scrive nella prima nota a piè di pagina inerente a tale termine, all'interno del ventesimo capitolo)³⁵⁸: a tal fine è necessario soffermarsi sul significato che l'"*Inquiétude*" aveva acquisito presso la filosofia francese del XVIII secolo.

Come mostra Jean Deprun nel saggio *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, la "storia" di tale termine e la riflessione sulla natura dell'*Inquiétude* e sul rapporto che essa indica (dell'uomo con se stesso, con il mondo che lo circonda e con la Trascendenza), affondano le proprie radici nel pensiero agostiniano. Quale significato ha la proposizione «*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*»³⁵⁹ con cui si aprono le *Confessiones*? L'originaria accezione fisica dell'*inquietudo* (l'essere in movimento, l'assenza di "quiete" intesa come stasi)³⁶⁰ viene interpretata in senso

³⁵⁷ «Le petit abrégé de cet ouvrage qui fut traduit en François par Monsieur Le Clerc [...] m'a été d'un grand secours» (*ivi* - 1700 -, *Avertissement du Traducteur*, pagine non numerate).

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, II, 20, 6, p. 177. Il fatto che il *traducteur* non abbia sentito l'urgenza di riflettere sull'adeguatezza di "*Inquiétude*" nel settimo capitolo (in cui tale termine fa la sua prima comparsa) è segno evidente che il Coste si sente "necessitato" a ricorrervi.

³⁵⁹ Aug. Conf. I, 1, 9. Consultabile *on line* sul sito <http://www.augustinus.it/>.

³⁶⁰ Giustamente Leibniz, nei *Nouveaux Essais*, di fronte a "*Inquiétude*", ne individuerà il corrispettivo nel sostantivo tedesco "*Unruhe*", riconducendo l'"irrequietezza" umana (meglio, del

metafisico e spirituale³⁶¹ e assume una duplice connotazione: da una parte indica la condizione di “allontanamento” dell’uomo “macchiato” dal peccato originale, incapace di dirigersi verso il Sommo Bene e sospinto di vanità in vanità dal “peso” dell’“amore”³⁶², ossia delle passioni (l’umanità *post-peccatum*); dall’altra, seguendo i ragionamenti in merito alla *vitae beatae quaestio et recordatio*³⁶³, la presenza dell’*inquietudo*, ossia dell’incessante e incolmabile insoddisfazione, è la più chiara testimonianza del vuoto di Dio, traccia di un’originaria conoscenza andata perduta. Deprun parla in merito di “apologetica dell’*Inquiétude*”: «L’agitation, l’insatisfaction qui marquent son essence [l’essenza dell’uomo] peuvent [...] témoigner en faveur de Dieu en attestant la destinée surnaturelle de l’homme: [...] traduite et monnayée en termes de métaphysique religieuse, l’inquiétude deviendra le fait privilégié, l’expérience cruciale valorisant tout ou partie des affirmations inscrites dans les dogmes; mon insatisfaction, ma quête errante accrédièteront *a parte ante* l’immatérialité de mon âme, son origine surnaturelle, l’existence d’un Dieu créateur

corpo umano) alla matrice fisica del termine: «On appelle *Unruhe*, en Allemand, c’est à dire *Inquietude*, le balancer d’un horloge. On peut dire qu’il en est de même dans nostre corps qui ne sauroit jamais estre parfaitement à son aise: parceque quand il le seroit, une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les vases et dans les viscères changera d’abord la balance et les fera quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur estat qu’il se peut; ce qui produit un combat perpetuel qui fait pour ainsi dire l’inquietude de nostre Horloge, de sorte que cette appellation est assés à mon gré» (Leibniz, *Nouveaux Essais*, 20, 5, p. 153).

³⁶¹ «Dans le contexte que lui donne l’évêque d’Hippone, *l’inquietum est cor nostrum* participe de plusieurs systèmes de pensée. C’est, en premier lieu, l’expression d’une dualité toute platonicienne: celle de l’être en mouvement, changeant et donc métaphysiquement inférieur, et de l’être en repos, stable et de densité ontologique maximale. Pour Saint Augustin, Dieu n’est l’Être suprême que parce qu’il est l’Essence suprême, *summa essentia*. L’Être créé, imparfait et donc instable, n’échappera à sa condition inquiète qu’en s’appuyant sur la fixité sereine de l’Être increé. En second lieu, cet appui prend la forme d’un retour: c’est l’image, à la fois homérique et plotinienne, d’une Odyssée de la conscience errante [...]: à l’Ulysse néo-platonicien succède, dans les Confessions, un Ulysse chrétien. Enfin, et c’est ici qu’on change à proprement parler d’univers mental, une notion aristotélicienne se surimpose discrètement aux concepts platoniciens et plotiniens: l’âme insatisfaite tant qu’elle n’a pas rejoint son créateur obéit à la loi cosmique de retour au lieu propre» (J. Deprun, *La philosophie de l’inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979, p. 125).

³⁶² «Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror» (Aug, *Conf.* XIII, IX, 19-21). Questo ragionamento vale, per Agostino, tanto per il “moto innaturale” (riprendendo l’immagine aristotelica che il Deprun mostra non essere estranea alla concezione agostiniana dell’anima), moto che lo trascina “a basso”, verso la materialità e lontano da Dio, tanto per quello “naturale” che lo porta verso il Sommo Bene, la Somma Gioia e la Somma Verità.

³⁶³ Cfr. Aug. *Conf.* X, XX-XXVII.

et paternel, la réalité d'un péché initial [...]; *a parte post*, la possibilité concrète [...] d'un repos éternel *sine anxietate et fastidio*»³⁶⁴.

Ora, nella Francia del XVII secolo, questa "apologetica dell'inquietudine" agostiniana verrà portata avanti e sviluppata, in particolare, da due atteggiamenti di pensiero, di cui uno sottolinea l'elemento "negativo" e "tragico" dell'*Inquiétude* e vede, tra i propri esponenti, Pascal, mentre l'altro ne porta in primo piano il "fine ultimo", ossia il ricongiungimento con la Trascendenza e viene sviluppato, in particolar modo, da Malebranche.

Mentre Pascal, nelle *Pensées* fa dell'*Inquiétude* uno dei caratteri essenziali della condizione esistenziale di "lontananza" da Dio, della "caduta" dell'uomo («Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquiétude») ³⁶⁵, Malebranche, nella *Recherche de la vérité*, come Deprun evidenzia, compie qualcosa di più complesso. Egli inalvea infatti l'inquietudine all'interno dell'indagine psicologica, cercando di accordare il tutto (in linea con il pensiero cartesiano) con i principi della fisica³⁶⁶: «Il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel, ce que le mouvement est au monde materiel [...]. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés & qui les conserve, il est ce me semble nécessaire que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur & de leur conservateur. [...] Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général [...]. C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers»³⁶⁷. Il *sentiment intérieur* mostra quali siano le inclinazioni, naturali e in-naturali dell'uomo e sempre la coscienza mostra quale sia l'origine dell'*Inquiétude* della *volonté humaine*, descritta in termini fortemente agostiniani: «Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, & cependant ce mouvement continu que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement [...] donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. [...] [L'Ame] est donc toujours inquiète»³⁶⁸.

³⁶⁴ Deprun, *La philosophie de l'inquiétude*, pp. 123-124.

³⁶⁵ Pascal, *Pensées*, art. II, 127.

³⁶⁶ Cfr. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude*, pp. 186-189.

³⁶⁷ Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, IV, 1, 1-3, pp. 395-397.

³⁶⁸ *Ivi*, vol. 1, IV, II, 1, pp. 400-401.

L'*Inquiétude* malebranchiana è dunque tanto un contenuto psichico, quanto uno stato esistenziale e si configura come l'esito di una forza che trascina l'anima di bene materiale in bene materiale, alla ricerca di un Bene infinito che non può mai essere goduto.

E' a questo punto possibile comprendere in che rapporto stia l'*Uneasiness* lockiana e l'*Inquiétude* della tradizione dell'"antropologia filosofico-cristiana": mentre Locke, cercando di individuare ciò che si manifesta immediatamente all'occhio della *Mind*, definisce l'*Uneasiness* (o *Pain*) come uno stato psichico di disagio, di "sentirsi male", "mal-essere" (una concezione che potremmo definire statica e immanentistico-psicologica), l'*Inquiétude* pascaliano-malebranchiana (ossia, in ultima analisi, agostiniana) consiste da una parte in una condizione di carattere metafisico-esistenziale, dall'altra in una "pulsione" irrefrenabile (un "moto" dell'anima, riprendendo Malebranche). Una visione "dinamica" e "spirituale" che Locke certo non misconosce o rifiuta (come abbiamo evidenziato), ma che distingue dal concetto di "*Uneasiness*" individuato col metodo gnoseologico³⁶⁹ e inserisce in quel "finalismo" che di tale concetto è una "interpretazione" (ossia una caratteristica che è più "conosciuta" che "immediatamente percepita")³⁷⁰.

Ebbene, al momento di tradurre il termine *Uneasiness* il Coste era ben consapevole di tale "storia" del termine *Inquiétude*, della connotazione che proprio in Francia aveva ricevuto durante il XVII secolo e per questo, pur non volendo scostarsi dalle scelte lessicali del proprio "precursore" (come traduttore del testo lockiano e interprete, presso i *savants* francesi, della concettualità del pensatore inglese), ossia il Le Clerc, prende apertamente le distanze da quel recente passato filosofico che, ai fini di una corretta presentazione e presentazione delle tesi dell'*Essay*, rappresentava

³⁶⁹ Un'ulteriore prova del fatto che l'*Uneasiness* lockiana non coincide con l'*Inquiétude* in senso spirituale-esistenziale risiede a mio avviso nella conoscenza della lingua francese che permise a Locke di tradurre gli *Essais de morale* del Nicole. Quando, all'interno del pascaliano *Traité de la faiblesse de l'homme*, egli incontrerà il termine "*inquiétudes*", non tradurrà con "*uneasiness*", bensì con l'espressione metaforica "*crosses*". Cfr. *John Locke as translator. Three of the Essais of Pierre Nicole in French and English*, edited by J.S. Yolton, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 62-63.

³⁷⁰ Se vi è in Malebranche qualcosa che si avvicina all'*Uneasiness* è il concetto di "*Douleur*", distinto da quello di "*Tristesse*", di cui si parla nel terzo libro della *Recherche* come «la première chose que [...] [un] homme appercevrait, lorsque le charbon lui toucheroit la main» (*ivi*, vol. 1, III, 1, 1, p. 297), senza che tra contenuto e soggetto percipiente si frapponga conoscenza alcuna.

indubbiamente un “fardello troppo pesante”³⁷¹. Così, nella nota a piè di pagina cui abbiamo precedentemente fatto accenno, scrive: «*Uneasiness*, c’est le mot Anglois dont l’Auteur se sert dans cet endroit & que je rends par celui d’*inquiétude*, qui n’exprime pas précisément la même idée. Mais nous n’avons point, que je sache, d’autre terme en François qui en approche de plus près. Par *Uneasiness* l’Auteur entend l’état d’un homme qui n’est pas à son aise, le manque d’aise & de tranquillité dans l’Ame, qui à cet égard est purement passive. Desorte que si l’on veut bien entrer dans la pensée de l’Auteur, il faut nécessairement attacher toujours cette idée au mot d’*inquiétude* lorsqu’on le verra imprimé en Italique; car c’est ainsi que j’ai eu soin de l’écrire»³⁷². Il lettore, per capire correttamente il pensiero di Locke, avrebbe cioè dovuto ri-definire l’*Inquiétude*, facendone slittare il senso dalla visione dinamico-spirituale della tradizione filosofica francese a quella di stato psichico “sentito” (tale è il senso della “passività” di cui parla il Coste nella sopraccitata nota)³⁷³.

Non si può del resto dire che, da una parte, la lingua francese non disponesse di un termine adatto a “rendere” l’*Uneasiness* lockiana, né, dall’altra, che il Coste non ne fosse a conoscenza: certo, di fronte a *Uneasiness*, egli ricorre in modo sistematico a *Inquiétude*, come precedentemente evidenziato, ma utilizza raramente anche “*incommodité*”³⁷⁴ (termine che compare nella nell’articolo CXLI delle *Passions de l’Ame* di Cartesio)³⁷⁵ e, scrivendo in una nota a margine del testo che l’aggettivo “*uneasie*”³⁷⁶

³⁷¹ In merito al rapporto Le Clerc-Coste e alla loro traduzione di “*Uneasiness*”, Deprun scrive: «Jean Le Clerc donnait aux lecteurs de la *Bibliothèque universelle* un aperçu anticipé des thèses lockistes. Or l’importance lexicale de cette avant-première est extrême: précédant de douze ans la traduction de Coste, l’*Extrait* [...] dotait l’*uneasiness* de “lettres de naturalité” confisquant à son profit un état-civil bien connu [...]. Du moins le chemin était-il frayé et les lecteurs de l’*Extrait* ne purent être surpris d’apprendre en 1700, lorsque parut la version française de l’*Essai*, que l’“*inquiétude*” était “le principal aiguillon de l’industrie et de l’activité des hommes”. Une note, pourtant, les mettait en garde contre une interprétation assimilatrice: la nouvelle “*inquiétude*” introduite sur la scène philosophique ne devait pas être conçue comme un mouvement ou une activité, mais désignait, sans plus, [...] un état plus [...] [qu’]un procès et le vrai nom français de l’*uneasiness* eût été “*malaise*” ou “*mésaise*”» (Deprun, *La philosophie de l’inquiétude*, pp. 192-193).

³⁷² Locke, *Essai*, II, 20, 6, p. 177, nota a piè di pagina.

³⁷³ Un “momento” che il Deprun definisce di notevole importanza in quel processo di “secolarizzazione” dell’inquietudine che si compirà con l’Illuminismo facendone l’epifenomeno dell’organizzazione psicofisica dell’uomo. Cfr. Deprun, *La philosophie de l’inquiétude*, pp. 9-18.

³⁷⁴ Cfr. *ivi*, II, 21, 34, p. 195; II, 21, 35, p. 196.

³⁷⁵ «ARTICLE CXLI. *Du Desir, de la Joye, & de la Tristesse*. Pour le Desir, il est evident que, lors qu’il procede d’une vraye connoissance, il ne peut estre mauvais, pourvû qu’il ne soit point excessif, & que cette connoissance le regle. Il est evident aussi que la Joye ne peut manquer d’estre bonne, ni la Tristesse d’estre mauvaise, au regard de l’ame: pource que c’est en la dernière que consiste toute

può esser tradotto con “*mesaises*”³⁷⁷ (invece che con “*inquiets*”, scelto per motivi di coerenza)³⁷⁸, lascia intendere di ben conoscere il significato del termine “*mesaise*”, un sinonimo dei due sostantivi, “*malaise*” e “*malaisance*”³⁷⁹, che nel dizionario franco-inglese del Cotgrave sono indicati come i corrispettivi francesi di *Uneasiness*³⁸⁰.

l'incommodité [corsivo nostro] que l'ame reçoit du mal, & en la premiere que consiste toute la jouissance du bien qui luy appartient» (Descartes, *Les passions de l'ame*, p. 434).

³⁷⁶ Cfr. Locke, *Essay*, II, 21, 43, p. 260. E' da notare che il Coste aveva precedentemente tradotto l'aggettivo “*Uneasie*” con “*Inquiets*” (cfr. Locke, *Essai*, II, 21, 35, p. 196).

³⁷⁷ Cfr. Locke, *Essai*, II, 21, 43, p. 202, nota a margine del testo: «*Uneasie*, c'est à dire, non à leur aise, s'il étoit permis de parler ainsi, ou *mesaises*, comme on a parlé autrefois». Indicazione del Coste, questa, assieme all'espressione perifrastica quale “*être/n'être pas à son aise*” che pare abbiano avuto una certa influenza, tanto che il Bosset, giunto al ventesimo capitolo del suo *Abrégé*, ne fa ampio uso. Cfr. Bosset, *Abrégé de L'Essai de Monsieur Locke*, pp. 72-78. Anche Deprun evidenzia questo particolare: cfr. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude*, p. 348, nota 69. In questa nota Deprun, si concentra anche sulla traduzione latina dell'*Essay* compiuta dal Burridge, evidenziando come egli eviti accuratamente l'utilizzo del termine “*Inquietudo*” (probabilmente per evitare di far apparire Locke un “malebranchiano”), preferendo i sostantivi “*anxietas*”, “*molestia*” e “*perturbatio*”. Cfr. *ivi*, pp. 348-349.

³⁷⁸ Sempre per coerenza interna il Coste traduce il sostantivo “*Ease*” (soddisfazione, benessere) con “*Quiétude*”. Tuttavia, in nota a piè di pagina egli preciserà: «*Ease*, c'est le mot Anglois dont se sert l'Auteur pour esprime cet état de l'Ame lorsqu'elle est à son aise. Le mot de *quiétude* ne signifie peut-être pas exactement cela, non plus que celui d'*inquiétude* l'état contraire. Mais je ne puis faire autre chose que d'en avertir le Lecteur, afin qu'il y attache l'idée que je viens de marquer» (Locke, *Essai*, II, 21, 31, p. 194).

³⁷⁹ Cfr. *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), p. 26, voci “*Mal-aise*” e “*Mesaise*” (sotto la voce “*Aise*”). Cfr. anche Richelet, *Dictionnaire de la Langue Française ancienne et moderne* (1680), I, p. 60, voce “*Aise*”. Qui si dice che «*Mal-aise* est très-mauvais».

³⁸⁰ Cfr. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues* (1611), voci “*Malaisance*” e “*Malaise*”, pagine non numerate. Cfr. anche *ivi*, voci “*Inquiétude*” e “*Mesaise*”.

Capitolo terzo

Mots e termes généraux

Il terzo libro dell'*Essai* si apre richiamando l'attenzione sulla natura dell'uomo: mentre nel *second livre* il soggetto era considerato e analizzato in quanto "conoscente", ossia come *Esprit* che riceve contenuti da sensazione e riflessione e "opera" su di essi, ora Locke si concentra sulla sua "socievolezza", sul fatto cioè che il soggetto (in linea con la tradizione aristotelica prima e hobbesiana poi) è una *créature* che ha non solo il *désir* [in inglese: *the inclination*], ma anche la *nécessité* di vivere in società (tale è il senso dell'aggettivo "*sociable*")¹.

A tal fine l'uomo possiede la *faculté de parler*, il linguaggio, che non potrebbe certo adempiere al proprio ruolo di "collante della società" se fosse una semplice successione di suoni articolati: il linguaggio deve essere, primariamente, *signe*, espressione e mezzo comunicativo delle *conceptions intérieures*. Il termine inglese, "*conception*", come lo Yolton evidenzia nel *Locke Dictionary*, è caratterizzato da una notevole polisemia, e copre una vasta gamma di significati, da quelli più specifici di "*unclear comprehension*", a quelli generici di "contenuto psichico" (sia esso semplice o complesso, "*notion*")².

Proprio in quest'ultima accezione "onnicomprensiva" è ora da intendere "*conception*", come sinonimo di *idea* ed è per tale ragione che il Coste non pare mostrare alcuna perplessità di fronte al termine lockiano, come invece accadde nel secondo libro riguardo all'utilizzo del verbo "*to conceive*", all'interno della definizione della "*Memory*", laddove il pensatore inglese scrive che, oltre ai contenuti frutto di percezione attuale, "*we conceive*" il calore, la luce, etc., anche quando non è più presente l'oggetto che stimolò i sensi. Anche in quel caso il "*to conceive*" non indicava altro se non un im-pregiudicato aver presenti le idee di caldo o di luce:

¹ Locke, *Essai*, III, 1, 1, p. 322.

² Cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, pp. 44-46, voce "*Conception*".

tuttavia, se nella prima edizione il Coste tradurrà letteralmente “*we conceive*” con “*nous concevons*”, senza alcuna riserva, nella seconda edizione verrà mantenuta la medesima traduzione, ma, in nota a piè di pagina, avvertirà che non è tanto il verbo francese ad essere “problematico” («Il n’y a certainement point de mot en François qui réponde plus exactement à l’expression Anglaise»)³, quanto piuttosto l’uso di “*to conceive*” fatto dallo stesso Locke, utilizzo che «ne peut, à mon avis, passer pour le plus propre en cette occasion que faute d’autre»⁴. Qual è il motivo di una così diversa reazione da parte del *traducteur* di fronte a due termini non solo saldamente interconnessi (poiché l’uno deriva dall’altro), ma anche assunti in maniera analoga?

L’origine delle critiche del Coste è a mio avviso da ricercare nello stretto legame tra sensazione, immaginazione e memoria caratteristico della tradizione psicologica di matrice aristotelica⁵ e, in particolare, nella distinzione tra *imaginer* e *concevoir* operata da Cartesio nella *Sesta Meditazione*, per cui l’aver attualmente presente un contenuto anche senza la presenza dello stimolo (il ricordo) è riconducibile all’immaginazione e alla corporeità⁶, mentre nel *concevoir l’esprit* «se tourne en quelque façon vers soy-mesme, & considere quelqu’une des idées qu’il a en soy»⁷.

Così, da un lato, il particolare utilizzo di “*concevoir*” che fece Descartes per esprimere l’attività conoscitiva prettamente sovra-sensitiva e a-corporea della *Mens*, “cozzando” con il modo in cui “*to conceive*” viene assunto da Locke, se non condiziona la traduzione di un’opera che “intende” ridefinire il lessico psicologico in una direzione *altra* rispetto alla tradizione cartesiana (giacché il verbo “*to conceive*” è pur sempre reso con “*concevoir*”), finisce tuttavia col risultare “dissonante” e inadeguato al contesto; dall’altro lato, il sostantivo “*conceptions*”, proprio in virtù della propria genericità, viene a trovarsi in accordo con la definizione cartesiana delle idee e con il rapporto di “*expression-signification*” tra queste ultime e le *paroles*

³ *Ivi*, II, 10, 2, p. 103, nota a piè di pagina

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. Aristot. *De an.* I, 4, 408 b 17-18; I, 4, 408 b 27-28; III, 3, 427 b 18-20; III, 3, 428 a 10-20; III, 5, 430 a 24.

⁶ Descartes, *Meditations*, pp. 58-59. Circa la natura sensitiva dell’immaginazione, celebre è l’esempio del “chiliogono”: cfr. *ivi*, pp. 57-58. Cfr. anche Id., *Les passions de l’ame*, art. XXI, p. 344; *ivi*, art. XLII, p. 360. Circa il ruolo delle immagini nella psicologia cartesiana, cfr. C. Stancati, *Le idee di Descartes tra immagini e simboli*, in *Descartes e l’eredità cartesiana nell’Europa sei-settecentesca*, Atti del convegno “*Cartesiana 2000*” (Cagliari, 30 novembre-2 dicembre 2000), a cura di M.T. Marcialis e F.M. Crasta, Lecce, Conte, 2002, pp. 25-42.

⁷ *Ivi*, p. 58.

presentato nell'esposizione "*more geometrico*" delle seconde risposte al Mersenne: «Je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que ie dis, [...] [qu']il ne soit certain que j'ai en moy l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles»⁸.

Ciò posto, interrogarsi sul modo in cui le parole passano dalla condizione di semplice suono a quella di "segno" significa indagare sul rapporto tra *mots* e *pensées*: non si tratta di una *liaison naturelle* che affondi le proprie basi nella concezione classica (platonica) per cui il "nomoteta" cercò di esprimere, mediante il linguaggio, l'intima essenza delle cose. Certo nell'utilizzo delle parole è implicito, sostiene Locke, come elemento essenziale, un riferimento (che potremmo dire "intenzionale") alla *réalité des choses* (ossia il soggetto vuole e sa di non rivolgersi solo a contenuti psichici, presenti nella propria mente e in quella dell'interlocutore)⁹, ma il nesso tra suoni e pensiero (e, tramite quest'ultimo, alle "cose", alle realtà del "mondo esterno") consiste in una *institution arbitraire*¹⁰, un'abitudine che ha finito per imporsi a livello sovra-individuale divenendo una "convenzione linguistica".

Accade così che l'ascolto delle parole evochi immancabilmente e prontamente in tutti i membri di una stessa società (tali cioè da rispettare le tacite "regole" di tale "convenzione") ben precisi contenuti psichici: «Il se fait, par un constant usage, une telle connexion entre certains sons & les idées désignées par ces sons-là, que les noms qu'on entend, excitent dans l'esprit certaines idées avec presque autant de promptitude & de facilité, que si les Objets propres à les produire affectoient actuellement les Sens. C'est ce qui arrive évidemment à l'égard de toutes les qualités sensibles [...] et de toutes les Substances»¹¹; o ancora, pochi paragrafi dopo: «Les mots, par un si long & familier usage, excitent [...] certaines idées dans l'esprit si réglément & avec tant de promptitude, que les Hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses»¹². Dove espressioni come "*institution arbitraire*", "*constant usage*", "*promptitude*" e "*facilité*" conducono il lettore alla trattazione dell'"*association*" compiuta da Locke nell'ultimo capitolo (il trentatreesimo) del secondo libro, una sezione introdotta proprio in quella quarta edizione su cui si basa la versione francese del Coste (e che non si trova nell'*Abrégé*

⁸ Descartes, *Secondes Reponses*, p. 124.

⁹ Cfr. *ivi*, III, 2, 5, p. 326.

¹⁰ Cfr. *ivi*, III, 2, 1, p. 325.

¹¹ *Ivi*, III, 2, 6, p. 326.

¹² *Ivi*, III, 2, 8, p. 327.

del Le Clerc)¹³: «Quelques-unes de nos idées ont entr-elles une correspondance & une liaison naturelle. [...] Il y a une autre liaison d'idées qui dépend uniquement du hazard ou de la coutume, desorte que des idées qui d'elles-mêmes n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être si fort unies dans l'esprit de certaines personnes, qu'il est fort difficile de les séparer. Elles sont toujours en compagnie, & l'une n'est pas plutôt présente à l'Entendement, que celle qui lui est associée, paroît aussi-tôt»¹⁴.

Alla base dell'urgenza dell'analisi del linguaggio (prima di "sondare" l'"*how far*" della conoscenza umana) sta proprio, afferma Locke, la consapevolezza di quella che in inglese è chiamata «customary connexion»¹⁵, una *connexion* «so close» e «so constant»¹⁶ tra segni e idee¹⁷ ("cementificata" dal costante uso)¹⁸, tale che l'uomo non giunge solo a ritenere "naturale" il nesso sussistente tra segno e contenuto psichico ad esso associato, ma perviene persino ad operare esclusivamente sul solo piano del *medium* linguistico senza guardare al possesso del significato o idea corrispondente (rischiando così di ridurre le parole a *vains sons*)¹⁹.

a) "Sorts" ed "Espèces"

Ora, affinché lo scopo del linguaggio possa realizzarsi, non basta che *les mots* siano *signes* o *marques* delle *conceptions intérieures* dell'*esprit*, poiché se le idee del soggetto fossero tutte individuali e così anche i termini con cui esprimerle, si finirebbe con l'avere una infinità di parole, il che sarebbe contemporaneamente impossibile, inutile

¹³ "Association", un termine la cui comparsa nella lingua francese del XVIII secolo è indicato nel saggio di Fraser Mackenzie, *Les relations de l'Angleterre et de la France d'après le vocabulaire*, come da ricondurre alla traduzione dell'*Essay* compiuta dal Coste (di contro alla pretesa di Voltaire di aver introdotto per primo la filosofia inglese nel continente europeo): cfr. F. Mackenzie, *Les relations de l'Angleterre et de la France d'après le vocabulaire*, I, *Les infiltrations de la langue et de l'esprit anglais. Anglicismes français*, Paris, Droz, 1939, pp. 94, 157.

¹⁴ *Ivi*, II, 33, 5, p. 316.

¹⁵ Locke, *Essay*, II, 33, 18, p. 401.

¹⁶ *Ivi*, II, 33, 19, p. 401.

¹⁷ Espressioni tradotte dal Coste, rispettivamente, con la perifrasi «liaison qu'ils ont accoutumé de faire» (Locke, *Essai*, II, 33, 18, p. 321) e con «si étroite liaison» e «rapport si constant» (*ivi*, II, 33, 19, p. 321).

¹⁸ Cfr. Locke, *Essay*, II, 33, 11, p. 398. Cfr. Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 318.

¹⁹ Cfr. Locke, *Essai*, III, 2, 7, p. 327.

e dannoso. Impossibile per questioni di limiti intrinseci alla capacità umana di immagazzinare (memorizzare) l'estrema molteplicità di contenuti particolari. Inoltre, «si cela pouvoit se faire, il seroit pourtant inutile, parce qu'il ne serviroit point à la fin principale du Language. C'est envain que les Hommes entasseroient des noms de choses particulières, cela ne leur seroit d'aucun usage pour s'entre-communiquer leurs pensées. Les Hommes n'apprennent des mots & ne s'en servent dans leur entretiens avec les autres Hommes, que pour pouvoir être entendus»²⁰: l'inutilità sorge dal fatto che ogni parola verrebbe ancorata a un'esperienza che gli appartiene in modo esclusivo e si perderebbe l'essenza stessa del linguaggio, la sua capacità di "veicolare" contenuti da una mente all'altra.

Da ultimo, la pericolosità risiede nel fatto che la conoscenza ne verrebbe persino ostacolata, giacché *l'avancement de nos connoissances* è reso possibile passando dal piano del "singolare" a quello del "generale" e dell'"universale", riportando tutto ciò che è frutto di esperienze irripetibili e incomunicabili a «vues générales qu'on ne peut former qu'en réduisant les choses à certaines espèces sous des noms généraux»²¹.

Confrontiamo quest'ultimo passo con l'originale inglese. Quando Locke afferma che non vi sarebbe alcun *improvement of Knowledge* senza la presenza di *general Views* che riuniscano sotto di sé le *particular Things*, scrive: «Things reduced into sorts under general Names, are properly subservient»²². Come si può vedere, laddove il pensatore inglese utilizza il termine "sort", il Coste rende tale sostantivo con "espèce". Così anche in altre occasioni, in contesti teoreticamente significativi in cui Locke fa ricorso a "Sort" e non a "Species" oppure distingue i due termini e i relativi concetti. Citerò a titolo esemplificativo alcuni passi dell'*Essay*, ciascuno seguito dal corrispettivo francese: «All (except proper) Names are general, and so stand not particularly for this or that single Thing, but for sorts and ranks of Things [corsivo nostro], it will be necessary to consider, in the next place, what the Sorts and Kinds [corsivo nostro], or, if you rather like the Latin names, what the Species and Genera of things are, wherein they consist, and how they come to be made»²³, «Tous les noms (excepté les noms propres) sont généraux, & [...] ils ne signifient pas en particulier

²⁰ *Ivi*, III, 3, 3, p. 328.

²¹ *Ivi*, III, 3, 4, p. 329.

²² Locke, *Essay*, III, 3, 4, p. 410.

²³ *Ivi*, III, 1, 6, p. 404.

telle ou telle chose singulière, mais *les espèces des choses* [corsivo nostro]; il sera nécessaire de considerer, en second lieu, *Ce que c'est que les Espèces & les Genres des Choses, en quoi ils consistent, & comment ils viennent à être formés*»²⁴; «By this way [corsivo nostro] of abstraction they are made capable of representing more individuals than one; each of which having in it a conformity to that abstract idea, is (as we call it) of that *sort* [corsivo nostro]»²⁵, «Par cette *sorte* [corsivo nostro] d'abstraction ils sont rendues capable de représenter également plusieurs choses individuelles, don't chacune étant en elle-même conforme à cette idée abstraite, est par-là de cette *espèce de choses* [corsivo nostro]»²⁶; «The next thing therefore to be considered is, What *kind* [corsivo nostro] of signification it is that general words have. [...] That then which general words signify is a *sort of things* [corsivo nostro]; and each of them does that, by being a sign of an abstract idea in the mind; to which idea, as things existing are found to agree, so they come to be ranked under that name, or, which is all one, be of that *sort* [corsivo nostro]. Whereby it is evident that the essences of the *sorts* [corsivo nostro], or, if the Latin word pleases better, *Species* of Things, are nothing else but these abstract *Ideas*»²⁷, «Ce qu'il faut considérer immédiatement après, c'est quelle sorte de signification appartient aux Mots généraux. [...] Ce que les termes généraux signifient, c'est une espèce particulière de choses; & chacun de ces termes acquiert cette signification en devenant signe d'une idée abstraite que nous avons dans l'esprit; & à mesure que les choses existantes se trouvent conformes à cette idée, elles viennent à être rangées sous cette denomination, ou, ce qui est la même chose, à être de cette espèce. D'où il paroît clairement, que les Essences de chaque Espèce de choses ne sont que ces idées abstraites»²⁸; infine: «It being evident that Things are ranked under Names into sorts or *Species*, only as they agree to certain abstract *Ideas*, to which we have annexed those Names, the *Essence* of each *Genus*, or *Sort*, comes to be nothing but that abstract *Idea* which the *General*, or *Sortal* (if I may have leave so to call it from *Sort*, as I do *General* from *Genus*), Name stands for»²⁹, «Comme il est évident que les choses ne

²⁴ Locke, *Essai*, III, 1, 6, p. 324.

²⁵ Locke, *Essay*, III, 3, 6, p. 411.

²⁶ Locke, *Essai*, III, 3, 6, p. 329.

²⁷ Locke, *Essay*, III, 3, 12, p. 414.

²⁸ Locke, *Essai*, III, 3, 12, p. 332.

²⁹ Locke, *Essay*, III, 3, 15, p. 417.

sont rangées en *Sortes* ou *Espèces* sous certains noms qu'entant qu'elles conviennent avec certaines idées abstraites auxquelles nous avons attaché ces noms-là, l'essence de Chaque *Genre* ou *Espèce* [corsivo nostro] vient ainsi à n'être autre chose que l'idée abstraite, signifiée par le nom general ou *spécifique* [corsivo nostro]»³⁰.

Una serie di considerazioni mi pare possa seguire dall'esame comparato dei sopraccitati passaggi. Il Coste pare restio nel rendere "*Sort*" quando Locke assume tale termine nella precisa accezione logica di inclusione dei contenuti in generi e specie: "*Sorte*" compare in questo caso solo tardivamente (scritto in italico), dopo un reiterato uso di "*espèce*" e si tratta, ancora una volta, di una comparsa "coatta", imposta cioè dalla terminologia che il filosofo inglese utilizza in modo sistematico e, quindi, "mirato", fondata su una precisa "visione" di "classificazione".

Non che le scelte lessicali del Coste siano in sé errate o che il *proposant* compia qualcosa di "insolito" per la lingua francese: il dizionario franco-inglese del Cotgrave (1611) alla voce "*espece*" indica come corrispettivi proprio "*sort*" e "*kind*" e, alla voce "*sorte*", presenta una vasta gamma di equivalenti (*manner, forme, fashion, qualitie, condition, calling*), tra i quali figurano ancora una volta "*sort*" e "*kind*"³¹. Anche all'interno del *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), alla voce "*Sorte*" si legge: «*Espece, genre. Il y a bien de sortes d'oiseaux. De toutes sortes de bestes, d'estoffes, de livres, d'hommes &c. [...] On dit également en bien & en mal, & par estime & par mepris. Un homme de sa sorte. Un homme de vostre sorte. [...] Sorte, signifie aussi, Manière, façon. Les François s'habillent d'une telle sorte & les Espagnols d'une autre*»³².

Quello che rende la traduzione "inadeguata" (imperfetta in relazione al testo e al pensiero lockiano) è, a mio avviso, ciò da essa conseguito: faccio riferimento alla perdita dell'intenzione lockiana di distinguersi dalla concezione dei "generi" e delle "specie" propria della logica tradizionale, per riferirsi alla quale il pensatore inglese fa uso dei termini latini *Genus* e *Species*: se sono "*espèces*", indifferentemente, tanto le "*Sorts*", quanto le "*Species*", questo impedisce l'emergere nella sua pienezza dell'atteggiamento empirico-concettualistico che sta alla base della concezione di "*Sort*", atteggiamento (solo apparentemente vicino al "nominalismo") per cui il "*sorting*" è una "tipizzazione" tanto lontana da quell'"intrinseca" e "originaria"

³⁰ Locke, *Essai*, III, 3, 15, p. 335.

³¹ Cfr. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, voci "*Espece*" e "*Sorte*", pagine non numerate.

³² *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 490, voce "*Sorte*".

appartenenza delle “cose” ai generi e alle specie che affonda le proprie origini nella logica aristotelica (poi ripresa e perfezionata dalla scolastica), quanto l’essenza della tradizione metafisica (l’essenza reale) è distante dalla cosiddetta “essenza nominale”³³. Il che trova immediata concretizzazione nella lacunosità di certi passi francesi, nella mancanza cioè, rispetto all’originale inglese, dei riferimenti al latino, poiché, vista l’indiscriminata traduzione di “Sort” e “Species” con “espèces”, essi suonerebbero inutili e ridondanti³⁴.

Né risulta sufficiente a rimediare alla confusione originata dall’unicità del termine “espèce” l’espedito grafico cui ricorre il Coste, espedito per cui, laddove Locke parla di “Species”, nel testo francese “espèce” è scritto con l’iniziale maiuscola³⁵.

³³ Cfr. Locke, *Essay*, III, 3, 15, p. 417.

³⁴ Si confrontino, a riprova di quanto si sta affermando, i seguenti passi tratti dal libro secondo (rispettivamente nella versione inglese e in quella francese), in cui viene anticipata la trattazione del “*sorting*” e la terminologia del terzo libro: «To shorten its way to Knowledge [...] the first Thing it does, as the Foundation of the easier enlarging its Knowledge [...] is to bind them into Bundles, and rank them so into sorts [corsivo nostro], that what Knowledge it gets of any of them it may thereby with assurance extend to all of that sort [corsivo nostro]; and so advance by larger steps in that which is its great Business, Knowledge. This, as I have elsewhere shown, is the Reason why we collect things under comprehensive Ideas, with Names annexed to them, into Genera and Species; i.e. into kinds and sorts [corsivo nostro]» (Locke, *Essay*, II, 32, 6, pp. 385-386); «Pour abrèger ce chemin [verso la conoscenza] [...], la première chose qu’il fait & qui lui sert de fondement pour augmenter ses connoissances avec plus de facilité, [...] c’est de les lier, pour ainsi dire, en autant de faisceaux, & de les réduire ainsi à certaines espèces [corsivo nostro], pour pouvoir par ce moyen étendre sûrement la connoissance qu’il acquiert de chacune de ces choses, sur toutes celles qui sont de cette espèce, & d’avancer ainsi à plus grands pas vers la Connoissance qui est le but de toutes ses recherches. C’est là, comme je l’ai montré ailleurs, la raison pourquoi nous réduisons les choses en Genres & en Espèces, sous des Idées compréhensives auxquelles nous attachons des noms» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 308). Come si può notare, nella versione francese è assente la terminologia latina e l’equivalenza tra *Genera/Species* da una parte e “*Sorts*” dall’altra (e, contemporaneamente, la risoluzione dei primi al concetto “grupale” di “*Sort*”).

³⁵ Si faccia attenzione al seguente passo del capitolo quinto dell’*Essai*: «S’il est vrai, comme il l’est certainement, que l’Esprit forme ces modèles pour réduire des choses en Espèces, & leur donner des noms, je laisse à penser qui c’est qui fixe les limites de chaque Sorte ou Espèce; car ces deux mots font chez moi tout-à-fait synonymes» (Locke, *Essai*, III, 5, 9, p. 349). Ora, che *Sorte* ed *Espèce* siano sinonimi, è fuor dubbio, specialmente nella lingua francese. Meno ovvio è che le *Species* della logica classica siano delle semplici “*sortes*” (gruppi artificialmente costituiti in base ad analogie tra i caratteri sperimentati nelle “cose” e, quindi, tra le idee che costituiscono le nozioni complesse di tali “cose”). Un atteggiamento “critico” e, al contempo, “polemico” nei confronti della logica aristotelico-scolastica che traspare invece visibilmente nell’originale inglese: «If it be true, as it is, that the Mind makes the Patterns, for sorting and naming of Things, I leave it to be considered, who makes the Boundaries of the sort or Species; since with me, Species and Sort have no other difference than that of a Latin and English Idiom» (Locke, *Essay*, III, 5, 9, p. 434). Il desiderio del Coste di rendere *in toto* comprensibile il testo lockiano ai lettori francesi (compresi quelli non “specialisti”) si rivela quindi “limitante” e

Di contro, il Le Clerc si comporta (come suo solito) con più “audacia”, riuscendo in tal modo a presentare al lettore quell’alone di *nouveauté* che nell’*Essai* risulterà invece “oscurato”: nel testo dell’*Abstract* pubblicato dal King, “*sort*” compare nel terzo capitolo del terzo libro e il *publiciste* lo traduce sin da subito con “*sorte*”³⁶. In particolare, laddove Locke, parlando del processo astrattivo (argomento che affronteremo a breve), scrive: «Thus ideas [ossia le idee sottoposte ad astrazione] come to represent not one particular existence, but a sort of things as their names, to stand for sorts, which sorts are usually called by the Latin terms of art, genus and species»³⁷; il Le Clerc traduce in questo modo, con maggior rispetto delle intenzioni polemiche del pensatore inglese: «Les idées viennent ainsi à représenter non un Etre particulier, mais une sorte de choses, & les noms de ces idées signifient ce que les Logiciens appellent ordinairement *Genres & Especies*»³⁸.

La traduzione del Coste comporta inoltre la perdita di quello che l’*Oxford English Dictionary* segnala non solo come neologismo, ma come vero e proprio *hapax* sia dell’*Essay* che della lingua inglese in generale, ossia l’aggettivo “*sortal*”³⁹, il quale, nel proprio riferimento a *name*, diviene in francese “*spécifique*” (per motivi di coerenza con “*espèce*”), ingenerando l’equivoco per cui, se “*general*” mette capo a “*Genus*”, “*Sorts*” deve corrispondere, agli occhi del filosofo inglese, a “*Species*” (quando invece Locke vuole solo affermare che, nel suo “nuovo vocabolario”, “*sortal*” ha con “*Sort*” lo stesso rapporto di derivazione etimologica che, nel linguaggio tradizionale, “*general*” ha con “*Genus*”).

Ora, se ambedue i termini, “*sorte*” e “*espèce*”, stando ai dizionari dell’epoca, sono considerati corrispettivi francesi di “*Sort*”, si tratta di capire le ragioni di quell’incertezza e quell’esitazione che il Coste mostra nell’affrontare il lessico lockiano.

comporta la perdita di un “momento” significativo della presa di distanza dalla filosofia peripatetica (rifiuto che costituisce una parte importante del terzo libro dell’*Essai*).

³⁶ Cfr. Locke, *Abstract*, p. 257; Id., *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 89. Il Le Clerc mostra di utilizzare “*Sorte*” per tradurre anche il sinonimo “*Kind*”, presente nell’*incipit* del terzo libro (non nel senso specifico che avrà “*Sort*”, bensì in quello “generico” di “tipologia”): cfr. Locke, *Abstract*, p. 256; Id., *Abrégé*, p. 87.

³⁷ Locke, *Abstract*, p. 258.

³⁸ Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, pp. 90-91.

³⁹ Cfr. *Oxford English Dictionary*, voce “*Sortal*”, consultabile *on line*. Tale neologismo è evidenziato anche dallo Yolton in *A Locke dictionary*, p. 264, voce “*Sort/Sortal*”.

Significativo è a tal riguardo il fatto che, se ben si osserva, il Coste non evita “*tout court*” il sostantivo “*Sorte*”: dall’analisi dei passi precedentemente riportati emerge infatti come egli vi faccia ricorso laddove si trova di fronte a “*Kind*”, termine che compare nell’*Essay* per lo più in senso generico, ma anche, più raramente, associato a “*Sort*” come suo sinonimo⁴⁰. Ciò lascia adito a due interpretazioni: da una parte si può semplicemente ipotizzare che il traduttore non sia riuscito a scostarsi dalla terminologia della logica scolastica; dall’altra è altresì ragionevole supporre che il *proposant* abbia scorto in “*Sorte*” (visto come equivalente di “*Kind*”) un’espressione troppo vaga in ambito logico e, per questo, abbia preferito utilizzare il più specialistico “*espèce*”, consapevole di aver perso di vista il criterio di “aderenza” al testo inglese (col guadagno di una più facile comprensione da parte del lettore europeo). Una linea interpretativa, questa, che, benché finisca per ricongiungersi con la prima nel confermare l’aderenza del Coste a un linguaggio ormai consolidato, riconosce alle scelte del traduttore quella maturità e consapevolezza che egli ha dimostrato in più momenti significativi dell’*Essai*. Poi, come precedentemente affermato, di fronte a una ben precisa scelta terminologica di Locke, il Coste ha dovuto talvolta adottare il termine “*Sorte*”, evidenziando, per mezzo della scrittura in italico, che esso possiede un significato particolare, dato che intende rappresentare appunto una ri-definizione di taglio psicologico delle *Species* della logica scolastica. A suffragio di tale interpretazione, si può ricordare, a titolo di esempio, il primo paragrafo del sesto capitolo, in cui, affinché i lettori colgano l’originalità del lessico e della concettualità lockiani, il *traducteur* definirà in maniera univoca il significato di “*Sorte*” e sottolineerà che i “*Genres*” e le “*Species*” di cui tanto ha scritto Locke sono proprio quelli della tradizione aristotelico-tomistica, apportando una breve ma significativa variazione rispetto al testo inglese: «Les noms communs des Substances emportent, aussi bien que les autres termes généraux, l’idée générale de *Sorte*, ce qui ne veut dire autre chose, sinon que ces noms-là sont faits signes de telles ou telles Idées complexes, dans lesquelles plusieurs Substances particulières conviennent ou peuvent convenir; [...] ce qui [...] nous peut faire voir combien les *Sortes*, ou, si vous voulez, les Genres & les Espèces des choses (car ces deux derniers mots dont on fait tant de bruit dans les Ecoles [corsivo nostro], ne signifient autre chose chez moi que ce

⁴⁰ Cfr. Locke, *Essay*, III, 1, 6, p. 404.

qu'on entend en François par le mot de *Sorte*) dépendent des collections d'idées que les Hommes ont faites, & nullement de la nature réelle des choses»⁴¹.

Si tratta a questo punto di capire come la mente pervenga al possesso di tali idee e termini generali: «Les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont institués signes d'idées générales»⁴². L'interrogativo precedente va quindi riportato sul solo piano delle idee e trova la propria risposta nell'analisi dell'operazione dell'*esprit* che Locke chiama "*abstraction*". Cerchiamo quindi di comprendere cosa accada quando la mente "*astrae*", partendo dall'originale inglese.

b) Il processo astrattivo lockiano e le incertezze del Coste nel contesto della tradizione "cartesiana"

Ora, non si può certo dire che nell'*Essay* ci si trovi di fronte a una trattazione lineare e continuativa dell'astrazione (in merito, Richard Aaron giunge persino a individuare tre differenti ma indivisibili teorie sulla natura dei contenuti astratti e in ciò scorge un segno della mai piena soddisfazione di Locke circa i risultati delle proprie riflessioni)⁴³: seguiamo l'ordine espositivo proposto nell'*Essay*.

Una prima definizione di "*abstraction*" viene fornita nell'undicesimo capitolo del secondo libro, laddove si presenta il "*naming*" e si cerca di individuare la cifra distintiva delle capacità conoscitive della *Mind* umana e di quelle dell'anima dei bruti: «The Mind makes the particular *Ideas*, received from particular Objects to become general; which is done by considering them as they are in the Mind such Appearances, separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as Time, Place, or any other concomitant *Ideas*. This is called ABSTRACTION, whereby *Ideas* taken from particular Beings become general

⁴¹ Cfr. Locke, *Essai*, III, 6, 1, p. 353. Riporto di seguito l'originale inglese: «The sorts, or, if you please, *Genera* and *Species* of Things (for those Latin Terms signify to me, no more than the English word *Sort*) depend on such Collections of Ideas, as Men have made; and not on the real Nature of Things» (Locke, *Essay*, medesimi luoghi, p. 439).

⁴² Locke, *Essai*, III, 3, 6, p. 329. Il participio passato "*Institués*" rende il verbo "*to make*" (Locke, *Essay*, stessi luoghi, p. 411) e richiama l'origine convenzionale dei nomi in quanto segni di idee (siano esse particolari o generali-universali), il loro essere delle "*institutions arbitraires*" (cfr. Locke, *Essai*, III, 2, 1, pp. 324-325).

⁴³ Cfr. Aaron, *John Locke*, pp. 197-207.

Representatives of all of the same kind; and their Names general Names, applicable to whatever exists conformable to such abstract *Ideas*. Such precise, naked Appearances in the Mind, without considering how, whence, or with what others they came there, the Understanding lays up [...] as the Standards to rank real Existences into sorts, as they agree with these Patterns»⁴⁴.

Si passa poi a un rapido accenno nel primo paragrafo del capitolo successivo (presentando gli *acts* della *Mind* sulle *simples Ideas* con cui si ottengono le *complex Ideas*): «The acts of the mind, wherein it exerts its power over its simple ideas, are chiefly these three: [...] The third [dopo il “Combining” e il “Bringing together”] is separating them from all other ideas that accompany them in their real existence: this is called abstraction: and thus all its general ideas are made»⁴⁵. Ancora all’interno del secondo libro, per capire la complessità del concetto di “astrazione” in Locke occorre a mio avviso seguire l’autore nel ventisettesimo capitolo poiché qui egli presenta la concezione del cosiddetto *principium individuationis*: «The *principium Individuationis* [...] is existence itself; which determines a being of any sort to a particular time and place, incommunicable to two beings of the same kind»⁴⁶.

Solo a questo punto si passa al terzo libro, in cui, dopo un fugace accenno nel primo capitolo (si parla infatti di passaggio dai *particular Terms* ai *general Terms* come di un’“imprecisata” *difference of the Ideas* di cui le parole sono segni)⁴⁷, Locke, nel terzo capitolo, si concentra sulle modalità in cui avviene il processo astrattivo, in relazione alla trasformazione dei termini da particolari in generali. Il passo è di una certa lunghezza (poiché si compone di una parte in cui è formulata la natura del processo astrattivo e di un’altra in cui si illustra il tutto mediante un esempio), ma merita di essere riportato interamente: «*Ideas* become general, by separating from them the circumstances of Time and Place, and any other *Ideas* that may determine them to this or that particular Existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more Individuals than one; each of which having in it a conformity to that abstract Idea, is (as we call it) of that sort. [...] There is nothing more evident, than that the Ideas of the Persons Children converse with (to instance in them alone) are, like the Persons themselves, only particular. The *Ideas* of the

⁴⁴ Locke, *Essay*, II, 11, 9, p. 159.

⁴⁵ *Ivi*, II, 12, 1, p. 163.

⁴⁶ *Ivi*, II, 27, 3, p. 330.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, III, 1, 3, p. 402.

Nurse, and the Mother, are well framed in their Minds; and, like Pictures of them there, represent only those Individuals. [...] Afterwards, when time and a larger Acquaintance have made them observe that there are a great many other Things in the World, that in some common agreements of Shape, and several other Qualities, resemble their Father and Mother, and those Persons they have been used to, they frame an *Idea*, which they find those many Particulars do partake in; and to that they give, with others, the name Man, for example [...] By the same way that they come by the general Name and *Idea* of Man, they easily *advance to more general Names and Notions*. For observing, that several Things that differ from their *Idea* of Man, and cannot therefore be comprehended under that Name, have yet certain qualities wherein they agree with man, by retaining only those Qualities, and uniting them into one *Idea*, they have again another and more general *Idea*; to which having given a name they make a term of a more comprehensive extension: Which new *Idea* is made, not by any new addition, but only as before, by leaving out the shape, and some other Properties signified by the name *Man*»⁴⁸.

Processo di distinzione di caratteri particolari e generali che viene ribadito pochi paragrafi dopo, laddove si dice che *General e Universal* sono "*Inventions and Creatures of the Understanding*", ossia non sono entità reali perché la dimensione della *real existence* è propria di ciò che è *particular*: «*Ideas are general when they are set up, as the Representatives of many particular Things: but universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their Existence, even those Words and Ideas, which in their signification are general. When therefore we quit Particulars, the Generals that rest, are only Creatures of our own making, their general Nature being nothing but the Capacity they are put into, by the Understanding, of signifying or representing many particulars*»⁴⁹.

Troveremo un'ultima concisa ma significativa presentazione dell'*abstraction* nel nono capitolo del quarto libro: «We have only considered the Essences of Things; which being only abstract *Ideas*, and thereby removed in our Thoughts from particular Existence (that being the proper Operation of the Mind, in Abstraction, to

⁴⁸ *Ivi*, III, 3, 6-8, pp. 411-412.

⁴⁹ *Ivi*, III, 3, 11, p. 414.

consider an *Idea* under no other Existence but what it has in the Understanding), gives us no Knowledge of real Existence at all»⁵⁰.

Quello che a mio avviso emerge immediatamente dall'esame dei passi precedentemente proposti è che ovunque Locke parli di "astrazione" fa ricorso al verbo "*to separe*" (tranne nell'ultimo passaggio citato, in cui però compare "*to remove*", che è analogamente legato all'ambito di senso dell'"estrapolazione", del "toglimento"). L'astrazione, quindi, come atto e operazione della *Mind* si configura primariamente come una "separazione": a partire da questa concezione "generale" (ma non generica, giacché "*to separe*" ha un ben preciso significato per il filosofo inglese)⁵¹ è possibile individuare due diversi modi di specificarsi di tale "separazione", corrispondenti a due tipologie di "astrazione": il criterio distintivo è costituito dal contenuto cui si viene ad applicare, di volta in volta, il "*to separe*" (che è di carattere prettamente "mentale").

Nel caso in cui all'interno del contenuto si "separi" la sola *Appearance* (ciò che si mostra allo sguardo della *Mind*, ciò che l'*Idea* fa, etimologicamente, vedere) dalla "*real Existence*" ossia dall'esistenza "effettiva" dalle circostanze spazio-temporali connesse a tale esistenza⁵², si ottiene l'"*abstract Idea*", chiamata anche "*naked Appearance*". E' con questo tipo di "separazione" che le idee, stando alle parole di Locke, «taken from particular Beings become general Representatives of all of the same kind»⁵³ o «capable of representing more Individuals than one; each of which having in it a conformity to that abstract Idea»⁵⁴. Ora, poiché l'esistenza e le coordinate spazio-temporali sono da Locke considerate il *principium individuationis*

⁵⁰ *Ivi*, IV, 9, 1, p. 618.

⁵¹ Si ricordi in merito la distinzione di "*Separation*" o "*Division*" e "*partial Consideration*", operata esplicitamente da Locke in merito all'indivisibilità dello spazio di contro alla divisibilità della materia: cfr. Locke, *Essay*, II, 13, 13, p. 172.

⁵² Non pare che Locke chiarisca di che tipo di esistenza si tratti, se quella indipendente dalla percezione del soggetto, ossia quella nel senso "ontologico" di "sussistenza", oppure quella di tipo "gnoseologico" (l'esserci di fronte all'attenzione della *Mind*), poiché egli parla di "*real Existence*" tanto in riferimento ai cosiddetti "enti", quanto a contenuti psichici "semplici". Passaggi come l'*incipit* del nono capitolo del *Fourth Book* portano tuttavia a ipotizzare che Locke assuma la "*real Existence*" in accezione ontologica: «We have only considered the Essences of Things; which being only abstract Ideas, and thereby removed in our Thoughts from particular Existence (that being the proper Operation of the Mind, in Abstraction, to consider an *Idea* under no other Existence but what it has in the Understanding), gives us no Knowledge of real Existence at all» (*ivi*, IV, 9, 1, p. 618).

⁵³ Locke, *Essay*, II, 11, 9, p. 159

⁵⁴ *Ivi*, III, 3, 6, p. 411.

degli “enti”, ossia ciò che rende due “*Things of the same kind*” due e non una sola (per cui alla condivisione delle qualità esteriori di due o più contenuti non consegue l’identità di questi ultimi), è lecito definire tale prima tipologia di astrazione con il termine di “dis-individuante”.

Oltre a questa “astrazione”, la *Mind* compie un’altra “separazione”, illustrata con l’esempio del passaggio, nella psiche del bambino, dall’idea complessa particolare di *nurse* o *mother* a quella di *man*: anche in tal caso si tratta di “dis-individuazione”, ma questa volta sono le *Properties* o *Qualities* dell’idea complessa posseduta dal soggetto a costituire ciò che conferisce la “particolarità” alle “*Things*” e ad essere sottoposte al “*leaving out*” di ciò che è *peculiar* e al “*retaining*” di ciò che è invece *common*. In questo modo la *Mind* «*advance to more general Names and Notions*»⁵⁵, verso idee «*abstract and partial [...] of a more comprehensive extension*»⁵⁶.

Ora, non mi sembra si possa dire che Locke affronti apertamente il rapporto sussistente tra le due tipologie di astrazione: si ottengono infatti, agli occhi del filosofo inglese, idee astratte o *general* (o *universal*) con ambedue i processi e non c’è una vera e propria priorità dell’uno rispetto all’altro. I due tipi di astrazione sono addirittura presentati come “non pienamente distinguibili” giacché laddove si parla di separazione da tutto ciò che può connotare un’idea con una particolare esistenza, si propone poi il discorso dell’estensione delle idee complesse mediante la distinzione tra qualità più o meno “generiche”. Inoltre, se ben si osserva, il concetto stesso di “*sort*” e di “conformità a tale *sort*” implica una distinzione tra i caratteri di un contenuto e il riconoscimento di “qualità analoghe” oltre quelle peculiari, distinzione che, benché riguardi elementi facenti parte della dimensione effettiva del contenuto, non può essere messa sullo stesso piano della “separazione” dell’*Appearance* dalla sua esistenza effettiva e dalle coordinate spazio-temporali di quest’ultima. Lo stesso Moyal, curando la recente riedizione Champion della quarta edizione dell’*Essai* lockiano, evidenzia come il filosofo inglese ponga sullo stesso piano, quasi come un unico processo (o due processi che pervengano ai medesimi risultati), due diverse tipologie di astrazione poco conciliabili tra loro, mettendo il lettore di fronte a una discrasia irrisolta: «Le processus d’abstraction que Locke décrit ici est différent de celui dont il est question dans la section précédente [ossia il primo

⁵⁵ *Ivi*, III, 3, 8, p. 412.

⁵⁶ *Ibidem*.

tipo di astrazione esposto nel § 6 del terzo capitolo, libro terzo]. Certes, on peut penser *a priori* que les deux processus aboutissent, dans chaque cas, au même résultat. Locke se doit cependant de *démontrer* – mais ne le fait nulle part – pourquoi on est en droit de s’y attendre, c’est-à-dire, de démontrer que ce qui reste après qu’on a ôté d’une idée les circonstances de temps et de lieu qui la “déterminent” à telle ou telle existence particulière, il ne doit y demeurer que les traits communs à toutes les idées représentant les individus membres d’une même espèce»⁵⁷.

Una possibilità di trovare un “accordo” tra i due processi che Moyal aveva già detto “lontana” quando, in una nota a piè di pagina apposta alla prima definizione di astrazione data da Locke nel libro secondo, giustamente riscontrava nella separazione dell’*Appearance* dall’ esistenza e dalle coordinate spazio-temporali una ripresa di certe istanze platoniche (io direi, più che platoniche, scolastiche): «La conception de l’abstraction que présente ici Locke, s’apparente à celle des Formes platoniciennes dans la mesure où l’idée abstraite, épurée comme elle l’est des coordonnées de temps et de lieu qui en feraient une idée particulière, transcende ainsi temps et espace et assure par là son immutabilité. Cette transcendance lui permettra de participer à la formation des vérités éternelles. [...] Cette façon de concevoir l’abstraction soulève nombre de difficultés. [...] L’un de ces problèmes est que, étant donné le programme empiriste lockien, il est difficile d’identifier, dans les idées des choses particulières, les idées de temps et de lieu qui en déterminent autrement la particularité: ces coordonnées ne sont que des relations externes entre l’être particulier en question et ce qui l’entoure, et ne font pas partie de l’idée que l’on en a. [...] A ce compte, séparer l’idée du lieu (et de même celle du temps) qu’une chose occupe de celle de la chose elle-même, conserve à cette dernière toutes ses particularités»⁵⁸.

E’ a questo punto possibile esaminare il testo francese e il suo rapporto con l’originale inglese. Giunto al primo dei passi sopraccitati (che riporto nuovamente per comodità del lettore), passo in cui Locke scrive che l’*Abstraction* «is done by considering them as they are in the Mind such Appearances, separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as Time, Place, or any other

⁵⁷ Locke, *Essai*, éd. par George Moyal, p. 576, nota 18 a piè di pagina.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 248-249, nota 61 a piè di pagina.

concomitant *Ideas*»⁵⁹, il Coste traduce: «[L'*Esprit* compie l'astrazione] en considérant ces idées comme des apparences séparées de toute autre chose, & de toutes les circonstances qui font qu'elles représentent des Etres particuliers actuellement existans, comme sont le tems, le lieu, & autres idées concomitantes»⁶⁰. Se ben si osserva, le due versioni non sono perfettamente corrispondenti e non si tratta solo di una questione linguistica (ossia di quella mai piena corrispondenza che caratterizza ogni traduzione, per quanto cerchi di essere adeguata): ciò che a mio avviso viene a perdersi nella versione francese è che per Locke l'astrazione (il primo tipo di astrazione) riguarda l'idea in relazione alla sua particolare esistenza e a ogni altra esistenza che essa solamente può avere e non solo l'idea in quanto rappresentante di un'indefinita moltitudine di "*Beings of the same kind*". Questo slittamento dalla concezione dell'astrazione come processo primariamente operante sul piano "esistenziale" a quella di mero "ampliamento" di un processo "rappresentativo" si ha nel fatto che il Coste evita di tradurre il sostantivo inglese "*Existence*", in entrambi i casi in cui esso appare, sostituendolo da una parte con la generica perifrasi "*toute autre chose*", dall'altra con "*Etres particuliers actuellement existans*" (quando, in questo secondo caso, Locke parla di "*real Existence*" e non di "*particular Beings*"). Il Coste pare così "oscurare" quello che è il primo tipo d'astrazione.

Maggior precisione e, di conseguenza, fedeltà è invece riscontrabile nel passo del terzo capitolo del *Troisième Livre*, in cui il Coste scrive: «Les idées deviennent générales lorsqu'on en sépare les circonstances du tems, du lieu & de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière. Par cette sorte d'abstraction elles sont capables de représenter également plusieurs choses individuelles, dont chacune est en elle-même conforme à cette idée abstraite»⁶¹.

Le difficoltà incontrate dal Coste sono tuttavia comprensibili, giacché Locke viene a presentare una concezione di "astrazione" sotto vari aspetti "insolita" rispetto al panorama filosofico francese del XVII secolo, una concezione che non pare esser stata sviluppata né da Cartesio nei *Principes de la philosophie*⁶², né da Arnauld nella *Logique*

⁵⁹ Locke, *Essay*, II, 11, 9, p. 159.

⁶⁰ Locke, *Essai*, II, 11, 9, p. 113.

⁶¹ *Ivi*, III, 3, 6, p. 329.

⁶² Si prenda in considerazione quanto scrive Descartes nei *Principes* in merito alla natura dei concetti di numero e degli *Universaux* (generi-specie): «Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et

de Port-Royal⁶³ e nemmeno dal Mariotte nel suo *Essai de Logique*⁶⁴ (tutti testi che Locke ben conosceva).

Si pensi alla *Logique de Port-Royal*, in cui, dopo aver definito l'*abstraction d'esprit* come la considerazione di un elemento distinto da un altro (qualsiasi essi siano), si presentano tre modalità di astrazione in analogia con le tipologie cartesiane di "*distinction*": «La troisième maniere de concevoir les choses par abstraction [dopo la considerazione di parti realmente distinte e quella dei modi], est quand une mesme chose ayant divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoy qu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison. Et voicy comme cela se fait. Si ie fais par exemple reflexion que je pense; & que par consequent ie suis moy qui pense, je puis m'appliquer à la consideration d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moy, quoy qu'en moy, moy & celui qui pense ne soit que la mesme chose. Et ainsi l'idée que je concevray d'une personne qui pense, pourra représenter non seulement moy, mais toutes les autres personnes qui pensent. De mesme ayant figuré sur un papier un triangle equilater, si ie m'attache à le considerer au lieu où il est avec tous

lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom aussi est universel. Par exemple, quand nous voyons deux pierres et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si, voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons par ce moyen la même idée que nous avons auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente qui est générale et plus universelle, peut être nommée espèce» (Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 59, p. 50). Ora, l'origine di tali concetti è da ricondurre, secondo il filosofo francese, alle tre distinzioni, *réelle*, *modale* e *faite par la pensée* (in latino: *distinctio rationis*), le quali riguardano tutte l'essenza e alla possibilità di concepire più o meno chiaramente e distintamente un "oggetto" senza l'altro (siano essi sostanze, modi o attributi di sostanze): cfr. *ivi*, I, 60-62, pp. 51-53; *Principia philosophiae*, medesimi luoghi, pp. 28-30.

⁶³ Cfr. Arnauld, *La Logique de Port-Royal*, I, 2, pp. 37-39; I, 4-5, pp. 45-52.

⁶⁴ «L'abstraction ou separation, c'est [...] l'action par laquelle nous separons quelque qualité d'une idée totale, sans penser aux autres qualités, ny à la substance mesme qui a cette qualité, comme quand nous pensons à la rougeur, sans penser aux roses, aux pavots et aux autres substances où nous avons remarqué de la rougeur; que nous pensons à l'étenduë, sans penser à la matiere; que nous pensons aux nombres, sans penser aux choses nombrées [esempio che sembra riprendere il testo dei *Principes* di Descartes]» (E. Mariotte, *Essai de logique, suivi de l'écrit intitulé Les principes du devoir et des connaissances humaines, attribué à Roberval*, «Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française», Paris, Fayard, 1992, p. 159).

les accidens qui le determinent [corsivo nostro], je n'auray l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que ie m'en formeray me representera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre sera capable de me representar tous les triangles equilateres [...]. Enfin il est visible que par ces sortes d'abstractions les idées de singulieres deviennent communes, & de communes plus communes»⁶⁵. Sapendo che Locke non solo possedeva e studiò l'opera di Arnauld, ma vi fece riferimento nello stesso terzo libro direi *Essay* (la critica alla definizione aristotelico-tomistica di "motion" è ripresa infatti dalla *Logique*)⁶⁶, è a mio avviso ragionevole vedere nel passo precedentemente citato uno degli "spunti" delle tesi lockiane in merito all'astrazione: troviamo infatti esposta la concezione dello spazio come una delle "circostanze determinanti" di un "contenuto" assieme alle altre sue qualità concomitanti (ampiezza degli angoli, lunghezza dei lati, spessore delle linee dei lati, colore, etc.).

L'originalità di Locke consiste nell'aver fatto preciso riferimento all'esistenza effettiva come ad elemento "individuante" e nell'aver assunto tempo e luogo come "circostanze" che determinano l'esistenza del contenuto e non il contenuto in generale (al pari di tutte le altre caratteristiche da esso possedute). Se non si presenta con precisione tale particolarità dell'astrazione lockiana⁶⁷, non emergerà adeguatamente lo "scarto" che a mio avviso sussiste tra Locke e la logica cartesiana (cui si riallaccia quella porto-realista): questo è appunto l'esito dell'imprecisione del Coste nel sopraccitato passo del secondo libro, il che si traduce in un sensibile

⁶⁵ Arnauld, *La Logique de Port-Royal*, I, 4, pp. 47-49.

⁶⁶ Cfr. Locke, *Essay*, III, 4, 8, pp. 422-423; Arnauld, *La Logique de Port-Royal*, II, 12, p. 157. La definizione di moto (come anche quella di luce, sottoposta ad analoga critica) è tratta da Thom. Aq. *Commentarium in libros Physicorum*, III, *Lect.* 2, consultabile *on line* sul sito <http://www.corpusthomisticum.org/>.

⁶⁷ Mancata "valorizzazione" delle differenze in materia di astrazione che, purtroppo, è il filosofo inglese stesso a compiere per primo in altri passi dell'*Essay*, non affermando in maniera risoluta e sistematica che "spazio" e "tempo" determinano l'esistenza del contenuto, collocandosi su un piano diverso da quello degli altri caratteri "specificanti". Si consideri in merito il seguente passo, in cui è a mio avviso notevole l'analogia tra la definizione di astrazione lockiana e porto-realista: «The Mind, to make general *Ideas*, comprehending several particulars, leaves out those of Time and Place, and such other, that make them incommunicable to more than one Individual; so to make other yet more general *Ideas*, that may comprehend different sorts, it leaves out those Qualities that distinguish them, and puts into its new Collection, only such *Ideas*, as are common to several sorts» (Locke, *Essay*, III, 6, 32, p. 459).

“avvicinamento” dell’astrazione lockiana qui esposta («[La considerazione delle] idées comme des apparences séparées de toute autre chose, & de toutes les circonstances qui font qu’elles représentent des Etres particuliers actuellement existans, comme sont le tems, le lieu, & autres idées concomitantes»)⁶⁸ a quella della *Logique* di Arnauld («Si ie m’attache à le considerer au lieu où il est avec tous les accidens qui le determinent, je n’auray l’idée que d’un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres [...] l’idée que ie m’en formeray [...] sera capable de me représenter tous les triangles equilateres»)⁶⁹.

Una concezione di “astrazione”, quella di Locke, che non troverà sèguito nemmeno nella riflessione psicologica francese e inglese del XVIII secolo. Già Leibniz, nei *Nouveaux Essais*, si concentrerà sull’*abstraction* intesa come *consideration* di certi caratteri *separées* dagli altri particolari: «[L’abstraction] demande une consideration du commun, séparée du particulier, et par consequent il y entre la connoissance des verités universelles»⁷⁰. Come si vede in tale passo, che riunisce i paragrafi nono e decimo dell’undicesimo capitolo del *Livre second* dell’*Essai*, è totalmente assente ogni riferimento alla separazione dell’*apparence* dall’*existence* e dalle circostanze di tempo e luogo che la determinano.

Analogamente (ma partendo da principi teoretici *toto coelo* diversi da quelli del filosofo tedesco), nell’*Essai sur l’origine des connoissances humaines*, Condillac così definisce il processo astrattivo: «En distinguant ses idées, on considère quelquefois, comme entièrement séparées de leur sujet, les qualités qui lui sont le plus essentielles. C’est ce qu’on appelle plus particulièrement *abstraire*. Les idées qui en résultent se nomment *générales*; parce qu’elles représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes. Si, par exemple, ne faisant aucune attention à ce qui distingue l’homme de la bête, je réfléchis uniquement sur ce qu’il y a de commun entre l’un et l’autre; je fais une abstraction qui me donne l’idée générale d’*animal*»⁷¹.

Né la ragione di tutto ciò è da ricondurre a quell’incertezza del Coste che abbiamo segnalato, giacché, se tanto Leibniz quanto Condillac si basarono sulla traduzione

⁶⁸ Locke, *Essai*, II, 11, 9, p. 113.

⁶⁹ Arnauld, *La Logique de Port-Royal*, I, 4, p. 48.

⁷⁰ Leibniz, *Nouveaux Essais*, p. 130.

⁷¹ Condillac, *Essai sur l’origine des connoissances humaines*, I, 3, 6, p. 72.

francese del *proposant*, questi è fedele al testo inglese in tutti gli altri luoghi in cui si parla del “primo tipo” di astrazione⁷². Il motivo va a mio avviso ricercato nella combinazione di più fattori, vale a dire la forza della tradizione filosofica in materia di astrazione, il fatto che Locke stesso fonda ogni ragionamento sulla “distinzione tra caratteri” (trascurando la “dis-individuazione”) e, da ultimo, il prevalere generale dell’atteggiamento empiristico, giacché anche in ambito anglosassone Hume concepisce l’astrazione esclusivamente come distinzione in seno ai caratteri posseduti da un contenuto⁷³.

⁷² E’ inoltre da segnalare che il Coste cerca il più possibile di evitare l’insorgere di equivoci nel lettore laddove Locke presenta dei passi poco chiari o “equivoci”. Si porti l’attenzione al seguente passo dell’*Essay*: «Universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their Existence, even those Words, and Ideas, which in their signification, are general. When therefore we quit Particulars, the Generals that rest, are only Creatures of our own making [corsivo nostro], their general Nature being nothing but the Capacity they are put into, by the Understanding, of signifying or representing many particulars. For the signification they have is nothing but a relation, that by the mind of Man is added to them» (Locke, *Essay*, III, 3, 11, p. 414). Il Coste, a mio avviso, scorrendo in “Particulars” e “Generals” dei termini eccessivamente “generici”, cerca di precisarne il contenuto: a tal fine egli aggiunge una nota a margine del testo in cui scrive: «Mots, idées ou choses» (Locke, *Essai*, III, 3, 11, p. 332). In questo modo il passo dell’*Essai* («Lors donc que nous laissons à part les particuliers, les généraux qui restent, ne sont que de simples productions de notre esprit»: *ibidem*) viene a costituire sia una ripresa delle tesi astrattive lockiane (del “secondo tipo”, cioè il rivolgere l’attenzione a ciò che è comune separatamente dal particolare), sia una considerazione di più ampio respiro in merito al fatto che, se tra tutti i contenuti psichici in possesso del soggetto (come suggerisce il Coste, *mots, idées e choses*), si prescindere da quelli “particolari”, i restanti “generali” non sono che dei prodotti della funzione-capacità astrattiva della mente (di contro a una visione “realistica”, platonica o aristotelica, degli “universali”).

⁷³ In *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Hume scrive: «It seems to me not impossible to avoid these absurdities and contradictions, if it be admitted, that there is no such thing as abstract or general ideas, properly speaking; but that all general ideas are, in reality, particular ones, attached to a general term, which recalls, upon occasion, other particular ones, that resemble, in certain circumstances, the idea, present to the mind. Thus when the term Horse is pronounced, we immediately figure to ourselves the idea of a black or a white animal, of a particular size or figure: But as that term is also usually applied to animals of other colours, figures and sizes, these ideas, though not actually present to the imagination, are easily recalled; and our reasoning and conclusion proceed in the same way, as if they were actually present» (D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *The philosophical Works*, vol. 4, ed. by Th.H. Green & Th.H. Grose, Aalen, Scientia Verlag, 1992, p. 129, nota 1 a piè di pagina).

c) *Essence nominale ed essence réelle: il significato dei mots e i “pericoli” insiti nel linguaggio*

Definita la natura del processo astrattivo e del ruolo delle idee astratte in relazione alla secolare questione dei “*Genres*” e delle “*Espèces*” (ossia quella di costituire i *modèles*, i *moules*⁷⁴, i criteri di riferimento per l’inclusione o l’esclusione di un contenuto da una ben precisa *sorte*), Locke passa a fare chiarezza circa il significato in cui è da assumere il termine “essenza”: egli ne distingue un’accezione originaria, l’“*Essence réelle*”, per cui essa è la costituzione interna (ma sconosciuta) delle “cose” esistenti indipendentemente dal soggetto⁷⁵ e un’accezione che, invece di affondare le

⁷⁴ Così il Coste traduce, rispettivamente, le espressioni inglesi “*Patterns*” e “*Molds*” (il *proposant* renderà “*pattern*” anche con “*patron*”: cfr. Locke, *Essai*, III, 4, 2, p. 337). È interessante notare come, mentre Locke associa in due occasioni a tali termini anche “*Form*” (cfr. Locke, *Essay*, III, 3, 13, p. 415; III, 3, 17, p. 418), facendo esplicito riferimento alla dottrina aristotelica delle “forme sostanziali” (ri-definendole in termini di “idee astratte/generali” prodotte dalla mente e assunte come modelli di riferimento delle “*Sorts*”), il Coste omette di tradurre tale riferimento, con conseguente attenuazione della “critica” mossa da Locke nei confronti della tradizione filosofica aristotelico-scolastica (cfr. Locke, *Essai*, III, 3, 13, p. 333; III, 3, 17, p. 335). Si confrontino in merito i seguenti passi: «I think we may say, the *sorting* [...] under Names, is the *Workmanship of the Understanding, taking occasion from the similitude* it observes [...], to make abstract general *Ideas*, and set them up in the mind, with Names annexed to them, as *Patterns*, or *Forms*, (for, in that sense, the word *Form* has a very proper signification,) to which, as particular Things existing are found to agree, so they come to be of that *Species*, have that *Denomination*, or are put into that *Classis*» (Locke, *Essay*, III, 3, 13, p. 415); «Je crois pouvoir dire que la *reduction* [...] en *espèces* sous certaines *denominations*, est l’ouvrage de l’*Entendement*, qui prend occasion de la ressemblance qu’il remarque [...] [entre les choses] de former des idées abstraites et generales, & de les fixer dans l’esprit sous certains noms, qui sont attachés à ces idées dont ils sont comme autant de *modèles* [corsivo nostro], desorte qu’à mesure que les choses particulières actuellement existantes se trouvent conformes à tels ou tels modèles, elles viennent à être d’une telle *Espèce*, à avoir une telle *dénomination*, ou à être rangées sous une telle classe» (Locke, *Essai*, stessi luoghi, p. 333). Due sono gli elementi che emergono dall’esame comparato dei passaggi proposti: per prima cosa mancano, come precedentemente anticipato, quei riferimenti alla dottrina delle Forme di Aristotele che Locke nell’*Essay* poneva tra parentesi (in inciso); secondariamente, il Coste sbaglia nell’utilizzo del pronome “*ils*” che pare riferito a “*noms*” (unico nome maschile plurale): così facendo, tuttavia, viene interamente stravolto il senso della frase, giacché per Locke non sono i nomi ad essere “*modèles*”, bensì le “*idées*” (con i nomi ad “*esse*” associati) a costituire i criteri di appartenenza a un’*Espèce*.

⁷⁵ Si confronti il passo inglese in cui si parla di tale “essenza reale” e il corrispettivo francese: «*Essence* may be taken for the *very being of anything, whereby it is, what it is* [corsivo nostro]. And thus the real internal, but generally in Substances, unknown Constitution of Things, whereon their discoverable Qualities depend, may be called their *Essence*. This is the proper original signification of the Word, as is evident from the formation of it; *Essentia*, in its primary notation, signifying properly, *Being*» (Locke, *Essay*, III, 3, 15, p. 417); «L’*Essence* peut se prendre pour la propre existence de chaque chose. Et ainsi dans les Substances en general, la constitution réelle, intérieure & inconnue des choses,

proprie basi nella sfera del non-conosciuto (e del non-conoscibile), guarda a ciò che è effettivamente presente nella mente in relazione alla conoscenza del “mondo” e alla comprensione delle “parole”. L’essenza “nominale” è infatti la “collezione” astratta di idee posseduta dal soggetto, una “*constitution artificielle*” alla quale il nome non solo fa da segno, ma conferisce anche quella “fissità”, quei caratteri di ingenerabilità e incorruttibilità che la tradizione filosofica (platonica e aristotelica) ha attribuito alle “essenze” (come entità trascendenti la realtà concreta o forme ad essa immanenti).

Si presenta allora il problema della “definizione”: «*Définir n’est autre chose que faire connoître le sens [in inglese: “meaning”] d’un Mot par le moyen de plusieurs autres mots qui ne soient pas synonymes. Or comme le sens [in inglese: “meaning”] des mots n’est autre chose que les idées mêmes dont ils sont établis les signes par celui qui les emploie, la signification [in inglese: “meaning”] d’un mot est connue, ou le mot est défini dès que les idées dont il est rendu signe, & à laquelle il est attaché dans l’esprit de celui qui parle, est, pour ainsi dire, représentée & comme exposée aux yeux d’une autre personne par le moyen d’autres termes, & que par-là la signification [in inglese: “signification”] en est déterminée*»⁷⁶.

Ciò posto, ne derivano alcune importanti considerazioni: per prima cosa alcune idee, le *idées simples*, risultano “non-definibili” non tanto per evitare la contraddizione del regresso *in infinitum*, ma soprattutto per effetto della loro essenziale “semplicità”, la quale impedisce che si usino più parole (quindi idee) per

d’où dependent les qualités qu’on y peut decouvrir, peut être appelée leur *essence*. C’est la propre & originaire signification de ce mot, comme il paroît par sa formation, le terme d’*Essence* signifiant proprement l’*Etre*, dans sa première dénotation» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 334). In nota a margine, legata a “*Etre*”, il Coste scrive inoltre: «*Ab esse Essentia*». Quello che emerge dal confronto tra le due versioni è, per prima cosa, l’assenza della parte finale della proposizione iniziale «*whereby it is, what it is*». Secondariamente non può passare inosservato l’utilizzo che il Coste fa di “*existence*” per tradurre l’espressione lockiana “*the very being*”: proprio nell’assenza della precisazione lockiana (che fa riferimento al nesso *esse-essentia* della formula scolastica, di matrice aristotelica, *quod quid erat esse*), nella traduzione del Coste si perde a mio avviso la complessità ontologica del verbo “*Être*” e il ricorso al sostantivo “*Existence*” finisce addirittura per essere “fuorviante”, giacché pare annullare la distinzione tra la dimensione esistenziale e quella essenziale degli enti.

⁷⁶ Locke, *Essai*, III, 4, 6, p. 338. Come si vede, di fronte ai due termini usati da Locke per indicare il “significato” dei termini, “*meaning*” e “*signification*”, il Coste ricorre indifferentemente a “*sens*” e “*signification*”, in virtù del fatto che erano all’epoca ritenuti sinonimi e quindi interscambiabili (cfr. *Dictionnaire de l’Académie française*, pp. 460, voce “*Sens*”, 478, voce “*Signification*”). Occorre tuttavia sottolineare che, andando “oltre” il passo sopraccitato e considerando l’*Essai* da un punto di vista generale, si può riscontrare una certa preferenza del traduttore per “*Sens*” laddove Locke scrive “*Meaning*” e di “*Signification*” quando in inglese si incontra “*Signification*”. Si confrontino, ad esempio, Locke, *Essai*, III, 4, 15, p. 343 e i medesimi luoghi dell’*Essay*, p. 427.

renderne comprensibile il significato. Così, l'unico modo per comprendere il senso dei termini "luce" o "rosso" consiste nel possedere il corrispettivo contenuto semplice e nessuna descrizione potrà mai produrlo in noi (a differenza di ciò che accade per le idee complesse); inoltre, *in linea predicamentali*, le idee semplici non hanno che poche *subordinations* (in inglese: *Ascents*): questo significa che, nella progressiva ascesa dalla *dernière Espèce* verso il *Genre Suprême*⁷⁷, le uniche idee astratte di genere che si possono elaborare sono quelle indicanti il senso da cui tali idee semplici sono pervenute all'*esprit* (la vista, il tatto, etc.).

Successivamente, mentre i nomi delle idee semplici non indicano nulla di arbitrario (perché nella loro ricezione l'intelletto è passivo e tale è il motivo per cui su di esse vi è generalmente accordo), i nomi delle idee complesse e dei modi misti non rimandano a nessuna esistenza reale al di fuori dell'*esprit*, né a una qualche connessione esistente in natura, ma solo a un'artificiale *combinaison* di idee (ne sono esempi i concetti-termini di "Sacrilège", "Adultère", "Meurtre" e "Inceste")⁷⁸: l'esistenza di termini che appartengono solo a una determinata cultura e che sono difficilmente traducibili in altre lingue o, addirittura, intraducibili come "Stabbing", costituisce la conferma di tutto ciò. In questi casi, dato che manca un "modello di riferimento" esterno alla mente, o, in altri termini, proprio perché in tali idee essenza nominale e reale coincidono, l'unico modo affinché si realizzi lo scopo del linguaggio (la comunicazione dei pensieri) è l'indicazione delle idee in cui tali *Notions*⁷⁹ si risolvono.

⁷⁷ Così il Coste rende "*lowest Species*" ("*lowest*": superlativo di "*low*", "basso") e "*sumum Genus*", indicando in nota a margine del testo la terminologia tecnica della logica scolastica: "*Species infima*" e "*Genus supremum*". Cfr. *ivi*, III, 4, 16, p. 343, nota a margine del testo.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, III, 5, 5-6, pp. 345-346.

⁷⁹ Interessante è la definizione che Locke dà di "*Notion*". Se "*Conception*" indica il contenuto psichico in generale (analogamente a "*Idea*"), "*Notion*" ha al contrario un senso assai più specifico, giacché indica ciò che ha la propria esclusiva origine nella mente stessa ed è quindi ad essa strettamente legata come suo "prodotto": «Dans les Modes Mixtes, ou du-moins dans les plus considérables qui sont les Etres de Morale, nous considérons les modèles originaux comme existans dans l'Esprit [...]. De-là vient, à mon avis, qu'on donne aux essences des Espèces des Modes mixtes le nom plus particulier de *Notion*, comme si elles appartennoient à l'Entendement d'une manière plus particulière que les autres idées» (Locke, *Essai*, III, 5, 12, p. 350). Al che, il Coste, in nota a margine del testo nella prima edizione dell'*Essai* e a piè di pagina a partire dalla seconda, conferma tale definizione scrivendo: «On dit, *la Notion de la Justice, de la Tempérance*; mais on ne dit point, *la Notion d'un Cheval, d'une Pierre, &c.*» (*ibidem*, nota a piè di pagina).

Proprio “*Stabbing*” (che egli lascerà sempre in inglese) rappresenta per il *proposant* un valido esempio per illustrare i ragionamenti di Locke. In una nota a piè di pagina, nella prima edizione dell’*Essai* (1700), osserva: «Rien ne prouve mieux le raisonnement de Mr. Locke sur ces sortes d’Idées qu’il nomme *Modes Mixtes*, que l’impossibilité qu’il y a de traduire en François ce mot de *Stabbing*, dont l’usage est fondé sur une Loi d’Angleterre»⁸⁰.

Per comprendere il significato di tale termine è necessario “sviscerare” l’idea complessa corrispondente ed questo è appunto quanto il Coste fa addentrandosi in una serie di sottili distinzioni tra i modi di “uccidere con una lama”, distinzioni sconosciute in Francia (mostrando una padronanza delle usanze e delle norme giuridiche cui forse il soggiorno sul suolo inglese può aver contribuito): «[In Inghilterra] celui qui tue un Homme en le frappant d’estoc, est condamné à la mort sans espérance de pardon; au-lieu que ceux qui tuent en frappant du tranchant de l’épée, peuvent obtenir grace. La Loi ayant considéré différemment ces deux actions, on a été obligé de faire de cet acte de *tuer en frappant d’estoc* une Espèce particulière, & de la désigner par ce mot de *Stabbing*. Le terme François qui en approche le plus, est celui de *poignarder*, mais il n’exprime pas précisément la même idée. Car *poignarder* signifie seulement *blessar, tuer avec un poignard, sorte d’arme pour frapper de la pointe, plus courte qu’une épée*: au-lieu que le mot Anglois *Stab* signifie tuer en frappant de la pointe d’une arme propre à cela»⁸¹.

Il Coste si trova così a riflettere non più solo sulle tesi del filosofo inglese, ma anche e soprattutto sul proprio compito di traduttore e sulle “difficoltà” che questo comporta⁸². Quando Locke porterà come esempio delle proprie tesi la mai piena identità di significato anche di quei termini che i dizionari multilingue giudicano equivalenti⁸³, il *traducteur* sin dalla prima edizione dell’*Essai* (in una nota a margine

⁸⁰ Locke, *Essai*, III, 5, 6, p. 346, nota a piè di pagina.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² In merito ai pericoli insiti nel “tradurre”, cfr. L. Simonutti, *Locke: tradurre e abusare*, in *Traduzioni e circolazione delle idee nella cultura europea tra '500 e '700*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze, Dipartimento di Studi storici e geografici, 22-23 settembre 2006), a cura di G. Imbruglia, R. Minuti, L. Simonutti, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 165-185. Comparso anche sulla rivista *on line* «Cromohs» 12 (2007) e consultabile al seguente indirizzo internet: <http://www.cromohs.unifi.it/>.

⁸³ Locke, *Essai*, III, 5, 8, p. 348. L’analisi della *particule* “*Mais*”, corrispettivo francese del “*But*” si situa in questo contesto (cfr. Locke, *Essai*, III, 7, 5, pp. 382 e note 1-2 a piè di pagina, 383 e note 1-2 a piè di pagina). Essa non è solamente una *conjunction discrétive*, ma, a seconda del contesto in cui compare e delle relazioni tra le frasi o le parti di quest’ultime che con essa si vuole indicare, assume tutta una

del testo che a partire dalla seconda edizione del 1729 verrà collocata a piè di pagina) non esiterà a fare del proprio lavoro l'esempio più evidente dell'arbitrarietà del significato delle idee complesse: «Sans aller plus loin [qui il Coste fa riferimento alla serie di esempi addotti da Locke], cette Traduction en est une preuve, comme on peut le voir par quelques Remarques que j'ai été obligé de faire pour en avertir le Lecteur»⁸⁴.

Analogo discorso vale per i nomi e i concetti delle sostanze, in cui però, a differenza dei modi misti, all'essenza nominale si aggiunge l'essenza reale come da essa distinta: tuttavia, poiché occorre ammettere che tale costituzione interna (ossia la *constitution* o *contexture* delle parti insensibili da cui dipendono le qualità esperibili) è sconosciuta (giacché nulla possiamo dire di essa con certezza se non che è un *quid* supposto alla base di quanto si presenta all'*esprit* tramite i sensi), ciò in base a cui conosciamo e classifichiamo gli "individui realmente esistenti" (animati o inanimati che siano) è l'insieme delle idee presenti nella mente del soggetto (una "collezione" purtroppo sempre "parziale", per cui le idee di "sostanza" non saranno mai "adeguate" o "complettes")⁸⁵.

serie di significati circa i quali non vi è piena corrispondenza nelle due lingue. Il Coste presenta così (nel testo stesso e in quattro note a piè di pagina) una minuziosa analisi dei possibili utilizzi di "Mais", sforzandosi di rendere al meglio il senso del testo inglese (anche a costo di trasgredire le regole della grammatica francese) e, al contempo, integrandolo (come ulteriore conferma delle tesi di Locke) sia con una serie di casi propri della sola lingua francese, sia con alcuni rimandi alla lingua latina. Laddove il pensatore inglese nell'*Essay* riporta cinque significati di "But" (1. arresto della frase, 2. limitazione del senso, 3. differenza di supposizione, 4. opposizione tra due frasi, 5. congiunzione di frasi in un sillogismo), il Coste (guardando alle indicazioni del *Dictionnaire de l'Académie françoise* per sostituire gli esempi inglesi che non trovano un equivalente francese: cfr. *ivi*, II, pp. 10-11) ne presenta sei per "Mais" (di cui il sesto è duplice): a) "ma" avversativo, b) spiegazione per qualcosa di cui si chiede scusa, c) interruzione di una frase (è il significato numero 1 di "But"), d) differenza di supposizione, e) opposizione tra frasi (questi ultimi due sono i significati numero 3 e 4 di "But"), f) "Mais" di transizione per f_1) ritornare a un argomento precedentemente trattato e f_2) cessare la trattazione di un argomento. Il significato d), in particolare, suscita la perplessità del Coste, giacché tale uso non era ben visto dai "puristes" della grammatica francese (cfr. Locke, *Essai*, III, 7, 5, p. 382, nota 2 a piè di pagina). Quanto al significato f_1), il *traducteur* individua nell'uso che Terenzio fa di "nam" un antecedente di "Mais" come particella indicante la ripresa di un argomento affrontato precedentemente (cfr. *ivi*, III, 7, 5, p. 383, nota 1 a piè di pagina) e una conferma del fatto che il senso delle *particules* non si definisce che guardando al contesto in cui sono situate.

⁸⁴ *Ibidem*, nota a piè di pagina.

⁸⁵ Questo discorso era stato anticipato da Locke negli ultimi capitoli del libro secondo, in cui il pensatore, guardando al rapporto sussistente tra le idee e il proprio modello di riferimento (reale o mentale), distingue le idee in *réelles/chimériques*, *complettes/incomplettes*, *vrayes/fausses* (cfr. Locke, *Essai*, II, 30-32, pp. 296-315). Ora, giacché le nostre idee (siano esse semplici o complesse) hanno lo scopo di farci conoscere "qualcosa" (un "qualcosa" assunto così come modello di riferimento), in

relazione a tale *modèle* o *archétype* esse o sono *réelles* (se possono avere una qualche esistenza reale, se riuniscono caratteri non incompatibili in natura o se corrispondono a un contenuto che può essere esperito); oppure sono "*chimériques*" qualora siano "*ab-solutae*" dalla dimensione della reale esistenza (è interessante notare come la traduzione francese confermi l'accezione negativa dell'aggettivo inglese "*fantastical*" circa il quale, come anche per "*fancy*", Locke si riallaccia alla terminologia baconiana e, prima ancora, propria dell'età elisabettiana in generale: cfr. Fattori, *Il vocabolario di Francis Bacon: alcuni esempi della terminologia inglese e latina*, in *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo*, pp. 98-100). Le idee sono poi *vrayes* o *fausses* non in sé (perché nella mente del singolo individuo esse sono quello che sono, ossia delle *apparences* non manchevoli di nulla), bensì in relazione al giudizio del soggetto circa la loro adeguatezza/concordanza con ciò che è assunto a modello di paragone (cfr. Locke, *Essai*, II, 32, 1-5, pp. 384-385; II, 32, 20-26, pp. 392-394). Circa la preferenza espressa da Locke nei confronti degli aggettivi "*right*" e "*wrong*", in riferimento alle idee, rispetto a "*true*" e "*false*" e le difficoltà incontrate dal Coste nel tradurre le scelte lessicali del filosofo, rimandiamo alle riflessioni compiute nel primo capitolo intorno alla valenza (prevalentemente etica) di "*juste*". Quanto alla distinzione delle idee in "*complettes/incomplettes*", essa costituisce l'oggetto delle riflessioni del trentunesimo capitolo, in cui, per la prima volta nell'*Essai*, si parla di "*essence nominale*" delle sostanze, in contrapposizione alla loro sconosciuta *constitution intérieure* (cfr. *ivi*, II, 31, 12, p. 305). Ora, con la coppia di aggettivi "*complete/incomplete*" (riferiti all'idea), il Coste rende l'inglese "*adequate/inadequate*", ponendosi così in linea con le scelte lessicali che il Le Clerc aveva operato nell'*Abrégé* del 1688 (cfr. Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 85). Le motivazioni alla base di una tale traduzione vanno a mio avviso ricercate (come anche il Moyal osserva in una nota a piè di pagina della propria ri-edizione della traduzione del Coste: cfr. Locke, *Essai*, ed. par Moyal, p. 525, nota a piè di pagina) nella comprensione delle tesi di Locke e nel tentativo di renderle mediante un linguaggio ancora fortemente influenzato dalla filosofia e dal lessico di Cartesio. Si porti l'attenzione alle *Objectiones Quartae*. Qui Arnauld critica il ragionamento di Descartes per cui, se due sostanze sono concepite l'una distintamente dall'altra, ciò basta (in virtù dell'onnipotenza divina) per dire che esse sono "realmente distinte" (Descartes, *Meditationes*, p. 78): ora, agli occhi del teologo giansenista, affinché ciò sia vero non è sufficiente una semplice conoscenza "chiara e distinta" delle due sostanze in questione, bensì una conoscenza che sia "adeguata": «Ac primum quidem, ut vera sit illius syllogismi propositio, non de quâcumque, etiam clarâ & distinctâ, sed tantummodo de adaequatâ rei cognitione, intelligi debet» (Id., *Objectiones Quartae*, p. 200). Cosa si debba intendere per "conoscenza adeguata" è lo stesso Le Clerc a spiegarlo, quando, traducendo in francese l'aggettivo "*adaequata*" con "*pleine & entiere*", aggiungerà tra parentesi una importante precisazione: «C'est à dire [une connaissance] qui comprend tout ce qui peut estre connu de la chose» (Id., *Quatrièmes Objections*, p. 156). E' rispondendo a tale obiezione che Descartes precisa e distingue i due concetti (e i termini corrispondenti) di "adeguatezza" e "completezza": «Dicendum [...] est quo sensu intelligam, distinctionem realem non inferri, ex eo quod una res absque aliâ concipiatur per abstractionem intellectûs rem inadaequate concipientis, sed tantum ex eo quod unaquaeque res absque aliâ complete sive ut res completa intelligatur. Neque enim existimo adaequatam rei cognitionem hic requiri, ut Vir C. assumit; sed in hoc differentia est, quod, ut aliqua cognitio sit adaequata, debeant in ea contineri omnes omnino proprietates quae sunt in re cognita; & idcirco solus est Deus qui novit se habere cognitiones rerum omnium adaequatas. Intellectus autem creatus, etsi forte revera habeat rerum multarum, nunquam tamen potest scire se habere, nisi peculiariter ipsi Deus revelet» (Id., *Quartae Responsiones*, p. 220). Dove il Le Clerc, di fronte a "*adaequata rei cognitio*", ricorre all'espressione «*connaissance entiere & parfaite* [...] [che contenga] en soy toutes & chacunes les proprietes qui sont dans la chose connuë» (Id., *Quatrième Reponses*, p. 171). Per affermare che due sostanze sono realmente distinte non serve una tale conoscenza perfetta di un contenuto, ma solo una che non resti "difettosa" «per abstractionem intellectus» (Id., *Quartae Responsiones*, p. 221), che non manchi cioè di quanto è sufficiente per dire che il contenuto in questione è una sostanza. Tale è appunto il significato di conoscenza "completa" per Cartesio. Ciò posto, soffermiamoci sulla definizione che Locke dà di "*adequate/inadequate ideas*" nell'*incipit* del trentunesimo capitolo

E' guardando al rapporto di significazione tra segni-*mots* e contenuti psichici dell'*esprit* che Locke, negli ultimi capitoli del terzo libro, presenta quelle che sono le imperfezioni del linguaggio e le insidie che si nascondono in esso. Per prima cosa, agli occhi del filosofo inglese, occorre distinguere due tipi d'*imperfection*: da una parte si ha infatti un'*ambiguité "naturelle"* che deriva dalla natura stessa dei contenuti indicati dai *mots*⁸⁶, dal fatto cioè che le *idées* cui sono associate le *paroles* sono troppo complesse o costituiscono dei complessi arbitrariamente costituiti, privi cioè di un legame intrinseco o un modello di riferimento in natura (cosa che rende ambiguo e *douteux* il senso dei nomi dei modi misti)⁸⁷, oppure dal fatto che l'archetipo cui rimandano (nel caso delle idee di sostanza) è difficilmente conoscibile⁸⁸; dall'altra è

dell'*Essay*: «Those I call *Adequate*, which perfectly represent those Archetypes, which the Mind supposes them taken from; which it intends them to stand for, and to which it refers them. *Inadequate Ideas* are such, which are but a partial, or incomplete representation of those Archetypes to which they are referred» (Locke, *Essay*, II, 31, 1, p. 375). Come si può vedere, Locke, parlando di "adeguatezza" delle idee, non fa alcun riferimento a una conoscenza in sé perfetta, che comprenda ogni particolare riguardante il contenuto in questione, ma solo la piena corrispondenza tra le idee presenti nella mente e ciò che è assunto come "archetipo", come modello di riferimento (qualsiasi sia la sua complessità, ossia il numero di caratteri in esso contenuti). Per questa ragione tutte le idee di modi misti e di relazioni sono "*adequate ideas*": «By having the *Idea* of a Figure, with three sides meeting at three Angles, I have a complete *Idea*, wherein I require nothing else to make it perfect. That the Mind is satisfied with the perfection of this its *Idea*, is plain, in that it does not conceive, that any Understanding hath, or can have, a more complete or perfect *Idea* of that thing it signifies by the word *Triangle*, supposing it to exist, than itself has, in that complex *Idea* of three Sides, and three Angles, in which is contained all that is or can be essential to it, or necessary to complete it, where-ever or however it exists» (Locke, *Essay*, II, 31, 3, pp. 376-377). Il soggetto può possedere anche soltanto l'idea di tre lati e di tre angoli, senza alcuna cognizione delle proprietà di una tale figura geometrica, ma, benché affatto generica e superficiale, tale idea di triangolo sarebbe ugualmente "adeguata" quanto quella di quella posseduta dal più abile studioso di geometria (o di Dio stesso, riprendendo Descartes). Al contrario, le idee di sostanza non possono mai essere adeguate poiché è ad esse essenziale il rinvio ad un modello in sé non pienamente conoscibile (sia esso l'essenza reale da cui dipendono le qualità esperibili delle "cose" del mondo esterno, sia l'"oggetto" stesso con la sua mai pienamente esauribile serie di attributi): cfr. Locke, *Essay*, II, 31, 6-11, pp. 378-382. Così, posti di fronte all'espressione "*adequate/inadequate Ideas*", tanto il Le Clerc prima, quanto il Coste poi, si avvidero della differenza tra le due concezioni di "adeguatezza" e, ritenendo le "idee adeguate" di Locke più vicine al concetto di "conoscenze complete" di Cartesio, decisero di adottare la coppia di aggettivi "*complettes/incomplettes*" (riferiti a *idées*) con l'intenzione di evitare che un eventuale lettore potesse pensare che Locke facesse riferimento a una "conoscenza adeguata" così come l'aveva definita Cartesio. Circa il concetto di "*idée parfaite*", per Arnauld, cfr. Id., *La logique de Port-Royal*, I, 8, pp. 71-72, dove l'autore distingue tra perfezione dell'idea e chiarezza, definendo la prima come la capacità di rappresentare tutto ciò che è nell'oggetto, mentre la seconda come la capacità di rappresentare il contenuto in maniera sufficiente da poter parlare di concezione chiara e distinta.

⁸⁶ Cfr. Locke, *Essai*, III, 9, 4-5, pp. 386-387.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, III, 9, 6-9, pp. 387-389.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, III, 9, 11-17, pp. 390-394.

riscontrabile un'ambiguità che trae origine da tutta una serie di “*négligences volontaires*” (l'uso discontinuo delle parole, l'associazione dei segni a idee vaghe, l'assunzione delle parole al posto delle cose stesse, etc.)⁸⁹ e, per questo suo carattere intenzionale, viene da Locke indicata con l'espressione “*Abus des Mots*”⁹⁰. Nel decimo capitolo Locke si scaglia proprio contro tale “ricercata oscurità” che tanto è stata “coltivata” in ambito filosofico (*in primis* logico e metafisico), religioso (teologico) e giuridico, tutti contesti in cui l'*esprit* e l'*imagination* (in inglese: “*Wit*” e “*Fancy*”), di cui si fa ampio sfoggio nelle *disputes*, sono erroneamente assunti e apprezzati come “*subtilité & pénétration d'esprit*” (in inglese: “*Subtlety*” e “*Acuteness*”).

Ora, se in questa critica mossa contro l'anteposizione dell'apparenza e della superficialità della *Rhétorique* e dell'*Eloquence* alla vera e schietta *Connoissance*, Locke, ravvisando una manifestazione della vanità e debolezza dell'uomo, fa eco (già solo nei contenuti) a Pascal, il richiamo alle *Pensées* diviene ancora più “sensibile” nella traduzione del Coste, in virtù dell'adozione di termini che riceverono una “forte” connotazione per mano del pensatore giansenista. Si pensi alla decisione di rendere l'espressione inglese “*to seek Pleasure and Delight*”⁹¹ con “*chercher à plaître & à divertir*”, quando il verbo “*divertir*” e il sostantivo “*divertissement*” sono termini e concetti chiave del pensiero pascaliano⁹²: «J'avoue que dans des discours où nous cherchons plutôt à plaître & à divertir, qu'à instruire & à perfectionner le jugement, on ne peut guère faire passer pour fautes ces sortes d'ornemens qu'on emprunte des Figures. Mais si nous voulons représenter les choses comme elles sont, il faut reconnoître qu'excepté l'ordre et la netteté, tout l'Art de la Rhétorique, toutes ces applications artificielles & figurées qu'on fait des mots, suivant les règles que l'Eloquence a inventées, ne servent à autre chose qu'à insinuer des fausses idées dans l'Esprit, qu'à émouvoir les Passions & à séduire par-là le Jugement [...]. Il est [...] bien visible que les Hommes aiment beaucoup à tromper & à être trompés, puisque la Rhétorique, ce puissant instrument d'erreurs & de fourberie, a ses Professeurs gagés, qu'elle est enseignée publiquement, & qu'elle a toujours été en grande réputation dans le Monde»⁹³.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, III, 10, 2-6, pp. 398-400; III, 10, 14-22, pp. 403-409.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, III, 10, 1, pp. 397-398.

⁹¹ Cfr. Locke, *Essay*, III, 10, 34, p. 508.

⁹² Cfr. Pascal, *Pensées*, art. II, 139-143, 167-170.

⁹³ Locke, *Essai*, III, 10, 34, pp. 412-413.

Una critica, che il Coste mostra tuttavia di non accettare *in toto*, tanto da sentire la necessità di distinguere (in una nota a piè di pagina aggiunta a partire dalla seconda edizione dell'*Essai* e perfezionata nel 1735) la *Déclamation* (passibile dei rimproveri del pensatore inglese) e la «véritable Eloquence», rinviando per questo alle *Réflexions sur la Rhétorique* di Fénelon⁹⁴.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, III, 10, 34, p. 413, nota a piè di pagina. Cfr. F. de Salignac de la Mothe Fénelon, *Réflexions sur la rhétorique et sur la poétique*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1717, p. 19.

Capitolo quarto

I “gradi” della conoscenza e la “materia pensante”

Nei precedenti capitoli abbiamo progressivamente visto emergere l'importanza e il “peso” che la terminologia caratteristica delle opere di Cartesio e dei suoi eredi quali Arnauld o de La Forge ebbe nella traduzione dell'*Essay*. Il lessico cartesiano costituì un imprescindibile punto di riferimento alla luce del quale furono “filtrati” il linguaggio e le tesi di Locke, facilitandone la comprensione e, in alcune occasioni, rendendo al contempo più difficile il coglimento dell'originalità di quanto il filosofo inglese presentava nella propria opera: nel corso dei primi tre libri dell'*Essai*, la terminologia della tradizione “cartesiana” trovò infatti la propria concreta e più visibile espressione in “contesti” estremamente significativi, ossia nell'utilizzo di *esprit* e *âme* per rendere *Mind*, nel ricorso alla coppia di verbi *appercevoir/s'appercevoir* come espressione della funzione (auto)conoscitiva dell'*Entendement* (la *perception*), o, ancora, nella scelta (tutt'altro che facile e risolta) del termine *sentiment* (e, in maniera più specifica, di *sentiment intérieur*) per rendere la *consciousness* e la coscienza che il soggetto non ha solo delle proprie idee, ma anche e soprattutto di se stesso (*self-consciousness*), infine nella traduzione di “adequate ideas” con “*idées complètes*”.

Ora, il *Quatrième Livre* dell'*Essai* costituisce un'ulteriore conferma di tali risultati: come cercherò di porre in evidenza in questo capitolo, i termini “*convenance*” e “*disconvenance*” (utilizzati dal Coste per tradurre “*agreement*” e “*disagreement*”), così come l'espressione francese “*intuition*”, per rendere il concetto stesso di “*intuitive Knowledge*”, rinviano all'ambito “cartesiano”.

Né si può tuttavia ignorare, anche in quest'occasione, la presenza dell'altro grande punto di riferimento del Coste, Malebranche, cui egli guarda sia tramite la

mediazione del Le Clerc e del suo *Abrégé*, sia direttamente, dall'esame della *Recherche de la vérité* (benché il *traducteur* olandese sembri accostarsi a tale testo solo a partire dalla seconda edizione dell'*Essai*, come dimostrano le riflessioni in merito alla "conscience" da me compiute nel secondo capitolo).

Proprio sui due argomenti della *convenance/disconvenance* delle *idées* e dell'*intuition* o "*connaissance de simple vue*" desidero qui soffermarmi in modo specifico, non solo per il fatto che essi portano con sé tutta quella serie di raffronti critici tra la filosofia francese del XVII secolo e il pensiero lockiano cui ho precedentemente accennato, ma anche per il motivo che rappresentano i principali (benché non i soli) nuclei teoretici del quarto e ultimo libro dell'*Essai*.

Da ultimo, per riprendere un interessante spunto di riflessione mi soffermerò sul ruolo di "mediatore culturale" che il Coste esercitò in merito alla questione della possibilità di una "materia pensante" (come in precedenza abbiamo visto fare circa le polemiche sorte in ambito inglese intorno allo spazio e alla sua divisibilità): mi soffermerò cioè sul modo in cui il *traducteur* decise di presentare al pubblico francese la polemica sorta tra Locke e Stillingfleet, trasformandola da una "disputa" di natura teologica in una discussione filosofica di carattere marcatamente anti-cartesiano.

a) Conoscenza come "visione" del nesso tra le idee: "convenance" e "disconvenance"

Il quarto libro si apre riproponendo la concezione dell'idea come oggetto "immediato" dell'*esprit*: «Puisque l'Esprit n'a point d'autre objet [corsivo nostro] de ses pensées & de ses raisonnemens que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre Connaissance»¹.

¹ *Ivi*, IV, 1, 1, p. 427. Non che questa immediatezza traspaia adeguatamente nella versione francese, rispetto all'originale inglese: «Since *the Mind*, in all its Thoughts and Reasonings, hath no other immediate Object but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident, that our Knowledge is only conversant about them» (Locke, *Essay*, IV, 1, 1, p. 525). Seguendo la traduzione del Coste e la sostituzione da lui operata dell'espressione «no other immediate Object but its own *Ideas*» con «l'Esprit n'a point d'autre objet [...] que ses propres idées», pare infatti che Locke pervenga a quelle conclusioni che saranno invece proprie della filosofia berkeleiana e che, ricorrendo alla terminologia psicologica ottocentesca, sono definibili come "fenomenismo psichico" o "idealismo

Ciò posto, lo studio della conoscenza non si traduce più solo nella descrizione dei contenuti psichici o nell'individuazione delle "fonti" da cui essi derivano (il che è stato l'oggetto del secondo libro e, nel terzo, ha ricevuto un importante approfondimento con l'esame dell'astrazione e del rapporto segni-idee): si tratta a questo punto di prendere in considerazione il nesso di *convenance/disconvenance* sussistente tra le *idées* stesse. Così afferma Locke per "bocca" del Coste: «*La connoissance n'est autre chose que la perception de la liaison & de la convenance, ou de l'opposition & de la disconvenance qui se trouve entre deux nos idées. [...] Par-tout où se trouve cette perception, il y a de la connoissance*»². Dove con le due espressioni "convenance" e "disconvenance" il Coste, riprendendo quanto aveva già compiuto il Le Clerc nel proprio *Abrégé* (1688)³, traduce "agreement" e "disagreement" (mentre in "liaison" e "opposition" egli individua i corrispettivi francesi di "connexion" e "repugnancy").

Soffermiamoci su tale terminologia: "agreement/disagreement" e, quindi, il verbo corrispondente, "to agree/disagree", hanno nell'*Essay* un'ampia gamma significati e di utilizzi: con essi il filosofo fa infatti riferimento al legame di "compatibilità/incompatibilità" tra due idee, al fatto che esse possano o meno essere unite assieme o "trovate" tali, sia nella mente (come la concordanza/discordanza che sta alla base dell'inclusione di un contenuto nelle *sortes* o *espèces* e della composizione delle cosiddette proposizioni mentali), sia nelle "cose" (a patto di ridefinire queste ultime alla luce del *way of ideas*, ossia come "complesso di idee")⁴. Si considerino i seguenti passi, in cui i termini in questione ("agreement", "disagreement", "to agree")

assoluto". Ciò non toglie, tuttavia, che ne emerga l'affinità (precedentemente evidenziata) con la definizione di *idée* fornita da Descartes e poi ripresa tanto da Arnauld, quanto dal de La Forge e da Malebranche.

² *Ivi*, IV, 1, 2, p. 426.

³ Cfr. Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 111.

⁴ Ancora, "to agree" esprime per Locke l'accettazione di una tesi da parte del singolo individuo, l'accordo tra più persone (il "convenire") e "agreement" è utilizzato, in ambito morale, ad indicare la "conformità" dell'azione del soggetto alla legge (tutti significati che vanno ricondotti alla "compatibilità/incompatibilità" in generale): «*I agree [corsivo nostro] the more probable Opinion is, that this consciousness is annexed to, and the Affection of one individual immaterial Substance*» (Locke, *Essay*, II, 27, 25, p. 345); «*A Citizen, or a Burgher is one, who has a Right to certain Privileges in this or that place. All this sort depending upon Men's Wills, or Agreement [corsivo nostro] in Society, I call Instituted, or Voluntary*» (*ivi*, II, 28, 3, p. 350); «*Good and Evil [...] are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions, or procures Pleasure or Pain to us. Morally Good and Evil then, is only the Conformity or Disagreement [corsivo nostro] of our voluntary Actions to some Law, whereby Good or Evil is drawn on us, from the Will and Power of the Law-maker*» (*ivi*, II, 28, 5, p. 351).

compaiono in tutta la loro polisemia: «Observing that several Things that differ from their *Idea* of *Man*, and cannot therefore be comprehended under that Name, have yet certain Qualities, wherein they *agree* [corsivo nostro] with *Man*, by retaining only those Qualities, and uniting them into one *Idea*, they have again another and more general *Idea*»⁵; «Men, observing certain Qualities always joined and existing together, therein copied Nature; and of *Ideas* so united, made their complex ones of Substances. For, though Men may make what complex *Ideas* they please, and give what Names to them they will; yet, if they will be understood when they speak of Things really existing, they must in some degree conform their *Ideas* to the Things they would speak of: or else Men's Language will be like that of *Babel*; and every Man's Words, being intelligible only to himself, would no longer serve to Conversation and the ordinary Affairs of Life, if the *Ideas* they stand for, be not some way answering the common appearances and *agreement* [corsivo nostro] of Substances, as they really exist»⁶; «We must, I say, observe two sorts of Propositions that we are capable of making: *First, Mental, wherein* the *Ideas* in our Understandings are without the use of Words *put together*, or separated, by the mind perceiving, or judging of *their Agreement or Disagreement* [corsivo nostro]. *Secondly, Verbal Propositions, which are Words, the signs of our Ideas put together or separated in affirmative or negative Sentences.* [...] So that Proposition consists in joining or separating Signs; and Truth consists in the putting together or separating those Signs, according as the Things which they stand for, *agree or disagree* [corsivo nostro]»⁷.

Così, quando il Coste si trovò di fronte al lessico lockiano fu a mio avviso orientato nelle proprie scelte di traduzione non solo dal fatto che “*agreement/disagreement*” e “*convenance/disconvenance*” erano all’epoca generalmente considerati equivalenti⁸, ma anche dall’aver notato che il filosofo non ri-definisce la valenza di tali termini e, in tal modo, non si scarta, nel contesto della lingua inglese, da quell’uso di “*convenance/disconvenance*” e di “*convenir*” che (come evidenzia George Moyal)⁹ era

⁵ Locke, *Essay*, III, 3, 8, p. 411.

⁶ *Ivi*, III, 6, 28, p. 456.

⁷ *Ivi*, IV, 5, 5, pp. 575-576.

⁸ Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues* (1611), voci “*Convenance*” e “*Disconvenance*”, pagine non numerate.

⁹ Cfr. Locke, *Essai*, éd. par Moyal, p. 716, nota a piè di pagina: «Notons [...] que les mots de *convenance* et *disconvenance* (*agreement* et *disagreement*) ne sont pas de facture lockienne. Ils ont cours, semble-t-il dans le parler philosophique aux XVII^e et XVIII^e siècles, et on les retrouve sous une

ormai consolidato nella logica e, più in generale, nella filosofia francese del XVII e del XVIII secolo. Ne è conferma l'esame dei dizionari dell'epoca, come il *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), che, alla voce "Convenir" (sotto "Venir") riporta: «CONVENIR. v. n. Demeurer d'accord. Je conviens de ce que vous dites [...]. Il signifie aussi, Estre conforme, avoir du rapport. [...] Il signifie aussi, Estre expedient, estre à propos»¹⁰. Alle voci "Convenance" e "Disconvenance" troviamo poi: «CONVENANCE. s. f. Rapport, conformité. Ces choses là n'ont point de convenance l'une avec l'autre. Quelle convenance y a-t-il entre des choses si différentes? Il en faut observer les convenances & les différences. [...] DISCONVENANCE. s. f. Difference, disproportion, inégalité. Il y a une grande disconvenance entre eux. Disconvenance d'âge, de qualité, d'humeur, &c»¹¹.

E' a tal riguardo interessante notare come, se in Descartes è certamente più volte presente il verbo "convenir"¹², mancano tuttavia i due sostantivi "convenance" e "disconvenance". Questi ultimi compaiono nella *Logique de Port-Royal*, nell'*Essai de Logique* di Mariotte e anche nella *Recherche de la vérité* di Malebranche.

Si porti l'attenzione all'opera di Arnauld (1662) e si consideri il seguente passaggio come esempio dell'uso di "convenir" in relazione alle idee (e non nel senso più generico di "attribuire" o "predicare" una cosa di un'altra): «Après avoir conceu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou déliions: ce qui s'appelle affirmer ou nier, & généralement iuger»¹³. Ora, benché in tale passo si parli di rapporto tra le idee in termini di "convenir", la coppia "convenance/disconvenance", in quelle rare occasioni in cui è utilizzata dal pensatore

forme ou une autre chez Descartes [...], chez Arnauld et Nicole [...], chez James Lowde (critique de Locke, qui se sert de *consensus et dissensus terminorum* dans son *Discourse concerning the Nature of Man* [London, Kettilby, 1694], p. 81), chez Spinoza (ou *convenire* apparaît en divers sens, mais rapprochés de celui qui nous intéresse ici [...]), chez Leibniz (chez qui *convenir* signifie aussi s'accorder, être compatible, mais en fonction du principe de raison suffisante), etc. Ces termes ont d'ailleurs des antécédents fort lointains puisque, pris dans leur sens étymologique (*convenire* = s'assembler, se rencontrer dans un même endroit, dans une même chose), l'idée qu'ils expriment se retrouve chez Aristote sous la forme d'union et de séparation dans notre appréhension ou notre pensée des choses [cfr. Aristot. *Met.*, IV, 4, 1027b 18-22; IX, 10, 1051b 1-13]».

¹⁰ *Dictionnaire de l'Académie française*, II, pp. 624-625, voce "Convenir".

¹¹ *Ivi*, p. 625, voci "Convenance" e "Disconvenance". Cfr. in merito anche Richelet, *Dictionnaire de la langue française ancienne et moderne*, I, p. 405, voci "Convenance" e "Convenir".

¹² Cfr. Descartes, *Meditations*, pp. 6, 29, 35; *Principes de la Philosophie*, I, 51, p. 47; 59, p. 51; *Les passions de l'ame*, art. LXXXII, p. 388.

¹³ Arnauld, *La logique de Port-Royal*, II, 1, p. 101.

portorealista, non pare possedere una valenza specifica e tecnica: «Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A. E. I. O; on demande maintenant quelle *convenance ou disconvenance* [corsivo nostro] elles ont ensemble lors qu'on fait du mesme sujet & du mesme attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle opposition»¹⁴. Ancora, "*convenance*" esprime per Arnauld l'appartenenza (quindi la predicabilità) di un attributo a un soggetto.

Da parte sua, anche Malebranche non fa un uso frequente, né specifico, di "*convenance*", adottando tale termine laddove, nel primo libro della *Recherche de la vérité*, intende esaminare, in maniera comparata, la *nature* e le *propriétés* dell'*entendement* e della *matière*. La *ressemblance* e la proporzionalità individuate tra le due sostanze vengono appunto chiamate "*convenances*": «La première & la principale des convenances qui se trouvent, entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes figures & différentes configurations, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes idées & différentes modifications, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps, est entièrement passive & ne renferme aucune action: ainsi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'esprit, est entièrement passive & ne renferme aucune action»¹⁵.

"*Convenance*" indica ancora il rapporto che una determinata *chose* ha con il soggetto così da essere definito "*bonté*", rapporto che deve conseguentemente essere di "accordo", di "conformità": «La vérité ne consiste, que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entr'elles, mais la bonté consiste dans le rapport de convenance, que les choses ont avec nous»¹⁶. Così anche nella seconda parte del terzo libro (capitolo decimo) e nella *conclusion* dei primi tre libri della *Recherche*, in cui, se il rapporto che le cose hanno tra di esse è indicato in termini di *rapport d'égalité* o di *ressemblance*¹⁷ ed è oggetto della ricerca della "verità", la "*convenance*" esprime il nesso tra le cose e l'*esprit*, fondamentale per comprendere cosa sia *le bien* del soggetto: ha della "*convenance*" con il soggetto e con il corpo ciò che non gli nuoce, ciò che si confà alla sua costituzione psichica e fisica¹⁸.

¹⁴ *Ivi*, II, 2, p. 106.

¹⁵ Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, I, 1, 1, 1, p. 5. Cfr. anche *ivi*, vol. 1, I, 1, 1, 1, p. 6.

¹⁶ *Ivi*, vol. 1, I, 1, 2, 2, p. 13. Cfr. anche *ivi*, vol. 1, I, 1, 2, 2, p. 14.

¹⁷ Cfr. *ivi*, vol. 1, I, 1, 2, 1, p. 11.

¹⁸ Cfr. *ivi*, vol. 1, III, II, 10, p. 375; *ivi*, vol. 1, III, *Conclusion des trois premiers livres*, p. 393.

Quanto a Mariotte, se da una parte, nell'*Essai de Logique* (1778), si fa uso di "convenir" in diverse occasioni¹⁹, dall'altra si mostra tuttavia di non prediligere i sostantivi "convenance" e "disconvenance" se non all'interno di contesti di carattere "estetico" e "morale", gli unici in cui essi compaiono²⁰, cosa che conferisce una ben precisa caratterizzazione al significato generico di "concordanza/proporzione" e "discordanza": «Il y a deux sortes principales de plaisir de l'esprit; ceux de l'honneur, comme d'estre loüez et aimez, d'estre plus parfaits, et d'avoir plus de pouvoir que les autres; et ceux de *convenance* [corsivo nostro], comme celui qu'on reçoit de la lecture d'une belle poësie, de la veuë d'une maison bien faite suivant les regles de l'Architecture; c'est-à-dire que nostre esprit se plaist principalement à l'honneur qu'on nous rend, et à la convenance, symmetrie, ou proportion des choses. Le des-honneur, et la disconvenance ou difformité, sont les principaux déplaisirs de l'esprit»²¹; «Il y a de certaines actions lesquelles entant que morales, nous paroissent d'ordinaire avoir de la convenance et estre bien faites, et elles sont estimées et loüées [...]. On appelle ces actions bonnes et vertueuses [...]. Il y a des actions morales qui paroissent disconvenantes et difformes, et sont blamées [...]: ces actions entant que morales sont appellées méchantes et vicieuses»²²; «Devoir de convenance est celui suivant lequel nous faisons les actions de vertu, et que nous exprimons par de certains principes moraux fondez sur la convenance [...]. Devoir naturel est celui suivant lequel nous suivons nostre plus grand bien apparent, ou nous fuions nostre plus grand mal apparent, soit que les actions qui font obtenir le bien ou qui font éviter le mal, soient disconvenantes ou non»²³.

Ora, alla luce dell'esame precedentemente compiuto circa la valenza e la frequenza con cui la coppia "convenance/disconvenance" è utilizzata da Arnauld, Malebranche e Mariotte si può a mio avviso trarre la seguente conclusione: se, traducendo sistematicamente "agreement" e "disagreement", rispettivamente, con "convenance" e "disconvenance", il Coste non deve certamente né ricorrere a neologismi, né stravolgere la lingua francese, ma continua e perfeziona ciò che il Le

¹⁹ Cfr. ad esempio Mariotte, *Essai de logique*, I, 15, p. 20; I, 40, p. 28; II, 1, pp. 49-53; II, 2, art. 1, p. 68.

²⁰ Cfr. Mariotte, *Essai de logique*, I, 76-82, pp. 41-43; II, 2, art. 3, pp. 110-113.

²¹ *Ivi*, I, 75, p. 40.

²² *Ivi*, I, 76-77, p. 41.

²³ *Ivi*, I, 82, p. 42.

Clerc aveva compiuto prima di lui, egli ha tuttavia il merito di aver definito in maniera univoca il valore dei due termini laddove regnava una certa ambigua polisemia. In questo modo a “*convenance*” e “*disconvenance*” viene assegnato un ambito di senso prettamente teoretico (etico o estetico), giungendo ad indicare non più il nesso tra “cose” e “soggetto” (per cui le prime non arrecano danno al secondo), o l’armonia che rende un contenuto “piacevole” per l’*esprit*, ma il nesso tra i contenuti psichici (sostituendo il più semplice e generico “*rapport*”).

b) “*Intuitive Knowledge*” versus “*Demonstration*”: “*intuition*” e “*simple vue*”

Solo studiando la percezione della *convenance/disconvenance* delle idee presenti nell’*esprit*, osserva Locke, troveranno definitiva risposta le domande circa i gradi di certezza che il soggetto può raggiungere: nel caso in cui la *perception* del nesso tra le idee sia immediata si ha infatti, come potremo vedere, “*connoissance intuitive*”, mentre, qualora sia mediata dalla presenza di altre idee o addirittura fondata su “ragioni estrinseche” che spingono all’assenso (e non sulla personale visione dell’accordo/disaccordo tra le idee), si parla, rispettivamente, di “*connoissance démonstrative*” o di “*foi-croyance*”.

Ancora, la conoscenza del soggetto riceve ulteriori determinazioni dalla considerazione degli altri caratteri della *perception* oltre alla sua “immediatezza”. Da una parte l’“attualità” della percezione determina la natura *actuelle* o *habituelle* della conoscenza: «Il y a une connoissance actuelle, qui est la perception présente que l’Esprit a de la convenance ou de la disconvenance de quelqu’une de ses idées, ou du rapport qu’elles ont l’une à l’autre. On dit, en second lieu, qu’un Homme connoît une Proposition, lorsque cette Proposition ayant été une fois présente à son esprit, il a apperçu évidemment la convenance ou la disconvenance des idées dont elle est composée, & qu’il a placée de telle manière dans sa mémoire, que toutes les fois qu’il vient à réfléchir sur cette Proposition, il la voit par le bon côté sans douter ni hésiter [...], l’approuve, & est assuré de la vérité qu’elle contient. C’est ce qu’on peut appeller, à mon avis, *Connoissance habituelle*»²⁴ (conoscenza, quest’ultima, circa la

²⁴ Locke, *Essai*, IV, 1, 8, pp. 429-430.

quale sono da individuare due ulteriori specificazioni, relativamente a ciò che determina l'approvazione del soggetto alla verità di una proposizione)²⁵.

Dall'altra la tipologia stessa della *convenance/disconvenance* tra i contenuti psichici permette di determinare l'effettiva estensione della conoscenza umana e la "natura" dei "progressi" di quest'ultima: ogni idea si trova infatti inserita in una fitta rete di rapporti, con se stessa (analiticamente) e con altre idee (sinteticamente) e tali rapporti possono riguardare l'aspetto qualitativo o quello esistenziale. Nel primo caso avremo la "*convenance/disconvenance*" dell'*identité/diversité* e quella del *rapport*, o "*relative*".

Riprendendo e sviluppando quanto già osservato nel *Second Livre* in merito al "*Discernement*"²⁶ (in inglese: "*Discerning*") della *perception* dell'*identité/diversité*, nel *Quatrième Livre* dell'*Essai* si legge: «Le premier & le principal acte de l'Esprit, lorsqu'il a quelque sentiment ou quelque idée, c'est d'appercevoir les idées qu'il a, & autant qu'il les apperçoit, de voir ce que chacune est en elle-même, & par-là d'appercevoir aussi leur différence, & comment l'une n'est pas l'autre [...] toujours dès la première vue»²⁷. Da tale atto/capacità di cogliere e distinguere ciò che è e ciò che, contemporaneamente, non è un determinato contenuto, dipende la possibilità di

²⁵ Cfr. *ivi*, IV, 1, 9, p. 430: «[Il primo tipo di conoscenza abituale] regarde ces Vérités mises comme en reserve dans la mémoire, qui ne se présentent pas plutôt à l'esprit qu'il voit le rapport qui est entre ces idées. Ce qui se rencontre dans toutes les Vérités dont nous avons une connoissance intuitive, où les idées mêmes font connoître par une vue immédiate la convenance ou la disconvenance qu'il y a entre elles. Le second degré de Connoissance habituelle appartient à ces Vérités dont l'esprit ayant été une fois convaincu [corsivo nostro], il conserve le souvenir de la conviction [corsivo nostro] sans en retenir les preuves». Come ho evidenziato nel secondo capitolo del presente lavoro, l'utilizzo che il Coste fa del verbo "*être convaincu*" e del sostantivo "*conviction*" per rendere, rispettivamente, "*to be conscious*" e "*consciousness*" rischia di generare tutta una serie di equivoci circa la corretta comprensione del passo sopraccitato. Si sostituisca "*coscienza*" a "*convinzione*" e si traduca quanto Locke scrive circa il secondo grado di conoscenza: «Il secondo grado di conoscenza abituale appartiene a quelle verità di cui la mente, essendone stata un tempo cosciente, conserva il ricordo della coscienza senza mantenerne le prove». Come si può vedere si cade in una aperta contraddizione: la "*coscienza*" della *vérité* di una proposizione (come «les trois angles d'un Triangle sont égaux à deux droits»: *ibidem*) è appunto la percezione immediata del rapporto tra le idee che la costituiscono ed è essa stessa la ragione dell'assenso che il soggetto dà alla frase in questione (per cui l'incongruenza sarebbe in tal caso data dalla parte finale del passo citato, «*sans en retenir les preuves*»). In più, assumendo "*conviction*" come "*coscienza*" verrebbe meno la differenza tra il primo tipo di conoscenza abituale (per cui è conservata nella memoria la percezione della "*convenance/disconvenance*" tra le idee) e il secondo (che invece si basa sulla conservazione della "*persuasion*" in cui il soggetto si trovò un tempo dopo aver percepito, immediatamente o mediamente, il nesso tra due contenuti psichici).

²⁶ «Une autre Faculté que nous pouvons remarquer dans notre esprit, c'est celle de discerner ou distinguer ses différentes idées [...], par où [l'Esprit] apperçoit que deux idées sont les mêmes, ou différentes entr'elles» (Locke, *Essai*, II, 11, 1, p. 108).

²⁷ *Ivi*, IV, 1, 4, p. 428. Cfr. anche *ivi*, IV, 3, 8, p. 449.

percepire una qualsivoglia altra relazione con altre idee e, quindi, la *convenance/disconvenance relative*²⁸.

Nel secondo caso invece i contenuti dell'*esprit* possono essere percepiti come coesistenti o non-coesistenti nello stesso soggetto (*convenance/disconvenance di Coëxistence o Non-coëxistence*)²⁹ o, cosa che permette di trascendere il piano della mera psichicità, come compatibili/incompatibili con una "*existence actuelle et réelle*"³⁰.

²⁸ Cfr. *ivi*, IV, 1, 5, pp. 428-429. Cfr anche *ivi*, IV, 3, 18-20, pp. 453-456, in cui Locke parla della dimostrabilità della morale basandosi sulla percezione della *convenance/disconvenance relative*.

²⁹ Cfr. *ivi*, IV, 1, 6, p. 429. "*Coëxistence*" è una variazione della "*Coëxistence*" cui ricorre il Le Clerc nell'*Abrégé*: cfr. Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, p. 111. E' da notare che, nonostante tale differenza, il Coste si uniforma alla decisione del Le Clerc di non rendere l'espedito grafico che Locke utilizza tanto nell'*Abstract* quanto nell'*Essay*, ossia il *trait d'union* interno a "*coexistence*", atto ad evidenziare la condivisione, da parte di due idee, delle circostanze spazio-temporali dell'esistenza ("*co-existence*"). Questo vale anche, nell'*Essay*, per "*non-co-existence*", tradotto con "*non-coëxistence*": cfr. Locke, *Abstract*, p. 275; Id., *Essay*, IV, 1, 6, p. 527. Circa il significato di "*Co-existence*" in Locke, cfr. Yolton, *A Locke Dictionary*, pp. 37-38, voce "*Coexistence*". Locke svilupperà i concetti di *convenance/disconvenance of co-existence* nel terzo capitolo del libro quarto, §§ 9-17 (pp. 449-453). Qui il pensatore inglese si chiede quale possa essere l'"estensione" della conoscenza della coesistenza, una domanda la cui importanza non tarda a manifestarsi non appena si consideri che nella percezione della *coëxistence* e della *non-coëxistence* o «incompatibilité des idées dans un même sujet» (perifrasi con cui il Coste rende l'espressione inglese «incompatibility or repugnancy to co-existence»: Locke, *Essay*, IV, 3, 15, p. 546) consiste «la plus grande et la plus importante partie de nos connoissances touchant les Substances [...] [poiché queste ultime] ne sont autre chose que certaines collections d'idées simples, unies en un seul sujet, & qui par-là coëxistent ensemble» (Locke, *Essai*, IV, 3, 9, p. 449). L'origine e, quindi, il limite di tale conoscenza, osserva Locke, consistono nell'«expérience [...] par le moyen de nos Sens» (*ivi*, IV, 3, 14, p. 451). Il soggetto non può andar oltre, poiché, né la costituzione interna e le qualità primarie dei corpi sono accessibili al soggetto, né il nesso tra queste e le qualità secondarie e, da ultimo, nemmeno l'intima connessione tra le "*puissances actives & passives*" dei corpi e la "*contexture*" e il "*mouvement des parties*", in cui appunto consiste l'intima natura dei corpi secondo l'"ipotesi corpuscolare". Circa quest'ultima espressione (con cui ho letteralmente tradotto quanto scritto da Locke, «corpuscularian Hypothesis»: Locke, *Essay*, IV, 3, 16, p. 547), è interessante notare come il Coste si scosti dall'originale inglese, ricorrendo alla perifrasi «l'hypothèse des Philosophes Matérialistes» (Locke, *Essai*, IV, 3, 16, p. 452). Egli decide inoltre di "svolgerla" ulteriormente in una nota a margine del testo: «Qui expliquent les effets de la Nature par la seule considération de la grosseur, de la figure, & du mouvement des parties de la Matière» (*ibidem*). Si perde, così facendo, il riferimento di Locke alle tesi e alla terminologia di Robert Boyle implicito in "*corpuscularian Hypothesis*" (cfr. l'opera che Locke possedeva, R. Boyle, *The origine of Formes and Qualities (according to the corpuscular Philosophy), illustrated by Considerations and Experiments*, Oxford, Hall, 1666; recentemente ristampato in R. Boyle, *Works*, vol. 5 (of 14), *The origine of Form and Qualities and others Publications of 1665-7*, ed. by M. Hunter & E.B. Davis, London, Pickering & Chatto, 1999, pp. 305-309). Il che, a mio avviso, non è involontario, giacché l'espedito del Coste è ragionevolmente riconducibile all'intenzione di rendere il "senso generale" del discorso mediante un lessico ormai consolidato in ambito francese, comprensibile anche ai lettori che non erano a conoscenza della filosofia di Boyle (incapaci quindi di cogliere la citazione fatta da Locke).

³⁰ Cfr. *ivi*, IV, 1, 7, p. 429; IV, 2, 14, pp.437-438; IV, 3, 21, p. 456; IV, 9-11, pp. 513-532.

In merito a tale *convenance/disconvenance* con l'*existence réelle* Locke osserva: «Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans notre esprit, rien ne peut être plus certain, & c'est une connoissance intuitive. Mais de savoir s'il y a quelque chose de plus que cette idée qui est dans notre esprit, & si de-là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous qui corresponde à cette idée, c'est ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en question [...]. Pour moi, je crois pourtant que dans ce cas-là nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute. Car je demande à qui ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il y a une différente perception, lorsque de jour il vient à regarder le Soleil, & que de nuit il pense à cet Astre [...]. Nous sentons aussi clairement la différence qu'il y a entre une idée qui est renouvelée dans notre esprit par le secours de la mémoire, ou qui nous vient actuellement dans l'esprit par le moyen des Sens, que nous voyons la différence qui est entre deux idées absolument distinctes»³¹.

Come Locke evidenzierà nell'undicesimo capitolo, dedicato alla dimostrazione dell'esistenza di "*autres Choses*" (realtà sussistenti indipendentemente dal soggetto e dalla sua percezione, "enti"), non è immediatamente dato (percepito e percepibile) il nesso tra l'idea presente nell'*esprit* e l'esistenza *réelle*: per questo motivo, al pari di ogni altra "*démonstration*" o "*connoissance démonstrative*"³², il passaggio dalla

³¹ *Ivi*, IV, 2, 14, pp. 433-434.

³² «Dans ce cas où l'esprit ne peut joindre ensemble ses idées, pour appercevoir leur convenance ou leur disconvenance en les comparant immédiatement, & les appliquant, pour ainsi dire, l'une à l'autre, il est obligé de se servir de l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs, comme il se rencontre) pour découvrir la convenance ou la disconvenance qu'il cherche; et c'est ce que nous appellons *raisonner* [corsivo nostro]» (Locke, *Essai*, IV, 2, 2, p. 433). Dove con "*raisonner*" il Coste rende fedelmente l'inglese "*Reasoning*", ossia l'atto della *Reason* (in francese: "*Raison*") con cui si ricerca l'accordo tra due idee mediante l'intervento di altre idee intermedie. E' a questo punto interessante concentrare la propria attenzione sulla traduzione che il Coste dà dell'aggettivo "*rational*" e del sostantivo astratto che ne deriva "*rationality*": consideriamo a tal riguardo i seguenti passi inglesi, seguiti dal corrispettivo francese. «That universal Assent, which is made the Mark of them, amounts to no more but this; That by the use of Reason, we are capable to come to a certain Knowledge of, and assent to them; and, by this Means there will be no difference between the Maxims of the Mathematicians, and Theorems they deduce from them: all must be equally allow'd innate, they being all Discoveries made by the use of Reason, and Truths that a *rational Creature* [corsivo nostro] may certainly come to know, if he apply his Thoughts rightly that Way» (Locke, *Essay*, I, 2, 8, p. 51), «Le consentement universel qu'on a voulu faire regarder comme le sceau auquel on peut reconnoître que certaines vérités sont innées, ne signifie dans le fond autre chose, si ce n'est qu'en faisant usage de la Raison, nous sommes capables de parvenir à une connoissance certaine de ces vérités, & d'y donner notre consentement. Et, à ce compte-là, il n'y aura aucune différence entre les Axiomes des Mathématicien & les Théorems qu'ils en déduisent. Principes & Conclusions, tout sera également inné; puisque toutes ces choses sont des découvertes qu'on fait par le moyen de la Raison, & que ce

sont des vérités qu'une *Créature Raisonnable* [corsivo nostro] peut connoître certainement si elle s'applique comme il faut à les rechercher» (Locke, *Essai*, I, 1, 8, pp. 10-11); «All that can with any Truth [corsivo nostro] be meant by this Proposition, that Men assent to them when they come to the use of reason, is no more but this, That the making of general abstract *Ideas*, and the Understanding of general Names, being a Concomitant of the *rational Faculty* [corsivo nostro], and growing up with it, Children commonly get not those general *Ideas*, nor learn the Names that stand for them, till having for a good while exercised their Reason about familiar and more particular *Ideas*, they are, by their ordinary Discourse and Actions with others, acknowledged to be capable of rational Conversation [corsivo nostro]» (Locke, *Essai*, I, 2, 14, p. 54), «Lorsqu'on dit, que les Hommes donnent leur consentement à ces vérités, dès qu'ils viennent à faire usage de la Raison, tout ce qu'on peut faire signifier raisonnablement [corsivo nostro] à cette Proposition, c'est que l'Esprit venant à se former des idées générales & abstraites, & à comprendre les noms généraux qui les représentent, dans le tems que la Faculté de raisonner commence à se déployer, & tous ces matériaux se multipliant à mesure que cette Faculté se perfectionne, il arrive d'ordinaire que les Enfants n'acquièrent ces idées générales, & n'apprennent les noms qui servent à les exprimer, que lorsqu'ayant exercé leur Raison pendant un assez long tems sur des idées familières & plus particulières, ils sont devenus capables d'un *entretien raisonnable* [corsivo nostro] par le commerce qu'ils ont eu avec d'autres personnes» (Locke, *Essai*, I, 1, 14, pp. 13-14); «Upon this Hypothesis, the Thoughts of a sleeping Man ought to be *most rational* [corsivo nostro]» (Locke, *Essai*, II, 1, 15, p. 112, titolo del paragrafo), «Selon cette hypothèse, les pensées d'un Homme endormi devroient être *plus conformes à la Raison* [corsivo nostro]» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 67, titolo del paragrafo); «A man is rational, signifies, that the same thing, that hath the Essence of a Man, hath also in it the Essence of *Rationality* [corsivo nostro], i.e. a power of Reasoning» (Locke, *Essai*, III, 8, , p. 474), «Un Homme est raisonnable, veut dire que la même chose qui a l'essence d'un Homme a aussi en elle l'essence de *Raisonnabilité* [corsivo nostro], c'est-à-dire, la puissance de raisonner» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 384); «Inference is looked on as the great act of the rational Faculty, and so it is when it is rightly made» (Locke, *Essai*, IV, 17, 4, p. 672), «L'acte de la Faculté Raisonnable qu'on regarde comme le plus considérable, est celui d'inférer; et il l'est effectivement lorsque la conséquence est bien tirée» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 561); «Where the Mind clearly retains the Intuition it had of the Agreement of any *Idea* with another, and that with a third, and that with a fourth, etc., there the Agreement of the first and the fourth is a Demonstration, and produces certain Knowledge; which may be called *Rational Knowledge*, as the other is *Intuitive*» (Locke, *Essai*, IV, 17, 15, p. 684), «Lorsque l'Esprit retient nettement & d'une connoissance de simple vue le souvenir de la convenance d'une idée avec une autre, & de celle-ci avec une troisième, & de cette troisième avec une quatrième, &c. alors la convenance de la première & de la quatrième est une démonstration, & produit une connoissance certaine qu'on peut appeller *Connoissance raisonnée*, comme l'autre est une *Connoissance intuitive*» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 572). Due sono le cose che si possono riscontrare dall'esame comparato dei passi proposti: da un lato Locke utilizza l'unico aggettivo "rational" in più occasioni all'interno dell'*Essay*, per indicare tanto ciò che ha a che fare con la facoltà della *Reason*, che è conforme ad essa (*man, creature, being, thinking, conversation, faculty, age, etc.*), quanto quella forma di conoscenza "mediata" che non è più solo "conforme alla ragione", ma costituisce l'esplicazione di tale facoltà dialettica; dall'altro il Coste pare attuare uno "sdoppiamento" dell'unico aggettivo inglese in "raisonnable" e "raisonné". Se preferisce l'aggettivo "raisonnable" a "rational" per indicare la "razionalità" in senso lato (benché quest'ultimo, come indicato sul dizionario anglo-francese del Cotgrave, fosse già presente sin dal 1611 e avesse il medesimo significato di "raisonnable": cfr. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, voci "Raisonnable" e "Rational", pagine non numerate), coniano da partire da esso il neologismo "raisonnabilité" per tradurre "rationality" («la faculté de raisonner»: Locke, *Essai*, III, 6, 21, p. 363, nota 2 a piè di pagina), ricorre invece all'altro termine, "raisonnée", esclusivamente in relazione alla *connoissance démonstrative*. Così, se il Coste da una parte si riallaccia a un uso di "raisonnable" (e a un disuso di "rational") che vede in Cartesio un importante antecedente («Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un

dimensione psichica a quella extra-psichica è possibile solo in virtù dell'intervento di un'altra percezione immediata che comunichi la propria certezza e indubitabilità alle inferenze e alle conclusioni dell'*esprit*. Non che la conoscenza dell'esistenza delle cose esterne abbia la stessa certezza dell'esistenza del soggetto stesso (conoscenza, quest'ultima, intuitiva in senso stretto): è la percezione della "differenza di realtà" tra due contenuti psichici (da una parte quello immaginato/sognato, dall'altra quello attualmente avvertito) a costituire l'*idée/perception moyenne* necessaria per concludere che qualcosa di effettivamente esistente ha prodotto in noi il contenuto psichico di cui abbiamo attuale percezione.

Ciò su cui desidero ora richiamare l'attenzione è appunto tale immediato dirigersi della mente ai contenuti e al rapporto tra di essi. Di tale intuizione o, in inglese, "*Intuition*" o "*intuitive Knowledge*", Richard Aaron scrive: «Locke holds that the best instance of knowing is intuiting and that non-intuitive knowledge, for instance, demonstration or indirect knowing, in so far as it is certain, contains also of necessity an intuitive element. By intuition is meant here a power which the mind possesses of apprehending truth. Though itself non-sensory, this power is analogous in many ways to seeing. It is direct and immediate. [...] Intuition is the mind's immediate insight into the truth. Furthermore, it is infallible»³³.

Solo con tale particolarissima consapevolezza o visione (che abbiamo, ad esempio, quando ci rendiamo conto che il bianco è bianco e non nero, oppure che noi esistiamo) il soggetto perviene a una certezza e a un'evidenza invincibili³⁴ (di contro

homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'un animal, et ce que c'est que raisonnable», Descartes, *Meditations*, p. 20) e caratterizza, in generale, il lessico filosofico francese del XVII secolo, dall'altra cerca di allontanarsene laddove la "potenzialità" insita nel concetto di "*raisonnable*" non si accorda pienamente con il significato di "*rational Knowledge*". Anche in questo caso l'*Abrégé* del Le Clerc gioca un ruolo fondamentale nelle scelte del Coste. E' infatti il *publiciste* olandese a ricorrere per primo, nel 1688, all'aggettivo "*raisonnée*" in riferimento a *connaissance*, come sinonimo di "*démonstrative*": «Là où la convenance ou la disconvenance de deux idées n'est pas évidente par elle-même, c'est à dire ne peut pas être aperçue immédiatement, on a encore besoin de preuves pour la montrer. Cette sorte de connaissance peut être appellée une connaissance *raisonnée*, ou *démonstrative*» (Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, pp. 114-115).

³³ Aaron, *John Locke*, p. 221. Cfr. in generale *ivi*, pp. 220-227. Circa significato e valore dell'intuizione all'interno della gnoseologia lockiana, cfr. Yolton, *A Locke dictionary*, pp. 104-105, voce "*Intuition*"; pp. 109-114, voce "*Knowledge*".

³⁴ L'assenso universale e l'irrefutabilità delle *Maximes* e degli *Axiômes* (i principi teoretici tradizionalmente ritenuti innati) hanno il proprio fondamento nell'immediata percezione della *convenance/disconvenance* delle idee che li compongono: questa origine "psicologica", se rende conto dell'auto-evidenza e del *consentement universel* di cui godono tali principi, li ri-colloca tuttavia al

al ragionamento che, se riesce ad eliminare il dubbio che lo precedeva, non possederà mai quella «lumière  clatante» e la «pleine assurance» tale da cacciarlo in maniera definitiva)³⁵: «Cette espèce de connoissance est la plus claire & la plus certaine dont la foiblesse humaine soit capable. Elle agit d’une manière irr sistible. Semblable   l’ clat d’un beau jour, elle se fait voir immédiatement & comme par force, d s-que

contempo all’interno dell’insieme delle conoscenze acquisite “sperimentalmente” (di cui le proposizioni come “il bianco non   il nero” sono un esempio) e costituisce una prova a sfavore delle teorie innatistiche. Concentriamoci sulla terminologia utilizzata da Locke nell’*Essay* per indicare tale auto-evidenza dei principi teoretici: «§ 1. *They are self-evident*. There are a sort of Propositions, which, under the name of *Maxims* and *Axioms*, have passed for Principles of Science: and because they are *self-evident*, have been supposed innate, without that any Body (that I know) ever went about to show the reason and foundation of their clearness or cogency. [...] § 2. *Wherein that self-evidence consists*. Knowledge [...] consists in the perception of the agreement or disagreement of *Ideas*: Now where that agreement or disagreement is perceived immediately by it self, without the intervention or help of any other, there our *Knowledge is self-evident*» (Locke, *Essay*, IV, 7, 1-2, p. 591). Di fronte a tale passaggio, il Coste traduce: «§ 1. *Les Axiômes sont évidents par eux-mêmes*. Il y a une espèce de Propositions qui sous le nom de *Maximes* ou d’*Axiômes* ont passé pour les Principes des Sciences: & parce qu’elles sont * videntes par elles-mêmes* [corsivo nostro], on a supposé qu’elles étoient innées, sans que personne a t jamais tâché (que je sache) de faire voir la raison & le fondement de leur extrême clarté, qui nous force, pour ainsi dire, à leur donner notre consentement. [...] § 2. *En quoi consiste cette évidence immédiate*. La Connoissance consiste [...] dans la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées. Or par-tout où cette convenance ou disconvenance est apperçue immédiatement par elle-même, sans l’intervention ou le secours d’aucune autre idée, notre connoissance est * vidente par elle-même* [corsivo nostro]» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, pp. 489-490). Come si può notare, da un lato il Coste traduce l’aggettivo “*self-evident*” con “*evident par elles/eux mêmes*” (rispettivamente *Propositions* o *Axi mes*), ricorrendo a un’espressione simile a quella utilizzata da Arnauld sin dalla prima edizione della *Logique de Port-Royal* (1662) in riferimento agli «*Axiomes, c’est   dire, les propositions claires et évidente par elles-mêmes*» (Arnauld, *La logique de Port-Royal*, IV, 5, p. 323); dall’altro egli sceglie di rendere il sostantivo “*self-evidence*” non con un neologismo (magari ricorrendo al pronome “*soi*” da lui introdotto nel *second livre*), ma con una perifrasi, ossia “* vidence immédiate*”, che viene cos  motivata in una nota a più di pagina apposta nella prima edizione dell’*Essai* (1700): «*Self-évidence* [il Coste, scrivendo “ ”, commette un evidente errore ortografico]: mot expressif en Anglois, qu’on ne peut rendre en François, si je ne me trompe, que par périphrase. C’est la propriété qu’a une Proposition d’être évidente par elle-même; ce que j’appelle évidence immédiate, pour ne pas embarrasser le Discours par une circonlocution. Après ce que l’Auteur vient de dire dans le Paragraphe pr c dent, il étoit aisé d’entendre ici ce que j’ai voulu dire par cette expression» (Locke, *Essai*, IV, 7, 3, p. 490, nota a più di pagina). Nel “paragrafo precedente” cui fa riferimento il Coste (il secondo paragrafo del settimo capitolo, da me sopraccitato), si dice appunto che quando si percepisce “*immédiatement*” l’accordo o il disaccordo delle idee di una proposizione, questa   “* vidente par elle-même*”: tale   l’origine dell’espedito utilizzato dal giovane *proposant*. E’ interessante notare come “* vidence immédiate*” non abbia alcun antecedente nel Le Clerc. Quest’ultimo infatti, trovatosi di fronte a “*self-evidence*” («*These degnified axioms are neither innate nor have any other self-evidence* [corsivo nostro] than a thousand other propositions»: Locke, *Abstract*, p. 284), traduce come segue: «*Ces axiomes, que l’on vante tant ne sont point innez, & n’ont pas plus d’évidence par eux-mêmes* [corsivo nostro], que mille autres propositions» (Locke, *Abr g *, tr. par Le Clerc, p. 124). Il Le Clerc pare quindi mantenersi pi  fedele al testo lockiano.

³⁵ Cfr. Locke, *Essai*, IV, 2, 6, p. 434.

l'esprit tourne la vue vers elle; & sans lui permettre d'hésiter, de douter, ou d'entrer dans aucun examen, elle le pénètre aussi-tôt de sa lumière»³⁶. Il soggetto si trova cioè in quello stato di inevitabile e invincibile adesione di cui si è trattato nel secondo capitolo in merito alla natura della *consciousness*: trovano così conferma, a mio avviso, le osservazioni in precedenza compiute circa il significato di "*conviction/persuasion intérieure*" e "*intérieurement convaincu/persuadé*", le perifrasi utilizzate dal Coste per rendere "*consciousness*" e "*to be conscious to himself*", osservazioni con le quali si indicava la possibilità di individuare nella coppia "*conviction-persuasion*" non tanto una interpretazione soggettivistica dell'originaria esperienza cognitiva (l'aver immediatamente presente un contenuto), quanto piuttosto l'accentuazione dell'aspetto di intima e invincibile convinzione (adesione che non ha bisogno di altro come prova se non della vista stessa del dato psichico). Si consideri il seguente passo in cui, confrontando la versione francese e l'originale inglese, si noterà come il termine "*conviction*" esprima perfettamente la complessità della *consciousness* di cui parla Locke in merito all'*intuition*: «I ask any one, *Whether he be not invincibly conscious to himself of a different Perception* [corsivo nostro], when he looks on the Sun by day, and thinks on it by night; when he actually tastes Wormwood, or smells a Rose, or only thinks on that Savour, or Odour?»³⁷; il Coste così traduce: «Je demande à qui ce soit, *s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une différente perception* [corsivo nostro], lorsque de jour il vient à regarder le Soleil, & que de nuit il pense à cet Astre; lorsqu'il goûte actuellement de l'Absinthe & qu'il sent une Rose, ou qu'il pense seulement à ce goût ou à cette odeur?»³⁸.

Una concezione dell'intuizione che, come giustamente sottolinea lo Aaron, «have no counterpart in the *Drafts of 1671*»³⁹ e pare essere il frutto delle riflessioni che Locke compì durante il periodo in cui risiedette sul suolo francese (1675-1679): la ricerca delle origini dell'intuizionismo lockiano non è tuttavia affatto semplice, giacché, se esso rimanda immediatamente alle *Regulae ad directionem ingenii* (1619-

³⁶ Locke, *Essai*, IV, II, 1, p. 432.

³⁷ Locke, *Essay*, IV, 2, 14, p. 537.

³⁸ Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 438.

³⁹ Aaron, *John Locke*, p. 220. Cfr. anche Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, p. 234.

1629)⁴⁰ di Cartesio, non si può affermare con assoluta certezza che Locke abbia potuto accedere al testo del filosofo francese⁴¹. Certo, come emerge dall'esame dei saggi di Bonno⁴² e di Harrison e Laslett⁴³, nel 1677 Locke acquistò l'*opera omnia* di Descartes (forse su indicazione del Régis), ma tra i volumi che la compongono non compare quello delle *Regulae*. Né ciò avrebbe potuto accadere: il testo delle *Regulae* fu pubblicato "ufficialmente" solo nel 1701⁴⁴, anche se il Clerselier, che ne custodiva l'originario manoscritto latino, lo aveva probabilmente fatto circolare per via epistolare (come era allora d'uso presso i *savants* della *République des Lettres*).

⁴⁰ Estremamente controversa è la datazione di quest'opera giovanile di Cartesio. Lucia Urbani Ulivi, nel saggio introduttivo alla recente riedizione delle *Regulae* a cura della Bompiani (2000), presenta una precisa visione d'insieme sulle varie ipotesi in merito agli anni in cui tale scritto fu composto: «Le biografie cartesiane rintracciano con notevole precisione la datazione di gran parte degli scritti di Cartesio, grazie anche alla grande messe di informazioni desumibili dal vasto epistolario del filosofo. Le *Regulae* costituiscono un'eccezione: non si hanno informazioni di prima mano sulla data della loro composizione, che resta dunque congetturale, per quanto la congettura possa essere ben fondata. La critica è concorde nel ritenere le *Regole* scritte prima del 1629; tale data ne costituisce cioè il *terminus ante quem*, come pure nel considerarle posteriori al 1619, che viene ad essere il *terminus post quem*. Per una più precisa collocazione entro l'arco degli anni 1619-1629, le opinioni divergono. Possiamo considerare tre orientamenti generali. Il primo è di coloro che collocano la stesura delle *Regulae* nel 1628. Tra costoro spicca Adam, che [...] formula l'ipotesi che la scrittura sia stata fatta da Cartesio nell'inverno del 1628 [...]. Di diverso avviso il Weber, che ritiene che la redazione delle *Regulae* non sia unitaria, ma distribuita in un lungo arco di tempo a partire dal 1619 [...]. Infine A. Bortolotti, riprendendo l'intera questione della datazione delle *Regulae*, stabilisce come *terminus ante quem* il 1625 e come *terminus post quem* il 1621» (Urbani Ulivi, *Saggio introduttivo*, in Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, pp. 11-12). Cfr. in merito Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Nota C di Ch. Adam, pp. 486-488; J.-P. Weber, *La constitution du texte des "Regulae"*, Paris, Sedes, 1964; A. Bortolotti, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, Olschki, 1983.

⁴¹ E' interessante sottolineare come la fondazione intuizionistica della certezza umana non si trovi solo in Descartes, ma anche in alcuni Platonici di Cambridge (quali Smith, Whichcote, Culverwell, Cudworth: cfr. AA. VV., *"Mind senior to the world"*, a cura di Maria Luisa Baldi, pp. 25, 32-33, 35, 59-64), con la differenza che questi ultimi facevano dell'intuizione una facoltà divina, fornendo quindi una base metafisica (e non psicologica) alla conoscenza del soggetto. In merito, Bonno scrive: «À vrai dire la doctrine médiévale de l'intuitus dérivée du *De anima* d'Aristote et du *Théétète* de Platon, avait déjà trouvé faveur auprès des Platoniciens de Cambridge, et particulièrement de Cudworth, qui l'utilise pour combattre le matérialisme. On ne saurait nier que Locke ait été influencé par ce mouvement d'idées [...]. Cependant les Platoniciens de Cambridge soulignent surtout l'origine divine de cette faculté intuitive pour établir contre les sceptiques la parfaite certitude qui s'y attache. La question est ainsi portée sur le plan métaphysique, tandis que chez Locke l'intuitionnisme se présente dans le cadre de l'observation psychologique et de l'analyse des opérations de l'entendement. Or cette position coïncide exactement avec celle de Descartes dans les *Regulae*» (Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 234-235).

⁴² Cfr. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 91-92, 206-207.

⁴³ Cfr. Harrison-Laslett, *The library of John Locke*, pp. 101-102, voce "Cartes, René des".

⁴⁴ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in *Opuscula posthuma, physica & mathematica*, Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, Boom & Goenthals, 1701.

E' tuttavia ragionevole ipotizzare (come fanno tanto Aaron, quanto Bonno e Moyal)⁴⁵ che, date le notevoli analogie tra il pensiero di Locke e Descartes circa l'intuizione⁴⁶, egli sia entrato in un qualche modo in contatto con tale manoscritto⁴⁷: resta che, indipendentemente dalla lettura delle *Regulae*, Locke avrebbe comunque potuto trovare i concetti chiave della teoria intuizionistica cartesiana esposti anche nelle altre opere del *corpus* cartesiano che egli possedeva e conosceva, quali le *Meditationes*⁴⁸, le *Secundae Responsiones*⁴⁹, i *Principia philosophiae*⁵⁰ e le *Epistolae* (1668)⁵¹. In particolare, nelle seconde obiezioni (mosse dal Mersenne)⁵², nelle corrispondenti

⁴⁵ Cfr. Aaron, John Locke, pp. 220-221; Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, pp. 236-237; Locke, *Essai* (1742), éd. par Moyal, pp. 725-726, nota 12 a piè di pagina di Moyal.

⁴⁶ Si consideri il seguente passo delle *Regulae*: «Ne deinceps in eundem errorem delabamur, hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet & inductio. Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctum conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, & similia [...]. At vero haec intuitus evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratia, sit haec consequentia: 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1; non modo intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi. [Con il termine *Deductio*] intelligimus, illud omne quod ex quibusdam alijs certo cognitis necessario concluditur. [...] Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; & praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur» (Descartes, *Regulae*, III, pp. 368-370).

⁴⁷ E' da sottolineare che, prima dell'edizione latina del 1701, le *Regulae* furono pubblicate in olandese ad Amsterdam nel 1684 (*R. Des Cartes Regulen van de bestieringe des verstants*, tradotto da J.H. Glazemaker, Amsterdam, Rieuwertsz, 1684), ossia proprio durante il periodo in cui Locke soggiornò in Olanda (1683-1689). Su questo dato si fonda l'ipotesi formulata dal Beck secondo la quale Locke avrebbe entrato a conoscenza delle *Regulae* durante il proprio "soggiorno" olandese: cfr. L.J. Beck, *The method of Descartes. A study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 68 nota a piè di pagina (ristampa: New York-London, Garland, 1987).

⁴⁸ Cfr. Descartes, *Meditationes*, pp. 25, 31, 35.

⁴⁹ Cfr. Id., *Secundae Responsiones*, p. 140.

⁵⁰ Cfr. Id., *Principia philosophiae*, I, 45, pp. 21-22.

⁵¹ *Epistolae* che Locke possedeva nella seguente edizione: R. Descartes, *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae*, 2 voll., Amstelodami, apud Elzevirium, 1668.

⁵² Cfr. Descartes, *Secundae Obiectiones*, p. 122: «Cum autem a pluribus annis tuum animum ita continuis meditationibus exercueris, ut quae reliquis dubia perobscuraque videntur, certissima tibi sint, eaque forte claro mentis intuitu [corsivo nostro] veluti prima praecipuaque naturae lumina percipias, ea solum hic advertemus quibus operae pretium est te clarius latiusque explicandis atque demonstrandis incumbere». L'espressione "*mentis intuitus*" sarà resa in francese con «simple inspection de l'esprit» (Id., *Secondes Obiections*, p. 96), analogamente a come era stata tradotta la "*sola mentis inspectio*" delle *Seconde Meditazioni* (cfr. Id., *Meditations*, p. 25).

risposte e in alcune lettere, è possibile riscontrare l'utilizzo del termine "*intuitus*" proprio nell'accezione di conoscenza immediata e auto-evidente in cui è assunto da Locke. Consideriamo quanto scrive Cartesio circa l'esperienza del *sum* implicita nel *cogito*, ossia l'immediato coglimento-percezione del nesso tra l'esistenza del soggetto e l'attività cogitativa: «Cum [...] advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo sillogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam *simplici mentis intuitu* [corsivo nostro] agnoscit»⁵³. Sempre nelle *Secundae Responsiones*, troviamo riaffermata la semplicità e auto-evidenza della percezione del nesso tra *cogito* e *sum*: «Ex his [quae clare ab intellectu percipiuntur] autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam; quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint; & talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi»⁵⁴.

Quanto alle epistole, nella prima, risalente al 16 ottobre 1639 e inviata al Mersenne, Cartesio, commentando le tesi del *De veritate* di Herbert di Cherbury, distingue due significati di "*instinct naturel*", evidenziando come nell'intuizione dell'intelletto risieda l'unica fonte della certezza conoscitiva: «[Herbert] veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes; pour moy, ie distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous en tant qu'hommes & est purement intellectuel; c'est la lumiere naturelle ou intuitus mentis, auquel seul ie tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, & est une certaine impulsion de la nature a la conseruation de nostre cors, a la iouissance des voluptez corporelles &c., lequel ne doit pas tousiours estre suiui»⁵⁵; nella seconda lettera, indirizzata al marchese di Newcastle (marzo o aprile 1648), egli fornisce una chiara definizione di "*connaissance intuitive*" che, se è in linea con quella esposta nelle *Regulae* (per ciò che riguarda l'immediatezza di tale conoscenza), presenta tuttavia notevoli analogie con la corrente "platonica" inglese (e con le tesi sulla visione delle cose in Dio che Malebranche presenterà nella *Recherche de la vérité*): «La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il

⁵³ Descartes, *Secundae Responsiones*, p. 140.

⁵⁴ *Ivi*, p. 145.

⁵⁵ R. Descartes, *Lettre à Mersenne CLXXIV (16 octobre 1639)*, in Id., *Ceuvres de Descartes, Correspondance*, vol. II, éd. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 599.

lui plaît de découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité»⁵⁶.

Così, con l'utilizzo della coppia di espressioni "*intuition*" (e "*connaissance intuitive*") il Coste (e, prima di lui, il Le Clerc nell'*Abrégé* del 1688)⁵⁷ compie una duplice operazione: da una parte, scegliendo una terminologia che si configura come l'esatto corrispondente in lingua francese sia dell'inglese "*intuition*" che dell'"*intuitus*" latino rinsalda il legame tra Locke e la matrice cartesiana; egli aveva infatti a disposizione anche "*intelligence*", utilizzato da Arnauld a partire dalla seconda edizione della *Logique de Port-Royal* per esprimere l'immediata percezione della verità di una massima di contro al procedere "dialettico" della *raison*, ma, in questo caso, le analogie tra il pensatore inglese e Descartes sarebbero state meno "immediate")⁵⁸. Dall'altra il Coste dà un notevole contributo al processo di

⁵⁶ R. Descartes, *Lettre [au Marquis de Newcastle] DXI (mars ou avril 1648)*, in Id., *Œuvres de Descartes, Correspondance*, vol V, éd. Par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 136.

⁵⁷ «Selon la differente maniere dont nous appercevons la convenance ou la disconvenance de nos idées, l'évidence avec laquelle nous les connoissons est differente. Quelquefois l'Esprit apperçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées immédiatement. Ainsi il voit que le rouge n'est pas le jaune, qu'un cercle n'est pas un triangle, que 3 est plus que 2 & egal à 2 & 1. C'est ce qu'on peut appeler une *connaissance intuitive* ou de *simple vuë* [corsivo nostro]. C'est sur cette simple vuë qu'est fondée toute la certitude & toute l'évidence de nos connoissances; & en effet chacun sent que cette évidence est si grande, qu'il n'en sauroit imaginer, ni par consequent demander une plus grande. Car personne ne se peut croire capable d'une plus grande certitude, que de connoître qu'une idée qu'il a dans l'esprit est telle qu'il l'apperçoit, & que deux idées entre lesquelles il voit de la difference sont differentes, & ne sont pas réellement la même. C'est pourquoi dans le degré suivant de nôtre connoissance que je nomme démonstration, cette intuition, ou simple vuë, est necessaire dans toutes les connexions des idées moiennes, sans lesquelles nous ne pouvons parvenir à aucune connoissance générale, ni à aucune certitude» (Locke, *Abrégé*, tr. par Le Clerc, pp. 113-114). Cfr. Locke, *Abstract*, pp. 276-277.

⁵⁸ Arnauld e Nicole riceverono da Mersenne una copia del manoscritto delle *Regulae* e, a partire dalla seconda edizione della *Logique* (1664), inserirono un intero nuovo capitolo all'inizio del quarta parte in cui presentarono le tesi intuizionistiche di Descartes. In tale nuovo primo capitolo si può leggere: «Si lors que l'on considere quelque maxime, on en connoist la verité en elle-mesme, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle *intelligence* [corsivo nostro], & c'est ainsi que l'on connoist les premiers principes. Mais si elle ne nous persuade pas par elle-mesme, on a besoin de quelque autre motif pour s'y rendre, & ce motif est, ou l'autorité ou la raison: Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui luy est proposé, c'est ce qu'on appelle foy. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction mais laisse encore quelque doute, & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute est ce qu'on nomme opinion. [...] Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & veritable [...] alors la conviction que cette raison produit s'appelle science» (A. Arnauld, *L'art de penser. La Logique de Port-Royal*, tome II, *Supplément: présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662-1683. Avec des annotations*, pub. par Bruno Baron von Freytag Löringhoff et Herbert E. Brekle, Stuttgart-Bad

ampliamento dell'ambito di senso di "intuition" e dell'aggettivo corrispondente, "intuitif", che alla fine del XVII secolo era ancora considerato appartenente all'ambito teologico e rinviava quindi a una modalità di conoscere assolutamente estranea alla dimensione umana terrena e propria dei soli "spiriti". Nel *Dictionnaire de l'Académie françoise* (1694), spesso consultato dal Coste, si legge infatti: «INTUITIF, *ive.* adj. Terme de Theologie. Il n'a guere d'usage qu'en cette phrase, La vision intuitive de Dieu. Par laquelle on exprime la vision de Dieu telle que les bien heureux l'ont dans le Ciel. *Intuitivement. adv.* Terme de Theologie, d'une maniere intuitive. Voir Dieu intuitivement»⁵⁹. La ridefinizione del termine in un'accezione di stampo psicologico-conoscitivo non tarderà ad imporsi, tanto che, come testimonia il dizionario del Richelet di inizio '700, accanto alla valenza teologica di "intuitif" e "intuitivement" precedentemente esposta nel *Dictionnaire de l'Académie françoise*, compare quella prettamente psicologica («de Philosophie») di impostazione cartesiana e, soprattutto, lockiana (viste le espressioni cui si ricorre) e il sostantivo "Intuition" assume il ruolo di "signum" di tale concezione: «INTUITIF, *ive,* adj. [*Intuitivus.*] Terme de Théologie, qui se dit d'une connoissance claire & certaine de quelque chose. (Les Saints dans le Ciel ont une connoissance *intuitive* de l'essence de Dieu. La vision *intuitive* de Dieu. *Ac.*) ‡ *Intuition, s. f.* Terme de Philosophie. On dit, intuition, lorsque l'esprit aperçoit sans examen, tout d'un coup & d'une seule vuë [corsivo nostro], la vérité qu'il cherche. *Intuitivement, adv.* D'une manière intuitive. [*Intuitivè.*] [(Tous les Théologiens ne conviennent pas que S. Paul dans son ravissement ait vû l'essence de Dieu *intuitivement.*)]»⁶⁰.

Cannstatt, F. Frommann Verlag, pp. 201-202). Desidero ricordare che Locke era in possesso della quarta edizione francese della *Logique* (1674) e della terza edizione latina pubblicata lo stesso anno: cfr. Harrison-Laslett, *The library of John Locke*, p. 75.

⁵⁹ *Dictionnaire de l'Académie françoise*, p. 606, voci "Intuitif" e "Intuitivement".

⁶⁰ P. Richelet, *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, tome II, Amsterdam, aux depens de la Compagnie, 1732, p. 62, voce "Intuitif". Un legame di analogia, quello tra *connaissance intuitive* umana e angelica, che non sfugge a Locke, il quale, nel quarto libro, afferma: «Entre les idées que nous avons dans l'esprit, il y en a qui peuvent être immédiatement comparées par elles-mêmes l'une avec l'autre; et à l'égard de ces idées l'Esprit est capable d'appercevoir qu'elles conviennent ou disconviennent aussi clairement qu'il voit qu'il les a en lui-même. Ainsi l'Esprit aperçoit aussi clairement que l'Arc d'un Cercle est plus petit que tout le Cercle, qu'il aperçoit l'idée même d'un Cercle: & c'est ce que j'appelle à cause de cela une *Connaissance intuitive*, comme je l'ai déjà dit: [...] c'est le plus haut point de toute la Certitude Humaine [...] tel que celui que les Anges ont présentement, & que les Esprits des Hommes justes [in inglese: "the Spirits of just Men"] parvenus à la perfection auront dans l'Etat-à-venir, sur mille choses qui à-présent échappent tout-à-fait à notre entendement [in inglese: "Apprehensions"] & desquelles notre Raison dont la vue est si bornée, ayant

Rimane da chiarire il senso e l'origine dell'altra espressione che, nella precedente definizione proposta dal Richelet, compare a fianco di "*intuition*", espressione con cui nell'*Essai* (analogamente all'*Abrégé* del Le Clerc)⁶¹ è resa l'intuizione lockiana, ossia "*simple vue*" (da cui "*connaissance de simple vue*"). Ora, benché non si possa certo affermare che "*simple vue*" trovi nell'originale linguaggio lockiano in materia di intuizione un equivalente (in tutto l'*Essay* Locke fa infatti abbondante uso dell'aggettivo "*simple*", ma in riferimento a "*Idea*", "*Mode*" e, solo in un caso, a "*Apprehension*", senza per ciò assumere tale termine nel senso di "*intuition*")⁶², sono individuabili due casi in cui il pensatore inglese parla di una "semplice visione" e, con tale espressione, pare riferirsi proprio all'"*intuitive knowledge*". Il primo di questi casi si trova nell'*Epistle to the Reader*: «When the Notion is new, as I confess some of these are to me; or out of the ordinary Road, as I suspect they will appear to others, 'tis not one simple view of it [corsivo nostro; il Coste tradurrà fedelmente con «*simple vue*»⁶³], that will gain it admittance into every Understanding, or fix it there with a clear and lasting Impression»⁶⁴. Qui Locke non parla solo del modo in cui una nozione (ovvero una "conoscenza", in senso lato) può "entrare" nell'*Understanding*, ossia "essere appresa" dalla *Mind*, ma anche e soprattutto del fatto che i contenuti "nuovi" non sono sempre immediatamente percepibili nella loro verità e certezza e, affinché ciò accada, occorre spesso ricorrere a formulazioni più "comprensibili", in cui tali "*new Notions*" si presentino alla mente chiaramente, nei loro contenuti elementari. Il che, ri-formulato alla luce del linguaggio del *Fourth Book*, equivale a dire che delle "nuove nozioni" non si ha sempre una conoscenza e una certezza di tipo intuitivo.

Il secondo caso appartiene invece al quarto libro e consiste in una definizione dell'*intuition*: «One simple intuition, [è una modalità di conoscere] wherein there is no room for any the least mistake or doubt: the truth is seen all perfectly at once

découvert quelques foibles rayons, tout le reste demeure enséveli dans les ténèbres à notre égard» (Locke, *Essai*, IV, 17, 14, p. 571).

⁶¹ Cfr. la precedente nota 801.

⁶² Cfr. Locke, *Essay*, II, 23, 14, p. 305: «These *Ideas* of Substances, though they are commonly simple *Apprehensions*, and the Names of them simple Terms; yet in effect, are complex and compounded».

⁶³ Cfr. Locke, *Essai*, *Préface de l'Auteur*, p. XXX.

⁶⁴ Locke, *Essay*, *Epistle to the Reader*, p. 8.

[corsivo nostro]»⁶⁵. Passo, questo, che il Coste tradurrà sostituendo il verbo “*to see*” con “*paroître*”: «Une seule intuition [è una conoscenza], pure & simple, sur laquelle on ne sauroit se méprendre ni avoir la moindre apparence de doute, la vérité y paroissant tout à la fois dans sa dernière perfection»⁶⁶.

Né queste due “situazioni” (assieme al fatto che Locke ricorre a un linguaggio “visivo” per indicare la *Mind* e la sua conoscenza) possono tuttavia costituire, a mio avviso, la ragione del frequente utilizzo da parte del Coste dell’espressione “*simple vue*” in riferimento all’“*intuition*”, quasi fosse un “termine tecnico”: l’origine di tale scelta di traduzione (o, spesso, di “integrazione” di quest’ultima, laddove, rispettando il testo inglese il *proposant* avrebbe dovuto limitarsi a “*intuition*” o a “*connaissance intuitive*”) va ricercata (qui come in altri contesti) nell’esempio “autorevole” del Le Clerc. Del quale è a sua volta ravvisabile un importante antecedente nella *Recherche de la vérité* di Malebranche.

In quest’opera il padre oratoriano ricorre più volte a “*simple vue*” per indicare l’apprensione diretta e immediata dei contenuti psichici, percezione che si contrappone al *raisonnement* a motivo della “mediatezza” di quest’ultimo⁶⁷ e che, riferita al soggetto, finisce per identificarsi con il *sentiment intérieur*, ossia con l’auto-coscienza: «Ainsi l’on connoîttra par simple vûë ou par sentiment interieur tout ce que l’on peut connoître de l’ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l’erreur se pouroit trouver. Car lorsque l’on raisonne, la mémoire agit: & où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, supposé qu’il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper. Si

⁶⁵ Locke, *Essay*, IV, 17, 15, p. 684.

⁶⁶ Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 571.

⁶⁷ «La raison pour laquelle tous les hommes ne voyent point d’abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, & toutes les autres sensations sont des modifications de leur ame; c’est que nous n’avons point d’idée claire de nôtre ame. Car lorsque nous connoissons une chose par l’idée qui la représente, nous connoissons clairement les modifications qu’elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est une modification de l’étenduë, par une idée claire qui la représente. Ainsi ne connoissant point nôtre ame par son idée, comme je l’expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne sçavons point par simple vûë, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, les couleurs, les autres sensations foibles & languissantes sont, ou ne sont pas des modifications de nôtre ame. Mais pour les sensations vives comme la douleur & le plaisir, nous jugeons facilement qu’elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu’elles nous touchent: & que nous n’avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour sçavoir qu’elles nous appartiennent» (Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 1, I, 12, 5, p. 83). Cfr. anche *ivi*, vol. 1, II, III, 1, 5, pp. 240-241; *ivi*, vol. 2, VI, II, 9, p. 288.

je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me seduire, je suis très-persuadé qu'il ne nous pourroit me tromper dans mes connoissances de simple vûë, comme dans celle par laquelle je connois que je suis, de ce que je pense, ou que deux fois 2 font 4. Car [...] je ne pourois douter que je fusse, ou que deux fois 2 ne fussent égaux à 4 parce que j'apperois ces choses de simple vûë sans l'usage de la mémoire»⁶⁸.

Ne emergono forti riferimenti a Cartesio, al suo "*simplex mentis intuitus*" (o, come tradusse il Clerselier, alla "*simple inspection de l'esprit*"), alla "*immediata conscientia/perceptio*"⁶⁹ (che in francese diviene "*connaissance/perception immediate*")⁷⁰, riferimenti che si colgono anche nella definizione che Arnauld dà della prima operazione dell'*esprit*, il "*concevoir*": «On appelle *concevoir* la *simple veüë* [corsivo nostro] que nous avons des choses qui se presentent à nôtre esprit, comme lors que nous representons un Soleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré: la pensée, l'estre, & la forme par laquelle nous nous representons ces choses s'appelle *idée*»⁷¹.

"*Simple vue*" e "*connaissance de simple vue*", analogamente a "*intuition*" e "*connaissance intuitive*", costituiscono così un'ulteriore conferma della presenza del lessico cartesiano nel testo dell'*Essai* (oltre che nelle tesi in esso esposte); l'uso di tali termini affonda le proprie radici nell'espressione latina di un passo delle *Regulae ad directionem ingenii* in cui il giovane Descartes aveva posto il paragone tra l'unico atto percettivo/intuitivo della *Mens* e la visione "una", ossia "semplice" (degli occhi dell'uomo e non più solo dell'intelletto) della connessione tra gli anelli di una catena: «Si [...] ex multis & disjunctis unum quid inferamus, saepe intellectus nostri capacitas non est tanta, ut ulla omnia possit unico intuitu complecti; quo casu illi hujus operationis certitudo debet sufficere. Quemadmodum non possumus *uno oculorum intuitu* [corsivo nostro] longioris alicujus catenae omnes annulos distinguere; sed nihilominus, si singulorum cum proximis connexionem viderimus,

⁶⁸ Malebranche, *La recherche de la vérité*, vol. 2, VI, II, 6, p. 232.

⁶⁹ Cfr. Descartes, *Secundae Responsiones*, p. 160.

⁷⁰ Cfr. Descartes, *Secondes Reponses*, p. 124. A questa espressione guarda a mio avviso il Bosset nel proprio *Abrégé* dell'*Essay*, scegliendo di tradurre "*intuitive Knowledge*" con «connaissance immediate ou de simple vüë» (cfr. Bosset, *Abrégé de l'Essai de Monsieur Locke*, IV, 2, p. 165). Egli mostra inoltre di accettare la "*simple veüë*" utilizzata da Le Clerc e dal Coste.

⁷¹ Arnauld, *La logique de Port-Royal*, I, p. 23. E' da segnalare che Pascal, nelle *Pensées*, laddove contrappone "*finesse*" a "*géométrie*", utilizza un'espressione analoga nella forma e identica nel significato alla "*simple vüë*": "*seule vue*", da cui si hanno le costruzioni "*juger d'une seule vue*" e "*pénétrer d'une seule vue*". Cfr. Pascal, *Pensées*, art. I, 1, 3.

hoc sufficiet, ut dicamus etiam nos aspexisse, quomodo ultimum cum primo connectatur»⁷².

Un'eredità lessicale cartesiana la cui compatibilità con le tesi lockiane non è improbabile sia stata avvertita dal Coste (il quale aveva ben presente il pensiero del filosofo francese, ancor prima di approfondire la propria conoscenza delle tesi e della terminologia di Malebranche)⁷³; il che a mio avviso motiva, in ultima analisi, la piena accettazione e l'utilizzo senza riserve dell'espressione "*simple vue*" che il Le Clerc aveva proposto nell'*Abrégé* del 1688 come traduzione di "*intuition*".

c) La polemica intorno alla "materia pensante": il Coste come mediatore culturale

Ora, la trattazione dell'estensione della conoscenza umana porta con sé quella dei "limiti" in essa impliciti: questi, osserva Locke nel terzo capitolo del *Quatrième Livre*, non solo non corrispondono alla realtà delle cose (giacché la *connaissance sensitive* non oltrepassa il darsi dell'effettiva esistenza delle cose stesse ai sensi), ma non arrivano ad abbracciare nemmeno tutta la serie delle idee possedute dall'*entendement* e tutto ciò che si può sapere di esse. «Je crois pouvoir dire hardiment, sans faire tort à la Perfection Humaine, que notre connoissance ne sauroit jamais embrasser tout ce que nous pouvons désirer de connoître touchant les idées que nous avons, ni lever toutes les difficultés & résoudre toutes les questions qu'on peut faire sur aucune de ces idées. Par exemple, nous avons des idées d'un Quarré, d'un Cercle, & de ce qu'emporte Egalité; cependant nous ne serons peut-être jamais capables de trouver un Cercle égal à un Quarré, & de savoir certainement s'il y en a»⁷⁴.

La questione del rapporto tra *Matière* e *Pensée* rientra appunto nel novero di ciò che deborda dalle capacità conoscitive umane: è infatti impossibile definire in maniera univoca, in base all'esame delle sole idee di materia e di pensiero possedute dal soggetto, «si Dieu [in inglese: *Omnipotency*] n'a point donné à quelques amas de matière [in inglese: *Systems of Matter*] disposés comme il le trouve à propos, la

⁷² Descartes, *Regulae*, p. 389.

⁷³ Approfondimento che, come ho evidenziato in merito all'espressione "*inquiétude*", avvenne nel trentennio che separò la prima edizione dell'*Essai* (1700) dalla seconda (1729).

⁷⁴ Locke, *Essai*, IV, 3, 6, p. 440.

puissance d'appercevoir & de penser [in inglese: *a power to perceive and think*]; ou s'il a joint & uni à la Matière ainsi disposée une Substance immatérielle qui pense»⁷⁵. Analoga è infatti la difficoltà incontrata dall'intelletto umano nel tentativo di comprendere da un lato come Dio possa aver unito nella medesima sostanza (l'uomo) il corpo (materiale) e l'anima (pensante e spirituale), due sostanze realmente distinte, dall'altro come Dio, *s'il lui plaît*, possa *ajôûter* (in inglese: "*to superadd*") alla materia la facoltà di pensare.

L'espressione "*s'il lui plaît*" (che rende fedelmente l'inglese "*if he please*") è estremamente significativa, poiché rimanda alla supremazia della decisione divina, la quale costituisce, assieme all'onnipotenza di Dio, la *conditio sine qua non* di tutto il ragionamento di Locke: non è auto-contraddittorio pensare che Dio possa dotare la materia di quelle caratteristiche che il soggetto trova appartenere in maniera esclusiva all'*esprit*⁷⁶, cioè *la pensée, l'avoir des perceptions* (per effetto di modificazioni e movimenti opportuni), poiché potrebbe farlo e potrebbe decidere di farlo così come ha disposto che la sostanza materiale riceva impressioni in conseguenza del movimento delle parti del corpo⁷⁷. La nostra conoscenza della materia e del pensiero è a tal punto limitata e imperfetta da non poter essere certamente assunta come criterio di giudizio di ciò che Dio può o non può fare.

Come si può notare, i riferimenti al pensiero cartesiano (dualità delle sostanze e loro unione sostanziale nell'uomo, ghiandola pineale, etc.) sono "espliciti" già nel testo lockiano e il Coste non manca di accentuare tale "dialogo a distanza" tra Locke e Descartes nella "nota di approfondimento" apposta a piè di pagina a partire dalla seconda edizione dell'*Essai* (1729).

In tale nota il *traducteur*, riprendendo e ampliando un articolo comparso nel 1699 sulle «*Nouvelles de la République des Lettres*»⁷⁸, presenta in sintesi la polemica sorta

⁷⁵ *Ivi*, IV, 3, 6, pp. 440-443.

⁷⁶ Giacché Locke è ben lungi dal negare l'acorporeità dell'anima e il fatto che il pensiero non sia un attributo essenziale della materia (cfr. Locke, *Essai*, IV, 10, 9-16, pp. 517-521).

⁷⁷ Cfr. *ivi*, IV, 3, 6, p. 447.

⁷⁸ J. Locke, *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend, the Lord Bishop of Worcester's Answer to his second Letter, c'est-à-dire, Réplique de Mr. Locke à la seconde Réponse de Mr. l'Evêque de Worcester, où l'on traite de la certitude par la Raison, par la Foi, etc. de la Résurrection du même Corps, de l'Immortalité de l'Ame, & de l'Incompatibilité des Notions de Mr. Locke avec les Articles de la Foi Chrétienne, etc.*, «*Nouvelles de la République des Lettres*», éd. par J. Bernard, Amsterdam, Desbordes & Pain, octobre 1699 (pp. 363-385), novembre 1699 (pp. 484-509). Cfr. Locke, *Essai* (1729), *Avis sur la deuxième édition*, p. XXII (corrispondente alla p. XVIII dell'edizione da me consultata).

sul suolo inglese tra Edward Stillingfleet (vescovo di Worcester) e Locke. Due *extraits* che, in questo modo, si inseriscono attivamente in quella serie di *compte-rendus* che nel XVII e nel XVIII secolo contribuirono alla circolazione di testi che altrimenti non avrebbero goduto di “visibilità”. Ann Thomson, nel saggio *Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits*, scrive in merito: «Quand il s’agit de la circulation d’idées, on sait que pour le 18^e siècle, il y a un lien étroit entre l’activité de traducteurs et celle de journalistes. Il suffit de jeter un coup d’œil sur la correspondance d’un Pierre Des Maizeaux pour constater que le désir de faire connaître l’actualité intellectuelle française au public britannique et surtout celle anglaise au public francophone se traduit aussi bien par la publication de compte-rendus et d’extraits dans les périodiques que par la diffusion de traductions. [...] On sait qu’un compte-rendu est un moyen privilégié, car tout ne peut pas être traduit et la vente de certains livres ne justifierait pas une traduction de l’ouvrage en entier. Un résumé fournissant l’essentiel suffisait souvent pour informer les lecteurs»⁷⁹.

In particolare, quanto alla polemica Locke-Stillingfleet, l’*extrait* posto in nota alla seconda edizione dell’*Essai* fu di primaria importanza (come evidenziano lo Yolton⁸⁰, lo Schøsler⁸¹, lo Hutchison⁸² e, più recentemente, Ann Thomson), poiché (ancor più dell’articolo del 1699) portò all’attenzione del pubblico francese e, in generale, francofono, una discussione nata con la pubblicazione, nel 1697, dello scritto *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* e delle critiche in esso mosse da Stillingfleet contro l’*Essay* di Locke⁸³. A tale opera seguì tutta una serie di epistole (due del vescovo di Worcester e tre di Locke, delle quali il Coste presenta nell’*Essai* la terza o “*second reply*”)⁸⁴: i principali argomenti furono l’onnipotenza divina,

⁷⁹ A. Thomson, *Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits*, «Cromohs», 12 (2007), § 1, consultabile *on line* al seguente indirizzo: <http://www.cromohs.unifi.it/>.

⁸⁰ J.W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 57.

⁸¹ J. Schøsler, *L’Essai sur l’entendement de Locke et la lutte philosophique en France au XVIII^e siècle: l’histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 4 (2001), Oxford, Voltaire Foundation, pp. 35-49.

⁸² Hutchison, *Locke in France*, pp. 30-31, 213-217 e n.

⁸³ E. Stillingfleet, *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: with an answer to the late Socinian objections against it from Scriptures Antiquity, and Reason. And a preface concerning the different explications of the Trinity, and the tendency of the present Socinian Controversie*, London, Mortlock, 1697 (riprodotto anastaticamente dalla Thoemmes, in Id., *The philosophy of Edward Stillingfleet*, Bristol, Thoemmes, 2000).

⁸⁴ Riporto, in ordine di pubblicazione, i momenti principali dello “scontro” epistolare Locke-Stillingfleet: cfr. E. Stillingfleet, *The Bishop of Worcester’s answer to Mr. Locke’s letter, concerning some*

l'immortalità dell'anima, la resurrezione e la possibilità, da parte di Dio, di conferire la facoltà di pensare alla materia. Una serie di tematiche riguardanti prevalentemente l'ambito teologico e solo in parte quello filosofico: una prevalenza che pare non essere stata rispettata nella sintesi che il Coste ne dà nella seconda edizione dell'*Essai*, nel 1729. Si pongano a confronto i seguenti passi, che mi accingo a riportare interamente al fine di mostrare le scelte di traduzione operate dal Coste. Nella *Second Reply*, Locke scrive: «God has created a substance; let it be, for example, a solid extended substance: is God bound to give it, besides being, a power of action? That, I think, nobody will say. He therefore may leave it in a state of inactivity, and it will be nevertheless a substance; for action is not necessary to the being of any substance, that God does create. God has likewise created and made to exist, *de novo*, an immaterial substance, which will not lose its being of a substance, though God should bestow on it nothing more but this bare being, without giving it any activity at all. *Here are now two distinct substances, the one material, the other immaterial, both in a state of perfect inactivity.* [corsivo nostro] Now I ask what power God can give to one of these substances (*supposing them to retain the same distinct nature, that they had as substances in their state of inactivity*) [corsivo nostro] which he cannot give to the other? In that state, it is plain, neither of them thinks; for thinking being an action, it cannot be denied that God can put an end to any action of any created substance, without annihilating of the substance whereof it is an action: and if it be so, he can also create or give existence to such a substance, without giving that substance any action at all. Now I would ask, why *Omnipotency* [corsivo nostro] cannot give to either of these substances, which are equally in a state of perfect inactivity, the same power that it can give to the other?»⁸⁵. Il Coste traduce così: «Dieu, *continue Mr. Locke*, a créé une

passages relating to his Essay of Humane Understanding, mention'd in the late discourse in vindication of the Trinity. With a postscript in answer to some reflections made on that treatise in a late Socinian pamphlet, London, Mortlock, 1697; Id., *The Bishop of Worcester's answer to Mr. Locke's second letter; wherein his notion of ideas is prov'd to be inconsistent with it self, and with the articles of the Christian faith*, London, Mortlock, 1698; ambedue ristampati in Id., *Three criticism of Locke*, Hildesheim-New York, Olms, 1987. Quanto alle risposte di Locke: cfr. J. Locke, *A letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay of Humane Understanding: in a late discourse of his Lordship in Vindication of the Trinity*, London, A. & J. Churchill, 1697; Id., *Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter...*, London, A. & J. Churchill, 1697; Id., *Reply to the Right Reverend Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter...*, London, A. & J. Churchill, 1699; ambedue riedite in J. Locke, *Works*, vol. 4 (of 10), London, Tegg, etc., 1823 (ristampate in Id., *Works*, vol. 4, Aalen, Scientia Verlag, 1963).

⁸⁵ Locke, *Second Reply*, in *Works*, IV, p. 464.

Substance: que ce soit, par exemple, une Substance étendue & solide, Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'être, la puissance d'agir? C'est ce que personne n'osera dire, à ce que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une parfaite inactivité. Ce sera pourtant une Substance. De-même, Dieu crée ou fait exister *de-nouveau* [corsivo nostro] une Substance immatérielle, qui sans-doute ne perdra pas son être de Substance, quoique Dieu ne lui donne que cette simple existence, sans lui communiquer aucune activité. Je demande à-présent, quelle puissance Dieu peut donner à l'une de ces Substances qu'il ne puisse point donner à l'autre. Dans cet état d'inactivité, il est visible qu'aucune d'elles ne pense: car penser est une action, on ne peut nier que Dieu ne puisse arrêter l'action de toute Substance créée sans annihiler la Substance: et si cela est ainsi, il peut aussi créer ou faire exister une telle substance, sans lui donner aucune action. *Par la même raison il est évident qu'aucune de ces Substances ne peut se mouvoir elle-même.* [corsivo nostro] Je demande à-présent pourquoi Dieu [corsivo nostro] ne pourroit-il point donner à l'une de ces Substances, qui sont également dans un état de parfaite inactivité, la même puissance de se mouvoir qu'il peut donner à l'autre»⁸⁶.

Da un esame comparato, come giustamente pone in rilievo la Thomson, emerge che, nonostante il *traducteur* mostri l'intenzione di essere fedele al testo lockiano (cercando addirittura di rendere in francese termini tecnici quali ad esempio *de novo*), egli se ne "discosta" non solo, o meglio, non tanto a motivo della semplificazione di alcuni passaggi ritenuti ridondanti o inessenziali (operazione che si tradurrà anche nella soppressione di interi paragrafi)⁸⁷, o, ancora, compiendo una totale rivisitazione del passo in cui Locke analizza la concezione di *Spiritus* ("esprit") presso la filosofia classica (citando da Virgilio e Omero)⁸⁸, quanto piuttosto scegliendo di attenuare l'aspetto teologico della polemica e, in particolare, i continui riferimenti al tema dell'onnipotenza divina. E' in tal senso che va letta la decisione di rendere (in più occasioni) il termine utilizzato da Locke per riferirsi a Dio, "*Omnipotency*" col

⁸⁶ Locke, *Essai*, IV, 3, 6, p. 442, nota a piè di pagina.

⁸⁷ Cfr. Ad esempio Locke, *Second Reply*, pp. 461-463 da "for it is visible" a "some parts of matter", 465 da "the same is visible" a "must terminate", 466-468 da "and it would not" a "that passage rectified", 468-470 da "your argument" a "as Balaam's did".

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 483-490; Id., *Essai*, IV, 3, 6, pp. 444-445, nota a piè di pagina.

semplice “*Dieu*” (cosa che si riscontra anche nella traduzione dell’*Essay*) e l’espressione “*the omnipotent Creator*” con “*Souverain Créateur*”⁸⁹.

Sempre in questo contesto si comprendono le due seguenti alterazioni dell’originale inglese. Per prima cosa, la soppressione dell’ultima frase del seguente periodo (frase inerente alla sproporzione tra le capacità conoscitive umane e l’onnipotenza di Dio che riporterò in corsivo): «I confess as much as you please, that we cannot conceive how a solid, no nor how an unsolid created substance thinks: but this weakness of our apprehension reaches not the power of God, *whose weakness is stronger than any thing in man* [corsivo nostro]»⁹⁰.

Secondariamente, lo spostamento alla fine dell’*extrait* del passo in cui Locke individua in Cartesio l’origine della pretesa (ma indimostrata) incompatibilità di pensiero e materia. Si consideri l’originale inglese: «I know nobody, before Des Cartes, that ever pretended to show that there was any contradiction in it [ossia nella possibilità che Dio “aggiunga” la facoltà di pensare alla materia]. So that, at worst, my not being able to see in matter any such incapacity as makes it impossible for Omnipotency to bestow on it a faculty of thinking, makes me opposite only to the Cartesians. For, as fas as I have seen or heard, the fathers of the Christian church never pretended to demonstrate that matter was incapable to receive a power of sensation, perception, and thinking, from the hand of the omnipotent Creator»⁹¹. Nelle mani del Coste tale passaggio diviene, come precedentemente anticipato, la conclusione della nota a piè di pagina e presenta non poche variazioni: «Mr. Locke conclut enfin que, tant s’en faut qu’il y ait de la contradiction à dire que Dieu peut donner, s’il veut, à certains amas de matière, dispose comme il les trouve à propos, la faculté d’appercevoir & de penser, personne n’a prétendu trouver en cela aucune contradiction avant Descartes, qui pour en venir-là dépouille les Bêtes de tout sentiment, contre l’expérience la plus palpable. Car autant qu’il a pu s’en instruire par lui-même ou sur le rapport d’autrui, les Pères de l’Eglise Chrétienne n’ont jamais entrepris de démonter que la Matière fût incapable de recevoir, des mains du Créateur, le pouvoir de sentir, d’appercevoir, & de penser»⁹². Ciò ha come effetto non

⁸⁹ Cfr. Locke, *Second Reply*, p. 460; Id., *Essai*, IV, 3, 6, p. 441, nota a piè di pagina.

⁹⁰ Locke, *Second Reply*, p. 468.

⁹¹ *Ivi*, p. 469.

⁹² Locke, *Essai*, IV, 3, 6, p. 445, nota a piè di pagina. Il *quatrième livre* presenta altre occasioni in cui il Coste interviene attivamente sul testo modificandolo in maniera significativa: mi riferisco ai

passi in cui Locke fa esplicito e polemico riferimento alla dottrina cattolica della transustanziazione, proponendo la credenza nell'acquisizione, da parte del pane, dell'essenza del Corpo di Cristo come esempio della cieca e ostinata irrazionalità dei superstizioni e dei fanatici (capace di rifiutare anche le prove più razionali e persino l'esperienza sensibile). Concentriamoci sull'originale inglese: «The great obstinacy that is to be found in Men firmly believing quite contrary Opinions, though many times equally absurd, in the various Religions of Mankind, are as evident a Proof, as they are an unavoidable consequence of this way of Reasoning from received traditional principles. So that Men will disbelieve their own Eyes, renounce the Evidence of their Senses, and give their own Experience the lye, rather than admit of any thing disagreeing with these sacred Tenets. Take an intelligent *Romanist* [ossia un cristiano cattolico] that, from the first dawning of any Notions in his Understanding, hath had this Principle constantly inculcated, *viz.* That he must believe as the Church (*i.e.* those of his Communion) believes, or that the Pope is Infallible; and this he never so much as heard questioned, till at forty or fifty years old he met with one of other Principles; How is he prepared easily to swallow, not only against all Probability, but even the clear Evidence of his Senses, the Doctrine of *Transubstantiation*? This Principle has such an influence on his Mind that he will believe that to be Flesh, which he sees to be Bread. And what way will you take to convince a Man of any improbable Opinion he holds, who with some Philosophers, hath laid down this as a foundation of Reasoning, That he must believe his Reason (for so Men improperly call Arguments drawn from their Principles) against their Senses? Let an *Enthusiast* be principled that he or his Teacher is inspired, and acted by an immediate Communication of the Divine Spirit, and you in vain bring the Evidence of clear Reasons against his Doctrine» (Locke, *Essay*, IV, 20, 10, pp. 712-713). Di fronte ai duri e specifici attacchi di tale passo, il Coste preferisce apportare alcuni cambiamenti, forse per non esporre il testo di Locke ad accuse di natura religiosa da parte del pubblico cattolico o forse per rendere più comprensibili i ragionamenti pensatore inglese in ambienti prevalentemente protestanti. Così, il *proposant* evita di riportare nella traduzione francese le critiche all'infallibilità del Papa (come ho altrove evidenziato) e cambia il destinatario della polemica contro la transustanziazione: «L'extrême obstination qu'on remarque dans les Hommes à croire fortement des opinions directement opposées, quoique fort souvent également absurdes, parmi les différentes Religions qui partagent le Genre Humain; cette obstination, dis-je, est une preuve évidente aussi-bien qu'une conséquence inévitable de cette manière de raisonner sur des principes reçus par tradition; jusque-là que les Hommes viennent à desavouer leurs propres yeux, à renoncer à l'évidence de leurs Sens, & à donner un démenti à leur propre expérience, plutôt que d'admettre quoi que ce soit d'incompatible avec ces sacrés Dogmes. Prenez un *Luthérien de bon sens* [corsivo nostro] à qui l'on ait constamment inculqué ce principe (dès que son entendement a commencé de recevoir quelques notions), Qu'il doit croire ce que croient ceux de sa Communion, desorte qu'il n'ait jamais entendu mettre en question ce principe, jusqu'à ce que parvenu à l'âge de quarante ou cinquante ans, il trouve quelqu'un qui ait des principes tout différens; quelle disposition n'a-t-il pas à recevoir sans peine la Doctrine de la Consubstantiation, non seulement contre toute probabilité, mais même contre l'évidence manifeste de ses propres Sens? Ce principe a une telle influence sur son esprit, qu'il croira qu'une chose est chair & pain tout à la fois, quoiqu'il soit impossible qu'elle soit autre chose que l'un des deux: & quel chemin prendrez-vous pour convaincre un Homme de l'absurdité d'une opinion qu'il s'est mis en tête de soutenir, s'il a posé pour Principe de Raisonnement, avec quelques Philosophes, Qu'il doit croire sa Raison (car c'est ainsi que les Hommes appellent improprement les Argumens qui découlent de leurs principes) contre le témoignage des Sens. Qu'un *Fanatique* prenne pour principe que lui ou son Docteur est inspiré & conduit par une direction immédiate du Saint Esprit, c'est en vain que vous attaquez ses Dogmes par les raisons les plus évidentes» (Locke, *Essai*, medesimi luoghi, p. 596). A causa di tale traduzione, Locke sarà ingiustamente oggetto dei rimproveri di Théophile-Leibniz (luterano) nei *Nouveaux Essais*: «Il paroist bien, Monsieur, que vous n'estes pas assés instruit des sentimens des Evangeliques, qui admettent la presence réelle du corps de notre Seigneur dans L'Eucharistie. Ils se sont expliqués mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jesus Christ, et encor

soltanto l'accentuazione del carattere non-religioso della discussione, ma anche e soprattutto la collocazione di quest'ultima in un contesto di polemica anti-cartesiana che, seppur presente nella versione inglese (e, in generale, nel pensiero di Locke), non possiede una tale forza e incisività. Così facendo, Stillingfleet (di per sé citato in pochissime occasioni) finisce per perdere il proprio ruolo di interlocutore di Locke e diviene quasi un "paravento" dietro al quale sembrano celarsi, sin dall'inizio, Descartes e i suoi eredi⁹³.

moins qu'une même chose est chair et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Saveur, sans qu'il soit enfermé dans le pain. Et la presence qu'ils entendent n'est pas locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est-à-dire déterminée par les dimensions du corps present: de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point» (Leibniz, *Nouveaux Essais*, p. 495). Circa tale risposta leibniziana, che si configura come un vero e proprio esame delle diverse posizioni protestanti in merito all'eucarestia, cfr. *ivi*, pp. 496-497. Quanto alla discrepanza tra originale inglese e traduzione del Coste e le critiche di Leibniz a Locke, essa è giustamente posta in rilievo anche da T. Cochran, in *Id.*, *Translating in the Age of the Global Anthropolos*, unpublished, 1996, pp. 2-7 (consultabile all'indirizzo internet <http://www.mapageweb.umontreal.ca/cochran/ecrits/>). Sempre per evitare polemiche di argomento religioso il Coste omette, all'interno del diciottesimo capitolo del *quatrième livre*, il passo in cui Locke sostiene che nessuna proposizione può essere ricevuta come proveniente da una rivelazione divina qualora sia in contrasto con l'evidenza della conoscenza intuitiva (pena l'annullamento di ogni criterio distintivo del vero e del falso). La facoltà dell'ubiquità (che la tradizione teologica ha attribuito, oltre a Dio, ad alcuni santi) costituisce l'esempio proposto dal pensatore inglese, del tutto ignorato nella traduzione del Coste: «The *Ideas* of one Body, and one Place, do so clearly agree, and the Mind has so evident a Perception of their Agreement, that we can never assent to a Proposition, that affirms the same Body to be in two distant Places at once, however it should pretend to the Authority of a divine Revelation: Since the Evidence, First, That we deceive not ourselves, in ascribing it to GOD; Secondly, That we understand it right, can never be so great, as the Evidence of our own intuitive Knowledge, whereby we discern it impossible, for the same Body to be in two Places at once» (Locke, *Essay*, IV, 18, 5, p. 692).

⁹³ Si porti l'attenzione al finale dell'*extrait* comparso nel 1699 sulle «Nouvelles de la République des Lettres»: «Il paroît, au reste, par tout ce que notre Auteur reporte du sentiment de Ciceron sur la nature de l'Âme & sur son immortalité, que ce grand homme n'avoit rien pû trouver d'assuré & qui le satisfît entièrement sur cette matière. *Harum sententiarum, quae vera sit, Deus aliquis viderit, quae verisimillima, magna quaestio*. D'où M. Locke conclut que, quoi que la lumière de la Nature eût fourni quelque foible rayon, quelques espérances incertaines d'un état à venir, cependant la Raison humaine n'a pû atteindre à une entière certitude sur cet article; mais que c'est uniquement Jesus-Christ qui a mis en lumière la vie & l'immortalité par l'Évangile; témoignage, qui ne nous permet plus de revoquer en doute cette importante vérité, quelle que soit la nature de notre Âme» (Locke, *Mr. Locke's Reply*, «Nouvelles de la République des Lettres», p. 512). Al che la Thomson commenta: «Comme nous pouvons voir, là où en 1699 [...] [Coste] termine sur un accent religieux en soulignant la croyance à l'immortalité de l'âme enseignée par l'écriture [...] la note de 1729 souligne sans ambiguïté la question essentielle de la possibilité d'une matière pensante. La question de l'immortalité de l'âme est passée sous silence. L'ensemble prend alors une tonalité nettement plus irreligieuse. En outre, Coste insère en 1729 une critique directe du cartésianisme qui était absente en 1699. Ceci n'a pas dû passer inaperçu par ceux qui reprennent cet extrait en soulignant l'opposition entre la philosophie de Locke et celle de Descartes et en insérant l'argument de Locke dans un contexte irreligieux» (Thomson, *Locke*,

Le osservazioni che il Coste aggiunge alla nota a partire dalla quarta edizione dell'*Essai* (1742) non fanno che accentuare tale impressione generale, concentrando l'attenzione su un caso particolare della questione materia-pensiero, ossia l'intelligenza dei bruti e in particolare, con riferimento all'esempio di Locke, dell'elefante: in tali *réflexions* il *proposant* fa notare che – assumendo la presenza del *sentiment* e del *mouvement spontané* nell'elefante come esempio a sostegno della possibilità che Dio ha di conferire alla materia la facoltà di pensare (se Dio ha aggiunto alla materia le funzioni vegetative e quelle capacità di pensiero elementari proprie degli animali, senza annullare l'essenza della materia, è allora ragionevole pensare che ciò possa accadere anche per le funzioni conoscitive proprie dell'uomo) – Locke si riallaccia al pensiero materialistico degli Epicurei, proponendo quella spiegazione della funzioni psichiche animali (concepiti come semplici *amas de matière*) che anche gli eredi di Gassendi, come il Bernier, erano lungi dal fare⁹⁴.

Da parte sua, il Coste conclude facendo professione di scetticismo riguardo ad argomenti filosofici così sottili e a tal fine si riallaccia al racconto di Esopo che egli aveva ben presente, essendo in procinto di ri-pubblicare la raccolta di favole in versi di La Fontaine⁹⁵: «Depuis long-tems je considère cette question, & la plupart des subtilités métaphysiques, comme les Raisins que le Renard de la Fable voyoit au haut d'une Treille qui lui paroissoient beaux & couverts d'une peau vermeille. Pour moi, je ne sai s'ils sont aussi beaux & aussi bons qu'on nous le dit. J'ai la vue trop courte pour m'en assurer. Qu'ils le soient ou non, je dis plus naïvement que le Renard, *je ne fais aucun effort pour y atteindre, parce que je me sens incapable de monter si haut*»⁹⁶.

Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits, § 12). Voltaire fu uno di coloro che recepì in questa "luce" la polemica Locke-Stillingfleet: cfr. *ivi*, 14. Cfr. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Amsterdam, Lucas, 1734, *Article XIII*, pp. 102-117 (ristampato in Jean S. Yolton, *A Locke Miscellany: Locke Biography and Criticism for All*, Bristol, Thoemmes, 1990, pp. 246-253).

⁹⁴ Cfr. Locke, *Essai*, IV, 3, 6, p. 446, nota a piè di pagina.

⁹⁵ M. de la Fontaine, *Fables choisies, mises en vers, avec un nouveau commentaire par M. Coste* (texte revu par F.A. Jolly), Paris, David, 1743.

⁹⁶ *Ivi*, IV, 3, 6, p. 447, nota a piè di pagina.

Conclusione

John Hampton, nel saggio *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, pone la seguente domanda circa l'*Essai*: «A quel point Coste en est-il le véritable auteur?»¹. Se per lo Hampton tale interrogativo verte sul rapporto sussistente tra il testo francese comparso nel 1700 e l'*Abrégé* del 1688, si può, non senza ragione, estendere la domanda anche alla relazione tra le scelte di traduzione effettuate dal Coste e il lessico filosofico del Seicento. Infatti, come sono individuabili analogie e richiami più o meno espliciti al testo che il Le Clerc propose ai *savants* europei sulle pagine della «Bibliothèque Universelle et Historique», così è innegabile che il *proposant* di Uzès si servì di un linguaggio che presentava forti tracce della riflessione filosofica compiuta in Francia nel corso del XVII secolo.

La risposta è, in entrambi i casi, positiva: come ho cercato di evidenziare, la figura del Coste non fu quella di un semplice *traducteur* perché la sua non fu una “semplice traduzione”. L'*Essai* nelle sue cinque edizioni (dal 1700 al 1755) presenta caratteristiche del tutto analoghe a quelle di un organismo vivente: si perfeziona e diviene un'opera sempre più matura e complessa grazie alle continue riflessioni compiute sul pensiero lockiano e, alla luce di ciò, sulla lingua francese a cavallo fra il XVII e il XVIII secolo e sul passato filosofico che la riempie di senso.

Se, da un lato, per espressioni come “*ame/esprit*” (i due equivalenti di “*Mind*”), “*idée innée*”, “*connaissance de simple vue*” (in inglese: “*intuitive Knowledge*”) e “*connaissance raisonnée*” (per Locke, “*rational Knowledge*”), il Coste mostra di accettare senza riserve l'utilizzo che il Le Clerc ne fa all'interno del proprio *Abrégé*, dall'altro, posto di fronte a un termine come “*inquiétude*”, egli dà prova (in una lunga serie di note a piè di pagina) di aver ampiamente “soppesato” l'utilizzo di tale sostantivo,

¹ Hampton, *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, p. 246.

consapevole sia della valenza che esso assunse da Agostino a Pascal e Malebranche, sia del significato specifico dell'*uneasiness* lockiana. In questo modo, come è emerso nel secondo capitolo, *inquiétude* (il cui utilizzo non è rifiutato *in toto*) subisce per mano del Coste uno slittamento dalla dimensione spirituale ed esistenziale a quella psicologica e immanente, propria invece di "*mesaises*" e "*incommodité*" (che compaiono come alternative a "*inquiétude*").

La ricerca di un equivalente di "*consciousness*" costituisce un altro e, a mio avviso, più importante esempio della consapevolezza che il Coste aveva del duplice pericolo insito nel ruolo di traduttore in quanto mediatore culturale: da una parte, "deformare" le tesi di Locke mediante scelte lessicali inopportune (come nel caso delle "*adequate ideas*", tradotte con "*idées complètes*" per "aggirare" l'ingombrante presenza della terminologia di Cartesio e dei suoi discepoli); dall'altra, "alterare" la lingua francese con eccessivi neologismi, con il paradossale esito di rendere "oscuri" e "poco fruibili" proprio quei concetti che si volevano esprimere e diffondere. Ciò si concretizzò in una continua oscillazione che ebbe inizio con la preparazione della prima edizione dell'*Essai* (1700) e parve giungere a un "valido compromesso" solo con la seconda edizione del 1729 (giacché di vera e propria "soluzione" non si può affatto parlare); un'oscillazione tra espressioni quali "*conviction*" e "*persuasion*" (accessibili anche a un pubblico meno specialistico), "*sentiment/sentiment intérieur*" (di matrice cartesiano-malebranchiana) e "*con-science*" (espediente grafico per "sottrarre" "*conscience*" al tradizionale ambito morale e indicare che tale termine va invece assunto in senso "teoretico", analogamente a come era stato utilizzato da Malebranche nella *Recherche de la vérité*).

Non possono inoltre passare inosservati altri due "caratteri" del lavoro del Coste: per prima cosa, la sua capacità di adottare un punto di vista indipendente da quello di Locke, cosa che gli permise di evidenziare l'infondatezza di alcune obiezioni mosse al pensiero cartesiano (ad esempio circa il rapporto tra qualità primarie e secondarie) e di rinvenire certe "fallacie" nascoste nella concezione dello spazio esposta nel *second livre*; secondariamente, l'intento di rendere l'*Essai* un'opera "corale" e di "respiro" europeo, arricchendola con suggestioni e citazioni tratte sia da autori della tradizione filosofica (quali Cicerone, Lucrezio e Montaigne), sia dai pensatori "contemporanei" che erano stati protagonisti del dibattito sorto attorno al pensiero lockiano, come Clarke, Bayle, Barbeyrac e Stillingfleet.

Per tutte queste ragioni *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain* può a buon diritto essere considerato il frutto delle personali e ponderate valutazioni del Coste e costituisce non solo il “canale” per eccellenza della diffusione delle tesi di Locke, ma anche un importantissimo strumento di riflessione sul pensiero in esso presentato e sul suo rapporto con la tradizione filosofico-lessicale francese del '600.

In tal senso Pierre Coste può ben dirsi a mio avviso uno dei protagonisti di quel “momento” cruciale dell'evoluzione concettuale e terminologica del pensiero europeo che è rappresentato dal dibattito filosofico del primo Settecento, il quale prepara le tematiche che saranno proprie del più maturo Illuminismo.

Bibliografia

Avvertenza generale

Nella suddivisione delle voci si cercherà di focalizzare dapprima le diverse edizioni e traduzioni dell'*Essay*, per passare quindi ad altri scritti di Locke presi in considerazione a corredo della presente ricerca; per l'esame della traduzione del Coste, rinvio inoltre ai *Dizionari* consultati e agli scritti filosofici più significativi del tempo, per passare quindi alla bibliografia critica su Locke e sull'*Essay*, oltre che sul Coste e sul periodo esaminato.

Per un quadro complessivo dell'ormai sterminata bibliografia lockiana, rinvio a:

- John C. Attig, *The Works of John Locke. A Comprehensive Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Westport-London, Greenwood Press, 1985.
- Jean S. Yolton – John W. Yolton, *John Locke. A reference Guide*, Boston, G. K. Hall & Co., 1985.
- Jean S. Yolton, *John Locke. A Descriptive Bibliography*, Bristol, Thoemmes, 1998.
- M. Sina, *Introduzione a Locke*, nuova edizione con aggiornamenti alla Storia della critica e alla Bibliografia, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Jean S. Yolton, *Addenda and Errata to A Descriptive Bibliography*, «Locke Studies», 6 (2006), Summerfields, Centre for Philosophy, IEPPP, Lancaster University, pp. 199-211.

Rinvio inoltre al sito internet (curato e costantemente aggiornato da John C. Attig), *John Locke Bibliography (by and about John Locke)*, <http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/>.

Edizioni e traduzioni dell'Essay

- John Locke, *Abstract of the Essay* (1687), in P. King, *The Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Books* (1829), vol. 1 (of 2), London, Colburn & Bentley, 1830² (consultata nella riprod. anast. Bristol, Thoemmes, 1991). Cfr. Ms. Locke c 28, ff. 52-82v, originale dell'Abstract, steso per mano di Sylvester Brownover.
- Id., *Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé ESSAI PHILOSOPHIQUE concernant L'ENTENDEMENT, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur LOCKE, éd. & tr. par J. Le Clerc, «Bibliothèque universelle et historique»* (1686-1693), tome VIII (janvier 1688), à Amsterdam, chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688.
- Id., *An Essay concerning Humane Understanding. In Four Books*, London, Basset, 1690 (1694² «with large Additions», 1695³, 1700⁴ «with large Additions», London, A. and J. Churchill; nel 1706 comparirà una ulteriore edizione, postuma, che si avvale di correzioni già approntate dall'autore). L'edizione da me consultata è quella critica (basata sulla quarta edizione dell'Essay), edita e introdotta da P. H. Nidditch (Oxford, Clarendon, 1975). Su questa si basa la più recente traduzione italiana dell'Essay (Milano, Bompiani, 2004, intr. di P. Emanuele, tr., note e apparati di V. Cicero e M.G. D'Amico, con testo inglese a fronte).
- Id., *Essay philosophique concernant l'Entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons, traduit de l'anglois par Pierre Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, Amsterdam, H. Schelte, 1700* (tale opera sarà più volte riedita - à Amsterdam, chez P. Mortier - nel 1729² «augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur qui n'ont paru qu'après sa mort, et de quelques remarques du traducteur», nel 1735³ «augmentée de quelques additions [...] tant de nouvelles Additions de l'auteur même, que de son Eloge par le Traducteur», nel 1742⁴ «revue, corrigée et augmentée» (cfr. la nuova edizione a cura G.J.D. Moyal, Paris, H. Champion, 2004) e infine - à Amsterdam et à Leipzig, chez J. Schreuder & P. Mortier - nel 1755⁵ «revue et corrigée» (riprod. anast. a cura di É. Naert, Paris, Vrin, 1998).
- *J. Lockii Armigeri De Intellectu Humano. In quatuor libris, editio quarta aucta et emendata*, R. Burridge, Impensis A. et J. Churchill, Londini 1701 (consultata nella seconda edizione - Lipsiae, Theophili Georgi, 1709 - riprod. anast. in *Locke in Germany: Early German translations of John Locke, 1709-61*, voll. 2-3, Thoemmes, Bristol 2004).
- John Wynne, *An Abridgement of Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding* (London, A. & J. Churchill, 1696), London, Knapton,

Buttersworth, Hitch, Pemberton, Astley, 1731⁴ (riprod. anast. a cura di G.A.J. Rogers, Bristol, Thoemmes, 1990).

- Jean-Pierre Bosset, *Abrégé de l'Essai de Monsieur Locke sur l'Entendement humain* (1719), nouvelle édition, Genève, Pellissari & Comp., 1738.
- John Locke, *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano Intelletto*, compendiato dal Dr. Wynne, tradotto e commentato da F. Soave, 3 voll., Milano, Motta, 1775.
- Id., *Essai sur l'entendement humain*, 3 voll., tr. par J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2000-2003-2005.

Altri scritti di Locke attinenti alla presente ricerca

- John Locke, *Some Thoughts concerning Education*, London, A. & J. Churchill, 1693.
- Id., *De l'Education des enfants*, à Amsterdam, chez H. Schelte, 1695 (le successive edizioni compariranno nel 1708², 1721³, 1733⁴, 1737⁵, 1744⁶, 1747⁷, 1760⁸, 1776⁹).
- Id., *The Reasonableness of Christianity, as deliver'd in the Scriptures*, London, Churchill, 1695.
- Id., *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Ecriture Sainte*, traduit de l'anglois par Coste, Amsterdam, Wetstein, 1696.
- Id., *A letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay of Humane Understanding: in a late Discourse of his Lordship in Vindication of the Trinity*, London, A. & J. Churchill, 1697, in Id., *Works*, vol. 4 (of 10), London, Tegg, etc., 1823, pp. 1-96 (riprod. anast., Id., *Works*, vol. 4, Aalen, Scientia Verlag, 1963).
- Id., *Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter...*, London, A. & J. Churchill, 1697, in Id., *Works*, vol. 4, pp. 97-185.
- Id., *Reply to the Right Reverend Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter...*, London, A. & J. Churchill, 1699, in Id., *Works*, vol. 4, pp. 193-498.
- Id., *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend, the Lord Bishop of Worcester's Answer to his second Letter, c'est-à-dire, Réplique de Mr. Locke à la seconde Réponse de Mr. l'Evêque de Worcester, où l'on traite de la certitude par la Raison, par la Foi, etc. de la Résurrection du même Corps, de l'Immortalité de l'Ame, & de l'Incompatibilité des Notions de Mr. Locke avec les Articles de la Foi Chrétienne, etc.*, «Nouvelles de la

République des Lettres», éd. par J. Bernard, Amsterdam, Desbordes & Pain, octobre 1699 (pp. 363-385), novembre 1699 (pp. 484-509).

- Id., *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*, in Id., *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, never before Printed, or not Extant in his Works*, London, J. Bettenham for R. Francklin, 1720.
- Id., *An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion, and Assent (Draft B)*, ed. by B. Rand, Cambridge, Harvard University Press, 1931 (cfr. la recente ri-edizione in Id., *Drafts for the Essay concerning Human Understanding and Other Philosophical Writings*, vol. 1 (of 3), ed. by P.H. Nidditch and G.A.J. Rogers, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 85-270).
- Id., *An early Draft of Locke's Essay (Draft A)*, ed. by R. I. Aaron and J. Gibb, Oxford, Clarendon, 1936 (Id., *Drafts for the Essay concerning Human Understanding and Other Philosophical Writings*, vol. 1, pp. 1-83).
- Id., *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676*, ed. by W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Id., *Two Tracts on Government*, ed. by P. Abrams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- Id., *Answer to Mr. Norris Reflections 92*, ed. by R. Acworth, «The Locke Newsletter», II, Heslington, Hall, 1971, pp. 7-11.
- Id., *The correspondence of John Locke*, vols. 8, ed. by E.S. De Beer, Oxford, Clarendon Press, 1976-1989.
- Id., *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God (1693)*, in *The Works of John Locke*, vol. VIII, London, Routledge-Thoemmes Press, 1997 (ristampa dell'edizione London, Longman, 1794⁹); tr. it., Id., *Malebranche e la visione in Dio, con un commento di Leibniz*, a cura di Luisa Simonutti, Pisa, ETS, 1994.
- Id., *John Locke as translator. Three of the Essais of Pierre Nicole in French and English*, ed. by Jean S. Yolton, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- Id., *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Torino, UTET, 2000.
- Id., *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, a cura di M. Montuori e V. Cicero, Bompiani, Milano, 2002.
- <http://www.digitallockeproject.nl/>.

Dizionari consultati

- Robert Estienne, *Dictionnaire François-latin, contenant les motz et manieres de parler François, tournez en Latin*, Paris, de l'Imprimerie de R. Estienne, 1539; cfr. <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/ESTIENNE/>.
- Randle Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, London, Adam Islip, 1611 (riprod. anast.: Columbia, University of South Carolina Press, 1968; Hildesheim, Olms, 1970); cfr. <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/>.
- Jean Nicot, *Le Grand Dictionnaire François-Latin, augmenté, [...] reveu & augmenté par Pierre de Brosses*, Lyon, Larjot, 1625; consultabile *on line* al seguente indirizzo internet: <http://www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50477p/>; vedi anche <http://www.chass.utoronto.ca/~wulftric/tiden/gdfl.htm/>.
- Étienne Chauvin, *Lexicon rationale, sive Thesaurus philosophicus, ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia*, Rotterdami, apud Petri van der Slaart, 1692; cfr. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94768b/> (disponibile nell'edizione Leovardiae, excudit Franciscus Halma, 1713, sul sito internet http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/frame_chauvin.html).
- *Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy*, tomes II, Paris, Chez Coignard & Coignard, 1694.
- John Kersey, *Dictionarium anglo-britannicum: or, a general English dictionary*, London, Wilde, 1708 (riprod. anast.: Menston, Scholar Press Facsimile, 1969).
- Pierre Richelet, *Dictionnaire de la Langue Française ancienne et moderne, nouvelle Edition augmentée*, tomes II, Amsterdam, aux depens de la Compagnie, 1732⁴; cfr. <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50933f.r=Richelet.langFR>.
- *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une société de Gens de Lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. D'Alembert [...], tome III, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1753.
- A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, avant-propos de R. Poirier, vol. 2, Paris, Quadrige-Puf, 1993.
- *Oxford English Dictionary*, consultabile online sul sito <http://www.oed.com/>.
- http://www.lexilogos.com/francais_langue_dictionnaires.html.
- *The ARTFL Project* sul sito internet <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/>.

Opere rappresentative del contesto filosofico

- Antoine Arnauld - Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser. Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, Chez Guignard, Saureux, Launay, 1662; riprod. anast. (con *Supplément: présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662-1683. Avec des annotations*) a cura di Bruno Baron von Freytag Löringhoff e Herbert E. Brekle: Id., *L'Art de penser. La Logique de Port-Royal*, voll. 2, Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965.
- Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de La recherche de la vérité* (1683), texte revu par Ch. Frémont, Paris, Fayard, 1986.
- Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), in Id., *The Works of Francis Bacon*, Band I, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath (London, Longman, 1857-1874 in 14 Bd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.
- Id., *De Augmentis scientiarum* (1623), in Id., *The Works of Francis Bacon*, Band I.
- Id., *Le Novum Organon*, intr. et tr. par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, Puf, 1986.
- Pierre Bayle, *Lettres*, publiées par Mr. Des-Maizeaux, tomes III, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1729; cfr. la recente edizione, Id., *Correspondance*, publiée et annotée par E. Labrousse, voll. 5, Oxford, Voltaire Foundation, 1999-2007.
- Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain* (1746), in *Œuvres Complètes*, tome I (de II), Genève, Slaktine Reprints, 1970.
- Robert Boyle, *The origine of Formes and Qualities (according to the corpuscular Philosophy), illustrated by Considerations and Experiments*, Oxford, Hall, 1666; recentemente ristampato in R. Boyle, *Works*, vol. 5 (of 14), *The origine of Form and Qualities and others Publications of 1665-7*, ed. by M. Hunter & E.B. Davis, London, Pickering & Chatto, 1999.
- John Clarke [1682-1757], *A Defense of Dr. [Samuel] Clarke's Demonstration of the Being & Attributes of GOD*, London, James & John Knapton, 1732.
- Joseph Clarke [1709/10-1750], *Dr. Clarke's Notions of Space examin'd. In vindication of the translator of Arch. Bishop King's Origin of evil. Being an answer to two late pamphlets intituled, the one A Defence of Dr. Clarke's demonstration of the Being and Attributes of God, &c. The other A Second Defence, &c.*, London, printed for W. Innjs and R. Manby, 1733.

- René Descartes, *Epistolae, partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae*, 2 voll., Amstelodami, apud Elzevirium, 1668.
- Id., *Regulen van de bestieringe des verstants*, tradotto da J.H. Glazemaker, Amsterdam, Rieuwertsz, 1684.
- Id., *Correspondance (mars 1638 – décembre 1639)*, in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. II (de XI), éd. par Ch. Adam & P. Tannery (Paris, Cerf, 1897-1913), nouvelle édition, Paris, Vrin, 1996.
- Id., *Correspondance (mai 1647 – février 1650)*, in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. V.
- Id., *Meditationes de Prima Philosophia*, Amsterdami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642, in *Œuvres de Descartes*, vol. VII., pp. 1-561.
- Id., *Principia philosophiae*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, pp. 1-348.
- Id., *Notae In Pogramma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo: Explicatio Mentis humanae, sive Animae Rationalis, ubi explicatur quid sit, & quid esse possit*, in *Œuvres de Descartes*, VIII-2, pp. 335-369.
- Id., *Les Meditations Metaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie (avec les Objections et les Réponses)*, tr. par le Duc de Luyne & Claude Clerselier, Paris, Camusat Le Petit, 1647, in *Oeuvres de Descartes*, vol. IX-1, pp. 1-244.
- Id., *Principes de la Philosophie*, tr. par Claude Picot, Paris, chez Henri Le Gras, 1647, in *Œuvres de Descartes*, vol. IX-2, pp. 1-352.
- Id., *Les passions de l'âme*, Paris, chez Henri Le Gras, 1649, in *Œuvres de Descartes*, vol. XI, pp. 291-497.
- Id., *Regulae ad directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, vol. X, pp. 349-488. L'edizione Adam-Tannery riproduce il testo pubblicato in Id., *Opuscula posthuma, physica & mathematica*, Amstelodami, Ex Typographia P. & J. Blaeu, apud Janssonio-Waesbergios, Boom & Goenthals, 1701, pp. 1-66.
- Id., *La recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*, in *Œuvres de Descartes*, vol. X, pp. 489-532. L'edizione Adam-Tannery riproduce il testo comparso nei già citati Id., *Opuscula posthuma* (1701), pp. 67-90.
- Id., *Opere filosofiche*, voll. 2, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Id., *Regole per la guida dell'intelligenza*, testo latino a fronte, versione francese in appendice, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2000.
- François de Salignac de la Mothe Fénelon, *Réflexions sur la rhétorique et sur la poétique*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1717.
- Jean de la Fontaine, *Fables choisies, mises en vers*, avec un nouveau commentaire par M. Coste (texte revu par F.A. Jolly), Paris, David, 1743.

- Pierre Gassendi, *Institutiones logicae*, in Id., *Opera omnia*, Band I, faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.
- Edward Herbert Lord of Cherbury, *De veritate*, Faksimile Neudruck der Ausgaben London 1645³, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1966.
- Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth ecclesiasticall and civill*, ed. with an introduction, and notes by J.C.A. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998² (edizione basata sulla prima edizione dell'opera - London, Crooke, 1651). Cfr. anche la recente traduzione italiana a cura di Raffaella Santi per la Bompiani (Milano, 2004²), con a fronte i testi inglese (edizione curata da Gaskin) e latino (Amsterdam, Blaeu, 1668).
- Id., *De corpore. Elementorum philosophiae sectio prima* (1654), édition critique, notes, appendices et index par K. Schuhmann, avec la collaboration de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999.
- David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), in *The philosophical Works*, vol. 4 (of 4), ed. by Th.H. Green & Th.H. Grose, Aalen, Scientia Verlag, 1992.
- Louis de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps. Suivant les principes de Descartes*, Nachdruck der Ausgabe Amsterdam 1666, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen etc.*, Frankfurt und Leipzig, Meyers, 1720. Cfr. la recente edizione Id., *Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par A. Robinet, Paris, PUF, 1983³ (questa edizione critica è tenuta presente nella recente edizione italiana a cura di S. Cariati, Milano, Bompiani, 2001).
- Id., *Principia philosophiae*, in *Acta Eruditorum Supplementa*, VII, Lipsiae, Beikopfii, 1721, sect. XI, pp. 500-514.
- Id., *Philosophical Papers and Letters: a Selection*, ed. & trans. by L.E. Loemker, second edition, Dordrecht, Reidel, 1969.
- Id., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste (1706-1712)*, in *Die philosophischen Schriften*, Band III, herausgegeben von Gerhardt (Berlin 1882), Hildesheim-New York, Olms, 1978, pp. 377-436.
- Id., *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock. e Enchantillon des Réflexions sur le I. et sur le II Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme*, in *Die philosophischen Schriften*, Band V, pp. 14-37.

- Id., *Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, in *Die philosophischen Schriften*, Band V, pp. 39-509.
- James Lowde, *Discourse concerning the Nature of Man, both in his Natural and Political Capacity: both as he is a rational Creature, and Member of a civil Society. With an Examination of some of Mr. Hobbes Opinion relating hereunto*, London, Warren, 1694 (riprod. anast., New York, Garland, 1979).
- Nicolas de Malebranche, *De la recherche de la Vérité, où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences, quatrième édition revue, & augmentée de plusieurs Eclaircissemens* (voll. 2), Amsterdam, Chez Henry Desbordes, 1688.
- Id., *Father Malebranche's Treatise concerning the Search after Truth*, tr. by Thomas Taylor, Oxford, Lichfield, 1694.
- Id., *Malebranche's Search after Truth, or a Treatise of the Nature of the Humane Mind*, 2 vols., tr. by Richard Sault, London, Dunton & Manship, 1694-1695.
- Edme Mariotte, *Essai de logique, suivi de l'écrit intitulé Les principes du devoir et des connaissances humaines, attribué à Roberval* (1678) «Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française», Paris, Fayard, 1992.
- Gilles Ménage, *Menagiana, ou Bons Mots, rencontres agréables, pensées judicieuses, et observations curieuses*, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1713³.
- Michel de Montaigne, *Essais*, donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'Auteur, Tomes V, La Haye, Gosse & Neaulme, 1727. Cfr. la recente edizione, Id., *Essais*, tomes II, edités par P. Villey (conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux), réédité sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, Puf, 1978³.
- Charles-Louis de Secondat baron de La Brède et de Montesquieu, *Pensées* (, in *Œuvres complètes*, tome II (de III), éd. par A. Masson, Paris, Nagel, 1950 (riprod. anast. dell'edizione Id., *Œuvres*, tomes VI, nouvelle édition, revue & corrigée par l'Auteur, Amsterdam-Leipzig, chez Arkstee & Merkus, 1758).
- Henry More, *The Immortality of the Soul*, Bristol, Thoemmes, 1997 (riprod. anast. dell'edizione London, Flesher, 1659).
- Id., *Epistolae quatuor ad Renatum Des-Cartes, Epistola prima*, in Id., *A Collection of several philosophical Writings*, New York, Garland, 1978 (riprod. anast. dell'edizione London, Flesher, 1662).
- Isaac Newton, *Opticks: or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear Figures*, London, Smith & Walford, 1704 (cfr. riprod. anast. New York, Dover Publications, 1979).

- Id., *Traité d'Optique sur les Réflexions, réfractions, inflexions et couleurs de la lumière, traduit de l'anglois sur la deuxième édition augmentée par l'auteur*, 2 voll., Amsterdam, Humbert, 1720.
- Pierre Nicole, *Cœuvres philosophiques et morales*, Paris, Hachette-Ladrange, 1845.
- John Norris, *Reason ad Religion, or the Ground and Measures of Devotion, Consider'd from the Nature of God and the Nature of Man*, London, Manship, 1689 (riprod. anast. in Id., *Philosophical and Theological Writings*, vol. 4 (of 8), ed. by R. Acworth, Bristol, Thoemmes, 2001).
- Id., *Cursory Reflections upon a Book call'd An Essay concerning Human Understanding, In a Letter to a Friend, in appendice a Christian Blessedness, or Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ*, London, Manship, 1690 (ristampato da Garland, New York 1978). Alla seconda edizione di tale scritto (London, 1692), Norris aggiunse il saggio *A Reply to the Remarks made upon them by the Athenian Society*.
- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. par. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897 (ristampa a cura di D. Descotes, Paris, Flammarion, 1976).
- Id., *De l'esprit géométrique*, in Id., *Cœuvres*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Pléiade, Gallimard, 1954.
- Pierre-Sylvain Régis, *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique et la Morale*, Paris, Denys Thierry aux dépens d'Annisson, Posuel & Rigaud, 1690.
- Jacques Rohault, *Traité de physique*, tomes II, quatrième édition revue et corrigée, Paris, chez Guillaume Desprez, 1682 (consultabile sul sito http://www.google.it/books?id=1bw4AAAAMAAJ&pg=PA100&dq=trait%C3%A9+de+physique+Rohault&as_brr=1#PPR4,m1, nella ristampa Lyon, V^{ve} Guillin, 1696).
- Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in *Cœuvres complètes*, vol. 3 (de 3), *Cœuvres philosophiques et politiques: de l'Émile aux derniers écrits politiques (1762-1772)*, préface par J. Fabre, présentation, notes et dictionnaire politique et philosophique par M. Launay, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- William Shakespeare, *Hamlet, Prince of Denmark*, ed. by G. Rylands, «The new Clarendon Shakespeare», Oxford, Oxford University Press, 1947.
- Id., *Merchant of Venice*, ed. by F.W. Fletcher, «The new Clarendon Shakespeare», Oxford, Oxford University Press, 1965.
- Edward Stillingfleet, *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: with an answer to the late Socinian objections against it from Scriptures Antiquity, and Reason. And a preface concerning the different explications of the Trinity, and the*

tendency of the present Socinian Controversie, London, Mortlock, 1697 (riprod. anast. in Id., *The philosophy of Edward Stillingfleet*, Bristol, Thoemmes, 2000).

- Id., *The Bishop of Worcester's answer to Mr. Locke's letter, concerning some passages relating to his Essay of Humane Understanding, mention'd in the late discourse in vindication of the Trinity. With a postscript in answer to some reflections made on that treatise in a late Socinian pamphlet*, London, Mortlock, 1697 (ristampato in Id., *Three criticism of Locke*, Hildesheim-New York, Olms, 1987).
- Id., *The Bishop of Worcester's answer to Mr. Locke's second letter; wherein his notion of ideas is prov'd to be inconsistent with it self, and with the articles of the Christian faith*, London, Mortlock, 1698 (ristampato nel già citato Id., *Three criticism of Locke*).
- Voltaire, *Lettres philosophiques*, Amsterdam, Lucas, 1734.
- Id., *Dictionnaire philosophique, chronologie et préface par R. Pomeau* (répr. de l'éd. par R. Naves, Paris, Garnier, 1936), Paris, Flammarion, 1964.
- Christian Wolff, *Psychologia empirica*, in *Gesammelte Werke*, herausgegeben und bearbeitet von J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Harndt, II, 5, Hildesheim, Olms, 1968.
- Id., *Psychologie, ou Traité sur l'âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*, Amsterdam, Mortier, 1745 (riprod. anast. in Id., *Gesammelte Werke*, III, 46, Hildesheim-Zürich, Olms, 1998).

Opere su Locke e sull'Essay

- J. Axtell, *The Educational Writings of John Locke*, London, Cambridge University Press, 1968.
- É. Balibar, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding, II, XXVII, Of Identity and Diversity. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- G. Bonno, *La Culture et la Civilisation britanniques devant l'opinion française de la Paix d'Utrecht aux Lettres Philosophiques, 1713-1734*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1948.
- Id., *Les relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits)*, in *University of California Publications in Modern Philology*, vol. 38, n° 2, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1955.

- Id., *Locke et son traducteur français Pierre Coste. Avec huit lettres inédites de Coste à Locke*, «Revue de Littérature comparée», XXXIII, n° 2, Paris, Didier, 1959, pp. 161-179.
- Id., *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, in *University of California Publications in Modern Philology*, vol. 52, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1959.
- H.R.F. Bourne, *The Life of John Locke*, 2 vols., London, King, 1876.
- F.A. Brown, *German interest in Locke's «Essay», 1688-1800*, «Journal of English and Germanic Philology», L (1951), pp. 466-482.
- T. Fowler, *Locke*, London, Macmillan & Co., 1883.
- R. Hall, *John Locke's Unnoticed Vocabulary*, «Notes and Queries», CCVI (1961), London-New York-Toronto, Oxford University Press, pp. 186-191, 207-210, 247-250, 330-335, 432-433.
- Id., *More Words from John Locke*, «Notes and Queries», CCXI (1966), pp. 29-31.
- Id., *John Locke's New Words and Uses*, «Notes and Queries», CCXX (1975), pp. 548-557; riedito, «The Locke Newsletter», VII (1976), Heslington, University of York Printing Unit, pp. 11-39.
- Id., *Elucidations of the Essay: Some Improvements to the Glossary*, «The Locke Newsletter», XI (1980), pp. 19-24.
- Id., *Locke's doctrine of signification*, in *Signum*, Atti del IX Colloquio Internazionale (Roma, 8-10 gennaio 1998), a cura di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 329-341.
- Id., *Locke and the Senses*, in *Sensus-sensatio*, Atti dell'VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 6-8 gennaio 1995), a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996, pp. 499-507.
- J. Hampton, *Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle*, «Revue de littérature comparée», XXIX, n° 1, Paris, Didier, 1955, pp. 240-251.
- J. Harrison – P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- R. Hutchison, *Locke in France, 1688-1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.
- P. King, *The life of John Locke, with Extracts from His Correspondance, Journals, and Common-Place Books* (1829), 2 voll., London, Colburn & Bentley, 1830² (consultata nella riproduzione anastatica Thoemmes, Bristol 1991).
- J. Lough, *Locke's Reading during his stay in France (1675-1679)*, «The Library», VIII (1953), Oxford, Oxford University Press, pp. 229-258.
- Id., *Locke's Travels in France 1675-1679: As related in his Journals, Correspondence and other Papers*, Cambridge, University Press, 1953.

- Id., *“Locke’s Travels in France”*: Additions and Corrections, «The Locke Newsletter», VII (1976), pp. 115-119.
- L. Newman (ed. by), *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay concerning Human Understanding”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- J. Schøsler, *La bibliothèque raisonnée (1728-1753): les réactions d’un périodique français à la philosophie de Locke au XVIII^e Siècle*, Odense, Odense University Press, 1985.
- Id., *John Locke et les philosophes français: la critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.
- Id., *L’Essai sur l’entendement de Locke et la lutte philosophique en France au XVIII^e siècle: l’histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 4 (2001), Oxford, Voltaire Foundation, pp. 35-49.
- L. Simonutti, *Quale Locke? Fortuna e censura in Italia nel Settecento*, relazione esposta in *Il dialogo fra Italia e Gran Bretagna nel XVIII secolo*, Seminario del gruppo di ricerca nazionale sull’illuminismo britannico (Ferrara, 3-4 giugno 2004). Tale saggio sarà pubblicato su uno dei prossimi numeri del «Giornale critico della filosofia italiana».
- Id., *Locke: tradurre e abusare*, in *Traduzioni e circolazione delle idee nella cultura europea tra ‘500 e ‘700*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze, Dipartimento di Studi storici e geografici, 22-23 settembre 2006), a cura di G. Imbruglia, R. Minuti, L. Simonutti, Napoli, Bibliopolis, 2007. Comparso anche sulla rivista *on line* «Cromohs» 12 (2007) e consultabile al seguente indirizzo internet: <http://www.cromohs.unifi.it/>.
- M. Sina, *Le tappe della polemica Norris-Locke e l’intervento del Collins*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1, Napoli, Prismi, 1981, pp. 133-163.
- Id., *Introduzione a Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- J.S. Yolton, *A Locke Miscellany: Locke Biography and Criticism for all*, Bristol, Thoemmes, 1990.
- J.W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Id., *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993.
- Id., *British Sensation. The Terms “Sensation” and “Sensations” from Locke to Hume*, in *Sensus-sensatio*, pp. 509-526.

Saggi sulla figura e sul lavoro di Pierre Coste

- Ch. Bastide, *Anglais et Français du XVII^e siècle*, Paris, Alcan, 1912.
- E. Casati, *Quelques correspondants français de Shaftesbury*, «Revue de littérature comparée», XI, n° 2, 1931, pp. 219-236.
- de Charnisay baronne, *Les Chiffres de M. l'abbé Rouquette: étude sur les fugitifs du Languedoc* Société de l'Histoire du Protestantisme Français, «Bulletin historique et littéraire», au siège de la Société, 54 rue des Saints-pères, Librairie Fischbacher, LXII, 1913, pp. 340-364.
- T. Cochran, *Translating in the Age of the Global Anthropos*, unpublished, 1996, consultabile all'indirizzo internet <http://www.mapageweb.umontreal.ca/cochran/ecrits/>. Qui si segnala che tale articolo costituirà un capitolo dello scritto di prossima pubblicazione AA. VV., *Translations and globalization*, collection «Regard sur la traduction», Press de l'Université d'Ottawa.
- J.R. Milton, *Pierre Coste, John Locke and the Shaftesbury family: a new letter*, «Locke studies», 7 (2007), pp. 159-171.
- M.E. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, New York, Lang, 1991.
- R. Shackleton, *Renseignements inédits sur Locke, Coste et Bouhier*, «Revue de littérature comparée», XXVII, Paris, Didier, 1953, 319-322.
- J. Schøsler, *Les éditions de la traduction française par Pierre Coste de l'Essay concerning human Understanding de Locke*, in *Actes du VIII^e Congrès des Romanistes Scandinaves* (Odense, 17-21 août 1981), Odense, Odense University Press, 1983, pp. 315-324.
- L. Simonutti, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull'Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, «Giornale critico della filosofia italiana», sesta serie, vol. IV, anno LXIII, fascicolo I (gennaio-aprile 1984), Firenze, Sansoni, 1984, pp. 179-199. Il manoscritto del Coste cui si fa riferimento è Ms.: Autogr. Clericus Joh., *Oefeleana* 63, II; Bayerische Staatsbibliothek, München.
- Id., *Pierre Coste moraliste et homme de lettres, – Les relations franco-anglaises aux XVII^e et XVIII^e siècles: périodiques et manuscrits clandestins*, «Lettre clandestine», 15 (2007), pp. 61-75.
- A. Thomson, *Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits*, «Cromohs», 12 (2007), consultabile on line al seguente indirizzo: <http://www.cromohs.unifi.it/>.
- S.F. Whitaker, *Pierre Coste et Shaftesbury*, «Revue de littérature comparée», XXV, 1951, pp. 241-253.

Varia

- R. Acworth, *The Philosophy of John Norris of Bemerton (1657-1712)*, Hildesheim-New York, Olms, 1979.
- Aezio, *Placita*, in *Doxographi Graeci*, collegit, recensuit, prolegomenis indicibus instruxit Hermannus Diels, Berlin, Reimer, 1879 (ripr. anastaticamente: Berolini, de Gruyter, 1965).
- Aristot. *De anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1956.
- Aristot. *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1963.
- J.-R. Armogathe, *Note brève sur le vocabulaire de l'ame au dix-septième siècle*, in *Spiritus*, Atti del IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Ateneo, 1984, pp. 325-331.
- Id., *Sémantèse d'Idée/Idea chez Descartes*, in *Idea*, Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Ateneo, 1990, pp. 187-205.
- Id., *Sémantèse de Sensus-Sens dans le corpus cartésien*, in *Sensus-sensatio*, pp. 233-252.
- Id., *Sémantèse d'Experientia/Experimentum/Expériences dans le corpus cartésien*, in *Experientia*, Atti del X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 4-6 gennaio 2001) a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2002, pp. 259-271.
- Aug. *Confessiones*, consultabili on line sul sito <http://www.augustinus.it/>.
- M. Baldi (a cura di), *"Mind senior to the World". Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, Milano, Franco Angeli, 1996.
- A. Barnes, *Jean Le Clerc 1657-1736 et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.
- L.J. Beck, *The method of Descartes. A study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952 (ristampa: New York-London, Garland, 1987).
- R. Bondì, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Catanzaro, Rubbettino, 2001.
- A. Bortolotti, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, Olschki, 1983.
- E. Canone, *Phantasia/Imaginatio come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra Sei-Settecento*, in *Phantasia-imaginatio*, Atti del V Colloquio

Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Ateneo, 1988, pp. 221-257.

- Id. (a cura di), *Per una storia del concetto di Mente*, Firenze, Olschki, 2005.
- D. Carey, *Locke, Shaftesbury and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932 (tr. it. a cura di R. Salvini, Firenze, La Nuova Italia, 1968²).
- C.G. Davies, *"Conscience" as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.
- Ch. Dédéyan, *L'Angleterre dans la pensée de Diderot*, Paris, Centre de Documentation, 1958.
- J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- M. Fattori (a cura di), *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII. Sezione latina*, voll. 4, con la collaborazione di M.L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1992-1999.
- Id., *Linguaggio e filosofia nel seicento europeo*, Firenze, Olschki, 2000.
- Id., *Experientia-Experimentum: un confronto tra il corpus latino e inglese di Francis Bacon*, in *Experientia*, pp. 243-258.
- A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.
- T. Gregory, *Alle origini della terminologia filosofica moderna: traduzioni, calchi, neologismi*, relazione presentata all'XI Convegno nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio (Milano, 16-18 settembre 2004), in Id. *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 33-75.
- N. Jolley, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon, 1990.
- A. Lamarra, *Esprit nei Nouveaux Essais di G. W. Leibniz*, nel già citato *Spiritus*, pp. 345-380.
- R. Lefèvre, *Condillac*, Ligugé (Vienne), Aubin, 1966.
- Th.M. Lennon, *The battle of the gods and giant: the legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princetown, Princetown University Press, 1993.
- P. Loptson, *Man, Person and Spirits in Locke's Essay: review essay*, «Eighteenth-century thought», 3 (2007), New York, AMS Press, pp. 359-372.

- F. Mackenzie, *Les relations de l'Angleterre et de la France d'après le vocabulaire*, I, *Les infiltrations de la langue et de l'esprit anglais*. *Anglicismes français*, II, *Les infiltrations de la langue et de l'esprit français en Angleterre*. *Gallicismes anglais*, Paris, Droz, 1939.
- A.P. Martinich in *A Hobbes dictionary*, Cambridge-Oxford, Blackwell, 1996².
- E. Mastrogiacomo, *L'avorio e il marmo. André-François Boureau-Deslandes e il paradigma della statua animata nel settecento francese*, estratto da «Studi filosofici», XXVII, Bibliopolis 2004.
- Ch.J. McCracken, *Malebranche and british philosophy*, Oxford, Clarendon, 1983.
- R. Mondolfo (a cura di), *Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.
- A. Pérez de Laborda, *Leibniz e Newton*, Jaka Book, Milano, 1986.
- R.W. Puster, *Britische Gassendi-Rezeption am Beispiel John Lockes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.
- A. Robinet, "Sens"/"Sensation" dans l'oeuvre de Malebranche, in *Sensus-sensatio*, pp. 253-266.
- Id., *Expérience dans l'oeuvre de Malebranche*, in *Experientia*, pp. 273-285.
- G. Spinosa, *Ἐμπειρία/Experientia: modelli di "prova"*, nel già citato *Experientia*, pp. 169-198.
- C. Stancati, *Le idee di Descartes tra immagini e simboli*, in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*, Atti del convegno "Cartesiana 2000" (Cagliari, 30 novembre - 2 dicembre 2000), a cura di M.T. Marcialis e F.M. Crasta, Lecce, Conte, 2002.
- Thom. Aq. *Commentarium in libros Physicorum*, III, *Lect. 2*, consultabile on line sul sito <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- J.-P. Weber, *La consitution du texte des "Regulae"*, Paris, Sedes, 1964.
- J. Zafiropulo - C. Monod, *Sensorium Dei dans l'hermetisme et la science*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.