



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

ALBERTO DE VITA

Individuo, rappresentazione, soggetto. Nietzsche lettore di Descartes

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-23
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Individuo, rappresentazione, soggetto.

Nietzsche lettore di Descartes

Alberto De Vita

Nella prima edizione di *Umano, troppo umano*, in luogo di una prefazione, Nietzsche riporta una citazione tratta da un'edizione latina del *Discorso sul metodo* di Descartes. Tuttavia, le edizioni delle opere nietzscheane Großoktav-Ausgabe, la Schlechta e la prima Colli-Montinari riferiscono la citazione selezionata da Nietzsche non al *Discorso*, ma alle *Meditazioni di filosofia prima*. Soltanto dopo la pubblicazione di un articolo del 1976 di Rethy venne segnalato l'errore commesso dai curatori, e riportata la citazione di Nietzsche al luogo esatto del *corpus cartesiano*.¹

Rimproverando della svista interpreti tanto illustri, Campioni ha rilevato come essa sia «indicativa non solo di una scarsa attenzione filologica ai testi, ma anche di una linea interpretativa che sanciva l'incomunicabilità tra due filosofie ormai presentate come definitivamente estranee l'una all'altra» (Campioni 2000, 18).

In effetti, gli interpreti di Descartes e Nietzsche hanno tendenzialmente evitato di approfondire la relazione storico-filosofica tra i due autori: la lettura soltanto indiretta dei testi cartesiani da parte di Nietzsche (la critica nietzscheana è oramai concorde nel ritenere che Nietzsche non abbia mai incontrato alcun testo di Descartes: cfr. Campioni 2000; Morani 2007; Loukidelis 2005), nonché i suoi riferimenti generici ma polemici verso il filosofo francese, hanno definitivamente scoraggiato un suo accostamento a Descartes, considerato teoreticamente inconsistente poiché insostenibile su basi filologiche.

Eppure, come puntualizzato da Deleuze nella sua monografia su Nietzsche, «le conoscenze filosofiche di un autore non vanno valutate né in base alle sue citazioni né in base a fantasiosi e congetturali inventari di biblioteche, ma piuttosto sulla scorta delle mire, apologetiche o polemiche, della sua opera» (Deleuze 2002, 244). Dunque, l'ineludibile evidenza testuale, considerando il mancato incontro tra i due filosofi, lungi dal ridurre all'irrilevanza il rapporto Nietzsche-Descartes, potrebbe presentarsi quale punto di avvio di una discussione che li

1. Cfr. Rethy 1976.

coinvolge, scoprendosi bisognosa di «un'integrazione ermeneutica» (Bocchetti 2015, 17) sul versante teoretico, in grado di suggerire ulteriori interrogativi. In tal senso, per usare le parole di Heidegger, sarebbe possibile individuare tra Descartes e Nietzsche una «connessione storica» che non denota una mera «dipendenza storiografica» (Heidegger 1994, 677), e accogliere le potenzialità speculative dischiuse da un loro avvicinamento.

Nelle pagine che seguono vorremmo quindi approfondire, sul piano storico e teoretico, il confronto tra Nietzsche e Descartes, nella convinzione che proprio tale «nesso impensabile» (Bocchetti 2015) possa risultare essenziale alla comprensione del pensiero di entrambi i filosofi.

Leggere Descartes e Nietzsche in controluce, infatti, consentirebbe di ripercorre le critiche nietzscheane alla metafisica del soggetto moderno, senza tuttavia ridurle al tentativo di prescindere da una definizione metafisica di soggettività (cartesiana) in quanto tale, come talvolta è stato ritenuto dagli interpreti (cfr. Vattimo 1998); parimenti, il confronto con Nietzsche fornirebbe l'occasione di ritornare sulle questioni fondamentali della metafisica di Descartes, tramite le stesse istanze polemiche sollevate da Nietzsche contro di essa.

Così, la scelta di un'indagine su Nietzsche e Descartes potrebbe rinvenire nei due autori esigenze da far interagire non nonostante, ma esattamente in virtù dei loro diversi risvolti filosofici, riconoscendo nella polemica nietzscheana contro Descartes una critica, ma rinnovata esposizione della sua metafisica, e non la sua semplice demolizione.

D'altronde, se «il rapporto di Nietzsche con Descartes è essenziale per la posizione metafisica di fondo propria di Nietzsche» (Heidegger 1994, 677), come indicato da Heidegger, la stessa relazione suggerisce una lettura inaudita e non stereotipata dello stesso pensiero cartesiano, ossia che «la nostra idea di modernità filosofica deve essere ripensata. In questo senso, l'interpretazione di Nietzsche ci aiuta, come termine negativo di confronto, a riflettere ancora una volta sul posto occupato da Descartes nel processo che ha portato alla fondazione della modernità» (Gatto 2020, 8).

Articoleremo dunque il nostro lavoro analizzando nel primo paragrafo la lettura nietzscheana di Descartes, attraversandola nelle sue differenti fasi e formulazioni: da essa dedurremo la teoria del soggetto avanzata da Nietzsche in contrapposizione alla sua tematizzazione

cartesiana. Nel secondo paragrafo, invece, tenteremo di applicare le categorie nietzscheane allo stesso soggetto descritto da Descartes: così facendo, emergeranno conclusivamente le comuni esigenze, pur nelle differenti elaborazioni del problema, che sostengono la riflessione filosofica moderna cartesiana e quella contemporanea sul soggetto inaugurata dalla filosofia di Nietzsche, riflessioni invero imprescindibili l'una dall'altra (Ricœur 2015, 86-91).

1. L'ingenuità cartesiana

1.1.

Nietzsche menziona per la prima volta Descartes in *Nascita della tragedia*, paragonando l'evocazione cartesiana del Dio verace della *Terza Meditazione* all'espedito del *deus ex machina* utilizzato sovente da Euripide nelle proprie tragedie (cfr. ON, III, 1, 87): secondo Nietzsche, tanto Euripide quanto Descartes avrebbero frainteso la consistenza delle rappresentazioni, e parimenti lo statuto dell'individualità da esse veicolato, escludendo il divenire che invero le caratterizza.

Il divenire, in *Nascita* impersonificato da Dioniso, rappresenta agli occhi di Nietzsche l'essenza della realtà: esso è «una verità che possiede un'intuitività suprema, immediata, accessibile a chiunque» (ON, III, 2, 293). Il divenire che Dioniso incarna deve cioè considerarsi «l'infinito» quale «dato di fatto primordiale» (ON, III, I, 160): da esso, come dall'«uno originario» (ON, III, 1, 54), emergono la concretezza e la determinatezza di ogni realtà o rappresentazione individuale, incarnate invece dalla figura di Apollo.

Al contrario, secondo Nietzsche, Euripide avrebbe rinnegato l'originarietà del divenire dionisiaco, operando una riduzione della realtà alla sua rappresentazione apollinea. Quest'ultima, di conseguenza, emerge quale prodotto di un'ipostatizzazione, ché definita autonomamente dal proprio fondamento: rivolgendosi personalmente a Euripide, Nietzsche scrive in *Nascita*: «poiché avevi abbandonato Dioniso, anche Apollo abbandonò te» (ON, III, I, 75). In effetti, prosegue il filosofo, «nella lingua della tragedia antica c'era per lui (Euripide, sc.) molto di urtante, o almeno di enigmatico» (ivi, 81). Non comprendendo l'enigma dionisiaco, accusandolo logicamente come un problema, Euripide ha pensato allora di escluderlo e abbandonarlo, pretendendo di esaurire la realtà

nelle sue rappresentazioni apollinee, le quali, tuttavia, si riducono a uno «schematismo logico» ignorante la propria essenza dionisiaca (ivi, 95): esse risultano per ciò stesso individualità ipostatizzate, contraffatte in quanto dato fisso, statico.

Ora, non diversamente da Euripide, secondo Nietzsche, Descartes avrebbe escluso il divenire quale essenza della realtà. Non a caso, in un frammento del 1873, Descartes viene paragonato a Parmenide, riconosciuto sovente, in contrapposizione a Eraclito e non dissimilmente da Euripide, come il sapiente maggiormente restio ad ammettere il divenire quale essenza del reale. In altri due frammenti del 1887, poi, Nietzsche rileva direttamente il «disprezzo di Cartesio verso tutto ciò che muta» (ON, VIII, 2, 9[160]), la sua predilezione per «ciò che rimane in eterno uguale a se stesso» (ivi, 9[26]). Nietzscheanamente, Descartes (come Parmenide ed Euripide) avrebbe isolato logicamente la rappresentazione dal suo divenire, ossia istituito una logica rappresentativa astratta, statica, le cui determinazioni e individuazioni, in quanto ipostasi, risultano fraintese, come testimonia un frammento coevo a *Nascita*, ove Nietzsche omologa «la menzogna detta a fin di bene di Platone e la *veracité de Dieu* di Descartes» (ON, III, 3, 2, 19[138]), accordando di fatto una connotazione negativa a entrambe le modalità di considerare l'orizzonte delle rappresentazioni.

L'individualità espressa logicamente nella rappresentazione, invece, deve considerarsi secondo Nietzsche un'attestazione del divenire dionisiaco che la definisce; essa deve venire anti-cartesianamente trascesa, riportata al flusso dionisiaco che la contraddistingue ratificandone la consistenza diveniente: tale flusso è un «segreto istinto di distruzione», tramite cui «la catena dell'individuazione viene spezzata, e si apre la via verso le madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose» (ON, III, 1, 105).

In ottica nietzscheana, dunque, sottostimando e fraintendendo la natura del divenire, Descartes non avrebbe oltrepassato la catena dell'individuazione rappresentativa, rinnovando, di fatto, il tentativo euripideo di abbandonare ed escludere il divenire stesso, sostituendo goffamente al divenire dionisiaco (inteso come essenza originaria del reale) il suo Dio verace: quest'ultimo, infatti, contrapponendosi «al Dio ingannatore che irretisce» (Campioni 2000, 11), proverebbe, secondo Nietzsche, l'ipostatizzazione cartesiana dell'orizzonte delle rappresentazioni individuali, indeterminato rispetto al proprio fon-

damento e per ciò stesso bisognoso di sostegni ulteriori e artificiosi. Descartes, in definitiva, avrebbe isolato logicamente la rappresentazione individuale dal proprio sostrato diveniente, riducendone la vitalità a una *performance* cogitativa la cui logica non avrebbe presa su di esso: il cartesiano «*cogito, ergo sum*» non riflette il «*vivo, ergo cogito*», garantendo solamente «il vuoto essere», contrapposto al divenire, e «non la piena e verde vita» (ON, III, 1, 350), secondo quanto afferma Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali*.

1.2.

Prendendo le distanze dalle proprie dottrine esposte in *Nascita*, tuttavia, Nietzsche rivaluta la figura di Descartes, e lo fa esplicitamente a partire da *Umano, troppo umano I* — come testimonia la citazione cartesiana utilizzata in luogo di una prefazione già ricordata in apertura del presente articolo.

In effetti, subito dopo la pubblicazione di *Nascita*, Nietzsche si allontana dalla metafisica schopenhaueriana ivi sostenuta. Per quanto cioè il presupposto di fondo della filosofia nietzscheana resti il medesimo — pensare il divenire, l'infinito, come anteriore e condizione di possibilità della determinatezza individuale rappresentata — le sue istanze nell'esposizione di Nietzsche mutano di fatto radicalmente, ché risulta invertita la prospettiva attraverso la quale il filosofo rivendica la legittimità del divenire infinito come essenza fondante la rappresentazione: Nietzsche non mira più al superamento della rappresentazione individuale per coglierne l'essenza diveniente in un qualche originario al di là; egli si sforza piuttosto di ammettere l'intrascendibilità della rappresentazione individuale, assunta quale espressione diretta e immediata del divenire infinito.

D'altronde, l'indicazione del divenire oltre la rappresentazione, ammessa da Nietzsche in *Nascita*, finirebbe secondo il filosofo per cristallizzare e falsificare il divenire stesso, fissandolo staticamente in un al di là dall'individualità rappresentata. Assumendo la rappresentazione individuale quale manifestazione del proprio divenire essenziale, invece, Nietzsche ritiene inevitabile, dopo *Nascita*, attestare la realizzazione del divenire all'interno del medesimo decorso rappresentativo.²

2. Cfr. ON, V, 2, 11[330].

Per tali ragioni, vengono nietzscheanamente reconsiderati lo statuto e il significato dell'individualità determinata dalla rappresentazione: per suo tramite, non tramite il suo superamento, il divenire si rivela nella sua essenzialità: «Nel divenire si rivela la natura rappresentativa delle cose: nulla esiste, nulla è, tutto diviene, ossia è rappresentazione» (ON, III, 1, 7[203]), afferma il filosofo in un frammento dei primi anni '70, siglando l'identità del divenire e dell'orizzonte delle rappresentazioni che lo esprimono.

Analogamente, Nietzsche rivaluta l'efficacia della logica che governa le rappresentazioni e le loro individuazioni: essa si rivela una manifestazione del divenire, della vita (ON, IV, 1, 6[48]), un esercizio di scetticismo metodologico che indica che «non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute» (ON, IV, 2, 2). A partire dall'impiego del metodo scettico, infatti, la logica testimonia che il divenire non viene negato dalla rappresentazione o dalla sua individuazione logica, ma espresso nel processo con cui le rappresentazioni si susseguono inesorabilmente.³ La rappresentazione individuale, di conseguenza, non può considerarsi un prodotto ipostatizzato logicamente, ch  la logica stessa dischiude una forma di scetticismo significativa, tramite il metodo (logico, scientifico), l'insussistenza di ogni assoluto, ossia il (suo) divenire.

Ora, l'emancipazione nietzscheana dalla metafisica schopenhaueriana, e la conseguente rivalutazione dell'orizzonte logico delle rappresentazioni, avviene grazie all'accoglimento della lezione di Descartes, assumendo il suo metodo quale «modello speculativo» (Morani 2006, 46): Nietzsche rivela cio  un «piglio cartesiano», ch  il metodo di Descartes viene «radicalizzato in quanto incompiuto, e indica con sicurezza la via da seguire ora opposta a quella del genio schopenhaueriano» (Campioni 2000, 15-19).

Ebbene, Descartes viene annoverato da Nietzsche tra i «grandi metodologi» (ON, VIII, 2, 9[61]), i quali hanno colto opportunamente il significato delle rappresentazioni, ritenendo implausibile trascenderle: il metodo scettico cartesiano consente di cogliere le verit  nel loro manifestarsi rappresentativamente (ON, IV, 2, 16 e sgg.), i fenomeni entro cui la realt , nel suo divenire, si esprime autenticamente.

3. Cfr. ON, IV, 2, 302.

Non a caso, dopo *Nascita*, Nietzsche rifiuta di omologare il Dio cartesiano all'espedito euripideo del *deus ex machina*, riconoscendovi il fondamento delle rappresentazioni intese nella loro accezione corretta.⁴ In un frammento dell'aprile-giugno 1885, peraltro, Nietzsche oppone la teoria della rappresentazione di Kant (insieme a Schopenhauer, esaltato in *Nascita*) a quella di Descartes, riconoscendo nella "menzogna" dell'imperativo categorico kantiano un "dispetto" rivolto al filosofo francese, il quale avrebbe invece considerato le rappresentazioni in modo appropriato⁵ quali attestazioni del divenire. Altrove, invece, Nietzsche esalta *expressis verbis* il razionalismo cartesiano contro l'intuizionismo di Schopenhauer che, tradendo il cartesianesimo francese, aveva ipotizzato un superamento dell'orizzonte fenomenico per declinare intuitivamente il divenire, fraintendendone per ciò stesso la natura (cfr. ON, VII, 2, 38 [7]; ON, VI, 3, 371). Descartes, secondo Nietzsche, riconoscendo all'«autorità della ragione» (ON, VII, 3, 34[35]) la propria legittimità logica rispetto alla regolazione delle individualità rappresentate, garantisce che le conoscenze a cui approda la logica della rappresentazione, scandita dal suo metodo, procurino la goduria, la gioia, che sono la cifra inconfondibile del divenire nella sua vitalità, non la sua contraffazione.⁶

Occorre nondimeno rilevare come la riscoperta di Descartes da parte di Nietzsche non sia frutto di un confronto con i testi cartesiani, ma piuttosto il risultato della sua lettura delle opere del filosofo neokantiano Spir.

Per esempio, in *Denken und Wirklichkeit*, che Nietzsche consulta nel 1873, Spir valuta positivamente il razionalismo scettico cartesiano, ossia il suo metodo: Descartes, afferma Spir, ha valorizzato opportunamente lo statuto logico delle rappresentazioni, assunte quali prodotti della coscienza del soggetto a cui la realtà si riduce; tali rappresentazioni, dunque, devono considerarsi nella loro ineludibilità, ché espressioni individuali della realtà stessa, determinata soggettivamente nel suo divenire.⁷

4. Cfr. ON, VII, 3, 36[30]; e ON, VIII, 1, 2[93].

5. Cfr. ON, VII, 3, 34[71].

6. Cfr. ON, V, 1, p. 261.

7. Cfr. Spir 1873, p. 165.

Da questo punto di vista, l'incontro con il filosofo ucraino e con la sua interpretazione di Descartes determinano la definitiva emancipazione di Nietzsche dalla metafisica schopenhaueriana: il «logico rigoroso» Spir (ON, IV, 2, 23 [88]), sulla scia di Descartes, consente infatti a Nietzsche di uscire «dall'annebbiamento metafisico» (EN, III, 301), per il quale l'essenza della rappresentazione risulterebbe fraintesa poiché trascesa, ossia contrapposta al divenire.

Eppure, diversamente da Spir (e Descartes), Nietzsche tende a smusare la distinzione tra la realtà considerata nella sua essenzialità (nietzscheanamente intesa come divenire) e la sua manifestazione logica individuale e soggettiva. Entrambi i filosofi, secondo Nietzsche, avrebbero finito con l'istituire un irrimediabile dualismo tra la rappresentazione e la sua essenza,⁸ pur ammettendo l'espressione della seconda tramite la prima. Al contrario, la realtà non riserva nietzscheanamente alcuna consistenza al di là delle rappresentazioni che la individuano nel soggetto, rappresentazioni che esprimono in sé stesse il divenire in cui la realtà essenzialmente consiste, rivelandolo nella loro processualità.

Così, alla luce delle divergenze di Nietzsche dal pensiero di quello stesso Spir a cui deve l'incontro con Descartes, il recupero nietzscheano del filosofo francese non si traduce mai in una piena adesione al cartesianesimo: attraverso Spir, infatti, Nietzsche si limita ad accordare a Descartes il merito di aver compreso il significato della logica che governa il processo di individuazione delle rappresentazioni nel loro divenire mediante un metodo che rileva l'inconsistenza di ogni assoluto o eterno non-diveniente; eppure, Nietzsche riconosce altresì nel filosofo francese (e nello stesso Spir) il primo responsabile del processo di fraintendimento della rappresentazione individuale, pure considerata nella sua accezione corretta, come contrapposta alla realtà nella sua essenza (diveniente), ché nuovamente assunta quale configurazione statica, immutabile.

La responsabilità di un simile fraintendimento costituisce il presupposto teorico delle critiche rivolte da Nietzsche alla tematizzazione cartesiana dell'individualità intesa come soggettività pensante e autocosciente della rappresentazione.

8. Cfr. Spir 1873, pp. 26 e 27.

1.3.

Il recupero nietzscheano di Descartes subisce una battuta d'arresto definitiva a partire dagli anni '80, quando Nietzsche «non si propone più di riprenderne e di radicalizzarne le potenzialità scettiche del metodo», mirando piuttosto ad «affrancare il pensiero filosofico dalle ingenue e precipitose conclusioni presenti nell'argomento del *cogito*» proposto da Descartes (Morani 2006, 152).

Tale cambio di prospettiva risulta peraltro condizionato dalla lettura nietzscheana di *Die wirkliche und die scheinbare Welt* di Teichmüller, risalente al 1885.

Teichmüller, come Spir, aveva riconosciuto a Descartes il merito di aver adottato una forma di scetticismo filosofico regolato opportunamente dal metodo, pur criticando la deduzione cartesiana del *cogito*-sostanza dalle rappresentazioni considerate nel loro procedere. Rispetto a Spir, dunque, Teichmüller si mostra maggiormente polemico nei confronti della filosofia cartesiana, ché le imputa l'uso illegittimo di una logica presupponente l'io quale sostrato ipostatizzato (cfr. Teichmüller 1882, 40-41).

Le critiche di Teichmüller a Descartes forniscono dunque a Nietzsche nuovi strumenti per intraprendere un confronto critico con il cartesianesimo; Nietzsche accusa ora Descartes di aver residuoato un'individualità nella forma del soggetto-sostanza; l'individualità espressa dalla rappresentazione, cartesianamente rilevata quale espressione del divenire tramite il metodo scettico, verrebbe cioè fraintesa dallo stesso filosofo francese, secondo Nietzsche, ché proiettata nella figura di un soggetto concepito quale sostanza sussistente, non diveniente: Descartes avrebbe «postula[to] come "vero a priori" il nostro credere nel concetto di sostanza», e affermato «che quando si pensa ci debba essere qualcosa che pensi», ossia un sostrato avente una realtà in sé» (ON, VIII, 2, 10[158]), irriducibile al divenire.

Al contrario, pur concedendo a Descartes l'intrascendibilità della soggettività a partire dall'individualità della rappresentazione,⁹ Nietzsche ne impedisce ogni ipostatizzazione sostanziale (ON, VIII, 1, 7[60]). L'ineludibilità dell'orizzonte rappresentativo, d'altronde, non consente di residuare alcun *ego cogito* quale sostrato immutabile, po-

9. Cfr. ON, V, 1, 10[d82].

nendolo illegittimamente come separato dal flusso di rappresentazioni in cui il divenire si esprime (ON, V, 2, 11[330]): a un *ego cogito* così inteso non può venire accordata alcuna legittimità ontologica o epistemica (ON, VIII, 2, 9[108]): esso consiste piuttosto in una semplice rappresentazione individuale, la cui essenza è il divenire stesso che ivi si manifesta.

Nella forma della rappresentazione, di conseguenza, il soggetto risulta anti-cartesianamente e definitivamente sottratto da Nietzsche a ogni esercizio di assolutizzazione o sostanzializzazione, non potendosi porre come orizzonte in grado di esprimere la processualità delle rappresentazioni senza procedere esso medesimo, ossia negando la propria consistenza di sostrato: «l'io si dimostra qualcosa che diviene» (ON, VIII, 1, 7[55]).

In tal senso, è la stessa logica veicolata dal metodo cartesiano, in virtù della quale viene rilevata l'essenza diveniente delle rappresentazioni, a rivelarsi, secondo Nietzsche, priva di valore o efficacia assoluti: essa non può venire ipostatizzata, ma soltanto assunta quale metodico esercizio dubitativo, al fine di riconoscere l'impossibilità di ogni assoluto (ON, VII, 3, 40[13]), ratificando la necessità del divenire delle rappresentazioni, e configurandosi per ciò stesso quale espressione del divenire medesimo. Di conseguenza, una simile logica non ammette l'individuazione o deduzione di un sostrato immobile e statico «al di sotto del fare, dell'agire, del divenire»; questo potrebbe venire soltanto «fittiziamente aggiunto al fare» (ON, VI, 2, 244), non avendo sussistenza autonoma: in quanto espressione del divenire, una rappresentazione statica del soggetto denoterebbe semplicemente una «*contradictio in adjecto*» (ON, VII, 3, 40[23]), secondo Nietzsche.

Stando così le cose, diviene nietzscheanamente necessario negare sia (a) la preminenza onto-epistemica del *cogito*-soggetto cartesiano che (b) la sua absolutezza sostanziale, ch  il soggetto risulta espressione di un divenire infinito che lo precede e lo definisce, diversamente da quanto avrebbe voluto Descartes, che ne ha invece frainteso la natura.

Una prova ulteriore del fraintendimento cartesiano della nozione di soggetto, peraltro,   riscontrata da Nietzsche nella sua riduzione del *cogito* alla sola e astratta riflessione autocosciente (ON, V, 2, 220): Descartes, secondo Nietzsche, avrebbe ridotto la soggettivit  e il suo esercizio cogitativo a funzioni eminentemente intellettualistiche, contrapponendo ad esse l'orizzonte della corporeit  ovvero dell'inconscio

(che nietzscheanamente difatti si identificano — ON, VI, 1, 34; ON VIII, 1, 5[56]). Al contrario, essendo il corpo-inconscio la funzione psichica soggettiva in grado di riflettere più da vicino la realtà del divenire (cfr. ON, VII, 2, 26[432]; ON, VI, 1, 34), consistendo il corpo «nel fenomeno più ricco da anteporre metodicamente» alla coscienza (ON, VII, 3, 40[15]), Nietzsche gli accorda anti-cartesianamente un primato epistemico e ontologico, riconoscendolo quale espressione autentica della soggettività: tramite il corpo-inconscio, difatti, risulta possibile avere esperienza del divenire di ogni rappresentazione individuale, entro la quale il soggetto riconosce la propria essenza non sostanziale.

Ora, occorre sottolineare che le critiche rivolte da Nietzsche al soggetto cartesiano mirano più alla sua risemantizzazione che al suo annullamento: Nietzsche si propone di estremizzare le tesi di Descartes, il quale non è stato «abbastanza radicale» (ON, VII, 3, 40[10]), corroborandone i presupposti filosofici e metodologici al fine di rilevare una forma di soggettività non sottratta al divenire (ivi, 40[20]). Bisogna cioè «dubitare meglio di Descartes» (ivi, 40[25]), afferma Nietzsche, accogliendone il metodo per constatare l'ineludibilità delle rappresentazioni, senza tuttavia aggiungervi un soggetto ulteriore, a partire dalla medesima ipostatizzazione logica del metodo.

In effetti, depauperato degli attributi della sostanzialità e della certezza logica assoluta (ivi, 40[24]), che ne camuffano la natura rappresentativa e ne impediscono la corretta tematizzazione a partire dalla sua riduzione intellettualistica, il soggetto di Descartes si impone irrefragabilmente, come individualità in grado di riflettere la natura diveniente della realtà, tramite le rappresentazioni ordinate da un esercizio di scetticismo metodologico: si deve pertanto «essere più prudenti di Cartesio» (ivi, 40[23]), secondo Nietzsche, ossia, semplicemente, non ipotizzare il soggetto (nonostante la sua rilevanza) nella sua autonomia ontologica dal divenire, distorcendone l'essenza come fosse un «punto di appoggio» (ivi, 40[20]) al di là di esso, come avrebbe voluto Descartes. Inoltre, risulta implausibile ridurre le istanze cognitive soggettive al solo intelletto e alla sua razionalità, tramite una mossa che denoterebbe l'assunzione di una logica assoluta, escludente il divenire testimoniato dal corpo: la soggettività è un'identità indissolubile di autocoscienza e inconscio, e dunque la sua tematizzazione cartesiana deve essere ripensata considerando tale identità.

È in tal senso che Nietzsche mira a ripensare il soggetto cartesiano più che a porsi al di là di esso; ammettendone l'imprescindibilità teoretica, riconoscendolo quale «punto di partenza» (ON, VII, 3, 39[13]) Nietzsche riconduce la soggettività alla sua essenza diveniente, tramite esperienze e funzioni psichiche fisiologiche o inconscie; così considerato, il soggetto cartesiano risulta sottratto a ogni concezione sostanzialistica che volesse ipostatizzarlo quale sostrato, tramite la sola logica della riflessione autocosciente: esso si rivela un'espressione del divenire, un'individuazione del processo rappresentativo in cui la realtà accade, indipendentemente dalla sua logicizzazione riflessiva.

In definitiva, la lettura nietzscheana di Descartes mira a risemantizzarne le teorie del soggetto, della rappresentazione, dell'individuo, riconoscendone la consistenza finita, ch  derivata dall'infinit  del divenire che esprime, inconscia, non sostanziale: Nietzsche mira al recupero dell'essenza originaria del soggetto che Descartes ha frainteso, rivelando in ci  un'imperdonabile *ingenuit * (cfr. *Ivi*, 40[24]; ON, VIII, 2, 9[26]; ON, VI, 2, 20-21). Per Nietzsche, in effetti, «disvelare il senso d'essere dell'ego [...] vuol dire liberare l'ego dalla sua posizione di sovranit  fondativa per aprirlo alla determinazione attiva come gioco creativo del mondo e sul mondo» (Bocchetti, 165).

2. Una maschera imprecisa e imperfetta

Si tratta adesso di comprendere se e in che misura le critiche di Nietzsche incontrino la filosofia di Descartes, e ci   quale sia la loro posizione rispetto al significato autentico del pensiero cartesiano.

Occorre peraltro rilevare che Nietzsche, senza essersi mai direttamente confrontato con i testi di Descartes, avanza al cartesianesimo obiezioni tutt'altro che originali, ma per ci  stesso degne di nota: esse coincidono con quelle rivolte diffusamente al filosofo francese nel corso della storia della filosofia, e che talvolta sono state ammesse nella loro fondatezza teoretica e testuale dalla stessa *Forschung* cartesiana.¹⁰

In effetti,   opinione largamente condivisa quella secondo la quale Descartes avrebbe: (a) fondato il *cogito* logicamente, tramite una deduzione, residuando ci   (b) un soggetto a partire da un'ipostatizzazione della logica, per individuarlo come sostanza autonoma dal divenire, as-

10. Cfr. Marion 2010, 5.

solutamente certa e sussistente; inoltre: (c) Descartes avrebbe ottenuto tali autonomia e certezza mediante riduzione del *cogito*-sostanza alle funzioni della sola riflessione autocosciente.

All'interno della lettura nietzscheana di Descartes, come abbiamo avuto modo di indicare, emergono chiaramente tutte e tre le istanze critiche di cui sopra: esse forniscono a Nietzsche il pretesto per esporre una propria teoria del soggetto da contrapporre al modello cartesiano, al fine di radicalizzarlo e corroborarlo.

Sennonché, la consistenza finita del soggetto, inteso quale espressione determinata dell'infinito che esso ha a fondamento, e l'identità tra le sue funzioni riflessive e quelle legate alla corporeità, rivendicate anti-cartesianamente da Nietzsche, costituiscono i capisaldi della stessa teoria cartesiana della soggettività. In effetti, Descartes, diversamente da quanto creduto da Nietzsche o da altri interpreti, si impegna a dimostrare, in termini che saranno nietzscheani: 1. la pervasività della rappresentazione quale individuazione finita dell'infinito che la precede (identificato da Descartes in Dio) e 2. la finitezza della soggettività entro la quale si concreta tale individualità; quest'ultima non può essere ipostatizzata logicamente — come affermato in modo specifico nelle *Meditazioni*, sulle quali ci soffermeremo in questo paragrafo.

2.1.

Descartes rileva l'intrascendibilità del piano delle rappresentazioni già nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*, laddove enuclea un metodo in grado di denunciare l'insussistenza della realtà oltre l'orizzonte della rappresentazione: cartesianamente, il mondo non riserva consistenza in sé, esaurendosi nei prodotti individuati e ordinati metodologicamente (B Op II, 747). Di conseguenza, secondo Descartes, diviene necessario operare una riduzione dell'essenza della realtà alla sua individuazione, condotta secondo metodo, al fine di chiarificarla (ivi, 702), portando la a rappresentazione: ciò che è, afferma d'altronde Descartes, deve considerarsi solo in quanto individuato e inteso dalla mente che lo rappresenta, «solo in quanto colt[o] dall'intelletto» (ivi, 731).

Tuttavia, il metodo cartesiano e la sua teoria della rappresentazione assumono una valenza propriamente scettica, testimoniando l'impossibilità di alcuna verità eterna o assoluta, nel momento in cui Descartes ne analizza il fondamento e la condizione di possibilità: l'infinità divina.

In effetti, a partire dalle analisi cartesiane del 1630 sulla libera creazione delle verità eterne da parte di Dio, Descartes ammette l'insussistenza di ogni realtà o verità autonomamente dall'infinito in cui Dio consiste: esse sono prodotti finiti, creati, dunque transeunti, sottoposti alla possibilità divina del mutamento, del divenire, dacché Dio, in quanto onnipotente, potrebbe «cambiarle come fa un Re con le sue leggi» (B 30, 147).

In tal senso, le rappresentazioni si rivelano cartesianamente dubitabili, ossia espressioni dell'infinito che ne custodisce l'essenza finita (B 32, 153), creaturale, diveniente: le rappresentazioni entro cui la realtà viene metodologicamente individuata si rivelano cioè «qualcosa di minore e di soggetto a questa potenza incomprensibile (divina, sc.)» (B 31, 151). L'infinito, per converso, viene ammesso da Descartes come principio esplicativo delle realtà individuali e della loro natura rappresentativa fugace, rendendo impensabile ogni forma di eternità: esso trasmuta il metodo cartesiano in una forma di scetticismo, riducendone la logica allo svolgimento di un processo di rappresentazioni tutte parimenti divenienti.

La conversione scettica delle rappresentazioni in *dubitata* a partire da un'analisi sull'infinita onnipotenza divina, peraltro, viene esplicitamente tematizzata da Descartes nel corso della *Prima Meditazione*, nel 1641, ove il filosofo francese, al fine di individuare eventualmente una verità certa e stabile, si propone di praticare uno scetticismo metodologico assoluto, rovesciando «tutto sino in fondo» per ricominciare «dalle prime fondamenta» (B Op I, 701).

Considerando dapprima solamente le conoscenze di natura empirica, la cui inconsistenza e mutevolezza vengono attestate facilmente, Descartes arriva in seguito a radicalizzare il proprio esercizio dubitativo, estremizzandolo fino all'iperbole: egli ammette la derivazione di ogni verità determinata dall'infinità di un Dio onnipotente (cfr. *ivi*, 707), la cui figura ricorda da vicino il Dio libero creatore delle verità eterne descritto nel '30.

L'onnipotenza divina, afferma d'altronde Descartes, deve considerarsi condizione di possibilità e di determinazione della totalità delle rappresentazioni individuali di cui la mente dispone. Più specificatamente, Descartes ammette la consistenza creaturale, finita, diveniente, di ogni rappresentazione, la quale, creata da un Dio onnipotente che potrebbe mutarne lo statuto ontologico e veritativo, si rivela appunto

instabile, dubitabile, essenzialmente diveniente: Dio potrebbe cioè fare in modo «che non esista alcuna Terra, alcun cielo, alcuna cosa estesa, alcuna figura, alcuna grandezza, alcun luogo e, nondimeno, tutto ciò mi appaia esistere, non diversamente da ora», oppure che la verità della somma di «due e tre», o il conteggio dei «lati di un quadrato», si rivelino inconsistenti (*Ibid.*)

Così facendo, il Dio infinito e onnipotente cartesiano ratifica da un lato la consistenza transeunte dell'orizzonte della rappresentazione — ciò che viene rappresentato e individuato non ha un'essenza eterna, potendo mutare in forza dell'onnipotenza divina —, dall'altro la sua pervasività — ogni rappresentazione individuale destinata a divenire, in quanto espressione finita dell'onnipotenza infinita di Dio, nel proprio manifestarsi, appare intrascendibilmente tale e quale appare.

Di conseguenza, le riflessioni cartesiane sul metodo, incontrando la questione dell'onnipotenza divina, rendono implausibile imputare a Descartes una concezione ipostatizzata della logica della rappresentazione individuale: non diversamente che in Nietzsche, l'infinito si rivela cartesianamente il fondamento in grado di esprimersi in ogni individualità rappresentata, attestandone la non assolutezza o eternità, e per ciò stesso il divenire ineludibile nel decorso delle rappresentazioni. Lo stesso Dio verace cartesiano, a tratti criticato da Nietzsche, ha infatti come proprio tratto costitutivo l'onnipotenza infinita, serbandosi la possibilità di mutare le verità da lui stesso create, custodendone per ciò stesso il divenire essenziale.

2.2.

Ora, all'interno dello stesso orizzonte disegnato metodologicamente dal dubbio, Descartes individua il soggetto quale *ego cogito*, nella *Seconda Meditazione*, mediante un'argomentazione che merita alcune considerazioni.

a) Anzitutto, diversamente da quanto creduto da Nietzsche e da altri interpreti del cartesianesimo, l'*ego cogito* cartesiano non è il risultato di una deduzione logica.

Il contesto che inaugura la seconda giornata di meditazione cartesiana, infatti, è contrassegnato da uno scetticismo radicale, iperbolico, che si era imposto teoreticamente a partire dalla prima: la logica, secondo Descartes, non può giocare alcun ruolo nell'esercizio di individuazione

del *cogito*, dacché radicalmente messa in discussione da Dio, riconosciuto come principio infinito e garante dell'insussistenza di ogni forma di realtà o verità, del suo divenire. Il soggetto cartesiano, di conseguenza, viene enunciato nel contesto delineato da un simile paradosso logico e non mediante un esercizio di deduzione, che denoterebbe piuttosto un'ipostatizzazione della logica stessa.

Così, a differenza di quanto accadeva nel *Discorso sul metodo*, in cui Descartes aveva conferito una connotazione logica alla propria enunciazione del soggetto, senza dubitare della sua efficacia in base all'ipotesi della divina onnipotenza, nelle *Meditazioni*, il filosofo proclama l'inconsistenza di ogni forma di logica argomentativa, riconoscendone la soggezione a Dio onnipotente; mentre nell'opera del 1637, dunque, poteva affermare: «io penso, dunque io sono» (B Op I, 61), *deducendo* l'esistenza del soggetto da un atto di pensiero logicamente articolato, nelle *Meditazioni*, al contrario, si limita ad affermare che l'enunciato 'io sono, io esisto' «è necessariamente vero ogni volta che viene pronunciato, o concepito con la mente» (B Op I, 715).

La verità del soggetto descritto da Descartes nelle *Meditazioni*, infatti, non poggia su alcuna logica deduttiva astratta, escludente il divenire, bensì sulla stessa infinità divina, la quale custodisce la possibilità del divenire di ogni verità; ratificando l'insussistenza di ogni forma di assoluto, rivendicando la finitezza e la caducità di ogni rappresentazione che deriva dall'infinito in cui Dio consiste, Descartes rileva al contrario l'esistenza del soggetto quale *ego cogito* in un esercizio dubitativo rivolto alle fondamenta della logica, di cui Dio stesso attesta il divenire: pertanto, l'*ego cogito* non è il punto di appoggio statico di rappresentazioni fisse, non divenienti, quanto piuttosto il luogo in cui si concreta il divenire di ogni rappresentazione in virtù dell'onnipotenza divina, ossia un «divenire-ego nella fluttuazione delle forze», un «ego immerso nel suo divenire» (Bocchetti 2015, 54 e 149).

b) Per le stesse ragioni, nel corso della seconda giornata di meditazione, Descartes non presenta il proprio soggetto quale *ego cogito* sostanziale, come fosse un sostrato autonomo dal divenire. D'altronde, il termine "sostanza", nelle *Meditazioni* cartesiane, viene infatti impiegato soltanto a partire dalla *Terza*, e per designare non tanto il soggetto quanto piuttosto la natura infinita di Dio, ossia la condizione di possibilità stessa di ogni mutamento o divenire del soggetto. Descartes non descrive dunque il soggetto in termini sostanzialistici, riconoscendovi

la semplice espressione individuale del divenire che contraddistingue ogni rappresentazione in quanto creata da un Dio onnipotente: esso è il semplice esercizio di pensiero, il dubbio sintomatico di un metodo scettico, la *performance* cogitativa cui manca ogni sostegno logico, ch  consistente essenzialmente nel riconoscimento del divenire quale fondamento infinito di ogni rappresentazione determinata (Marion 2021, 61). Stando cos  le cose, il soggetto non pu  essere propriamente definito sostanza, secondo Descartes, essendo una semplice determinazione finita e transeunte, derivata dall'infinit  divina, sorgendo cio  come secondo rispetto a essa (Marion 2010, 15).

Non a caso, durante la *Terza Meditazione*, Descartes riconosce esplicitamente la derivazione del soggetto finito da Dio, individuando nell'infinit  divina, per dirla con Nietzsche, il dato di fatto primordiale, l'origine di ogni determinazione individuale: «intendo manifestamente che c'  pi  realt  nella sostanza infinita che in quella finita e che, quindi, in me, la percezione dell'infinito viene prima di quella del finito, ossia quella di Dio prima di quella di me stesso» (B Op I, 741).

L'infinito, secondo Descartes, precede la finitezza che contraddistingue il soggetto, rendendola possibile quale sua stessa negazione (cfr. *Ibid.*). La soggettivit  considerata da Descartes, di conseguenza, si presenta definitivamente quale prodotto determinato, finito, non assolutizzabile, ch  espressione del paradosso del divenire delle rappresentazioni dischiuso dall'essenza divina: essa   una «maschera imprecisa e imperfetta» (B Op I, 760), asserisce Descartes nella *Quarta Meditazione*.

c) Il soggetto cartesiano, di conseguenza, risulta irriducibile alle sue sole istanze psichiche autocoscienti, ch  Descartes, durante la *Sesta Meditazione*, asserisce esplicitamente l'identit  delle funzioni soggettive dell'autocoscienza e di quelle corporee, ovvero inconse, scongiurando il pericolo, intravisto da Nietzsche, dell'esclusione delle seconde in funzione delle prime.

Infatti, a partire dalla *Quarta*, Descartes suggerisce che l'infinit  divina non si lasci riconoscere tramite il solo esercizio di riflessione autocosciente del *cogito*, emergendo bens  altrettanto bene, e addirittura

eminentemente e originariamente, nella sua capacità di volere, la quale si scopre la funzione cogitativa preponderante.¹¹

Inoltre, per il tramite della stessa volontà, afferma Descartes, la coscienza può rivolgersi alle idee che l'intelletto percepisce in maniera più o meno chiara e distinta e a quelle che non percepisce affatto, le quali le si presentano indipendentemente dalla sua riflessione autocosciente (ivi, 759).

Di conseguenza, cartesianamente, la volontà rivela la fallibilità e finitezza della coscienza, nonché la sua esposizione all'orizzonte materiale dei corpi. L'esperienza che la coscienza costruisce, di cui l'autocoscienza è il momento finale (come si legge nelle *Seste Risposte*)¹² concerne un materiale che è già sempre indistintamente sensibile e intellettuale, ovvero: esso viene sentito/ immaginato — in virtù dell'unione del *cogito* con il corpo stabilita da Dio —, ma non può essere mai completamente risolto e intellettualizzato; ad esso la volontà può rivolgersi costantemente, portandolo a esperienza.

Il soggetto è un'unione inscindibile di mente e corpo (cfr. ivi, 789), e dunque non esaurisce la propria natura in istanze di autocoscienza: l'infinità che lo contraddistingue essenzialmente, nel suo esercizio cogitativo (di volontà) rivela la sua natura unitaria, in cui coesistono funzioni psichiche autoriflessive e non.

In definitiva, il soggetto cartesiano si scopre un'espressione finita dell'infinità divina che lo crea e ne è dunque presupposto, ed esattamente nell'unione di mente e corpo, autocoscienza e inconscio.

3. Conclusioni

Alla luce di quanto detto, risulta possibile tracciare un bilancio conclusivo circa la relazione storico-filosofica tra Descartes e Nietzsche: Nietzsche si confronta a più riprese con la filosofia cartesiana, seppure indirettamente, sforzandosi di ripensarne la teoria della rappresentazione individuale, e criticandone dunque la descrizione del soggetto entro il quale l'individualità si concreterebbe; secondo Nietzsche, il soggetto consiste di fatto in un'espressione individuale del divenire,

11. Cfr. B Op, I, 757; Arbib 2016.

12. Cfr. B Op I, 1233.

nella sua individuazione all'interno di una rappresentazione finita, che diviene.

Il soggetto, di conseguenza, si presenta nietzscheanamente contrassegnato da una finitezza intrinseca, non assolutizzabile, ch  non   connotato dagli attributi della sostanzialit , i quali lo sottrarrebbero al divenire che invero lo caratterizza; parimenti, la soggettivit  nietzscheana rinnega la propria consistenza logica, fondandosi sull'impossibilit  di ogni verit  o realt  eterna e sussistente, e per ci  stesso non limita le proprie funzioni epistemiche agli esercizi intellettuali: essa riconosce piuttosto la propria natura finita e diveniente, nonch  l'inefficacia di ogni logica assoluta, a partire da esperienze fisiologiche, inconse.

Cos  facendo, Nietzsche contrappone il proprio modello di soggettivit  a quello cartesiano, criticato sovente in quanto frutto di un'ipostatizzazione e di un fraintendimento essenziali.

Eppure, come abbiamo visto nel par. II, le critiche nietzscheane a Descartes rappresentano pi  una possibile chiave di lettura della teoria cartesiana del soggetto che delle obiezioni contro di essa; detto altrimenti, le obiezioni di Nietzsche al cartesianesimo rivelano la loro pertinenza non tanto per contrapposizione, quanto piuttosto come pretesto per rileggere il cartesianesimo criticamente, ossia a partire da una prospettiva apparentemente a esso estranea, e tuttavia in grado di farne emergere gli elementi precipui sotto una luce nuova; d'altronde, come ha scritto saggiamente Campioni, «Nietzsche legge e reagisce in letture disperate al nome di Descartes, e nonostante questo [...]   capace di una comprensione di fondo dell'autore con cui si confronta» (Campioni 2000, 42).

In effetti, «a dispetto di un'opinione dettata da numerose evidenze», il confronto Nietzsche-Descartes «non sembra essere caratterizzabile come una mera opposizione. In tal caso, si mancherebbe la possibilit  di comprendere il senso e lo sforzo di un tentativo di oltrepassamento che per darsi ha inteso procedere innanzitutto dall'interno» (Bocchetti 2015, 21): esattamente muovendo dalle critiche nietzscheane alla filosofia di Descartes diviene recuperabile il significato autentico della sua teoria del soggetto, della rappresentazione, dell'individualit , al di l  degli stereotipi ai quali essa viene sovente ridotta, anche dallo stesso Nietzsche. Di conseguenza, la sopravvivenza della filosofia cartesiana alle obiezioni di Nietzsche dischiude, quasi per eterogenesi dei fini, proprio la possibilit  di ripensare la filosofia della soggettivit 

di Descartes per riconoscervi cogenti le medesime istanze sollevate polemicamente da Nietzsche contro di essa: il soggetto cartesiano, come quello nietzscheano, possiede una natura finita, non assoluta, ch  derivata dall'infinit  da cui procede, testimoniandone il carattere transeunte e diveniente; l'infinit  (di Dio) che Descartes antepone alla finitezza del soggetto, peraltro, inibisce ogni forma di ipostatizzazione della logica, decretando – quasi nietzscheanamente – l'inconsistenza di ogni individuazione logicamente condotta che volesse prescindere dal divenire stesso. Dunque, Descartes nega esplicitamente la natura in senso stretto sostanziale del soggetto, rimarcandone la caducit , quale rappresentazione non-assoluta: esso   una «maschera imprecisa e imperfetta», non una sostanza ipostatizzata e infinita, la quale ha esperienza di s  e della propria caratura finita nella propria unit , ossia nell'identit  della propria autocoscienza con il proprio corpo, e non nella sola riflessione autocosciente, come ritenuto da Nietzsche, a cui d'altronde non   sfuggita «la crucialit  del pensiero cartesiano, inaugurata dall'istanza egoica» (ivi, 23).

Stando cos  le cose, le teorie del soggetto di Descartes e Nietzsche sembrano indicare, in entrambi i filosofi, la medesima aspirazione filosofica a saggiare la finitezza del soggetto cosciente e a constatare l'anteriorit  dell'infinito (associato da entrambi all'orizzonte mutevole del divenire e considerato vera espressione della soggettivit ) rispetto a esso. Ora, per quanto una simile constatazione sembri declinata diversamente nelle filosofie cartesiana e nietzscheana, essa vi   formulata, piuttosto, specularmente: se Descartes, ammessa l'origine infinita del soggetto, rileva prima la finitezza di quest'ultimo e della sua autocoscienza, e poi la sua connessione al corpo, Nietzsche, ammettendo l'origine infinita del soggetto, sembra rilevare dapprima la connessione della sua coscienza con il corpo, per attestarne conseguentemente la finitezza. Descartes e Nietzsche invitano congiuntamente a riflettere sulla consistenza finita della soggettivit , la sua derivazione da un infinito che la precede e si esprime in essa tramite una logica paradossale che ne svela la natura transeunte. In definitiva, Nietzsche radicalizza Descartes: «se radicalizzare   il portare alla radice, ci    fatto solo nella misura in cui la radice   pi  ricca di quanto non sembri apparire in ci  che ne deriva»; ovvero, Nietzsche radicalizza Descartes «esattamente nel senso del rivelare ci  che non appare, o che non   apparso a causa

delle mediazioni che autorevolmente hanno selezionato e imposto un tutto come cartesiano» (Bocchetti 2015, 176).

Emerge allora un'“aria di famiglia” tra le indagini cartesiane e nietzscheane sul soggetto, la quale evidenzia anche le peculiarità dell'uno e dell'altro pensatore. Il ruolo e lo statuto del soggetto si definiscono infatti nel pensiero di Nietzsche, quale problema metafisico, a partire dalla sua polemica con il cartesianesimo rispetto alla questione; analogamente, il problema del soggetto acquista nuova consistenza nella filosofia di Descartes alla luce delle critiche nietzscheane, che lo stesso Descartes anticipa «senza saperlo, o almeno senza farcelo sapere, ciò che viene dopo il soggetto» (Marion 2010, 30). Nell'accostarli, Descartes e Nietzsche appaiono dunque diversamente apprezzabili e, paradossalmente, distanti, ma proprio per questo complementari, nello sforzo di individuazione delle coordinate a partire da cui ciascuno può ancora misurarsi con i problemi, mai risolti, dell'individuo, della rappresentazione, del soggetto.

Bibliografia

Arbib, D. (2016), *L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, pp. 333-352.

Bocchetti, A. (2015), *Per una storia dell'io. Un nesso impensabile: Descartes-Nietzsche*, Aracne, Roma.

Campioni, G. (2000), *Nietzsche, Descartes e lo spirito francese*, in A.A.V.V., *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, a c. di M. C. Fornari, Milella, Lecce, pp. 1-42.

Deleuze, G. (2002), *Nietzsche e la filosofia e altri scritti*, a c. di F. Polidori, Einaudi, Torino.

Descartes, R. (2005), *Tutte le lettere, 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.

Descartes, R. (2009), *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.

Descartes, R. (2009), *Opere postume 1650-2009*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.

Gatto, A. (2020), *Friedrich Nietzsche e a crítica da subjetividade cartesiana*, in «Educação e Filosofia, Uberlândia», v. 34, n. 72, pp. 1-18.

Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Loukidelis, N. (2005), *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen cogito, ergo sum*, in «Nietzsche-Studien», XXXIV, pp. 300-309.

Marion, J.L. (2010), *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. I. Agostini, Le Monnier-Mondadori, Milano.

Marion, J.-L. (2021), *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, Parigi.

Morani, R. (2007), *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano.

Nietzsche, F. (1973), *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1972), *La nascita della tragedia, Considerazioni inattuali I-III*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1992), *Frammenti postumi 1869-1874*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1967), *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, a c. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1965), *Umano, troppo umano, I, e Frammenti postumi (1876-1878)*, a c. di S. Giametta, G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1964), *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1965), *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, a c. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche F. (1970), *Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*, a c. di F. Masini e R. Calasso, Milano, Adelphi.

Nietzsche F. (1973), *Così parlò Zarathustra*, a c. di M. Montinari, Milano, Adelphi.

Nietzsche F. (1972), *Al di là del bene e del male, Genealogia della morale*, a c. di F. Masini, Milano, Adelphi.

Nietzsche, F. (1976), *Frammenti postumi 1884*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1975), *Frammenti postumi 1884-1885*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1975), *Frammenti postumi 1885-1887*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche, F. (1971), *Frammenti postumi 1887-1888*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche F. (1995), *Epistolario 1875-1879*, a c. di M.L. Pampaloni Fama, Milano, Adelphi.

Rethy, R. A. (1976), *The Descartes Motto to the first edition of Menschliches, Allzumenschliches*, in «Nietzsche-Studien», V, pp. 289-297.

Ricoeur, P. (2015), *Sé come un altro*, a c. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.

Spir, A. (1873), *Denken und Wirklichkeit. Versus einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 voll., Leipzig, vol. I.

Teichmüller, G. (1882), *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau.