



EXAMINA PHILOSOPHICA

“I QUADERNI DI ALVEARIUM” **3**

A colloquio con Jean-Luc Marion
a proposito di
Sur la pensée passive de Descartes

a cura di **Igor Agostini** ed **Emanuela Orlando**

EXAMINA PHILOSOPHICA
I Quaderni di Alvearium 3

A COLLOQUIO CON JEAN-LUC MARION
A PROPOSITO DI
SUR LA PENSÉE PASSIVE DE DESCARTES
a cura di Igor Agostini ed Emanuela Orlando

ISBN: 978-889646-60-1

CLIOEDU[®]
EDIZIONI

2016

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
fe, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Indice

Acronimi ed abbreviazioni 5

GIULIA BELGIOIOSO

Prefazione 7

PARTE I

EMANUELA ORLANDO

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos e Introduction*; (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – 2. Osservazioni e domande 17

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande 27

ILARIA COLUCCIA

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*) – 2. Osservazioni e domande 37

Appendice, di Fabio A. Sulpizio

Ancora su 'corpo' e 'follia'. Su alcune pagine de *Sur la pensée passive de Descartes* 49

TANIA LOVASCIO

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande 53

FRANCESCA GIULIANO

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande 63

CHIARA PAVAN

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande 75

EMANUELA ORLANDO

L'analisi del testo: *Conclusion (L'avance de Descartes)* 85

PARTE II

IGOR AGOSTINI

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion 91

CARLA CANULLO

Il rigore di un'opera 117

FRANCO A. MESCHINI

Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, che possono anche valere come obiezioni 129

JEAN-LUC MARION

Remarques en guise de réponse 135

Indice dei nomi 145

Acronimi e Abbreviazioni

JEAN-LUC MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013 = *Marion*

– *Remarques en guise de réponse* = *Remarques*

René Descartes. *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 = *AT*

René Descartes. *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009 = *B*

René Descartes. *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = *B Op I*

René Descartes. *Opere postume*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = *B Op II*

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Prefazione

La collana *Examina philosophica* accoglie in questo volume, il terzo della collezione, i testi di una discussione svoltasi a Lecce nel gennaio dello scorso anno, sull'ultimo libro di Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*.

Nel corso di due giornate, il libro di Marion è stato sottoposto, capitolo dopo capitolo, ad una indagine autoptica dalla quale sono scaturite delle osservazioni (poche domande) che, in generale, hanno toccato: l'eshaustività, talvolta la stessa congruenza, del percorso seguito dall'autore all'interno degli scritti cartesiani (dalle *Regulae* alle *Passions de l'Âme*) a sostegno della sua interpretazione della questione dell'esistenza delle cose materiali, con le altre ad essa connesse, comprese quelle concernenti i limiti delle critiche ('les retards') rilevate nelle prime interpretazioni (Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* del 1787 e, di seguito, Husserl e Heidegger) e l'arbitrarietà e insufficienza delle interpretazioni 'tradizionali/maggioritarie' più recenti, segnatamente quella di Gueroult.

Il volume è suddiviso in due parti. Nella prima, vi sono i testi degli interventi di sei giovani dottorandi, ognuno dedicato ad un capitolo del libro, del quale viene esposto il contenuto (§ 1), con, a seguire (§ 2) delle osservazioni e/o domande: Emanuela Orlando prende in esame l'*Avant-propos*, l'*Introduction (Le retard des interpretations)*, il cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) e la *Conclusion (L'avance de Descartes)*; Francesco Paolo Gallotta il cap. II (*Les corps et ma chair*); Ilaria Coluccia il cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*); Tania Lovascio il cap. IV (*La troisième notion primitive*); Francesca Giuliano il cap. V (*L'union et l'unité*); Chiara Pavan il cap. VI (*La passion et la passivité*). Un'appendice di Fabio A. Sulpizio (Ancora su 'corpo' e 'follia'. Su alcune pagine de *Sur la pensée passive de Descartes*) al cap. III completa la prima parte. La seconda parte si apre con l'ampio saggio di Igor Agostini (Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. *Considerazioni in margine a Sur la pensée passive di Jean-Luc Marion*) e prosegue con quelli di Carla Canullo (*Il rigore di un'opera*) e Franco A. Meschini (*Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, Sur la pensée passive de Descartes, che possono anche valere come obiezioni*). In chiusura del volume, le *Remarques en guise de réponse* di Marion.

La ricerca di *Sur la pensée passive de Descartes* ha al suo centro *Meditatio VI* ed è condotta su tre questioni: le due indicate nel titolo – 'l'esistenza delle cose materiali' e 'la distinzione reale della mente dal corpo' – e una che, pur da esso assente, le spiega entrambe, la nozione primitiva dell'unione della *mens* con il *meum corpus*. Si tratta, scrive Marion, della terza nozione primitiva che non risulta né dall'addizione, né dalla combinazione delle due altre nozioni primitive (pensiero ed estensione) e, se anche 'io' – io mente unita ad un corpo, ad una carne – la sento in risposta ad una sensazione, una percezione, una passione, essa è anteriore, precede e spiega l'esistenza delle cose materiali e la distinzione reale della mente dal corpo.

A conferma della sua ipotesi, e andando a ritroso dalla sesta alle precedenti cinque meditazioni,

Marion mostra che il *meum corpus* non è stato di fatto mai investito dal dubbio e che la 'propensio' a credere che le cose materiali esistano non può in alcun modo essere equiparata ad una premessa per una vera 'dimostrazione' della loro esistenza. Alla luce di queste acquisizioni, dunque procedendo da un lato all'indietro, verso le prime cinque meditazioni e, ancora più oltre, verso le *Regulae* e, dall'altro, in avanti, verso le lettere del 1645, i *Principia* e le *Passions de Âme*, trova: (1) la legittimazione testuale della passività del pensiero come un 'modo', l'ultimo, della *res cogitans* e, (2) i limiti delle interpretazioni di quanti hanno creduto di ravvisare in *Meditatio VI* una 'dimostrazione' dell'esistenza delle cose materiali che, in quanto tale, non poteva che risultare insufficiente e dunque criticabile (errore, per così dire, imputabile a Kant per primo¹) e di quanti hanno ignorato, o sono stati indotti a trascurare, i passaggi contraddittori o aporetici nei testi cartesiani che avrebbero fatto crollare l'edificio di una metafisica costruita, sul 'dogma' di un '*ordre des raisons*' (Gueroult), astrattamente contrapposto all'*ordre d'exposition*': «Descartes – scrive Marion – a-t-il le droit d'écrire une théorie de l'union (et des passions), que contredisent ses décisions métaphysiques antérieures? (*Remarques*, p. 136).

Sur la pensée passive non è una lettura facile: Marion conosce e maneggia i testi cartesiani con grande perizia ricavandone (e presentando in un intreccio serrato) gli argomenti per sostenere la sua innovativa interpretazione e per smontare interpretazioni accreditate o maggioritarie (come le chiama Orlando) o tradizionali (come preferisce chiamarle Agostini). Felice è, dunque, in questo volume, la scelta dei dottorandi di dare nelle linee essenziali, e prima di esporre le loro obiezioni/*remarques*, i contenuti dei singoli capitoli: prova che le loro obiezioni/*remarques* – lo ha riconosciuto lo stesso Marion – sono maturate «après et sous la condition d'une lecture préalable sérieuse et détaillée (ce qui, on en conviendra, n'est pas toujours le cas, tant il arrive que l'on dispute avant d'avoir vraiment lu)» (*Remarques*, p. 135).

Domande e risposte sono, del resto, la cifra di *Sur la pensée passive de Descartes*.

A quattro domande rispondono i sei capitoli del libro: (I) se in *Meditatio VI* le cose materiali includano il *meum corpus*. A questa domanda risponde: l'esistenza delle cose materiali presuppone la passività del pensiero. Dalla mancata comprensione di questo dato sono state originate le critiche di cui è stata oggetto la presunta 'dimostrazione' cartesiana dell'esistenza del mondo esterno (capitoli I e II); (II) se l'esistenza delle cose materiali spieghi la distinzione reale o, al contrario, ne dipenda, la supponga e sia da essa spiegata. A questa domanda risponde: tra sostanza pensante e sostanza estesa si dà un terzo termine, il *meum corpus*, che appartiene alla *mens*, ma modificata dall'esercizio della sua passività e che in tanto può fondare l'esistenza delle cose materiali, in quanto esso non è stato mai messo in dubbio (capitolo III). L'unione è un «nouveau commencement» e, proprio per questo, deve essere concepita non solo senza le due nozioni di anima e corpo, ma prima di esse; (III) se la relazione della mente con il corpo sia di distinzione o di unione. A questa domanda risponde: la nozione di *meum corpus* acquisisce la sua specificità e compiutezza ricevendo la qualifica di 'terza nozione primitiva'; si deve riscrivere in maniera

¹ Emanuela Orlando afferma, in conclusione del suo intervento, che i primi testi in cui è attestata una discussione sulla dimostrazione dell'esistenza dei corpi di *Meditatio VI* sono i manoscritti di Johannes Caramuel su Descartes, conservati nel Fondo Caramuel dell'Archivio storico diocesano di Vigevano, in particolare le *Animadversiones in meditationes cartesianas* (risalenti al 1644-1653) e le lettere di Caramuel sulle *Animadversiones e Meditationes* (risalenti al 1644-1645).

radicale (ma non contraddittoria) la tavola delle nature semplici considerando l'anima estesa e il corpo indivisibile (capitolo IV). L'unione non aggiunge una nuova sostanza alle altre (come hanno ritenuto Étienne Gilson, Jean Laporte, Martial Gueroult e John Cottingham); la sua funzione è quella di aggiungere 'sostanzialmente' alla *res cogitans* il suo modo più 'instabile' ma assolutamente indispensabile, il *sensus*, il quale, solo, consente alla *mens* di pensare passivamente. L'unione sostanziale dell'anima e del corpo (della *mens* e del *meum corpus*) è 'la dernière découverte' di Descartes; (IV) se la prova dell'esistenza delle cose materiali, 'aux yeux mêmes de Descartes', abbia realmente valore di prova allo stesso titolo delle dimostrazioni dell'esistenza dell'*ego* e di Dio di *Meditationes* II e III. A questa domanda risponde: il piano della dimostrazione, la dimostrabilità in genere, si rivela inadeguata in quanto Descartes conquista, con la nozione di *meum corpus*, una comprensione dell'essere più originaria di quella che si compie nell'idea di 'oggettività'. Sbagliato dunque ricondurre, come è stato fatto da discepoli e avversari, l'unione al lessico della sostanza e, più in generale, alle categorie aristoteliche, con la conseguente, inevitabile, genesi di aporie che sono senza alcun fondamento storico nella filosofia di Descartes e di cui, in questo modo, occultano la novità (capitolo V). Le *Passions de l'âme* (insieme ai carteggi coevi con Elisabetta, Cristina e Chanut) costituiscono, e dunque permettono, una 'contro-formulazione' della dottrina dell'unione in un lessico non sostanzialista e, soprattutto, una ricerca del funzionamento della passività nell'esercizio della *res cogitans* (capitolo VI).

La nozione di *meum corpus* rende comprensibile tutti i modi della *cogitatio*, i tre 'cominciamenti' e le tre figure dell'*ego* quale (I) principio della conoscenza metodica (*Regulae*); (II) principio della conoscenza metafisica di se medesimo (*Meditationes*); (III) principio di una passività originaria (*meum corpus*). La lettura coerente di questi tre momenti, scrive Marion, consente un'interpretazione più 'adeguata' del pensiero cartesiano, mostrando come Descartes abbia ridefinito il pensiero ponendo nella sensazione la modalità intrinsecamente e non accidentalmente passiva della *cogitatio* e la condizione di possibilità della stessa recettività esterna.

Osservazioni di 'jeunes chercheurs' e di 'érudits confirmés' e *remarques* di Marion sono il tratto distintivo del presente volume.

Molte le osservazioni dei giovani dottorandi. Esse interrogano Marion su alcune questioni particolari: la funzione non epistemologica che Marion assegna, contro quel che sostiene la 'maggioranza degli interpreti', alla *magna propensio* non considera che quest'ultima è 'garantita', in *Meditatio* VI, dalla 'veracità divina' ottenuta nelle *Meditationes* III-IV (Orlando); la lettura heideggeriana di Marion, in dipendenza dall'impostazione neokantiana di Natorp e Cassirer, consegna un'immagine del pensiero di Descartes come *Erkenntnistheorie*, e come filosofia della conoscenza scientifica, perde di vista che, se lo sforzo neokantiano sembra 'essere quello di ricondurre i problemi della metafisica alla questione della conoscenza', in Heidegger, al contrario, questo stesso sforzo 'viene compreso come un'apparenza dietro la quale la metafisica si cela e si conferma' (Gallotta); l'argomento della follia, a differenza di quel che sostiene Marion, non mette in dubbio l'esistenza del corpo, quanto la natura del corpo; l'argomento del genio maligno fa rientrare esplicitamente il mio corpo fra gli oggetti del dubbio; la sesta meditazione, lungi dal presupporre, come afferma Marion, l'esistenza del mio corpo, la considera ancora sotto l'ipoteca del dubbio (Coluccia); se,

per poter pensare l'unione, la mente deve «penser sans objet», ossia staccare il pensiero da ogni oggetto, facendo attenzione a non fare attenzione, ossia attraverso «une contre-méthode», potrebbe la conoscenza della terza nozione 'dialogare' con quanto affermato nella IV delle *Regulae*, ovvero che «è molto meglio non pensare mai a ricercare la verità di alcuna cosa, che farlo senza metodo»? L'oltrepassamento del metodo in *Meditationes* è esso stesso un contro-metodo? Qual è il suo rapporto con il contro-metodo della terza nozione primitiva? (Lovascio); quali le ragioni dell'uso di *totum* nel luogo di *Meditatio* VI nel quale la *mens* è ridotta esclusivamente ai suoi modi attivi e, anzi, alla sola *intellectio*. Se le passioni si producono perché vi sono delle impressioni che avvengono a partire dagli oggetti esterni, e l'unione è un evento perché «se produit» (Marion, p. 213) ogni volta che l'*ego* conosce passivamente a partire dalle impressioni, potremmo forse dire che l'unione sia anch'essa una passione? Come deve essere inteso il termine *objet* nelle *Passions*? Esso indica forse gli *alia corpora* la cui esistenza Descartes non avrebbe dimostrato in *Meditatio* VI, e che sembra adesso necessaria affinché la *mens* traduca in passioni le impressioni sensoriali? (Giuliano); qual è il tipo di priorità dell'auto-affezione (e dunque del senso interno, rispetto a quello esterno) che consente il ribaltamento della tesi kantiana (Pavan)?

In Appendice all'articolo di Coluccia, Fabio A. Sulpizio ripercorre la discussione tra Jacques Derrida e Michel Foucault sul folle, mostrando che Descartes non licenzia tanto la follia, quanto la cultura umanistica rappresentata dalla figura del folle fissata nei luoghi classici della follia, secondo il modello retorico umanistico che da Leon Battista Alberti ed Erasmo giunge a Montaigne: il povero che si crede re, il nudo che si crede vestito di porpora, l'uomo che crede che il suo corpo sia fatto di vetro. Il mio corpo è forse indubitabile proprio perché causa prima della follia, di quella patologia dell'atrabile che affetta la *mens* pervertendo la *bona mens*.

Nella seconda parte, Igor Agostini riprende le osservazioni di Orlando e Coluccia: «La discussione di ieri, in particolar modo le difficoltà sollevate dal primo e dal terzo intervento, mi sembra aver mostrato come alcuni luoghi cruciali delle *Meditationes* sembrino senz'altro coinvolgere il *meum corpus* fra gli oggetti del dubbio» (pp. 95-100).

In un'ampia e articolata disamina, Agostini obietta: 1) che Marion per comporre in una visione coerente i 'problemi testuali oggettivi' che sono «all'origine di devastanti dibattiti interpretativi ancora aperti», ha forzato i testi. La tesi dell'indubitabilità del *meum corpus* ritrovata in *Meditatio* VI (con l'affermazione che l'«indubitabilità del mio corpo presiederebbe la dimostrazione delle cose esterne») e in *Meditatio* II (con l'affermazione che l'indubitabilità del corpo è «supposta alla determinazione piena della *res cogitans*», p. 96), richiede un «prezzo troppo alto da pagare» e soprattutto un prezzo «non necessario»; 2) che rispetto a *Meditatio* VI resta ancora valida nei punti essenziali l'interpretazione, accolta tradizionalmente, di Gueroult circa la 'dimostrazione' dell'esistenza delle cose materiali («Ancora oggi, più che mai – scrive Agostini – ritengo che Descartes abbia dubitato del *meum corpus*, nella prima, nella seconda e nella sesta meditazione, fino a quella che è, *strictu sensu*, la dimostrazione della sua esistenza, fondata sull'esclusione dell'inganno divino e che segue senz'altro la prova dell'esistenza delle cose materiali, conclusa dimostrativamente prima dell'unione; che, quindi, anche l'ordine delle ragioni resta a mio avviso quello individuato da Gueroult e ratificato dalla lunga tradizione interpretativa cui Marion si oppone; che,

infine, il corpo del corpo dell'unione e quello della distinzione siano il medesimo corpo, il *meum corpus*, definito dall'estensione»); 3) che le distinzioni che Husserl ed Heidegger oppongono a Descartes non hanno, forse, in Descartes lo stesso significato che assumono in Husserl ed Heidegger. Con la considerazione 'metodologica' circa la problematicità di ogni assimilazione da un punto di vista strettamente storico-filosofico.

Molti i punti, e tutti 'essenziali', che Agostini non 'accorda' a Marion e che 'concede' a «Gueroult, per il solo fatto – sottolinea – che vanno riconosciuti a Descartes». Agostini, insomma, si dissocia da quello che considera lo scopo principale di Marion: «abbattere dalle fondamenta, una buona volta, per tutte, il monumento all'*ordre des raisons* delle *Meditationes* cartesiane, Martial Gueroult».

Quando è entrato, come dice, nella 'cristalleria' di Marion, Agostini ha forse cercato 'i pezzi più belli', ma ne ha trovati davvero pochi e non ha lasciato molto di intatto, al di là delle sue dichiarazioni esplicite. L'unico 'pezzo' che ha salvato, giudicandolo autentico cristallo, è la coerenza dell'autore e il riconoscimento dello sforzo ermeneutico che ha compiuto nella dimostrazione inoppugnabile per cui la *res cogitans* non può in alcun modo compiersi come *cogitans* senza essere passiva.

Nel suo articolo Canullo si pone quale obiettivo quello di contestualizzare *Sur la pensée passive de Descartes* all'interno dell'arco fenomenologico della produzione marioniana, mettendo in risalto il grande merito dell'autore: aver fatto riemergere la «passività del pensare e la centralità del sentire nel *cogitare*» (p. 121). L'accento posto sulla passività costituisce secondo Canullo un «guadagno fenomenologico» di non poco conto, nella misura in cui esso, come sostiene Marion «donne à l'*ego* un accès à sa *phénoménalité*» (Marion, p. 137). La coerenza dell'autore, secondo Canullo, si manifesta sia sul piano metodologico («Forse non è troppo azzardato affermare che il volume *Sur la pensée passive de Descartes* ripete Descartes, così come *Riduzione e donazione* ha ripetuto la fenomenologia. In questo testo, infatti, il metodo sembra essere lo stesso: lavorare i testi o il pensiero anche contro di esso per vedere meglio, per comprendere di più, prenderlo a prestito per scoprire e rinvenire quello che può ancora essere colto o portato a manifestazione»), sia sul piano del legame che evidenzia tra lo storico della filosofia e il fenomenologo: interrogare la passività, ritrovarla nei testi come Marion propone di fare con questo libro, rende possibile almeno tre guadagni: «Il primo, perché in tal modo si riequilibra la questione storica della filosofia. Il secondo, perché dà da pensare l'*ego* in modo altrettanto rigoroso quanto la vicenda trascendentale ha fatto ma cogliendone il suo rovescio, la sua carne e passione e senza obbligare a rinunciarvi; il che lo fa inscrendosi all'interno della fenomenologia – rigore di un'opera. Il terzo, inscrendosi nella fenomenologia ne ritraccia una questione essenziale, il suo avere a che fare con l'irriducibile» (Canullo).

Meschini obietta che nella spiegazione del corpo, del mio corpo come un tutto – ciò che costituisce una differenza fondamentale tra il corpo che è il mio corpo e il corpo esteso – Marion forza 'i testi verso una coerenza che essi non sembrano avere'. Per Marion, osserva Meschini, «(e in parte per Descartes), l'unità del corpo organico, l'essere un tutto (indivisibile in parti) è garantita dall'anima, unica forma sostanziale ammissibile. Ebbene se questo fosse vero, come in parte è vero, allora Descartes verrebbe a compromettere tutta la sua fisiologia (che però non ha mai ripudiato), giacché un corpo incapace di essere corpo senza l'anima finirebbe col comportare una restituzione dell'anima alle bestie, cosa che Descartes non ha mai

inteso fare, o col ritenere che il corpo degli animali è altra cosa rispetto a quello dell'uomo e neppure questo Descartes l'ha mai ammesso».

Le *Remarques en guise de réponse* sono da considerare la risposta a Agostini, Orlando, Coluccia su tre punti: 'cohérence conceptuelle', 'ressources de l'érudition' 'pertinence spéculative' da intendere come capacità di «mobiliser l'ensemble de nos ressources conceptuelles présentes pour devenir à même d'entendre ce que Descartes pourrait dire et nous dire» (*Remarques*, p. 143).

I. *Cohérence conceptuelle*. Ad Agostini (*infra*, p. 136) Marion si rivolge quando ribadisce di avere cercato la coerenza all'interno delle tensioni e delle incoerenze che 'fanno problema agli interpreti': «Descartes était plus intelligents que ses lecteurs, même les spécialistes contemporains et donc que, dans les apories, il savait, *lui*, exactement ce qu'il répondait et avait pleine conscience de la justesse de ses réponses ; donc qu'il avait lui-même surmonté les difficultés que les autres voyaient sans *eux* aller plus loin qu'elles. Autrement dit, il convenait de toujours prendre au sérieux les réponses de Descartes, même et surtout si elles contredisent les alternatives artificielles, où le sens commun ne peut pas ne pas aboutir» (*infra*, p. 137). Una coerenza opposta a quella che Gueroult ha costruito sull'*ordre des raisons*, ossia su un *hapax* «élevé par une inflation incontrôlée de Gueroult au rang d'un dogme si "cartésien" qu'on veut l'opposer même aux textes les plus obvies de Descartes» e alle incongruenze delle quali il suo «commentaire [...], démesurément consacré à la seule dernière *Meditatio*» offre «la meilleure illustration, par sa complexité, sa confusion et, à la fin, son indécision» (*Remarques*, p. 136).

La ricerca condotta nei «trois périodes (au moins) de la philosophie cartésienne (la théorie de la science (*Regulae*), l'instauration métaphysique (lettres de 1630, *Meditationes et Principia*) et la doctrine morale avec celle des passions (lettres depuis 1643, *Passions de l'âme*)», la cui coerenza include il riconoscimento a Descartes del «*droit* d'écrire une théorie de l'union (et des passions), que contredisent ses décisions métaphysiques antérieures»; riconosce le «difficultés indéniables du texte cartésien», ma non le dissimula ricorrendo «à des concepts étrangers à Descartes», riattiva, «dans le texte cartésien, des concepts propres à Descartes, que l'on avait laissé disparaître sous la poussière de l'inattention ou de l'ignorance volontaire». Il presupposto è che «comprendre un philosophe signifie, en fait, admettre qu'il s'est mieux compris que, spontanément, ses commentateurs (donc aussi celui qui parle ici) ne le comprendrons jamais [e che] il se pourrait que le mot d'ordre herméneutique, qui prétend parvenir à comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris, ne soit, en dernière instance, qu'une prétentieuse naïveté».

II. *Ressources de l'érudition*. Ad Agostini, Orlando, Coluccia Marion si rivolge quando sottolinea che è dirimente l'accord quasi-général sur la thèse à nos yeux fondamentale et dont tout le livre résulte: Descartes distingue bel et bien le corps qui m'est propre, qu'il nomme souvent *meum corpus* ("chair", *Leib*), d'avec les corps inanimés et strictement matériels, ou *reliqua corpora* (*Körper*, corps physiques). La discussione ha riguardato, dunque, «des points dérivés, quoique non négligeables»: l'indubitabilità del *meum corpus* (Coluccia, Agostini), la pluralità dei modi della *res cogitans* (Giuliano), *propensio* e 'veracità divina (Orlando), metodo (Lovascio).

III. *Pertinence spéculative*. L'interpretazione 'correcte' di *Meditatio* VI è stata possibile – scrive Marion – passando da Husserl per «entendre la formule, apparemment banale, *meum corpus* comme un concept

opératoire»; da Heidegger «pour entendre comme un concept lui aussi opératoire la distinction entre *commoda* et *incommoda*», a Levinas grazie al quale ‘fame’ e ‘sete’ «deviennent des concepts caractéristiques de la “chair”, toujours en souffrance»; a Michel Henry per «concevoir la pensée comme un *sentire*». Questa premessa serve a chiarire la difficoltà segnalata da Canullo («si nous admettons une approche de la pensée passive de Descartes (l’“âme” des passions, le *je* de l’“*union*”) à partir des déterminations phénoménologiques de l’adonné, de l’auto-affection et de l’événement, si donc nous éprouvons l’union comme et par un événement, comment pouvons-nous comprendre alors que la troisième notion primitive, celle de l’union, soit en droit la première tout en n’apparaissant que par résultat, donc après coup, *post eventum* ?») comprendendo che «logiquement, l’union est première, même si phénoménalement elle s’éprouve elle-même en réponse à l’événement. La distinction ne fait pas une contradiction». «C’est donc ici qu’il faut tenir compte des trois distinctions introduites par Pavan à propos de la passivité : les perceptions en manifestent le caractère *involontaire*; les sensations aboutissant à des idées claires et distinctes en manifestent le caractère de *réception*; les émotions qui aboutissent aux passions en manifestent l’événementialité».

A conclusione di un dibattito che è stato serrato e che ha visto i partecipanti rimanere sostanzialmente sulle proprie posizioni, non si può se non condividere la conclusione di Marion: «Au terme de cette discussion exemplaire, il apparaît – comme le confirmerait, s’il en était besoin, le caractère fragmentaire et rhapsodique de nos remarques et réponses – que le débat sur la troisième (et en droit la première) notion primitive ne fait, en un sens, que commencer. Tant elle resta bloquée et offusquée, aussi longtemps qu’on n’avait pas su reconnaître, dans la lettre même des *Meditationes* (et surtout des *Meditationes* I et VI), l’intervention décisive du *meum corpus*» (*Remarques*, 144).

Giulia Belgioioso

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

PARTE I

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
e, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Emanuela Orlando

1. L'analisi del testo: (a) Avant-propos e Introduction; (b) cap. I (L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie») – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos* e *Introduction* – Lo studio di Descartes occupa Marion da una quarantina d'anni («Depuis une quarantaine d'années, sans interruption, l'étude de Descartes m'a attiré, retenu et occupé», *Marion*, p. 11), sul piano esegetico e in un'elaborazione filosofica personale che, precisa l'autore, ha trovato il suo motivo ispiratore proprio nel filosofo francese, la cui lettura gli ha permesso di entrare nelle questioni del pensiero: la teoria della scienza e dell'oggetto, la storia della *metaphysica*, la costituzione dell'onto-teo-logia, i rapporti fra filosofia e teologia, l'ambivalenza del visibile, la logica dell'amore. Questo perché nel «rythme de pensée» messo in opera da Descartes si trovano quella nettezza, quel rigore, quella franchezza e probità per cui non si può che iniziare da lui, come riconosce Kierkegaard nella prefazione di *Frygt og Bæven* (1843).

L'obiettivo di questo libro è di finire *par Descartes*. Il che non significa finire *avec Descartes*, alle cui questioni, risposte, aporie i più grandi filosofi sono ritornati senza sosta, fino a Wittgenstein. Significa, invece, seguire Descartes fino all'ultimo luogo da lui esplorato: la morale, la prassi, il mondo della vita. Questioni che Descartes aveva menzionato sin dal suo debutto, nelle *Regulae* (*B Op* II 686; *AT* X 361), anche se sempre con 'inquietanti restrizioni' che si protrarranno sin alle *Meditationes* (1641), passando per la morale solo *par provision* del *Discours* (1637). Leggere Descartes seriamente, continua Marion, implica che si possa rispondere a tale questione 'originaria': la morale e, più in generale, la prassi trovano un posto nell'insieme del percorso cartesiano della ricerca della verità o, invece, questo è volto esclusivamente a ricercare la verità nelle scienze? «Quale strada seguirò nella vita?»¹. Solo poche interpretazioni hanno, in realtà, cercato di rispondere a tale questione, integrando la problematica della prassi all'interno di una lettura unitaria di Descartes: rispondere a questa questione «qui décide de tout» (*Marion*, p. 13), dopo aver identificato un'ontologia grigia, una teologia bianca ed un prisma metafisico che ne decompone la luce, è lo scopo di questo volume.

Marion definisce Descartes un «penseur inaugural» (*Marion*, p. 17) poiché, fino all'ultima delle sue opere, *Les passions de l'âme* (1649), ha aperto delle questioni (più ancora che dato risposte) che prima di lui non erano mai state poste. Così, dopo aver: a) stabilito nelle *Regulae* la precedenza del metodo sulla verità;

¹ *Olympica*: «Quod vitae sectabor iter?» (*B Op* II 885; *AT* X, 183, l. 3).

EMANUELA ORLANDO

b) inaugurato nelle *Meditationes* l'antiorità ontica ed epistemologica dell'ego; c) finisce, nel 1647 (*Notae in programma quoddam*), per rivendicare una terza priorità: «Sono il primo ad aver considerato il pensiero come l'attributo principale della sostanza incorporea e l'estensione come quello precipuo della sostanza corporea»².

Ora, quest'ultima priorità comporta alcune difficoltà, prima fra tutte la 'stupefacente', almeno apparente, contraddizione con la tesi dell'unione fra mente e corpo, asserita da Descartes nel 1641, prima di essere ratificata nel 1643 con la dottrina della terza nozione primitiva, all'inizio della seconda parte (*B Op I 786-788; AT VII 80-81*) di quella medesima *Meditatio VI* nella cui prima parte aveva stabilito appunto la distinzione reale della mente dal corpo (*B Op I 785; AT VII 78-79*): è possibile dimostrare la coerenza di Descartes su questo punto o si tratta di un'incoerenza irresolubile? Inoltre, c'è un rapporto fra questa difficoltà (pensare insieme l'unione e la distinzione) e il tema dell'ultima opera di Descartes, *Les passions de l'âme*? Infine, quale è il legame fra la descrizione e l'enumerazione delle passioni e il completamento dell'etica (definitiva o provvisoria)?

Descartes sembra aver avuto perfettamente coscienza della serietà di tali questioni, poiché nelle *Passions* egli ammette immediatamente di trovarsi in una situazione in un certo senso senza precedenti nell'intera storia della filosofia, che impone di riprendere tutte le difficoltà da un punto di partenza ancora da scoprire: «Sarò obbligato a scrivere qui come se trattassi una materia mai affrontata da alcuno prima di me»³.

Così Descartes, che prima di allora aveva già rivendicato che nessuno prima di lui (*nemo ante me*) avesse: (1) individuato l'essenza del pensiero e dell'estensione; (2) provato che Dio non può ingannare; (3) dimostrato, contro gli scettici, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ora (4) percorre un quarto sentiero.

Ma di quale percorso si tratta, e dove conduce?

In qualche modo previsto da Descartes stesso (*B Op I 2330; AT XI 326, ll. 15-20*), questo sentiero ha suscitato da sempre incomprensione da parte dei lettori, quelli dell'epoca e quelli di oggi: non che non siano mancati sforzi speculativi o inchieste storiche, ma forse, secondo Marion, sono state considerate come chiuse questioni preliminari più essenziali delle stesse risposte.

Eppure, una maggiore prudenza avrebbe dovuto essere imposta dal fatto che il passaggio da *Meditatio VI* (soprattutto la sua seconda parte) alle *Passions* si caratterizza per un'estrema eterogeneità, tanto dei suoi interlocutori e dei suoi contesti polemici, quanto dei lessici nei quali la discussione, di volta in volta, si è sviluppata, al punto che sembra trattarsi di più dibattiti che non hanno nulla, o quasi nulla, in comune. Mentre nelle *Meditationes*, la traduzione da parte degli interlocutori di Descartes, in particolare Hobbes, Gassendi e Regius, della dottrina cartesiana dell'unione nella semantica tradizionale della *substantia* conduce ad una priorità della problematica della distinzione su quella dell'unione; il lessico francese,

² *Notae in programma*: «Primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae, et extensionem tanquam praecipuum corporeae, consideravi» (*B Op I 2260; AT VIII-2 348, ll. 15-17*).

³ *Passions*, I, art. 1: «Je serai obligé d'écrire ici en même façon, que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée» (*B Op I 2233; AT XI, 328, ll. 3-5*).

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos e Introduction*; (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – 2. Osservazioni e domande

elaborato a partire dal 1643 nella corrispondenza con la principessa Elisabetta e la regina Cristina (e con Chanut), si caratterizza precisamente per una resistenza rispetto alla corruzione e la deformazione causate e mantenute dalla traduzione dal vocabolario metafisico della sostanza e della causa efficiente propri alle prime cinque *Meditationes*. Tuttavia, anche a causa del contesto dialogico in cui questo contromovimento si attua, non senza concessioni agli interlocutori, il passo decisivo non sarà compiuto da Descartes che nelle *Passions*, è qui, infatti, che emerge alla luce del giorno il punto di arrivo del percorso cartesiano: la passività del pensiero. Lo studio delle passioni non costituisce infatti, secondo Marion, che il mezzo più evidente di un'impresa più radicale che, anche a dispetto di una lettura indotta dalle stesse dichiarazioni di Descartes, non è limitata né alla morale, né alla fisiologia, ma consiste nella statuizione della passività del pensiero, ossia, nell'individuare nella passività un modo del pensiero essenziale alla *res cogitans* come tutti gli altri: così, cioè, si compie «le dernier mode» della *res cogitans*.

La ricostruzione di questo percorso proposta nel libro si fonda su una distinzione dei registri concettuali, lessicali e contestuali del dibattito e muove da una decisione preliminare: si deve cominciare senza porre il problema, altrimenti inesplicabile, del preteso dualismo cartesiano, poiché questo non è altro che il tentativo di soluzione di una questione che Descartes considera come preliminarmente risolta di fatto: l'unione mente-corpo, attestata quale *factum rationis* dall'esperienza. A partire da qui, l'indagine si svilupperà presupponendo solo due ipotesi: 1) nell'ultimo periodo dell'opera Descartes non persegue, attraverso la molteplicità dei dibattiti, che un solo obiettivo: pensare la passività come modo 'plenario' della *res cogitans*, concetto che consente di ricomporre la questione dell'unione, di offrire una classificazione sistematica delle passioni e di prolungare il trattato sulle passioni in una dottrina delle virtù; 2) il pensiero passivo non assicura, semplicemente, la coesione dell'ultimo momento del pensiero cartesiano, ma sanziona l'unità dell'intero percorso filosofico di Descartes. Marion lo dice esplicitamente: «Nous avons l'ambition de fournir, avec ce dernier livre, une des très rares interprétations globales, depuis les *Regulae* jusqu'aux *Passions de l'âme*, de l'unique et constante *instauratio magna* de la métaphysique par Descartes, et ceci, sans plus que lui choisir une période ou un moment privilégié» (Marion, p. 24).

1. L'analisi del testo: (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – Il primo capitolo de *Sur la pensée passive de Descartes* prende avvio dalla considerazione di un dato di fatto che può considerarsi ormai acquisito: la difficoltà estrema di *Meditatio VI* che, come sottolinea l'autore, colpisce o, almeno, dovrebbe colpire qualsiasi lettore attento e non prevenuto, e che lo stesso Descartes non ha mancato di sottolineare, attraverso una serie di 'indizi'⁴. Tale difficoltà è aggravata da quello che Marion definisce un «curieuse coupe» (Marion, p. 27) da parte di Descartes: la questione dell'esistenza delle cose corporee sembra infatti esclusa, in alcune dichiarazioni cartesiane, dal novero delle verità dimostrate dalle *Meditationes*⁵; e questo a scapito del fatto che i commentatori siano concordi nell'ammettere che le

⁴ Cfr. A Huygens, 12 novembre 1640 (B 286, p. 1331; AT III 763).

⁵ Cfr. A Huygens, 31 luglio 1640 (B 264, p. 1245; AT III 752). In questa lettera, Descartes, riferendosi alle *Meditationes*, porta l'attenzione del suo interlocutore su due questioni soltanto: la dimostrazione dell'esistenza di Dio e quella dell'immaterialità dell'anima umana, senza fare il minimo cenno alla questione della dimostrazione dell'unione della mente con il corpo, che pure è lì affrontata.

EMANUELA ORLANDO

esistenze dimostrate nelle *Meditationes* siano tre: l'esistenza dell'io, l'esistenza di Dio e l'esistenza dei corpi⁶.

Secondo Marion, l'origine di questa difficoltà risiede nel fatto che le interpretazioni che sono state fornite di *Meditatio* VI, sia quelle sistematiche alla Gueroult, sia quelle analitiche alla Ryle⁷, hanno mancato di identificare e di affrontare seriamente alcune questioni capitali. Tali questioni sono riconducibili a quattro, enumerate da Marion in questo primo capitolo, per poi essere affrontate nel corso del libro, a partire proprio da questo primo capitolo.

- I. L'equivoco del corpo: le «cose materiali» includono il *meum corpus* o no?
- II. L'ordine da stabilirsi fra la questione dell'esistenza del mondo e quella del rapporto fra quel particolare corpo che è il mio corpo e la mente. La prima questione (l'esistenza delle cose materiali) spiega la successiva (la distinzione reale), che ne costituisce dunque una conseguenza o applicazione particolare, o, al contrario, ne dipende, la suppone e non è risolta se non attraverso di essa⁸?
- III. La relazione della mente con il corpo: si tratta di stabilirne la distinzione, l'unione, o entrambe? E se bisogna mantenerle entrambe, quale unione o quale distinzione si può stabilire tra l'unione e la distinzione corpo/mente? I testi sembrano, infatti, limitarsi a giustapporre l'una all'altra, senza alcuna transizione⁹.
- IV. Il valore da assegnare alla dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali. Essa ha effettivamente il valore di una prova, nel senso in cui le *Meditationes* II e III hanno stabilito l'esistenza dell'*ego* e quella di Dio? Oppure no, come sembra suggerire, fra l'altro, anche, nella *Synopsis* di *Meditatio* VI, la dichiarazione di Descartes secondo cui gli argomenti che provano l'esistenza delle cose materiali «non sono tanto solidi, né tanto perspicui»¹⁰?

Forse semplificando un po', ma certamente andando all'essenziale, si potrebbe dire che il libro di Marion si struttura e si dipana attraverso la riproposizione, la formulazione precisa e l'elaborazione di una risposta alle quattro difficoltà suddette, alla luce dell'esplicitazione del concetto di pensiero passivo. Il percorso di Marion comincia, nel primo capitolo, con la quarta delle difficoltà menzionate. Questa, rispetto alle altre tre, sarà quella che più riceverà l'attenzione da parte degli interpreti odierni, ma non solleverà alcuna osservazione da parte degli obiettori, tanto che bisognerà attendere, ben oltre il VI° *éclaircissement* di Malebranche, una celebre nota di Kant alla *Prefazione* della seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1787), perché qualcuno metta esplicitamente in causa la prova dell'esistenza delle cose materiali, quale Descartes, senza dubbio per primo, l'aveva formulata.

La critica di Kant, che sarà poi accolta per l'essenziale da Husserl, fa leva sul primato conferito da Kant nella *Confutazione dell'idealismo* all'esperienza esterna su quell'interna, precisamente in opposizione

Cfr. anche il titolo stesso delle *Meditationes* (B Op I 679; AT VII 1) che non menziona che Dio e la mente.

⁶ MARTIAL GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Paris, Aubier, 1953, vol. II, p. 7 e ss.

⁷ GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

⁸ Secondo Marion (*Marion*, p. 30 e note nn. 1, 2 e 3), le *Meditationes* offrono un evidente indizio dell'indecisione concernente l'ordine da assegnare alle due dimostrazioni in questione. Cfr. *Meditationes*, VI (B Op I 776-786; AT VII 71, l. 13-80, l. 10 e B Op I 786-798; AT VII 80, l. 11-90, l. 16) e *Synopsis* (B Op I 698-700; AT VII 15, ll. 20-22 e 26-27).

⁹ Cfr. *Synopsis* (B Op I 699-701; AT VII 15, ll. 21-24); *Responsiones* IV (B Op I 989; AT VII 227, l. 25-228, l. 5).

¹⁰ *Synopsis*: «[...] non esse tam firmas nec tam perspicuas» (B Op I 716; AT VII 16, l. 4).

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos e Introduction*; (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – 2. Osservazioni e domande

a Descartes. L'«Idealismo problematico» di Descartes, sottolinea Kant coniando questa etichetta, suppone che la conoscenza che l'io ha di se stesso abbia una certezza incondizionata, al contrario di quella della realtà esterna: l'io, infatti, secondo Descartes, è conosciuto prima e più certamente del mondo esterno. Ma, sottolinea Kant, è vero il contrario: «La nostra stessa esperienza interna – scrive –, che Descartes ritiene al riparo dal dubbio, non è possibile che presupponendo un'esperienza esterna»¹¹. Infatti, l'esperienza interna è caratterizzata dalla successione; ora, però, la successione non può essere in alcun modo percepita se non presupponendo la permanenza, la quale, però, non potendosi dare nell'esperienza interna stessa, non può provenire che dall'esperienza esterna; quest'ultima, dunque, è presupposta all'esperienza interna quale sua condizione di possibilità.

Tuttavia, secondo Marion, Kant, precisamente al pari di Descartes, finisce per 'manicare' il fenomeno del mondo e per ammettere lo stesso presupposto ammesso da Descartes: che l'esistenza delle cose materiali fuori di noi debba essere dimostrata; dunque, che essa non si imponga da se stessa e attraverso quelle stesse cose, ma debba essere provata a partire dalla supposta esperienza interna dell'io pensante (Marion, p. 35).

In realtà, secondo Marion, se la prova di Descartes può scandalizzare non è perché essa fallisce, ma perché pretende di riuscire nel suo intento, quando, invece, essa presenta almeno tre criticità.

Anzitutto, essa ragiona per eliminazione, ciò che implica almeno quattro problemi: a) non fornisce un'evidenza positiva-diretta dell'esistenza del mondo (a differenza delle dimostrazioni delle *Meditationes* II e III); b) presuppone come sufficiente un'enumerazione delle possibili cause (io, Dio, cose materiali) che, invece, potrebbe non essere tale; c) scarta, in particolare, l'ipotesi che sarà poi teorizzata da Spinoza: una sostanza in cui coesistano insieme estensione e pensiero, che non si esaurisca, però, nell'estensione e nel pensiero, che non sono che due (i soli conoscibili), fra gli infiniti attributi della sostanza; d) elimina troppo rapidamente, quale causa, l'io.

In secondo luogo, per giustificare l'edificazione delle cose corporee a causa delle idee delle cose corporee, la prova fa leva su una nozione, quella di *magna propensio*¹², alla quale Descartes, nelle meditazioni precedenti, ha a più riprese negato valore epistemologico¹³.

Infine, la prova si basa sulla tesi che, se non si desse somiglianza fra l'effetto (le idee delle cose corporee) e la causa (le cose corporee stesse), Dio sarebbe ingannatore¹⁴, pervenendo, con ciò stesso, al paradossale risultato di contraddire la dottrina cartesiana della causalità efficiente. Secondo Marion, infatti, nella concezione cartesiana, la causalità efficiente – e in questo consisterebbe il suo «extraordinaire privilège» (Marion, p. 43) rispetto alla causalità formale – non ha alcun bisogno di condividere una stessa forma con il suo effetto per produrlo e renderlo intelligibile. Questo è tanto vero che, in questo medesimo luogo di *Meditatio* VI, Descartes stesso mostra una reticenza nei confronti dell'argomento della somiglianza

¹¹ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura di Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1911, vol. III, p. 191 (B 275): «daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei»; trad. it. a cura di Pietro Chiodi, *Critica della ragion pura*, Torino, Utet, 2008, p. 252.

¹² *Meditationes*, VI (B Op I 787; AT VII 79, l. 27-80, l. 4).

¹³ *Meditationes*, II (B Op I 722; AT VII 31, l. 29); *Meditationes*, III (B Op I 730-732; AT VII 38, ll. 23-2; B Op I 732; AT VII 39, l. 30-40, l. 2); *Meditationes*, IV (B Op I 758; AT VII 59, ll. 1-3).

¹⁴ *Meditationes*, VI (B Op I 787; AT VII 79, l. 22-80, l. 27).

EMANUELA ORLANDO

perché, subito dopo aver concluso l'esistenza delle cose corporee, aggiunge: «Tuttavia, esse non esistono forse tutte completamente tali e quali le comprendo col senso»¹⁵.

Da queste tre criticità risulta che *Meditatio* VI non dimostra ciò che essa «prétend établir» (*Marion*, p. 44), ossia il mondo esterno, o, almeno, il medesimo mondo esterno messo in dubbio in *Meditatio* I: in luogo, infatti, di un mondo di corpi insieme materiali e sensibili, che esisterebbe conformemente alla forma che i nostri sensi ne percepiscono, la materia diviene un semplice nome, di fatto metaforico, che designa l'effetto attivo della causa insensibile attiva sulla sensibilità passiva; il corpo della cosa si riduce cioè ad una mera «résistance [...] anonyme». Si produce in questo modo «un chiasme brutal»: le cose materiali non sono più sensibili, il sensibile non è più materiale. È con questo chiasmo che, secondo Marion, deve identificarsi il cosiddetto «scandale» (*Marion*, p. 45).

Del resto, l'insufficienza della prova di Descartes è attestata dalla reazione della maggior parte dei suoi successori, che hanno fatto di tutto per evitare, o comunque attenuare, lo scandalo, o riconoscendo l'indimostratività della prova cartesiana, o asserendo che essa dimostrava altro da quanto preteso da Descartes. Regius, Cordemoy e soprattutto Malebranche asseriranno che l'esistenza del mondo è data solo per fede; Berkeley, più radicalmente, negherà l'esistenza delle cose materiali e, soprattutto, ne affermerà l'inutilità per pensare il mondo. La diagnosi kantiana è, quindi, tanto giusta da essere addirittura un po' ingenua, visto che Kant non è certo il primo a scandalizzarsi di un insuccesso di cui tutti si erano, ormai da molto tempo, accorti e persino consolati (*Marion*, p. 49).

Soprattutto, però, Kant non ha affatto chiuso la questione dello scandalo. Lo avrebbe fatto se, invece di denunciare l'insufficienza della prova di Descartes, avesse apportato la prova mancante, piuttosto che sollevare più difficoltà di quante risolveva. La critica di Kant, difatti, lungi dal minacciare l'argomento di Descartes, finisce col mettere in questione la coerenza stessa del sistema kantiano, oltre che la correttezza stessa della sua critica. Ciò per diverse ragioni.

Anzitutto, al contrario di quel che egli pretende¹⁶, per Descartes non è necessario il senso esterno per la permanenza dell'io: il concetto cartesiano di durata, infatti, non esige in alcun modo l'esperienza esterna¹⁷. La critica di Kant, dunque, secondo Marion, non colpisce affatto Descartes, ma al massimo, potrebbe colpire Locke o Hume.

Inoltre, come conciliare la tesi della *Confutazione dell'idealismo* col primato del tempo sullo spazio affermato nell'*Estetica trascendentale*, secondo cui il tempo «è la condizione a priori di ogni fenomeno in generale: condizione immediata dei fenomeni interni (delle nostre anime) e, di conseguenza, condizione mediata di quelli esterni»¹⁸.

Infine, la critica kantiana presenta almeno un'altra difficoltà, rilevata a suo tempo anche da

¹⁵ *Meditationes*, VI: «Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo» (B Op I 787; AT VII 80, II. 4-6).

¹⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* ..., cit., p. 191 (B 275); trad. it. cit., p. 252.

¹⁷ *Meditationes*, II (B Op I 713-715; AT VII 24, I. 14-25, I. 10).

¹⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* ..., cit., pp. 60-61 (B 51): «so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen»; trad. it. cit., p. 109.

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos e Introduction*; (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – 2. Osservazioni e domande

Husserl¹⁹. Assumendo che «l'esperienza esterna è propriamente immediata e che solo per suo mezzo è possibile [...] l'esperienza interna»²⁰, Kant ricade in una situazione di solipsismo, poiché include nell'*ipse* la sua pretesa exteriorità (Marion, p. 54): se si ammette, infatti, che l'esperienza interna della permanenza dell'io implica anzitutto l'esperienza esterna delle cose esteriori e materiali, si annullano le differenze, almeno di essenza, fra l'io e i fenomeni, con la conseguenza che «[...] l'externe ne soit pas plus externe que l'interne, interne». In altre parole, se l'io ha bisogno, per sperimentare la propria permanenza, di riferirsi all'esperienza esterna, che rappresenta dunque la condizione di possibilità dell'io (inteso come io empirico) e di tutti i fenomeni in generale, risulterà un'assoluta univocità dell'esistenza: infatti, sia l'interno (l'io), sia l'esterno (gli oggetti del mondo), per essere sperimentati, devono riferirsi allo stesso tipo di esperienza, quella esterna, che rappresenta «le complément indispensable» o «prolongement obligé» dell'esperienza interna (Marion, p. 53).

Si giunge così alla radicale conclusione di questo capitolo: se l'obiezione di Kant contro Descartes è inconsistente per le ragioni che si sono viste, ci si può legittimamente interrogare sulla legittimità stessa dell'accusa di «scandalo». Secondo l'accusa di Kant: a) l'oggetto del crimine consiste nella dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali; b) lo scandalo (ossia il capo di accusa) nell'insufficienza della prova. In realtà, ribatte Marion, resta precisamente da sapere se l'obiettivo di *Meditatio VI* consista effettivamente nella dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali; e la risposta è negativa. Infatti, sin dall'inizio di *Meditatio VI* Descartes aveva affermato un'esistenza, senza dimostrarla in quanto non bisognosa di dimostrazione, poiché intima al pensiero stesso: l'esistenza del *meum corpus* (*B Op I 777*; *AT VII 72, 1-3*); esistenza che non concerne in alcun modo la prima questione del titolo di *Meditatio VI* (l'esistenza delle cose materiali), ma la seconda (la distinzione della mente dal corpo – il mio corpo) e con la quale si tratta di pensare 'l'unione' dell'unione e della distinzione della mente e del mio corpo e di pensarla «finalément» (ossia non per prima), in quanto per Descartes l'aporia della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali conduce l'ordine delle ragioni verso l'evidenza dell'unione, ossia verso l'esistenza del mio corpo, non materiale, ma fatto di carne; ossia, in una parola, in quanto la conclusione essenziale di *Meditatio VI* non concerne l'esistenza (problematica) dei corpi esterni, ma, attraverso la sua discussione, la certezza della mia carne e della mia carne pensante (Marion, pp. 55-56).

2. Osservazioni e domande – È con grande onore, ma anche apprensione, di fronte ad un lavoro così imponente, che, al termine di questa sintesi, vorrei avanzare una richiesta di chiarimento e due obiezioni.

È noto come, secondo la maggioranza degli interpreti, *Meditatio VI* avrebbe a che fare con tre dimostrazioni: 1. La dimostrazione dell'esistenza dei corpi in generale²¹; 2. la dimostrazione dell'esistenza

¹⁹ Cfr. EDMUND HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, § 42.

²⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* ..., cit., p. 192 (B 277): «[...] daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittelt ihrer, (zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit), d.i. innere Erfahrung, möglich sei»; trad. it. cit., p. 253.

²¹ *Méditations*, VI (*B Op I 777-789*; *AT VII 71, ll. 13-20 e 71, l. 20-73, l. 28*; *B Op I 785-787*; *AT VII 78, l. 28-80, l. 10*).

EMANUELA ORLANDO

del *meum corpus*, in particolare, che è strettamente unito alla mente²²; 3. la dimostrazione della distinzione reale fra il *meum corpus* e la mente²³. L'interpretazione di Marion ribalta questa lettura canonica su due punti fondamentali:

1. anzitutto, perché riconosce un valore marginale alla prova dell'esistenza dei corpi, che, anzi, non ritiene poter essere nemmeno annoverata fra le dimostrazioni delle *Meditationes*.
2. In secondo luogo, perché ritiene che lo scopo principale di *Meditatio VI* non sia quello indicato nel titolo (la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali e della distinzione reale della mente dal corpo), ma l'acquisizione della certezza della mia carne pensante, cioè dell'unione, che costituisce il presupposto fondamentale della stessa prova dell'esistenza delle cose esterne.

Su quest'ultimo punto mi pare sussistere ancora una certa ambiguità nel I capitolo, che vorrei che Monsieur Marion chiarisse. Dopo aver enumerato le criticità della prova dell'esistenza delle cose materiali, Marion afferma: «au motif des ces trois défaillances, nous pouvons donc conclure que la *Meditatio VI* ne démontre pas ce qu'elle prétend établir» (Marion, p. 44). Chiedo quindi: nella sesta meditazione, Descartes si propone o meno di stabilire l'esistenza delle cose materiali?

La prima obiezione si lega alla presunta criticità, individuata da Marion, nell'uso della nozione di *magna propensio* nella prova dell'esistenza delle cose materiali. Secondo la maggioranza degli interpreti Descartes, che nelle meditazioni precedenti alla sesta aveva a più riprese negato valore epistemologico alla *propensio* può senz'altro riabilitarla, all'altezza di *Meditatio VI*, sulla base dell'acquisizione, ottenuta nelle *Meditationes III-IV*, della veracità divina²⁴.

Certo, è nota l'interpretazione di Marion, consegnata a uno studio del 1996, *La 'règle générale' de vérité*²⁵, secondo cui nelle *Meditationes* non si registra alcuna occorrenza del termine *veracitas*, né il presunto concetto di veracità divina agisce in alcun modo: tenendo conto di ciò, la lettura de *Sur la pensée passive* risulta, sul punto specifico, del tutto coerente con l'interpretazione complessiva dell'autore. Nondimeno essa presenta alcune difficoltà rispetto al testo di Descartes: difatti, ammesso e non concesso che *Meditatio VI* non attesti il ruolo della veracità divina in una presunta convalida della conoscenza umana, essa documenta inequivocabilmente, nondimeno, la riabilitazione di tale conoscenza, e in particolare della conoscenza sensibile in generale. Descartes, dopo aver ricapitolato le ragioni del dubbio, aggiunge: «Ora, però, una volta cominciato a conoscere meglio me stesso e l'autore della mia origine, non ritengo che le cose che mi sembrano venire dai sensi [...] siano tutte da revocare in dubbio»²⁶. In particolare, proprio la *propensio* è riabilitata espressamente sulla base dell'argomento che Dio non può ingannare. Riferendosi alle

²² *Meditationes*, VI (B Op I 787-789; AT VII 80, l. 27-81, l. 14).

²³ *Meditationes*, VI (B Op I 785; AT VII 78, ll. 2-20).

²⁴ Cfr. *Meditationes*, III (B Op I 748; AT VII 52, ll. 6-9); *Meditationes*, IV (B Op I 750; AT VII 53, ll. 25-29).

²⁵ JEAN-LUC MARION, *La 'règle générale' de vérité. Meditatio III*, AT VII, 34-36, in O. Depré; D. Lories, (éd. par), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain, Peeters; Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1997, p. 173-198. Publ. in *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, p. 49-83.

²⁶ *Meditationes*, VI: «[...] nunc autem, postquam incipio meipsum meaeque auctorem originis melius nosse, non quidem omnia, quae habere videor a sensibus, puto esse temere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda» (B Op I 784; AT VII 77, l. 28-78, l. 1).

1. L'analisi del testo: (a) *Avant-propos e Introduction*; (b) cap. I (*L'existence des choses matérielles ou le «scandale de la philosophie»*) – 2. Osservazioni e domande

idee delle cose corporee in possesso del meditante, infatti, Descartes afferma: «Egli [...] mi ha dato una grande propensione a credere che esse siano provocate dalle cose corporee, non vedo in che modo lo si possa intendere come non fallace nel caso in cui esse fossero provocate da altro che dalle cose corporee»²⁷.

D'altronde, perché Descartes, in *Meditatio VI*, subito prima di soffermarsi sulla prova dell'unione, ritornerebbe su una distinzione, quella fra lume naturale e impulso naturale, già delineata in *Meditatio III* (B Op I 731-733; AT VII 38, l. 23-39, l. 5), se non per il fatto che la diffidenza nei confronti della natura, a questo punto delle *Meditationes*, è venuta meno?

Marion lamenta anche il fatto che la prova elimini troppo rapidamente e senza una vera discussione l'ipotesi che la causa delle idee delle cose corporee possa essere l'io. Ma anche su questo punto mi sembra che l'analisi di Marion risulti problematica: secondo Marion, l'ipotesi di una *facultas ignota* che produca in me idee presunte avventizie non sarebbe affatto assurda, in quanto precisamente avanzata all'inizio di *Meditatio III*²⁸; e, tuttavia, in *Meditatio VI*, quell'eventualità, allora del tutto plausibile, può essere scartata (come Descartes ha d'altronde già fatto nel corso della seconda prova dell'esistenza di Dio in *Meditatio III*, rispetto ad un'eventuale *vis* di causare in me perfezioni di cui manco²⁹) sulla base della conoscenza della propria essenza, ora accessibile³⁰ grazie all'esclusione dell'ipotesi del Dio ingannatore³¹.

Una seconda obiezione emerge proprio in relazione alla riabilitazione della natura, fondata come s'è visto su Dio, propria a *Meditatio VI*. Secondo Marion il dubbio di *Meditatio I* (si veda il capitolo III) non investe l'esistenza del mio corpo, eppure *Meditatio VI* fonda proprio sulla veracità divina (o, se si vuole rinunciare, con Marion, a questo concetto, sull'origine divina della natura), l'unione mente-corpo. Anche in questo caso, il dato è testuale:

E proprio non c'è dubbio sul fatto che tutto quel che mi è insegnato dalla natura contiene una qualche verità: infatti, per natura in generale non intendo null'altro che Dio stesso, o la coordinazione che Dio ha stabilito tra le cose create; né, per natura mia in particolare altro che il complesso di tutto ciò che mi è stato accordato da Dio. Ora, non c'è nulla che questa natura mi insegni in modo più espresso del fatto che ho un corpo³².

Mi permetto infine una postilla concernente l'*excursus* storico schizzato da Marion relativamente alla storia della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali da Descartes a Kant. Il libro di Marion indica un dato inequivocabile e fondamentale: fino al 1787, anno della seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, nessuno, o quasi, con l'eccezione di Malebranche e pochi altri, aveva esplicitamente criticato la prova dell'esistenza delle cose materiali formulata da Descartes. Lo studio, per la mia tesi di dottorato,

²⁷ *Meditationes*, VI: «[...] mihi dedit [...] magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur» (B Op I 786; AT VII 79, l. 27-80, l. 4).

²⁸ *Meditationes*, III (B Op I 732; AT VII, 39, ll. 6-14).

²⁹ *Meditationes*, III (B Op I 744; AT VII 49, ll. 14-18).

³⁰ *Meditationes*, VI (B Op I 785; AT VII 78, ll. 8-12).

³¹ Cfr. *Meditationes*, III (B Op I 748; AT VII 52, ll. 6-9); *Meditationes*, IV (B Op I 750; AT VII 53, ll. 23-29).

³² *Meditationes*, VI: «Et sane non dubium est quin ea omnia quae doceor a natura aliquid habeant veritatis: per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, ipsum, vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo; nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa. Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quam quod habeam corpus» (B Op I 786; AT VII 80, ll. 20-28).

EMANUELA ORLANDO

di una serie di manoscritti di Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) mi ha permesso di localizzare quelli che mi risultano essere, cronologicamente, i primi testi in assoluto nella storia del cartesianismo in cui è attestata una discussione, peraltro, estremamente articolata, sulla dimostrazione dell'esistenza dei corpi di *Meditatio* VI. Si tratta dei manoscritti di Johannes Caramuel su Descartes, conservati nel *Fondo Caramuel* dell'Archivio storico diocesano di Vigevano, in particolare delle *Animadversiones in meditationes cartesianas* (risalenti al 1644-1653) e delle lettere di Caramuel sulle *Animadversiones* e *Meditationes* (risalenti al 1644-1645). In questi testi, fra l'altro, Caramuel obietterà che il soggetto cosciente potrebbe produrre attivamente le idee delle cose corporee e negherà il valore della *propensio*, attraverso la messa in questione della sua stessa naturalità³³.

³³ Cfr. Johannes Caramuel Lobkowitz, *Osservazioni contro le Meditationes cartesiane*, edizione critica e traduzione a cura di Igor Agostini - Emanuela Orlando, «Rivista cistercense» XXX (2013), pp. 105-237: p. 232-234; A *Fernandus Niphus*, 7 luglio 1644 (*Fondo Caramuel*, 28.38); A *Adrianus Crommius*, *Ignatius Derkennis*, *Iohannes de Jonghe*, *Ludovicus de Schilder*, *Franciscus de Cleyn*, *S. Theologiae Professoribus*, 7 luglio 1644 (*Fondo Caramuel*, 28.57).

Francesco Paolo Gallotta

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – Il secondo capitolo si apre con la considerazione secondo cui il problema circa «l'esistenza delle cose materiali»¹ non costituisce solamente (cosa che i commentatori tendono a dimenticare) una delle due questioni di *Meditatio* VI, insieme a quella della «distinzione reale della mente dal corpo»², ma possiede su quest'ultima una precedenza che deve essere messa in questione.

Non solo, infatti, talvolta, come nelle *Responsiones* IV, riassumendo i risultati guadagnati in *Meditatio* VI, Descartes passa sotto silenzio la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali³, ma all'inizio della stessa *Meditatio* VI, come si è visto, Descartes dichiara esplicitamente che c'è almeno l'esistenza di un corpo, il *meum corpus*, che precede la dimostrazione dell'esistenza delle (altre) cose materiali⁴: vi è infatti una modalità della *cogitatio*, l'immaginazione, che nel riferirsi alla *res corporea* implica a sua volta un corpo cui applicarsi⁵. In questo modo è possibile notare:

1. La non univocità del concetto di corpo. Si danno almeno due concetti di corpo (la 'nuova distinzione' che qui si intende tematizzare, *Marion*, p. 57): quello cui la mente si rivolge, che è ad essa intimamente presente e mediante cui si determina come immaginazione; e quello cui l'immaginazione, permettendolo di pensare, si riferisce, cioè ciò che è immaginato; ossia, il *meum corpus* e gli altri corpi.
2. Due diversi rapporti con l'esistenza, corrispondenti a questi due diversi concetti di corpo. Al *meum corpus* spetta di necessità l'esistenza (infatti, come l'esistenza del mio pensiero, con tutti i suoi modi, è stabilita nel modo più certo, così ugualmente esiste tutto ciò che i suoi modi implicano, *Marion*, p. 59), solo probabile, invece, per le cose materiali.
3. Il fatto stupefacente che il pensiero immaginativo esiga a suo fondamento un «support non intellectuel» (*Marion*, p.60), che Descartes non esita a chiamare 'corpo', e che tuttavia esiste a titolo di *cogitatio* e a beneficio della sua 'extraterritorialità immateriale'.

¹ *Meditationes*, VI: «de rerum materialium existentia» (B Op I 776; AT VII 71, l. 11).

² *Meditationes*, VI: «realis mentis a corpore distinctione» (B Op I 776; AT VII 71, ll. 11-12).

³ *Responsiones* IV (B Op I 986; AT VII 226, ll. 23-26).

⁴ *Meditationes*, VI (B Op I 776; AT VII 71, ll. 13-14).

⁵ *Meditationes*, VI: «si corpus aliquod existat cui mens sit ita conjuncta» (B Op I 778; AT VII 73, l. 11).

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA

Ne risulta il 'paradosso' seguente: un'esistenza corporea precede l'esistenza delle cose materiali (pur chiamate, anch'esse, *res corporeae*). Tale paradosso è inaggirabile e determina, a sua volta, due delle quattro difficoltà enumerate nel capitolo I: 1) la nozione di corpo è affetta da un'equivocità fondamentale, la cui delucidazione è una condizione necessaria per la comprensione della dottrina cartesiana; 2) si apre la possibilità che la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali presupponga nell'*ordo rationis* la posizione del *corpus existens*⁶, la cui verità, pur tuttavia, precede nel testo⁷.

Questa equivocità radicale fra il mio corpo e gli altri corpi non si limita ad un'allusione, ma è strutturale a tutte le *Meditationes*. Non si tratta qui solo della distinzione tra il corpo in generale come estensione e la mente in quanto pensiero, ma della distinzione tra due concetti di 'corpo': da un lato il mio⁸, cioè quello 'pensante', e rispetto al quale io non posso non pensarmi come un tutto⁹, e dall'altro quello esteso che non è il mio, cui il mio eventualmente si riferisce. Ma quel che è fondamentale comprendere, nell'interpretazione di Marion, è che il *meum corpus* non solamente: a) è il mio corpo, ma b) è 'me stesso'¹⁰: se, infatti, il *meum corpus* non fosse unito alla mente, questa non svilupperebbe tutta la sua *cogitatio*.

Queste due proprietà sono tanto 'radicali', secondo Marion, che modificano e articolano il concetto stesso di corpo in una distinzione ontologica (nel 'modo di essere'): da un lato, non esteso, l'*ego* in quanto pensante corporalmente, più esattamente pensante in carne ed ossa, che rende il pensiero invisibile visibile nella carne, *corpus sentiens*; dall'altro, estesi, i *reliqua corpora*, che non meritano il nome di corpo che equivocamente e metaforicamente, quali *reliqua corpora*, *corpora circumjacentia*. Distinzione nel 'modo di essere' che si riproduce nel 'modo di conoscere': l'esistenza degli altri corpi resta da provare, mentre quella del mio corpo è indubitabile: «quindi non devo dubitare che in ciò vi sia qualcosa di vero»¹¹.

Secondo Marion una tale distinzione ontologica sarebbe, in primo luogo, reperibile testualmente in Descartes (*Marion*, p. 62), anche se non espressa secondo una nomenclatura chiara e netta (per esempio mediante la distinzione di *corps* da *chair*) e priva di ambiguità (che, anzi, egli si trova di volta in volta nella necessità di dover sottolineare l'ambiguità¹²); ed in secondo luogo tale distinzione sarebbe più essenziale di quella fra la mente e il corpo esteso, e precisamente per la ragione che il *meum corpus* non è solo mio, ma è me stesso.

Occorre dunque in primo luogo comprendere positivamente la nozione di *meum corpus*, in quanto è il più problematico dei due termini della suddetta distinzione. Ciò che determina il *meum corpus* in quanto tale, e quindi ciò che permette di opporlo al resto dell'estensione, quale mero frammento di estensione da attribuire alla mente, sta nel fatto che esso si trova unito all'*ego*. È l'unione con l'*ego*, inteso come *mens*, che

⁶ *Meditationes*, VI (B Op I 778; AT VII 73).

⁷ *Meditationes*, VI (B Op I 788; AT VII 80, ll. 31).

⁸ *Meditationes*, VI: «habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est» (B Op I 784; AT VII 78, ll. 14-15).

⁹ *Meditationes*, VI: «meum corpus sive potius me totum» (B Op I 788; AT VII 81, ll. 24-25).

¹⁰ *Marion*, p. 60: «non seulement est le mien, à moi, mais il est aussi moi». Cfr. *Meditationes*, VI: «meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore et mente sum composites» (B Op I 788; AT VII 81, ll. 24-24).

¹¹ *Meditationes*, VI: «nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis» (B Op I 788; AT VII 80, ll. 28-31).

¹² Cfr. A Mesland, 9 febbraio 1645 (B 482, pp. 1961-1962; AT IV 162-170).

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

fornisce unità a quel corpo che perciò chiamo 'mio'. Qui si vede il carattere 'originario' dell'*habeam corpus* (Marion, p. 60): paradossalmente, non è perché ho un corpo, cioè un corpo già dato nella sua unità, che posso dire *habeo corpus*; ma, viceversa, è per via di un'appropriazione originaria (un'unificazione originaria, unione di *mens* e *corpus*) che ho un corpo, nella sua identità e unità¹³. Si tratta di un paradosso, ma proprio esso consente di comprendere come non ci sia contraddizione nella terza delle quattro difficoltà enumerate nel capitolo I: la distinzione fra mente e corpo si comprende non malgrado, ma grazie all'unione, poiché l'unione determina l'unità del mio corpo e lo distingue dagli altri corpi che, non uniti alla mente, non sono dotati di unità. Il fatto è che unione e distinzione non vertono sugli stessi termini e ne mettono in gioco non due, mente e corpo, bensì tre, ossia mente, mio corpo e altri corpi.

Per indicare il carattere di tale unione Descartes ricorre costantemente, nelle *Meditationes*, all'avverbio *arcte*¹⁴, che compare altresì nella traduzione latina del *Discours* di de Courcelles, nelle *Responsiones* ad Arnauld (dove l'unione, così caratterizzata, è detta essere garantita dall'esperienza¹⁵) e ripetutamente nei *Principia*¹⁶. Come determinare più precisamente questo legame così stretto? Nelle *Meditationes*, Descartes dice che la mente non è nel corpo come un marinaio è nella nave; nel *Discours*, analogamente, che essa non vi è come un pilota nella nave. Non si tratta di una metafora casuale o inventata per l'occasione. Marion ne ricostruisce una genealogia che risale alla filosofia greca, Platone e Aristotele, e si prolunga nella filosofia medievale, che probabilmente Descartes raccoglie grazie alla mediazione dei Conimbricensi: in particolare, Descartes riprende la posizione aristotelica quale Tommaso d'Aquino aveva opposto a quella di Platone¹⁷. La distinzione tra marinaio e pilota era stata introdotta da Plotino per sottolineare che, mentre il primo viaggia sulla nave come parte dell'equipaggio, senza averne una piena conoscenza, e dunque quasi come accidente, il pilota intrattiene con la nave un legame più stretto perché la conosce più profondamente, la guida, la sente 'vivere' quasi fosse un prolungamento del proprio corpo. Ancora di più: Plotino giunge qui ad evocare l'immagine di un «timone animato»¹⁸. Nell'aristotelismo dunque, mediante tale immagine, viene pensata l'unione tra anima e corpo come rapporto tra atto e potenza; Descartes, pur tenendo ferma l'unione, ma concependola in un senso ancora più stretto, intende giustificarla senza l'apparato dei concetti aristotelici, che respinge sin dall'epoca delle *Regulae*¹⁹. In luogo del concetto di 'entelechia' Descartes nomina qui la 'natura', cioè il complesso o l'insieme di tutte le cose che Dio mi ha donato²⁰, la quale assicura la mia corporeità, senza farmela concepire, a partire da un 'fatto d'esperienza' (Marion, p.70), a partire cioè dalla sensazione, di fame, di sete, di dolore²¹. Ciò che è decisivo è il fatto che

¹³ Marion, p. 63: «L'unione à la mens offrirait le seul principe d'unité de ce corps, qui ne devient mien (*meum corpus*) que parce que je l'ai (*habeam corpus*)».

¹⁴ *Meditationes*, VI (B Op I 784; AT VII 78, ll. 14-15; B Op I 788; AT VII 81, ll. 2-5).

¹⁵ *Responsiones* IV (B Op I 986; AT VII 227, l. 27 ss.).

¹⁶ *Principia*, I, artt. 48 e 71 (B Op I 1743 e 1763; AT VIII-1 22-23 e 35-37); *Principia*, II, art. 2 (B Op I 1774; AT VIII-1 41).

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 26; II, 57; cit. in Marion, pp. 66-67 (note).

¹⁸ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 3, 27, 12; cit. in Marion, p. 68 (nota).

¹⁹ *Regulae*, XII (B Op II 766; AT X 426, ll. 20-21).

²⁰ *Meditationes*, VI (B Op I 786; AT VII 80, ll. 24-26).

²¹ *Meditationes*, VI (B Op I 788; AT VII 81, ll. 1-2).

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA

Descartes non dica mai che io conosco la mia corporeità perché ho delle sensazioni in generale, e neanche perché io sperimento passivamente delle sensazioni: dice, invece, che io conosco la mia corporeità perché mi fa soffrire. Tali sensazioni, cioè, non provengono dall'esterno, dal di fuori, come azioni di enti estesi su un mio presupposto corpo, ma sono innanzitutto interne, e, più precisamente, sono sensazioni di una mancanza (di nutrimento, d'acqua, ecc.) che io sento mia; è per questo che io so di avere un corpo. La sofferenza per la mancanza di qualche cosa (fame, sete) si manifesta innanzitutto tramite il mio corpo, perché non solamente io soffro per lui, ma per tramite suo e come lui. Il mio corpo non è dunque oggetto di una considerazione puramente intellettuale, perché la pura intellesione non soffre e la mente deve prendere corpo in una carne per soffrire.

A partire da questa apertura originaria della mia corporeità, in quanto corporeità che esperisce se stessa nella sofferenza, è attuata un'inversione per cui anche la passività, ovvero la recettività degli altri corpi, deve essere compresa sul fondamento di questa passività originaria, dell'esperienza di sé come esperienza di un corpo che soffre (*Marion*, p.70). La passività dell'esperienza sensibile degli altri corpi non diviene possibile, cioè, che sul fondo della passività originaria di questa sofferenza di sé. Per giustificare l'unione Descartes non indica molto altro che questa sofferenza di sé; ma questa semplice indicazione non va in alcun modo sottovalutata, perché essa contiene *in nuce* l'ultima scoperta essenziale di Descartes, ossia la possibilità e le condizioni di una *cogitatio* passiva.

Se si leggono le *Méditations cartésiennes* di Husserl come «un commentaire exact» (*Marion*, p.71) delle *Meditationes* di Descartes, si deve arrivare alla conclusione che la differenza tra *meum corpus* e *alia corpora* è stata ripresa nella V *Meditazione cartesiana*, laddove, dopo aver reinterpretato, nelle prime quattro *Meditazioni*, l'*ego cogito* alla luce della nozione di intenzionalità, Husserl pone le basi per la costruzione di una fenomenologia intersoggettiva. L'estensione della riduzione fenomenologico-trascendentale alla sfera dell'intersoggettività conduce, infatti, una volta assunti come oggetto gli altri uomini in generale, al concetto di corpo in senso fisico, *Körper*; se invece essa è rivolta verso di me come uomo, ottengo per la prima volta la nozione di *Leib, chair*, ovvero, nelle parole di Husserl, un corpo come «unità psicofisica, un Io personale». Il carattere proprio del corpo in quanto *Leib* sta nel fatto che esso non avverte nessun corpo 'esterno' se non sentendo al contempo se stesso, ovvero sente innanzitutto se stesso nel momento in cui è affetto dalle proprietà sensibili degli altri corpi, come rivela l'esperienza del senso del tatto, quando oppongo le altre dita al pollice, determinando così una duplicità interna alla sensazione. Nella sua differenza dalla pura e semplice estensione, il corpo nel senso di *chair, Leib*, può essere definito ora come un *ego cogito* che pensa sentendo, e in questo sentire sente innanzitutto se stesso. L'unità, o meglio l'unione psicosomatica, fa di me dunque «une chair, qui pense et se pense» (*Marion*, p. 74) in questa nuova modalità del pensiero, una modificazione essenziale del sentire, che possiamo chiamare perciò *cogito* passivo.

La nozione di *Leib* si rifrange anche sulla questione mondo esterno, modificandola: anzitutto infatti è possibile la constatazione che il sensibile non è del tutto riducibile alle «nature semplici materiali»; di conseguenza non è possibile una semplice sovrapposizione dell'oggetto costruito matematicamente e del corpo esterno oggetto della sensazione. Da ciò deriva la conclusione che è proprio e solo la sensazione ad aprire un campo nuovo di esperienza, che eccede quella della mera estensione, che, invece, da questo

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

punto di vista, finisce per appartenermi quasi come qualcosa di interno. Con questa osservazione si compie dunque un'inversione, per cui immanenti ed interne sono le nature semplici materiali, mentre finiscono in una irriducibile esteriorità, cioè in una trascendenza rispetto all'*ego*, le sensazioni stesse.

A tale rovesciamento dell'ordine tra interno ed esterno, tra immanenza e trascendenza, corrisponde il linguaggio con cui Descartes descrive questi due differenti modi d'intendere l'oggetto: alle *res materiales*, intese quali oggetti costruiti matematicamente, spetta una sussistenza, una permanenza nella o propria alla sostanza; invece, le idee delle cose materiali sono pensate come qualcosa che accade (*advenire*) all'*ego*. Ma cosa significa qui 'accadere'?

Descartes distingue infatti tra due tipi di percezioni: da un lato quelle del dolore, del titillamento, della sete, della fame, ossia sensazioni non oggettivabili e che possono essere rapportate a me; dall'altro lato, quelle dei colori, del suono, dei sapori, ecc. che possono bensì essere rapportate a me in quanto le sento, ma anche alle cose almeno secondo il senso comune²². Come distinguere fra di esse, per assegnare solo le prime alla *chair*? Secondo Marion, il testo risolutivo, qui, non sono le *Passions*, I, art. 22 che suppone come già data la suddetta distinzione, ma, piuttosto, *Principia*, I, art. 71, dove Descartes, trattando degli errori dell'infanzia, descrive, quale prima *cogitatio* che accade alla carne (l'unione) affettandola, quella che si rapporta alla mente dal punto di vista del dolore e piacere, ovvero secondo il criterio dell'utilità e del danno: il primo commercio che intrattengo con gli oggetti del senso rivela innanzitutto, cioè, l'utilità o il suo contrario; ed è solo successivamente, mano a mano che la percezione secondo utilità e danno si attenua, che la mente rapporta il suo pensiero alle cose esterne (e può sorgere una disposizione teoretica). In altri termini, il primo rapporto che intrattengo con ciò che mi affetta ha a che fare con l'utile/dannoso e non con la conoscenza che, anzi, sorge allorché io metto fra parentesi il rapporto utile/dannoso.

Una tale distinzione, attestata dai testi cartesiani, può essere tematizzata mediante la distinzione che Heidegger ha elaborato in *Sein und Zeit*, paradossalmente, proprio contro Descartes, tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, ovvero tra l'ente colto nella sua semplice presenza, così come l'atteggiamento teoretico lo determina, e l'utilizzabilità, il carattere dell'ente che si rivela all'esserci in quanto essere nel mondo, e mediante il quale è colto come *Zeug*, mezzo. Il confronto con Descartes in *Sein und Zeit* era come noto volto, tra l'altro, a mostrare come anche quest'ultimo avesse ridotto l'essere dell'ente alla semplice presenza, condizionato dal predominio dell'interpretazione tradizionale, non fondata, dell'essere. Ora, secondo Marion, se l'analisi heideggeriana corrisponde esattamente al modo in cui sono intese le cose materiali nelle prime cinque meditazioni, dove si tratta precisamente della conoscenza della sostanza corporea in quanto estensione, essa non coglie il senso di *Meditatio* VI, che si spinge «oltre alla natura corporea che è oggetto della pura Mathesis»²³ ed anticipa precisamente proprio l'analisi heideggeriana; errore che, secondo Marion, si spiega con la dipendenza di Heidegger dall'interpretazione neokantiana di Descartes, ridotto a filosofo dell'oggettività dell'ente. E sebbene Heidegger sembra concedere la possibilità che Descartes abbia gettato le basi per la caratterizzazione ontologica dell'ente intramondano, su cui poggiano

²² *Responsiones* VI (B Op I 1230; AT VII 437, ll. 4-5).

²³ *Meditationes*, VI: «praeter illam naturam corpoream, quae est pure Matheseos objectum» (B Op I 778; AT VII 74, ll. 1-2).

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA

poi qualità specifiche come «il bello, il brutto, l'adatto e il non adatto»²⁴, egli non giunge tuttavia al punto di ammettere che tali distinzioni siano lì, in *Meditatio VI*, effettivamente già pensate e descritte.

Nelle prime cinque meditazioni, la «solius mentis inspectio»²⁵ costituiva la fonte, adeguata all'essenza delle cose materiali, nel senso della semplice presenza, della percezione chiara e distinta, in opposizione al *sensus*. Nell'orizzonte di *Meditatio VI*, invece, le percezioni sensibili sono «molto più vivide ed espresse e, a loro modo, anche più distinte»²⁶. Tale cambiamento si produce poiché cambia il modo d'essere dell'oggetto incontrato nella percezione: ora che oggetto sono le cose sensibili incontrate nella loro utilizzabilità, il *sensus* diviene l'organo più adeguato alla loro percezione. La chiarezza e la distinzione che costituisce l'essenza di questa modalità passiva di pensiero è quella del corpo inteso come *chair*, che esperisce se stesso e precisamente a partire da una mancanza o da una costrizione, ovvero dal dolore. Al dolore spetta dunque un primato tra le varie affezioni della 'carne', poiché esso si manifesta con il carattere di una interiorità assoluta. Il dolore si impone infatti (a differenza del piacere) come ciò che è inevitabile e a cui sono, mio malgrado, consegnato, come qualcosa che mi appartiene e da cui non posso essere separato. Nel dolore mi trovo dunque a subire l'influenza, al tempo stesso esterna ed intima, dell'ente incontrato nel modo dell'utilizzabilità. In tale costrizione non vengo a conoscenza dell'essenza del corpo esteso, ma essa costituisce tuttavia una prova, attraverso di me, della sua esistenza esterna.

La conclusione da trarre da quanto detto è che *Meditatio VI* perviene a provare ciò che essa prometteva, a patto che si identifichi precisamente ciò che essa effettivamente intende provare e che, al contrario di quel che Kant ritiene, non è solo ed anzitutto l'esistenza della realtà esterna. In particolare, occorre leggere *Meditatio VI* senza arrestarsi alla conclusione «E quindi le cose corporee esistono»²⁷, bensì come un unico argomento organizzato in due blocchi e, dunque, in due questioni: 1) in primo luogo, la questione dell'esistenza dei corpi del mondo sussistente (*vorhanden*) la cui exteriorità non è a prima vista stabilita che in forza di una semplice, epistemologicamente discutibile (e discussa) *propensio*; 2) in secondo luogo, il testo si prolunga e si completa attraverso una seconda questione, quella della distinzione mente-corpo, che significa di fatto, per il lato dell'*ego*, unione della *mens* all'unico corpo che sente gli altri corpi, ossia all'*ego* come *chair*.

Ne risulta in primo luogo il carattere essenzialmente prolettico dell'esposizione delle *Meditationes* per cui *Meditatio VI* è un insieme in cui «la fin détermine le commencement» (*Marion*, p. 88): l'esistenza delle cose materiali è fondata, secondo l'ordine delle ragioni, sull'unione di mente e corpo (quale *chair*) che, tuttavia, precede secondo l'ordine delle materie. Si deve qui ammettere un'eccezione all'ordine univocamente analitico che governa il resto delle *Meditationes*: le due questioni, da un lato, dell'esistenza dei corpi, intesi come semplicemente presenti, e, dall'altro lato, del *meum corpus*, con l'utilizzabilità che esso lascia incontrare, non sono l'una precedente l'altra, ma parallele e appartenenti a due diversi e

²⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 99: «[...] schön, unschön, passend, unpassend [...]»; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1990, p. 129-130.

²⁵ *Meditationes*, II (B Op I 722; AT VII 32, ll. 5-6).

²⁶ *Meditationes*, VI: «multo magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae» (B Op I 780; AT VII 75, ll. 15-16).

²⁷ *Meditationes*, VI: «Ac proinde res corporeae existunt.» (B Op I 786; AT VII 80, l. 4).

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

reciprocamente esclusivi domini fenomenici; ciò che spiega, peraltro, come essi possano essere invertiti, come accade nei *Principia*, che, ribaltando la prolessi delle *Meditationes*, trattano prima della *chair* (fine della prima parte), poi dell'esistenza delle cose materiali (inizio della seconda parte).

Ne risulta, in secondo luogo, che il ruolo primordiale della *chair* si conferma consentendo di reinterpretare la *propensio* e, quindi, di convalidare la prova dell'esistenza delle cose esterne: inefficace finché è vista come modo intellettuale della *cogitatio*, la *propensio*, convalidata a partire dalla *chair*, prova l'esistenza del mondo. Non agisce più, qui, alcuna causalità efficiente: sentire non significa solo e anzitutto ricevere (causalmente) un'informazione sensibile, ma soffrirne. Così, con l'apertura della comprensione di «une altérité et extériorité en un premier temps non identifiées» (Marion, p. 90), si compie il pieno sviluppo del *cogito*.

È dunque in ultima istanza possibile formulare delle risposte alle obiezioni mosse da Heidegger e da Kant. La critica heideggeriana, secondo cui Descartes non avrebbe determinato il modo di essere delle cose mondane, ignora la differenza tra *meum corpus* e *alia corpora*, che anticipa l'analisi fenomenologica, almeno su questo punto. La critica kantiana, secondo cui la successione propria dell'esperienza interna non potrebbe essere pensata se non sulla base della permanenza dell'esperienza esterna, ignora, invece, come Descartes abbia articolato il rapporto tra 'interno' ed 'esterno', in modo precisamente opposto, più profondamente che secondo un concetto di causalità efficiente: non vi sarebbe nessun esteriorità, nessun corpo in generale, se non vi fosse una *cogitatio* passiva e cioè originariamente il mio corpo.

Non resta che una sola questione: in *Meditatio* VI si tratta di stabilire la distinzione, come annuncia il titolo, o di constatare o legittimare l'unione? Entrambe le cose perché le due tesi non sono fra loro contraddittorie, in quanto, come si è visto, non si tratta di comparare due termini, ma di organizzarne tre, in due poli: anzitutto, attraverso l'unione della *mens* al *meum corpus* che si rivela indistruttibile in quanto compie la totalità delle modalità della *cogitatio*; in seguito la distinzione fra questa unione (che diviene nozione primitiva) e gli *alia corpora*.

Quella di Descartes è dunque una coerenza perfetta, proprio perché egli rompe, in questo caso, con un ordine delle ragioni unico, conducendo parallelamente due ordini delle materie, che si incrociano e si confermano reciprocamente.

2. Osservazioni e domande – Nel secondo capitolo Marion mette a fuoco innanzitutto una distinzione, 'nuova' rispetto alla tradizionale recezione dell'opera cartesiana, tra *meum corpus* e *alia corpora*. Il *proprium* del corpo pensato come 'mio' sta nel fatto che esso non incontra ciò che ha determinato come 'oggetto', ovvero ciò che è costruito matematicamente, e dunque teoreticamente; bensì l'ente innanzitutto come 'cosa d'uso', secondo il punto di vista del vantaggio e dello svantaggio e, dunque, in una disposizione che possiamo definire 'pre-teoretica'.

La lettura heideggeriana non sembra registrare tale differenza, che anzi contesta a Descartes di aver mancato, consegnando, secondo Marion in dipendenza dall'impostazione neokantiana di Natorp e Cassirer, un'immagine del pensiero di Descartes come *Erkenntnistheorie*, e come filosofia della conoscenza scientifica. Ma non è forse altrettanto necessario a questo proposito sottolineare come l'idea della conoscenza e della

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA

scienza svolgano nel pensiero di Heidegger una funzione diversa, e quasi opposta? Mentre infatti lo sforzo neokantiano sembra essere quello di ricondurre i problemi della metafisica alla questione della conoscenza, in Heidegger questo stesso sforzo viene compreso come un'apparenza dietro la quale la metafisica si cela e si conferma. Quando, alla fine degli anni '30, Heidegger dice che le meditazioni «si autodefiniscono come *Meditationes de prima philosophia*, ovvero come quelle meditazioni che si mantengono nell'orizzonte della questione dell' *ens qua ens*»²⁸, non ha forse con ciò messo in luce il carattere metafisico del pensiero di Descartes, all'interno del concetto speculativo di 'storia dell'essere'?

La differenza tra *meum corpus* e *reliquia corpora* si ripercuote poi sulla caratterizzazione del modo d'essere delle stesse cose incontrate (e dunque sulla questione della dimostrazione della realtà esterna). Ora infatti si può distinguere, da un lato, l'oggetto della *mathesis*, la cui essenza si determina nel rapporto tra pensiero ed estensione: poiché il modo d'essere di tale oggetto è la semplice presenza (in conformità al progetto greco dell'essere come presenza), la sua esistenza può essere eventualmente anche sottoposta a dimostrazione, poiché questa gli è per principio adeguata; dall'altro lato un nuovo tipo di 'oggetto', la cosa che nella sua essenza, l'utilizzabilità, eccede sia l'estensione che il pensiero, e dunque eccede in generale la determinazione dell'essere come semplice presenza. Tale cosa non sopporta nessuna dimostrazione, e non perché sia indimostrabile, ma perché il piano della dimostrazione, la dimostrabilità in genere, si rivela qui essenzialmente inadeguato. Ogni dimostrazione infatti non farebbe che riabbassare la cosa al piano della semplice presenza, ovvero ad un modo d'essere che quell'ente nella sua essenza precede. Ora alla cosa esperita nella sensazione afferiscono i predicati di unicità, irripetibilità ed imprevedibilità, e la costrizione, cui sono consegnato nel dolore (ed in generale nella sensazione propria del *meum corpus*), ne costituisce il carattere più proprio. È possibile dunque sostenere che Descartes abbia conquistato, con la nozione di *meum corpus*, una comprensione dell'essere più originaria di quella pensata in conformità al progetto guida della metafisica, che determina l'entità come presenza, e che si compie nell'idea di 'oggettività'?

Dal momento poi che qui non si ha più a che fare con la costruzione dello scibile all'interno del progetto matematico della natura, il pensiero di Descartes testimonierebbe, all'interno della storia della metafisica, una posizione che non può essere neppure definita esclusivamente come 'soggettivismo', o 'idealismo'. È forse questa la ragione per la quale in una nota a pagina 92 Marion riporta una citazione di Patočka, il quale dice: «Heidegger qualifica come "scandalo della filosofia" il fatto di aver voluto provare l'esistenza reale dell'ente; ma ciò non è che un 'tour de force', una piroetta che vorrebbe mascherare sotto una professione verbale di realismo il fatto che al fondo – stabilito che le possibilità sono progettate soggettivamente – rimane un idealismo indeterminato; le cose sono, certo, conosciute, ma unicamente attraverso il rapporto a possibilità di cui io faccio il progetto»²⁹.

²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, in *Nietzsche II*, hrsg. v. B. Schillbach, GA 6.2, Frankfurt a. M., 1997, p. 433: «denn die Betrachtungen bezeichnen sich selbst als *Meditationes de prima philosophia*, als solche also, die sich im Umkreis der Frage nach dem *ens qua ens* halten»; trad.it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 891.

²⁹ JAN PATOČKA, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, Ms. 5E/15, in *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p.125: «Heidegger qualifie de "scandale de la philosophie" le fait qu'on ait voulu prouver l'existence réelle de l'étant; mais ce n'est là qu'un *tour de force*, une pirouette qui voudrait masquer par une profession verbale de réalisme le fait qu'il vers au fond – attend que les possibilités sont *projetées subjectivement* – dans un idéalisme indéterminé; les choses sont, il est vrai, connues, mais

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

Marion a conclusione di questa citazione formula una domanda cui non fa seguire nessuna risposta: «Jusqu'où peut-on admettre cette remarque?» (*Marion*, p. 92 nota 2). Vorrei ora, per chiudere, tentare di offrire una prima possibile risposta a tale domanda, chiedendo a Monsieur Marion di volerla confortare o, invece, respingerla.

Patočka nel passo citato intende il carattere progettante dell'esserci, in quanto comprensione, come una forma di idealismo o soggettivismo, mascherato da realismo. Con l'esserci in quanto progettante essere-nel-mondo è già aperto, e dunque necessariamente presente, l'ente intramondano, senza che si debba quindi ricorrere per provarne l'esistenza ad una dimostrazione, che cadrebbe inevitabilmente in ritardo. È vero che questa tesi sembra – come Heidegger stesso d'altra parte ammette – concordare «almeno dossograficamente»³⁰ con la tesi del realismo per cui il mondo esterno e tutti gli enti intramondani sarebbero realmente presenti. Tuttavia è facile osservare – così ragionerebbe Patočka – come tale 'realtà' non sia altro che l'esito di un progetto soggettivo. Patočka intende dunque il progettante essere-nel-mondo come un puro porre di una soggettività determinante e in sé 'indeterminata', cioè assoluta e svincolata da ogni condizione, soggettività che costruisce nel puro pensiero (le 'possibilità') l'ente nella sua presenza. È possibile stabilire su questo punto un confronto col pensiero di Descartes. La soggettività così descritta corrisponderebbe infatti al *cogito* colto, tuttavia, solo entro il limite della sua pura attività. Oltre tale limite non è più possibile ammettere ciò che è detto da Patočka. Come è stato dimostrato nell'interpretazione di Marion infatti, oltre tale limite il *cogito* (e, allo stesso modo, l'esserci come «progetto gettato») si compie in una passività ed è, nella figura del *meum corpus*, consegnato ad una radicale exteriorità.

uniquement par rapport aux possibilités don't je fais le projet»; cit. in *Marion*, p. 92 (nota).

³⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 207: «gleichsam doxographisch»; trad. it. cit., p. 257.

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Ilaria Coluccia

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'ina-perçu*) – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'ina-perçu*) – Il terzo capitolo prende le mosse dall'equivocità della nozione di corpo che Descartes asserisce esplicitamente nella lettera a Mesland del 9 febbraio 1645¹.

Il riconoscimento, da parte di Descartes, nel 1645, di tale equivocità, risponde ad una riflessione che ha imposto retrospettivamente un cambiamento nell'ordine delle ragioni o, invece, costituisce un pensiero presente da sempre in Descartes il quale non avrebbe quindi mai assimilato il corpo inteso come *meum corpus* ai corpi del mondo?

Il capitolo terzo del libro di Marion ha quale scopo la dimostrazione della seconda di queste due ipotesi attraverso la prova della tesi seguente: Descartes non ha mai sottomesso al dubbio l'esistenza del *meum corpus*, ma solo quella degli altri corpi.

Una tale impostazione problematica spiega il carattere fortemente esegetico di questo capitolo che è condotto attraverso un'analisi del dubbio in Descartes dalla *Recherche de la vérité* (dialogo di cui Marion, con tutta evidenza, sostiene l'appartenenza alla fase giovanile del pensiero di Descartes, datandolo 1632), attraverso il *Discours*, alle *Meditationes*, con una rapida incursione sui *Principia* (1644).

Nella *Recherche de la vérité* Descartes sembra ammettere la necessità di dubitare non solo degli altri corpi ma anche del suo proprio corpo², ma lo sviluppo del dialogo non permette di stabilire in modo chiaro se questa sia la posizione effettiva di Descartes. Anche il *Discours* resta qui ambiguo, così come, d'altronde, lo saranno i *Principia*.

In realtà, la confusione era stata già dissipata da Descartes, come si è visto nei capitoli I e II, nel 1641, nella VI Meditazione. Il problema, tuttavia, è che la distinzione fra il *meum corpus* e gli altri corpi tematizzata dalla VI meditazione non può assumere piena legittimità se non alla condizione che essa non sia stata messa fuori gioco dalle meditazioni precedenti, in particolare facendo cadere sotto la sfera del dubbio non solo i corpi esterni, ma anche il mio corpo. Data l'ambiguità testuale di *Recherche*, *Discours* e *Principia*, per cercare una risposta occorre esaminare il testo più elaborato e sofisticato consacrato da Descartes al dubbio sul corpo (equivoco) ossia *Meditatio I*, o, più precisamente, la ripetizione, peraltro non

¹ A Mesland, 9 febbraio 1645 (B 482, p. 1964; AT IV 166-167).

² *Recherche* (B Op I 846; AT X 514, ll. 14-15).

ILARIA COLUCCIA

priva di divergenze, di *Meditatio* I attraverso *Meditatio* II.

Nel percorso di costituzione della prova del dubbio, ossia nella trasformazione del dubbio scettico in strumento di verifica, Descartes parte da ciò che è conosciuto «dai sensi o attraverso i sensi»³, una distinzione che egli non modificherà ma che non spiega mai pienamente e che Marion propone di leggere così: ciò che proviene dai sensi (*a sensibus*) e che non sembra poter essere negato, non consiste solo in una serie di informazioni di prossimità (la mia vicinanza al fuoco, la mia la vestaglia, ecc.), ma in ciò che le rende possibili e ne assicura la prossimità (*per sensus*), ossia il mio corpo, «tutto questo mio corpo»⁴: è precisamente di tale corpo che inizialmente non sembra essere possibile dubitare («per quale ragione si potrebbe però negare?»⁵). Ne risulta che il *corpus meum* non solo non appare improvvisamente, come un meteorite, in *Meditatio* VI, ma si presenta sin dall'inizio delle *Meditationes*. Così, «la question de ce que nous nommons aujourd'hui la chair (*Leib*) [...] appartient à l'interrogation la plus radicale de Descartes en 1641 et constitue l'enjeu de la mise en doute toute entière» (*Marion*, p. 104), emergente dalla differenza fra le conoscenze provenienti dai sensi e per i sensi, dubitabili, e l'atto stesso di sentire, che attesta il mio corpo, indubitabile.

A questo punto, la domanda di Descartes diviene duplice: 1) esistono conoscenze provenienti dai sensi che resistono al dubbio?; 2) può il *corpus meum*, condizione di possibilità di queste informazioni, soccombere al dubbio? Se non si distinguono queste due questioni, *Meditatio* I è inintelligibile.

La domanda circa l'indubitabilità del corpo è la prima ad essere affrontata. Descartes lo fa attraverso l'argomento della follia, che deriverebbe da una alterazione negli umori, quindi dal *meum corpus*, che renderebbe possibile un dubbio su di esso: i folli, il cui corpo è afflitto dall'atrabile, credono di essere re mentre sono pezzenti. Descartes neutralizza tale argomento come performativamente auto contraddittorio: l'esempio dei folli può essere generalizzato alla sola condizione che l'autore e i lettori si considerino essi stessi folli; ma, in tal modo, non potrebbero neppure porre il dubbio, le cui condizioni richiedono le condizioni comuni proprie alla razionalità (la *bona mens*); la follia presenta il limite di non poter discutere di se stessa. Questo è l'essenziale che i «longs et trop célèbres», e «distrayants» (*Marion*, p. 105) dibattiti sulla follia, pur «instructifs», non devono perdere: Descartes è in diritto di dubitare direttamente del corpo solo uscendo dal dibattito argomentativo, dunque dalla follia.

Descartes non può, quindi, tentare di mettere alla prova il *corpus meum* se non per via indiretta. Lo fa attraverso l'ipotesi del sogno che, invece di colpire direttamente il mio corpo, ne colpisce direttamente le determinazioni più prossime [*usitata ista* (*B Op* I 704; *AT* VII 19, l. 11): che io sia vicino al fuoco, abbia un foglio di carta in mano, ecc.] e solo indirettamente, per neutralizzare il tentativo provvisorio di sottrarre queste al dubbio sulla base della constatazione che le sento, colpisce anche il mio corpo sulla base dell'argomento che quando sogno, sogno anche di non sognare e non dispongo di indizi certi per distinguere il sogno dalla veglia.

³ *Meditationes*, I: «vel a sensibus, vel per sensus» (*B Op* I 704; *AT* VII 18, l. 16).

⁴ *Meditationes*, I: «Totumque hoc corpus meum» (*B Op* I 704; *AT* VII 18, ll. 24-25).

⁵ *Meditationes*, I: «Qua ratione posset negari?» (*B Op* I 704; *AT* VII 18, ll. 25-26).

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*) – 2. Osservazioni e domande

Tale argomento non implica la contraddizione performativa della follia (poiché si può continuare a pensare che la vita sia un sogno senza che il mondo sparisca e restando filosofi), e, tuttavia, Descartes non lo scarta, anche se con una restrizione: lo stupore dato dall'impossibilità di distinguere la veglia dal sogno quasi (*ferè*) rafforza in me l'opinione del sogno. Ma perché quasi (*ferè*)? In primo luogo (come Descartes dirà esplicitamente in *Meditatio VI*), quand'anche io sogni di sentire un determinato oggetto, resta vero che io senta di sentirlo: la fenomenalità dei fenomeni percepiti resta indubitabile. In secondo luogo, il sentire è identico al pensare che *Meditatio II* dichiarerà indubitabile. In terzo luogo, Descartes passa oltre l'argomento del dubbio solo attraverso una forzatura ulteriore: «Dunque ammettiamo pure che sogniamo» (*B Op I 704*; *AT VII 19*, l. 23), subito seguita da un *forte*. Ne risulta che è solo sotto una concessione che il dubbio del sogno mette in dubbio indirettamente l'esistenza del mio corpo.

L'oggetto del dubbio, allora, si sposta ulteriormente, delineando l'unitarietà della strategia cartesiana: attraverso ragioni successive del dubbio Descartes attacca il *corpus meum* sempre più da lontano, come abbassando l'altezza del tiro: il dubbio della follia lo colpiva direttamente e nella sua essenza (*bona mens*), senza successo; il dubbio del sogno indirettamente nelle sue operazioni (siedo vicino al fuoco, tocco la carta ecc.) e nella loro esistenza, sempre senza successo; il dubbio successivo ancora più da lontano, attaccando un sensibile intellettualizzato, ossia i *generalia* (le mani, gli occhi) e le loro condizioni di possibilità (*natura corporea in communi*), che corrisponde a ciò che nelle *Regulae* Descartes aveva denominato *naturae simplicissimae*, e che costituiscono le componenti ultime degli oggetti materiali, puramente intelleggibili e tali che la loro esistenza non può essere messa in questione (*B Op I 706*; *AT VII 19*, ll. 30-31): estensione, figura, quantità, ecc.

L'argomento di Descartes procede quindi come segue: gli oggetti sensibili si rivelano costituiti da concetti elementari indubitabili che li codificano (o, piuttosto, li decodificano) come fanno le matematiche: non solamente che io sia sveglio o dorma, due più tre farà sempre cinque, ma, quando io vedo la differenza chiara, ma indistinta dei colori, posso sempre trascriverla e renderla distinta mediante figure differenti; così, nel sensibile resta sempre qualcosa di certo e di indubitabile a patto che esso si trovi codificato o decodificato per mezzo delle nature semplici. Tuttavia è presente in me la *vetus opinio* di un Dio *qui potest omnia* (*B Op I 706*; *AT VII 21*, l. 2): questo Dio, proprio poiché è precisamente colui che, creando le verità eterne, mi ha permesso di decodificare il sensibile secondo le nature semplici, potrebbe, proprio in virtù delle sua assoluta potenza, creando un altro sistema di assiomi da quello che io utilizzo, imporre un altro codice (*surcodage*) agli oggetti da me decodificati.

Così il sensibile è di nuovo messo in dubbio: non direttamente, ma attraverso la scoperta delle sue condizioni trascendentali di possibilità, che lo rende bensì certo dal punto di vista della razionalità creata della *mens* finita, ma problematico dal punto di vista dell' intelletto infinito di Dio.

Tuttavia, qual è il sensibile che il Dio ingannatore mette in dubbio? Precisamente i *generalia* e le loro condizioni di possibilità, ossia la *natura corporea in communi*: in questo modo, sono bensì messe in dubbio le cose materiali («che non esista alcuna Terra, alcun cielo, alcuna cosa estesa, alcuna figura, alcuna grandezza,

ILARIA COLUCCIA

alcun luogo»⁶, ma è evidente che non si tratta del *meum corpus*. Il dubbio del Dio ingannatore, così, non si indirizza più a ciò cui si indirizzava il primo dubbio. Insomma, anche e soprattutto il dubbio iperbolico non mette in causa che i corpi fisici del mondo e mai la mia carne. Per questo, conclude Marion, *Meditatio VI* può ripartire a pieno diritto dal mio corpo nel momento in cui l'ordine delle ragioni lo richiederà, poiché esso non era mai stato messo in dubbio e rimaneva una fortezza accerchiata ma non ancora conquistata e dunque un argomento utilizzabile.

Tuttavia, se *Meditatio I* giunge a questa conclusione, *Meditatio II* la contraddice inglobando fra gli oggetti del dubbio e, anzi, presentando 'brutalmente' quest'operazione come un'acquisizione guadagnata proprio in *Meditatio I*, il *meum corpus*. Più precisamente, il percorso che conduce alla dimostrazione dell'esistenza dell'io si articola, in ben tre testi, in un dubbio più ampio di quello di fatto compiuto nella *I meditazione*: 1) In *B Op I 712*; *AT VII 24*, ll. 16-17, dove la lista delle nature semplici già sottoposte al dubbio in *Meditatio I* è preceduta dal riferimento ai *sensus*⁷; 2) In *B Op I 712*; *AT VII 24*, ll. 25-26, dove, per rifiutare l'argomento che Dio possa immettere in me pensieri delle cose corporee, il meditante argomenta negando di avere senso e corpo⁸; 3) In *B Op I 712*; *AT VII 25*, ll. 2-4, dove, alla domanda se sia così legato ai sensi da non poter esistere senza un corpo, il meditante risponde facendo cadere sotto al dubbio, oltre ai corpi materiali, la mente⁹.

Come spiegare che questi testi confondano ciò che *Meditatio I* e *Meditatio VI* distinguono così nettamente e si richiamino anzi proprio alla *I meditazione*? Secondo Marion questo si spiega col fatto che quei luoghi di *Meditatio II* non riprendono il dubbio della *I meditazione*, ma la supposizione del genio maligno, la quale, tuttavia, come dimostrato da Henri Gouhier¹⁰ (le cui tesi qui Marion accoglie senz'altro) non costituisce un argomento razionale per dubitare, ma una decisione volontaria, ossia un esercizio psicologico senza validità teorica: non è, quindi, che nel quadro di questa radicalizzazione infondata del dubbio che Descartes estende il dubbio al mio corpo, appropriandosi peraltro, nel passo del genio maligno, dei termini di *caro* e *sanguinis* che Marion ipotizza essere desunti dalla tradizione neotestamentaria.

In conclusione, il dubbio della seconda meditazione non si estende al mio corpo che a due condizioni: 1) in primo luogo, sotto il breve regno del genio maligno (che va dall'ultima parte di *Meditatio I* alla prima parte di *Meditatio III*, ossia alla dimostrazione dell'esistenza di Dio); 2) in secondo luogo, pena contraddizione col dubbio di *Meditatio I*, ne risulta che anche il dubbio di *Meditatio II* lascia intatto il mio corpo, che la *Meditatio VI* potrà quindi riprendere in quanto mai caduto sotto il dubbio. A questo punto è possibile, secondo Marion, individuare le differenti accezioni del termine *corpus* utilizzate da Descartes nelle *Meditationes* e dispiegarne l'equivocità:

⁶ *Meditationes*, I: «nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus» (*B Op I 706*; *AT VII 21*, ll. 4-6).

⁷ *Meditationes*, II: «Nullo plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae» (*B Op I 712*; *AT VII 24*, ll. 16-17).

⁸ *Meditationes*, II: «Sed jam negavi me habere ullos sensus, et ullum corpus» (*B Op I 712*; *AT VII 24*, ll. 25-26).

⁹ *Meditationes*, II: «Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora» (*B Op I 712*; *AT VII 25*, ll. 2-4).

¹⁰ HENRI GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 118.

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaçerçu*) – 2. Osservazioni e domande

a) nella maggior parte dei casi 'corpo' designa il corpo fisico, ossia ciò che è delimitato o che può essere determinato da una figura (*B Op* I 706; AT VII 20, ll. 14-17);

b) per opposizione 'corpo' può designare il mio proprio corpo, indicato variamente dai sintagmi «mio corpo» (*B Op* I 704; AT VII 18, l. 25) o dall'espressione «abbia un corpo» (*B Op* I 784; AT VII 78, l. 14) o anche, in una sequenza eccezionale, dall'espressione «<non> avessi né carne, né sangue» (*B Op* I 710; AT VII 23, l. 2).

c) Infine, 'corpo' può designare il mio corpo che ridiventa *res extensa*: il cadavere, ossia il corpo costituito, come la macchina, dalle sole membra, ma, a differenza della macchina, privo della facoltà della passività, cioè del sentire.

Se ne desume che non è possibile in alcun modo attribuire a Descartes un dualismo fra anima e corpo, precisamente perché egli ammette non due, bensì tre termini (oltre al cadavere): il corpo fisico, esteso, l'anima che pensa in tutta l'ampiezza del suo pensiero, infine e soprattutto, il mio corpo.

Marion avanza a questo punto l'ipotesi secondo cui è proprio la confusione con cui da questi tre termini si è passati ad una dicotomia che costituisce l'origine, infine unica e molto semplice, delle molte obiezioni anticartesiane fondate sulla presunta inintelligibilità dell'unione di anima e corpo.

Come spesso accade, ad aprire la strada è un'obiezione di Gassendi, che rifiuta la «congiunzione, quasi una commistione»¹¹ sotto il pretesto che essa presupporrebbe delle parti, una proporzione ed un punto di contatto fra di esse, mentre Descartes sostiene che l'unione mente-corpo non può essere in alcun modo paragonata a una commistione fra due corpi, in quanto costituisce un rapporto fra ciò che non ha parti e ciò che ne possiede. Fra Gassendi e Descartes, qui l'intellettuale è proprio l'obiettore e non Descartes, per il quale si ha esperienza del pensiero attraverso il corpo, ma solo a patto che si tratti del mio corpo, ossia di un'esperienza mediante un pensiero passivo e che non si declina secondo i modi dell'oggettività e dell'estensione.

Allo stesso modo si dissolve anche la famosa critica di Gilbert Ryle¹² che, come noto, contesta a Descartes di aver confuso le sensazioni con delle conoscenze di oggetti: la distinzione che Ryle oppone a Descartes, difatti, suppone precisamente la distinzione, stabilita da Descartes, fra carne e corpo; essa è dunque triviale.

Lo stesso dicasi dell'obiezione avanzata, in un altro e più serio dibattito rispetto alla polemica, che Marion non esita a definire 'superficiale' (*Marion*, p. 119) di Ryle: quella di Wittgenstein contro Moore. Questi sostiene contro Kant che non esiste alcuno scandalo nell'assenza di una prova dell'esistenza delle cose esterne, dal momento che tale prova è garantita dall'esperienza del mio corpo¹³. Wittgenstein obietta che, allora, il sapere che io ho del mio corpo è incommensurabile rispetto a quello che ho degli oggetti esterni: da un lato, io non conosco l'esistenza della mia mano, la sento; dall'altro, io sento dolore, non so

¹¹ *Objectiones* V: «unione et quasi permixtione» (*B Op* I 1138; AT VII 343, l. 22).

¹² G. RYLE, *The concept of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 2000², p. 23.

¹³ GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Papers*, Londres, Allen&Unwin, 1959, p. 150.

ILARIA COLUCCIA

che ho male¹⁴. Ma, secondo Marion, l'obiezione di Wittgenstein presuppone la validità della distinzione cartesiana fra mio corpo e gli altri corpi (*B Op* I 780; *AT* VII 75, l. 4), senza ammettere la quale non si potrebbe neppure parlare sensatamente di una differenza fra sentire e sapere.

Così le obiezioni che si è creduto potere avanzare contro Descartes non soltanto non si indirizzano contro la sua vera dottrina, ma la presuppongono.

Dimostrata la presenza lessicale di un terzo termine, *meum corpus*, fra *res cogitans* e *res extensa*, che incastona le *Meditationes* in due gruppi, da un lato *Meditationes* I e II, dall'altro *Meditatio* VI, resta da spiegarne l'assenza nella parte centrale dell'opera.

Tale assenza può essere compresa solamente, secondo Marion, «considerando seriamente» la *res cogitans* e l'irriducibile molteplicità dei suoi modi. Una volta dimostrata la sua esistenza, infatti, l'*ego* si dispiega in una molteplicità di modi che Descartes fa rientrare sotto il termine di *res cogitans* e che, tuttavia, non possono essere compresi attenendosi strettamente all'imprecisione della traduzione, per quanto inevitabile ed attestata, di tale termine con pensiero. Contrariamente, infatti, ad un'opinione un tempo addirittura dominante (basti pensare, in particolare, all'interpretazione di Martial Gueroult), la *res cogitans* non pensa solo ed esclusivamente attraverso l'intelletto.

Da un lato, infatti, la sequenza, in *Meditatio* II «precisamente, dunque, sono soltanto una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione»¹⁵, che pur meglio sembrerebbe attestare il primato dell'intelletto, in realtà lo interdice per più ragioni: in primo luogo, perché nella formula l'intelletto è omologato ad altri termini secondo un'equivalenza approssimativa che ne segna la comune indeterminazione («parole di cui prima mi era ignoto il significato»¹⁶); in secondo luogo, perché tutti questi concetti, proprio in ragione della loro indeterminazione, si trovano subito dopo revocati («Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto»¹⁷), esattamente nello stesso modo in cui poco sopra si era respinta la definizione tradizionale dell'io come animale razionale; in terzo luogo, soprattutto, perché questa prima enumerazione è incastonata da una doppia occorrenza che sola costituisce «la donnée indubitable, performable et véritable» (*Marion*, p. 122), rispetto alla quale i concetti tradizionali sono solo mere approssimazioni, quella di *res cogitans*, appunto: «precisamente, dunque, sono soltanto una cosa pensante [...] Però sono una cosa vera, e veramente esistente»¹⁸.

Ora, *res cogitans* si declina in due formule che mostrano come essa si dispieghi in realtà in una pluralità di modi di cui l'intelletto non offre che un solo caso e, neppure privilegiato:

- «Ma che cosa sono, allora? Una cosa pensante. Ma che cosa è ciò? È una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»¹⁹;

¹⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Werkausgabe*, Francfort, Suhrkamp, 1984, Bd. 8, pp. 123 e 156, *Ueber Gewißheit*, § 20.

¹⁵ *Meditationes*, II: «sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio» (*B Op* I 716; *AT* VII 27, ll. 13-14).

¹⁶ *Meditationes*, II: «voces mihi prius significationis ignotae» (*B Op* I 716; *AT* VII 27, l. 15).

¹⁷ *Meditationes*, II: «Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum» (*B Op* I 716; *AT* VII 27 ll. 26-28).

¹⁸ *Meditationes*, II: «Sum autem res vera, et vere existens» (*B Op* I 716; *AT* VII 27, ll. 15-16).

¹⁹ *Meditationes*, II: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens,

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*) – 2. Osservazioni e domande

- «Io sono una cosa pensante, ossia che dubita, afferma, nega, poche cose intende e molte ignora, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»²⁰.

Si hanno qui due liste di modi che sono fra loro non confondibili, né separabili, e che si dispiegano ciascuno in una meditazione precisa:

- a) il dubitare è il modo della *cogitatio* di *Meditatio* I;
- b) l'intendere è il modo della *cogitatio* sviluppato in *Meditatio* II e III;
- c) il volere è il modo della *cogitatio* sviluppato in *Meditatio* IV;
- d) l'immaginare è il modo della *cogitatio* di *Meditatio* V;
- e) il sentire è il modo della *cogitatio* di *Meditatio* VI.

Tuttavia, per Marion, il nodo centrale della questione sta altrove e cioè nella possibilità per l'ego di avere prova inconfutabile della propria esistenza, certezza che tutti i modi della *cogitatio* garantiscono ad eccezione dell'immaginazione, che ha come funzione la percezione dell'estensione della geometria e non può immaginare se stessa²¹. L'estensione così immaginata resta quella di un oggetto opposto alla *cogitatio* che lo pensa, mentre l'immaginazione, circoscritta alle matematiche o, più precisamente, a ciò che ne garantisce la certezza e la modellizzazione attraverso la *Mathesis Universalis*, non può pensare la *cogitatio* che attua.

Ma come è possibile che, se immaginazione e sensazione sono ugualmente legate al corpo, la prima non permette l'attuazione del *cogito* mentre la seconda sì? Secondo Marion questo avviene per una differenza fondamentale: l'immaginazione pensa i corpi estesi in modo unilaterale e attivo, con il conseguente sforzo della mente attiva nello sforzo dell'immaginare. La dimensione performativa del *cogito* può attuarsi attraverso un pensiero legato al corpo, dunque, solo a condizione che la relazione con i corpi sia passiva, ciò che non accade nel caso dell'immaginazione, ma solo nel caso del sentire. Quest'ultimo mantiene la doppia facoltà di pensare il sensibile e di pensare se medesimo, poiché pensa passivamente, a partire da una causa esterna, come se avvenisse da un altrove; in tal modo, non può sentire qualcos'altro senza esserne a sua volta affetto, quindi senza aver prova di se stesso come *cogitatio* in atto, insomma senza pensarsi e 'riceversi'. Il sentire, cioè, implica l' *ego [cogito] sum* in forza della sua determinazione essenziale, ossia il pensare passivamente.

Questa coappartenenza fra senso e pensiero che caratterizza l'uomo si definisce in opposizione, secondo Marion, da un lato al caso degli animali, dall'altro a quello degli angeli.

Per quel che riguarda gli animali, certamente, la lettera a More del 5 febbraio 1649, sulla base dei due argomenti secondo cui: a) le parti del corpo possono generare i movimenti senza che alla base

imaginans quoque, et sentiens» (B Op I 718; AT VII 28, ll. 20-23).

²⁰ *Meditationes*, II: «Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens» (B Op I 726; AT VII 34, ll. 18-21).

²¹ *Regulae*, XIV: «Per extensionem intelligimus, illud omne quod habet longitudinem, latitudinem, et profunditatem, non inquirentes, sive sit verum corpus, sive spatium tantum; nec majori explicatione indigere videtur, cum nihil omnino facilius ab imaginatione nostra percipiatur. Quia tamen saepe literati tam acutis utuntur distinctionibus, ut lumen naturale dissipent, et tenebras inveniunt etiam in illis quae a rusticis nunquam ignorantur: monendi sunt, hic per extensionem non distinctum quid et ab ipso subjecto separatum designari, neque in universum nos agnoscere ejusmodi entia philosophica, quae revera sub imaginationem non cadunt» (B Op II 786; AT X 442, ll. 17-21).

ILARIA COLUCCIA

di questi ci sia il pensiero²²; b) gli animali non sono in grado di parlare, esclude il pensiero dagli animali assegnandogli il senso²³; questa opposizione fra *sensus* e *cogitatio* non contraddice in alcun modo la coappartenenza essenziale, teorizzata da Marion, fra senso e pensiero, ma, anzi, la conferma. Permette di chiarirlo già la lettera a Plempius del 3 ottobre 1637: 'sentire' per gli uomini corrisponde ad un «sentendo (cioè pensando) di vedere»²⁴, ciò che in nessun caso è vero degli animali, che non sperimentano se stessi nel pensiero perché non si sentono.

Complementare è il caso degli esseri superiori come gli angeli i quali, se fossero uniti ad un corpo umano, potrebbero percepire i movimenti dei corpi e riconoscerne gli effetti fisiologici, ma, non possedendo un *meum corpus*, non possono provarli su loro stessi perché non possono pensarli passivamente. In una parola, l'angelo starebbe rispetto al *meum corpus*, che d'altronde non ha e non è, come un pilota nella nave.

Se, però, il pensiero assume la sua accezione precisa solo attraverso il *sensus*, quale funzione espleta questo sentire? Fin dove giunge il suo primato? E inoltre quale significato ha il senso e segnatamente il senso che dopo Aristotele è stato considerato il senso fondante, ossia il tatto? E poiché Descartes sostiene, in modo non poco enigmatico, che possiamo toccare con la mente le verità immateriali (come la nostra anima e Dio), che cosa accade quando tocchiamo, o sentiamo, le cose immateriali? Secondo Marion, la risposta a questa domanda deriva dalla soluzione di un'altra questione, che per lungo tempo non ha ricevuto sufficiente attenzione: la questione, cioè, del modo di pensiero che deve essere assunto dalla *cogitatio* per validare il *cogito*. Marion è convinto che sia alla disamina offerta da Michel Henry, nel 1985, in *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*²⁵, che si deve l'individuazione dell'aporia decisiva in cui si incaglierebbero tutte le interpretazioni tradizionali del *cogito*.

Queste, difatti, interpretano l'accesso dell'*ego* a se stesso per estensione del modello intenzionale: l'io apprende se stesso come *ego cogitans*, così come apprende qualsiasi altra *res cogitata*; detto altrimenti, nel *cogito* la *res cogitata* coinciderebbe precisamente con l'*ego cogitans* e tale coincidenza ne garantirebbe la verità. Ora, una tale lettura presenta due punti deboli: 1) in primo luogo, non garantisce la sottrazione del *cogito* dal dubbio iperbolico. Infatti, ogni apprensione intenzionale della *res cogitata* presuppone una distanza, uno scarto intenzionale (la distanza caratterizzante l'intenzionalità costituente) fra i due poli della relazione noematica, ossia l'io e la *res cogitata* stessa, e questo, quindi, deve valere anche nel caso in cui la *res cogitata* coincida con l'*ego cogitans*. Lo scarto fra *res cogitans* e *res cogitata* resterebbe quindi intatto, semplicemente trasposto fra *ego cogitans* e *ego (me) cogitatum* e, in quanto tale, cadrebbe sotto il dubbio del Dio ingannatore, che potrebbe agire nello spazio lasciato aperto dall'estasi intenzionale; 2) in secondo luogo, contraddice la concezione cartesiana del pensiero, che coglie immediatamente ciò di cui esso è cosciente²⁶.

²² A More, 5 febbraio 1649 (B 677, p. 2622; AT V 277, ll. 1-8).

²³ A More, 5 febbraio 1649 (B 677, p. 2624; AT V 278, ll. 26-27).

²⁴ A Plempius, 3 ottobre 1637: «hoc est sentiendo sive cogitando se videre» (B 127, p. 424; AT I 413, l. 15-414, l. 5).

²⁵ MICHEL HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, capp. I-II.

²⁶ Si veda, in particolare, la definizione delle *Rationes more geometrico dispositae* (B Op I 892; AT VII 160, ll. 7-13); cfr. anche *Principia*, I, art. 9 (B Op I 1716; AT VIII-1 7, l. 30).

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*) – 2. Osservazioni e domande

In realtà, sottolinea Marion, poiché la *cogitatio* attinge immediatamente ciò di cui è cosciente, il rapporto fra l'ego e se stesso è garantito da una continuità in cui la rappresentazione cede il passo all'auto-afezione della mente per se medesima: se mi sembra di vedere (*videor videre*) è possibile in realtà che io non veda nessun oggetto, poiché questo non mi è dato immediatamente, ma il fatto che mi sembri di vedere non inganna mai, perché questo sembrarmi è una manifestazione immediata, è mio, anzi è me stesso. Per questo «non può essere falso, questo» (B Op I 718; AT VII 29, ll. 15-16), dice Descartes.

Ora, secondo Marion, questo apparire che è mio e che, anzi, è me stesso, è il *meum corpus*, che sento e in cui mi sento. Secondo Marion questo sarebbe attestato dall'immediato seguito di «non può essere falso, questo», ossia «vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare»²⁷: questa affermazione, secondo Marion, attesterebbe il fatto che, per Descartes: a) il rapporto immediato dell'io a se stesso è definito da un sentire originario (il *meum corpus*), ossia un sentire, inteso come pensiero di sé, che precede ogni altro sentire; b) la figura originaria del pensiero consiste in questo sentire originario.

Il *cogito* non è dunque altra cosa che questo sentire originario: nelle parole di Marion, quando la *cogitatio* si fenomenizza come pensiero di se stesso appare e si esplicita attraverso la modalità del sentire originario. Lo confermano, fra gli altri, passi come quello della lettera a Plempius del 3 ottobre 1637, già citata («Egli suppone che io ritenga che i bruti vedano esattamente come noi, ossia sentendo (e cioè pensando) di vedere [*sentiendo, sive cogitando se videre*]»²⁸, di *Principia philosophiae*, I, art. 9 («alla mente, che sola sente, ovvero pensa [*sentit sive cogitat*] di vedere o di camminare, essa è interamente certa»²⁹) e della lettera a Silhon (o, per altri, a Newcastle):

Penso, dunque sono? Ora, questa conoscenza non è opera del vostro ragionamento, né è un insegnamento che dovete ai vostri maestri; la vostra mente la vede, la sente [*vostrè esprit la voit, la sent*] e la maneggia; e sebbene la vostra immaginazione, che si mischia inopportunitamente ai vostri pensieri, ne diminuisca la chiarezza, volendola rivestire delle sue figure, essa è per voi, nondimeno, una prova della capacità delle nostre anime a ricevere da Dio una conoscenza intuitiva³⁰.

Tale sentire non è altro che l'idea che io ho di me stesso e, quindi, non va confuso, in quanto lo precede, col sentire come modo particolare del pensiero. La modalità della *res cogitans* come *sentiens* consente dunque di descrivere il *cogito* come auto afezione del pensiero. Ne segue non soltanto, come visto sopra, che ogni sentire implica un *ego [cogito] sum*, ma anche che la *performance* dell'ego (ossia «l'ego cogito,

²⁷ *Meditationes*, II: «hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare» (B Op I 718; AT VII 29, ll. 16-18).

²⁸ A Plempius, 3 ottobre 1637: «supponit me putare bruta videre plane ut nos, hoc est sentiendo sive cogitando se videre» (B 127, p. 424; AT I 413, ll. 15-16).

²⁹ *Principia*, I, art. XI: «quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa» (B Op I 1716; AT VIII-1 8, ll. 1-2).

³⁰ A Silhon, marzo o aprile 1648: «Je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie; et quoique votre imagination, qui se mêle inopportunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive» (B 651, p. 2538; AT V 138, ll. 3-6).

ILARIA COLUCCIA

ego sum») implica un sentire originario, ossia il *meum corpus*, come figura ultima dell'ego.

2. Osservazioni e domande – I) La prima osservazione riguarda l'argomento della follia. Secondo Marion questo argomento sarebbe l'unico a mettere in dubbio direttamente l'esistenza del mio corpo, mentre quelli successivi, proprio preso atto che un dubbio diretto sarebbe possibile solo nella condizione di follia (quindi una condizione non accettabile all'interno delle *Meditationes*), metterebbero in dubbio l'esistenza del mio corpo solo indirettamente. In realtà, però, almeno nelle *Meditationes*, l'ipotesi della follia, come risulta dagli esempi utilizzati da Descartes, non mette tanto in dubbio l'esistenza del corpo, quanto la natura del corpo che si crede di avere: il povero si crede re, alcune persone sono convinte di possedere una testa di argilla, ma non negano di avere un corpo, o una testa, ecc³¹. Ma, se così è, mi sembra venir meno la lettura proposta da Marion della strategia del dubbio che Descartes seguirebbe in *Meditatio I*, ossia che Descartes, dopo aver dubitato direttamente, mediante l'argomento della follia, dell'esistenza del mio corpo, passerebbe a dubitarne nel solo modo possibile, ossia indirettamente, mediante l'argomento del sogno e quelli successivi.

II) La seconda osservazione parte proprio da qui. Mi pare infatti che, come, da un lato, l'argomento della follia non mette in dubbio direttamente, a differenza di quel che Marion sostiene, l'esistenza del mio corpo, così, dall'altro lato, gli argomenti successivi lo facciano direttamente, senz'altro. Mi è impossibile, qui, proporre un'analisi esaustiva, in particolare relativamente al dubbio del sogno, e, quindi, mi limiterò al dubbio del genio maligno, che fa rientrare esplicitamente il mio corpo fra gli oggetti del dubbio: «considererò me stesso come se non avessi né mani, né occhi, né carne, né sangue, né alcun senso, ma ritenessi, falsamente, di avere tutto ciò»³².

Il dato è testuale. Marion lo riconosce e non elude la difficoltà. Per tentare di risolverla, si richiama all'ipotesi di Henri Gouhier, secondo cui il genio maligno non costituirebbe un argomento razionale per dubitare, ma una mera finzione metodologica, una decisione volontaria, un esercizio psicologico senza validità teorica. Ma, oltre al fatto che precisamente questo punto dell'interpretazione di Gouhier è stato superato dalle indagini successive, a partire da quella di Tullio Gregory³³, Marion mi pare forzare la stessa interpretazione di Gouhier e, in ogni caso, la funzione del dubbio del genio maligno: infatti, l'iperbole esercitata dalla funzione metodologica del genio maligno consiste nella trasformazione del dubitabile in falso all'interno del medesimo oggetto del dubbio, e non in un'estensione dell'oggetto del dubbio (rispetto alla quale, anzi, sembra registrarsi una riduzione, con l'esclusione delle verità matematiche, per la semplice ragione che un ente finito quale il genio non può far cadere il dubbio sulle verità necessarie). Insomma, dal

³¹ *Meditationes*, I: «Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflato» (B Op I 704; AT VII 18, l. 26-19, ll. 1-5).

³² *Meditationes*, I: «considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem» (B Op I 710; AT VII 22, l. 29-23, ll. 1-3).

³³ TULLIO GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Méditations di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», LIII (1974), pp. 477-516, poi in Id., *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 401-442. TULLIO GREGORY, *La tromperie divine*, in «Studi Medioevali», XXIII (1982), pp. 517-527, poi in Z. KALUZA-P. VIGNAUX, *Logique, ontologie et théologie au XIV^eme siècle*, Vrin, Paris, 1984, pp. 187-195.

1. L'analisi del testo: cap. III (*L'indubitable et l'inaperçu*) – 2. Osservazioni e domande

punto di vista logico, l'ipotesi del genio maligno non modifica il contenuto delle proposizioni soggette al dubbio, ma il loro valore di verità, trasformandole da dubbie in false.

Aggiungo, a margine, che il regno del genio maligno non si esaurisce fra la fine della prima meditazione e l'inizio della seconda, ma prosegue, sempre estendendosi al corpo, anche nella parte centrale della seconda meditazione. Descartes, infatti, utilizza il genio maligno non solo, come Marion rileva a ragione, nelle premesse per la dimostrazione dell'esistenza dell'io, ma anche nel percorso che conduce alla determinazione della natura dell'io, che procede attraverso un'operazione di sottrazione (*subducere*), ossia di negazione, a partire dalla concezione comunsensistica dell'uomo quale unione di mente-corpo. Lo rileverà, fra gli altri, Pierre Bourdin nelle *Septimae objectiones*³⁴.

III) La terza osservazione riguarda la sesta meditazione. Ammesso e non concesso, infatti, che non si possa offrire un'esegesi dirimente dei testi di *Meditatio I*, e che quindi non sia possibile stabilire testualmente che lì Descartes dubiti del proprio corpo, resta il fatto che la sesta meditazione, lungi dal presupporre, come sostiene Marion, l'esistenza del mio corpo, la considera ancora sotto l'ipoteca del dubbio:

- Nella dimostrazione dell'esistenza probabile delle cose materiali, dove l'esistenza del mio corpo è assunta senz'altro come ipotetica: «Intendo facilmente, dico, che l'immaginazione può prodursi in tal modo, nel caso in cui – beninteso – [*siquidem*] il corpo esista» (*B Op I 779*; *AT VII 73*, ll. 20-21). Anche qui Marion vede la difficoltà, ma la sua esegesi di *siquidem*, consegnata alla nota 1 di p. 59, mi sembra molto forzata: il *quidem*, peraltro, rafforza la proposizione ipotetica.

- Nella dimostrazione della distinzione reale: «E quand'anche io abbia forse [*fortasse*] (o, piuttosto, di certo, come dopo dirò [*postmodum*]) un corpo che mi è molto strettamente congiunto, poiché tuttavia ho da una parte un'idea chiara e distinta di me stesso in quanto sono soltanto una cosa pensante» (*B Op I 785*; *AT VII 78*, ll. 13-16). Qui Descartes non solo afferma come ipotetica [*fortasse*], ancora a questo stadio di *Meditatio VI*, l'esistenza del mio corpo, ma, addirittura, asserisce che solo dopo [*postmodum*] io la potrò affermare con certezza. *Postmodum*, ossia precisamente, nel luogo su cui ha richiamato l'attenzione Emanuela Orlando ed in cui l'esistenza del corpo è argomentata sulla base dell'insegnamento della natura riabilitata solo a seguito della dimostrazione dell'esistenza di Dio³⁵.

³⁴ *Objectiones VII*: «Denuo, ais, meditabor quidnam sim, quidnam me olim crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita praecise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum» (*B Op I 1282*; *AT VII 478*, ll. 13-18).

³⁵ *Meditationes, VI*: «Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quam quod habeam corpus, cui male est cum dolorem sentio, quod cibo vel potu indiget, cum famem aut sitim patior, et similia; nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis. Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti» (*B Op I 786-788*; *AT VII 80*, ll. 27-31-81, ll. 1-14).

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
e, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Appendice, di Fabio A. Sulpizio

Ancora su ‘corpo’ e ‘follia’. Su alcune pagine de *Sur la pensée passive de Descartes*

La lettura de *Sur la pensée passive de Descartes* provoca quel fenomeno che nella teoria dell'informazione è noto come ‘rumore’, o meglio ‘rumore bianco’ perché investe di fatto tutto lo spettro delle interpretazioni della filosofia cartesiana. Gli altri interventi hanno messo in rilievo con puntigliosità l'ampiezza e la profondità delle questioni poste da questo testo; io, per parte mia, vorrei tornare ancora una volta sul problema che, dalla famosa *querelle* tra Michel Foucault e Jacques Derrida, si costituisce intorno al tema della follia e al suo rapporto con la ragione (e con il corpo).

Marion scrive:

Descartes affronte d'abord la question la plus radicale, celle de l'indubitabilité de *corpus meum*. Comme il s'agit du corps mien, ce qui m'est plus propre par excellence, il tent d'en douter en voyant si l'on peut douter du propre, à savoirs se comprendre comme un *insanus* (VII, 18, 26), mettant donc en cause rien de moins que “le bon sens [...] la chose du monde la mieux partagée”, don nul ne pense être dépourvu (VI, I, 17 sq.), la *bona mens* que suppose la Regula I (X, 360, 19) et que le *Studium bonae mentis* avait pris en vue dès le début. Or il se trouve des arguments (l'érudition les a bien repérés dans la littérature contemporaine) pour récuser le “bon sens” – et d'abord la folie de ceux qui se prennent pour des rois vêtus de pourpre quand ils son nus et très pauvres, ou qui s'imaginent comme ces concombres, avoir une tête fragile, un corps de verre, etc. Cette foli provien d'un dérèglement des humeurs (l'atrabile ici), donc justement du *corpus meum*: il serait donc possible de douter du *corpus meum*, en faisant fond sur son dérèglement. Mais Descartes refuse cette voie: l'exemple des *insani*, des esprits dérangés, ne peut se généraliser que si le lecteur (et l'auteur) se considèrent eux-mêmes comme amentes, sans esprit: non seulement une telle assimilation de tous à quelques-uns (se transfère) rebute ceux qui'il s'agit de convaincre, en leur demandant d'emblée de se laisser assimiler à deus fous, mai elle accomplirait une contradiction performative: les conditions de la discussion demandent la rationalité commune, qu'anéantit précisément l'argument utilisé; la folie ne peut discuter rationnellement d'elle-même (Marion, p. 77).

Come osservato anche da Michel Foucault, «il problema può allora essere posto nel modo seguente: posso io dubitare del mio proprio corpo, della mia attività?»¹. Marion risponde:

Je m'excluerais donc moi-même de l'argumentation, je deviendrais *demens*, sans *bona mens* ni *mens* du tout, si je réglais mon discours et sa réception par mes lecteurs sur l'exemple des amentes, qui ne peuvent pas devenir, à la fin, les *insani* [...]: sauf à sortir lui-même du débat argumentatif, donc de la philosophie, Descartes ne pouvait et ne

¹ MICHEL FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in appendice a M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Bur, 1988, p. 649.

FABIO A. SULPIZIO

devait pas mettre directement en doute le corps mien, *corpus meum*, par la disqualification littéralement démente que l'argument de la folie semblait proposer (Marion, p. 77).

Ora, che la follia non possa discutere razionalmente di sé stessa è una assunzione che nella filosofia di Descartes ha un ruolo capitale ma che, nel passo delle *Meditationes*, viene esemplificato attraverso l'individuazione di alcune figure che servono a definirne il limite non concettualizzabile. Ancora Foucault ricorda:

I folli, in effetti, si illudono del tutto su ciò che costituisce la loro attualità: si credono vestiti quando sono nudi, re quando sono poveri. Ma mi è possibile riprendere per me questo esempio [...]? Impossibile: *isti sunt dementes*, ossia sono giuridicamente dequalificati come soggetti ragionevoli, e qualificarmi come loro [...] mi dequalificherebbe a mia volta e io non potrei essere soggetto ragionevole di meditazione [...]. Che la follia sia posta come dequalificante in qualunque ricerca della verità, che evocarla per mandare a effetto il dubbio necessario non sia "ragionevole", che sia impossibile fingerla se non per un istante, che l'impossibilità scoppi immediatamente nell'assegnazione del termine *demens*: proprio questo è il punto decisivo in cui Descartes si separa da tutti coloro per i quali la Follia può essere, in un modo o nell'altro, portatrice o rivelatrice di verità².

Tra le figure individuate da Descartes, accanto agli uomini che si credono vestiti quando sono nudi, o re quando invece sono poveri, ce ne sono altre celeberrime:

Per quale ragione si potrebbe però negare che queste stesse mani e tutto questo mio corpo siano? Forse, solo paragonandomi a non so quali folli, ai quali il vapore ribelle dell'atrabile ha tanto guastato il cervello da far loro asserire con fermezza che sono dei re, mentre sono poverissimi, o che sono vestiti di porpora, mentre sono nudi, o che hanno un capo d'argilla o che sono in tutto delle zucche o fatti di vetro; ma costoro sono dementi e non meno demente di loro sembrerei anch'io, se me ne servissi quale esempio per me³.

Credo che in queste poche (densissime) righe si intreccino più piani argomentativi: uno specificamente scientifico (l'atrabile), uno più interno allo sviluppo della meditazione (ma costoro sono folli, dementi e io non lo sarei di meno se mi paragonassi a loro) e uno che in qualche modo fa i conti e segna il distacco di Descartes da un discorso diverso sulla follia: gli uomini che credono di essere fatti di vetro sono una eco della novella di Miguel de Cervantes *El licenciado vidriera*⁴ in cui Tomás Rodaja, dopo aver conseguito il titolo di *licenciado* presso l'Università di Salamanca, rimane vittima di un filtro d'amore che lo sconvolge rendendolo al contempo sano e folle⁵.

² M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco ...*, cit., pp. 656-657.

³ *Meditationes*, I: «Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asserveren vel se esse reges, cum sun pauperissimi, vel purpura indutos, cum sun nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amenters sunt isti, nec minus ipse demens vieder, si quo ab iis exemplum ad me transferrem» (B Op I 705; AT VII, 18, l. 24-19, l. 7).

⁴ Pubblicata per la prima volta in *Novelas exemplares de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, Juan De La Cuesta, 1613, io cito dalla traduzione italiana *Il Dottor Vetrata*, in MIGUEL DE CERVANTES, *Novelle esemplari*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 233-265.

⁵ M. DE CERVANTES, *Novelle esemplari ...*, cit., pp. 242-243: «Sei mesi rimase nel letto Tomás, durante i quali si rinsecchì e si ridusse come si suol dire, pelle e ossa, e dava a vedere di avere tutti i sensi sconvolti. E per quanto ricorsero ad ogni possibile rimedio risanarono solo l'infermità del corpo, non già quella dell'intelletto, perché ne rimase sano e pazzo, della più strana pazzia fra le pazzie che ai fino ad allora si fossero vedute. Si mise in testa, lo sventurato, che era fatto tutto di vetro, e con questa idea, quando qualcuno gli

Appendice. Ancora su 'corpo' e 'follia'. Su alcune pagine de *Sur la pensée passive de Descartes*

Ora quel che caratterizza Tomás Rodaja è che, fatta salva la sua convinzione di esser fatto di vetro, la follia non tocca alcun aspetto del suo intelletto⁶, ovvero si configura come una sorta di 'follia parziale'. La parzialità della mania, cioè, non tocca la capacità di svolgere argomenti e di cogliere la verità dei fatti, quanto la percezione di sé che risulta falsata da un pregiudizio non giustificato se non da una percezione di sé assolutamente inconfutabile. Che Descartes individui nell'uomo con il corpo di vetro una delle figure dei dementi con cui non è possibile confrontarsi è così, forse, interessante per un duplice motivo: anzitutto, la follia, come viene presentata da Cervantes, è una follia legata al corpo (causata da un filtro d'amore), ma si configura ben presto come fenomeno culturale (il *Licenciado vidriero* è in realtà meno folle della società che lo interroga). Questo in Descartes viene semplicemente messo da parte (almeno a questo punto della sua argomentazione) per cui la dialettica tra folle ragionevolezza di Tomás Rodaja, da una parte, e ragionevole follia del suo mondo che non ascolta più il *Licenciado* una volta che questi rinsavisce, dall'altra, trova la sua collocazione solo nell'elenco dei luoghi classici della follia della società, secondo il modello retorico umanistico che da Leon Battista Alberti ed Erasmo giunge a Montaigne (il povero che si crede re, il nudo che si crede vestito di porpora, l'uomo che crede che il suo corpo sia fatto di vetro); in questo modo Descartes non licenzia, semplicemente, la follia quanto la cultura umanistica rappresentata da quella figura di folle. In secondo luogo, a essere messa in questione è la percezione originaria del proprio corpo, che viene da Cervantes ricondotta a una possibile configurazione dell'autopercezione come corpo di vetro, mentre in Descartes, a questo punto dello sviluppo della sua argomentazione, viene lasciata impregiudicata la natura del corpo proprio. Il *corpus meum* cioè, quale luogo originario di percezione e primo fondamento del pensiero, si definisce come percezione di un corpo che comunque non può essere di vetro. Il corpo di vetro, immaginato in preda alla follia, investe in qualche modo la natura del corpo o meglio investe la possibilità di pensare il mio corpo come qualcosa di cui posso mettere veramente in dubbio la natura.

Cosa posso dire io, del mio corpo proprio? Come posso squalificare l'autopercezione originaria immaginata da Cervantes e, soprattutto, perché se io mi paragonassi a un uomo che ragiona benissimo ma che ha un'errata percezione del proprio corpo questo farebbe di me un demente? Che il mio corpo sia una possibile causa di follia (l'atrabile, ancora una volta) non è in questione, ma è in questione il fatto che la follia sia in qualche modo inerente il rapporto tra la *mens* e il *corpus meum*.

Il mio corpo è forse indubitabile proprio perché causa prima della follia, di quella patologia che affetta la *mens* pervertendo la *bona mens*.

si avvicinava levava urla tremende, chiedendo e supplicando con parole e con ragionamenti assennati che nessuno gli si accostasse perché l'avrebbe rotto; ché lui, in realtà, non era come gli altri uomini, bensì era tutto di vetro, da capo a piedi».

⁶ *Id.*, p. 243: «Vi fu chi volle provare se era vero quel che diceva, e gli rivolsero quindi molte domande difficili, alle quali rispose spontaneamente con grande acutezza di ingegno, tant'è che suscitò l'ammirazione dei più dotti dell'Università e dei professori di medicina e filosofia, quando videro che in un soggetto in cui albergava una così straordinaria pazzia quale pensare d'essere di vetro si rinchiudesse un'intelligenza tanto grande da rispondere ad ogni quesito con acume e proprietà».

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
e, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Tania Lovascio

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – Marion introduce il suo quarto capitolo ponendo una questione: se il *meum corpus* mette a tema il fenomeno della carne (nel senso della mia carne) e se questo fenomeno deve alla propria auto-affezione in lui un sentire originario di sé, che apre un accesso privilegiato all'ego del *cogito*, sottraendosi all'ipoteca del dubbio iperbolico, esso non merita forse di vedersi riconosciuto lo statuto di principio all'interno della metafisica cartesiana? Questione complessa per due motivi. In primo luogo, bisognerebbe aggiungere un nuovo principio a quelli che entrano in competizione nell'interpretazione più comune, ma anche limitata, della metafisica di Descartes, interpretazione che esclude dalla considerazione del percorso cartesiano sia la II parte di *Meditatio VI*, sia la morale definitiva. In secondo luogo, la difficoltà già presente nel conciliare (ossia nell'articolare) fra loro i due pretendenti – il *cogito* (che esiste in quanto si pensa) e Dio (*causa sui*) – al titolo di primo principio della metafisica, potrebbe compromettere in partenza la possibilità di introdurre un terzo primo principio.

Non si tratta di una questione ignorata o sottovalutata da Descartes che, avendone presente la difficoltà, decide di affrontarla con un gesto radicale, che comporta una revisione e, seppur tacitamente, una ritrattazione non solo delle posizioni metafisiche delle *Meditationes*, ma anche della dottrina delle nature semplici delle *Regulae ad directionem ingenii*.

Senza questa ritrattazione Descartes non potrebbe compiere «le nouveau commencement» (Marion, p. 136) cui si accinge: stabilire l'ego non solo quale principio conoscitivo degli oggetti (*Regulae*) e come principio ontico e finito di una metafisica dell'infinito (*Meditationes*), ma quale *cogitatio* che si dispiega secondo tutti i suoi modi possibili, sino al pensiero passivo e, quindi, sino ad appropriarsi della carne del *meum corpus*.

Il testo in cui si palesa tale svolta è la prima lettera di Descartes ad Elisabetta del 21 maggio 1643, dove viene presentata una lista di «nozioni primitive»¹.

La sostanziale differenza rispetto alle nature semplici delle *Regulae* è data, qui, dalla presenza di una terza nozione primitiva, oltre a quelle di pensiero e di estensione (rispettivamente riferite all'anima e al corpo). Passando attraverso la tematizzazione di una dualità interna alla *cogitatio*, che diventa ora passiva, la lista duale delle *res simplicissimae* diviene tripla, mediante l'introduzione della nozione primitiva

¹ Cfr. A Elisabetta, 21 maggio 1643 (B 392, p. 1748; AT III 665, ll. 9-24).

TANIA LOVASCIO

dell'unione, attribuita all'anima e al corpo insieme, dalla quale dipende la forza dell'anima di muovere il corpo e quella del corpo di agire sull'anima, causandone le sue sensazioni e le sue passioni. Tale nozione, assolutamente irriducibile alle altre e appartenente a un rango non inferiore, consente di assicurare e riconoscere, afferma Marion, una componente passiva del pensiero, considerato come unito al corpo e quindi capace di agire su di esso, ma anche di patire a causa sua. La nuova lista di nozioni primitive trova conferma, nello stesso periodo, anche nei *Principia philosophiae* (I, art. 48)².

Si deve dunque concludere che, nel 1643-1644, il *meum corpus* – ossia la carne, ossia, secondo Marion, l'unione dell'anima e del corpo – costituisce, se non un primo principio, almeno una delle nozioni primitive, o *naturae simplicissimae*.

Ma cosa vuol dire esattamente una 'unione primitiva'? Significa che l'unione dell'anima e del corpo non è un composto che «résulterait», in seconda istanza e secunda battuta, dalla loro addizione. L'unione viene 'prima' dell'anima e del corpo o almeno viene «d'ailleurs» (Marion, p. 140). Essa non può essere pensata a partire dall'anima e/o dal corpo, bensì a partire da se stessa. Esigenza non scontata, che va contro l'attitudine naturale, la quale vorrebbe che l'unione risultasse da ciò che essa riunisce e, *in primis*, dall'estensione del corpo. Descartes, però, riconosce esplicitamente con Elisabetta che la principale causa dei nostri errori sta nel fatto di utilizzare nozioni non appropriate alle cose che si vogliono conoscere, come quando si usano le nozioni di estensione, figura e movimento, che ci sembrano più familiari delle altre, per spiegare cose che sono al di fuori del loro ambito di pertinenza³. Si tratta, da parte di Descartes, di una stigmatizzazione *ante litteram* di quella che oggi si definisce 'naturalizzazione' del pensiero, per cui si pensa a partire dall'estensione il pensiero (riduzionismo) o l'unione (naturalizzazione in senso stretto); in questo secondo caso si compie una semplice inversione rispetto all'idealismo, il quale pensa invece l'unione a partire dal solo pensiero.

A questi due atteggiamenti, che costituiscono due 'facilità', Descartes oppone una 'difficoltà', ossia pensare l'unione a partire da ciò di cui «facciamo esperienza in noi»⁴.

Ora, l'immediatezza dell'esperienza non ha una buona reputazione epistemologica, tanto che Descartes si limita, in un primo tempo, a definirla solo negativamente. Anche una definizione negativa, tuttavia, non è poco: essa comporta, infatti, il rifiuto di spiegare l'interazione fra gli elementi dell'unione sia attraverso il ricorso alle leggi dell'interazione dei corpi tra loro (per cui crolla dalle fondamenta tutto il dibattito sull'occasionalismo), sia attraverso la dinamica della produzione di un pensiero da un altro.

Ma come pensarla, allora, positivamente? Sorprendentemente – inclinando in modo eccezionale verso l'univocità tra Dio e gli enti finiti – Descartes sceglie un altro modello: quello dell'azione divina e angelica sulle cose materiali del mondo creato. Il luogo testuale in cui ciò viene dichiarato è un passo della lettera a Henry More del 15 aprile 1649, in risposta alla domande del filosofo inglese su come l'anima possa agire sul nostro corpo e sugli altri corpi: Descartes confessa di non trovare alcuna differenza fra l'idea che

² Cfr. *Principia*, I, art. 48 (B Op I 1742; AT VIII-1 22, l. 27-23, l. 23).

³ Cfr. A *Elisabetta*, 21 maggio 1643 (B 392, p. 1748; AT III 666, ll. 6-15).

⁴ *Principia*, I, art. 48: «in nobis experimur» (B Op I 1742; AT VIII-1 23, l. 13).

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande

gli rappresenta il modo in cui Dio o l'angelo possono muovere la materia e l'idea che gli mostra il modo in cui lui ha coscienza di muovere il suo proprio corpo attraverso il pensiero⁵.

L'argomento cartesiano, che ammette, dunque, l'agire o il patire dell'anima attraverso il corpo, non è però ancora in grado di concepire il tipo di causalità operante. L'unione si impone come un fatto, in cui Descartes riconosce un'eccedenza dell'esperienza della carne, «esperienza che facciamo quotidianamente»⁶, sulla possibilità della sua comprensione⁷. Essa si esplica solo attraverso l'esperienza, perché, in quanto nozione primitiva, si esplica solo per se stessa.

Secondo Marion, non solo la terza nozione primitiva va concepita per se stessa, ma deve essere anche concepita come un «nouveau commencement» (Marion, p. 146). In questo modo si comincia ad intravedere un dato ulteriore, ossia il primato dell'unione sulle altre due nozioni, ovvero il fatto che l'unione, non solo non le supponga, ma le preceda.

Se l'unione è una nozione primitiva, essa si trova tuttavia in una posizione unica rispetto alle altre, in quanto non si aggiunge semplicemente alle altre, ma è «nociva»⁸, ossia non si impone se non contraddicendole: o si pensano le nozioni primitive di pensiero e di estensione grazie alla loro distinzione, che le rende reciprocamente chiare e distinte; o si pensa l'unione a partire da se stessa sospendendo le altre due nozioni e la loro distinzione. L'unione impone quindi un 'nuovo inizio' e, proprio per questo, non solo deve essere concepita senza le altre due nozioni, ma prima di esse. Ciò, però, determina una questione inevitabile: in che senso e come?

L'unione, che articola tra loro due sostanze, non solo non consiste in una nuova sostanza, ma instaura delle regole del tutto nuove per unire i loro due attributi principali, pensiero ed estensione. Queste regole provocano più paradossi, primo fra tutti quello relativo all'equivocità del concetto di corpo. Esso non va inteso solo come corpo 'in generale', cioè materia, il cui principio di unificazione è dato dalla quantità dell'estensione, ma come corpo 'di un uomo', ovvero materia che è unita insieme con l'anima di quell'uomo. Il principio di unificazione è dato, questa volta, dalla sua unione all'anima e il corpo resta sempre lo stesso corpo, *idem numero*, finché resta unito alla stessa anima. La questione è: come l'anima può unificare una parte dell'estensione per farne il corpo di un uomo? Marion trova la risposta nel paradosso della terza nozione primitiva, ovvero nel fatto che l'unione non deve rendersi compatibile con la distinzione perché essa è appunto primitiva, cioè precede e ridefinisce ciò che unisce.

Il motivo per cui l'*ego*, per Descartes, deve unirsi ad una porzione di estensione (che unifica nel *meum corpus*) è perché solo così può essere pensato sino in fondo come *cogitans*, compiendosi come pensiero. La *res cogitans* è esattamente «una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»⁹, ma non può sentire da se stessa, mentre, invece, può fare da sé tutto il resto,

⁵ Cfr. A More, 15 aprile 1649 (B 694, p. 2686; AT V 347, ll. 15-22).

⁶ Ad Arnauld, 29 luglio 1648: «experientia quotidie» (B 665, p. 2578; AT V 222, l. 18).

⁷ Cfr. Burman (B Op II 1278; AT V 163).

⁸ A Elisabetta, 21 maggio 1643: «nuisible» (B 392, p. 1748; AT III 665, l. 4).

⁹ *Meditationes*, II: «dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens» (B Op I 718; AT VII 28, ll. 20-22).

TANIA LOVASCIO

ossia dubitare, intendere, volere e immaginare. Il motivo è il seguente: per pensare nella modalità del sentire bisogna avvertire una sensazione, ed avvertire una sensazione suppone una passività rispetto a qualcosa che viene dall'esterno; questa exteriorità, cioè questa passività, non può compiersi solo mediante la spontaneità, ma necessita di recettività, la quale non è possibile senza corpo: il pensare nella modalità del sentire presuppone, dunque, il corpo. Come si legge in *Meditatio* II: «Sentire? Certo [...] non si dà senza corpo»¹⁰, dove corpo deve essere inteso qui come corpo di un uomo, ossia come corpo dell'unione.

In quanto tale, tale corpo si distingue, da un lato, dall'estensione, di cui non è una quantità limitata, ma anche dal puro pensiero, poiché solo esso può rendere la *res cogitans* non più solamente attiva, ma anche passiva.

La mente, a sua volta, si appropria dell'aggettivo 'corporea' nella misura in cui affetta il corpo dell'unione e, ancor di più, lasciandosi affettare da esso. La mente, attraverso il suo corpo, è esposta a delle passioni: ciò significa, per Descartes, pensare con dei pensieri confusi che la mente non ha da se stessa, ma dalla sua stretta unione al corpo¹¹. Le passioni designano l'insieme di tutte le forme della passività, che non sarebbero percepite se la mente non prendesse corpo nel *meum corpus*. L'ego dispiega il suo *modus cogitandi* del sentire passando dalla semplice distinzione, in cui il corpo è un'estensione pensabile, all'unione, in cui il corpo diventa un'estensione che permette il pensiero passivo.

L'unione (di *Meditatio* VI) dispiega quindi sino in fondo tutte le possibilità della *res cogitans*, molto più di quanto faccia la distinzione (delle prime cinque *Meditationes*). È qui che si colloca il suo primato sulle altre due nozioni primitive.

La novità dell'impresa cartesiana genera alcuni paradossi, che Marion classifica in due categorie: ontici ed epistemologici.

I paradossi ontici sono due e modificano due enti, l'anima e il corpo, che vengono colti non a partire da se stessi, ma a partire dalla terza nozione – ormai prima – dell'unione. Per la prima volta, sottolinea Marion, i termini del dibattito vengono descritti a partire da questa unione, ormai originaria.

Il primo paradosso è quello dell'estensione dell'anima, che si costruisce a partire da un'obiezione di Gassendi e si conclude nella risposta di Descartes ad Elisabetta del 28 giugno 1643. Gassendi solleva una duplice obiezione: un soggetto inesteso non può ricevere l'idea di un corpo esteso, idea che è essa stessa estesa, e definire negativamente la cosa pensante come non estesa non ha nulla di chiaro e distinto¹².

Descartes risponde a Gassendi in due tempi. Se, però, il primo punto della replica è evidente – la mente percepisce per pura intellesione tanto le cose incorporee, quanto quelle corporee – il secondo – la mente non ha bisogno di essere estesa per unirsi alla totalità del corpo – è sommario¹³: in che senso la mente può non, semplicemente, percepire, ma unirsi all'estensione? La risposta si trova nella lettera all'Hyperaspistes (agosto 1641)¹⁴, attraverso una distinzione all'interno del concetto di corporeità: se per

¹⁰ *Meditationes*, II: «Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore» (B Op I 716; AT VII 27, ll. 5-6).

¹¹ Cfr. *Principia*, IV, art. 190 (B Op I 2192; AT VIII-1 317, ll. 23-27).

¹² Cfr. *Objectiones* V (B Op I 1130-1132; AT VII 337, l. 11-339, l. 5).

¹³ Cfr. *Responsiones* V (B Op I 1194-1196; AT VII 387, ll. 8-11 e 388, l. 13-389, l. 4).

¹⁴ Cfr. *All'Hyperaspistes* agosto 1641 (B 324, p. 1516; AT III 424, l. 25-425, l. 3).

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande

corporeo s'intende ciò che può affettare in qualche modo il corpo, la mente può essere detta corporea; se invece si intende ciò che si compone della sostanza corporea, allora né la mente, né gli accidenti che si suppongono distinti dal corpo devono essere detti corporei.

Si ha qui una ridefinizione del concetto di corporeità, che consente di includervi, in un certo senso, la mente: la corporeità non va più intesa in senso sostanziale (la sostanza estesa e materiale del corpo), bensì nel senso della possibilità di colpire o di essere colpiti in qualche maniera dal corpo. Ciò che definisce la corporeità non è qui la sua natura materiale estesa, ma l'intenzionalità della *mens* verso il corpo umano: in quest'accezione la *mens* diviene corporea per relazione, perché può affettare ed essere affettata dal corpo.

Descartes ribadirà questa distinzione qualche anno più tardi nel carteggio con Arnauld¹⁵ e la sua dottrina troverà la sua formulazione definitiva nella lettera ad Elisabetta del 28 giugno 1643. Descartes chiede ad Elisabetta di provare ad attribuire all'anima materia ed estensione, perché solo questo vuol dire concepirla unita al corpo. La distinzione reale è salvaguardata nella misura in cui Descartes precisa che l'estensione dell'anima non è di certo localizzata nella materia, ma ha unica sede nel pensiero, permettendogli la passività¹⁶. Tali sono le proprietà dell'anima che ci sono più sconosciute, e che permettono di oltrepassare il problema dell'instensione dell'anima, contro i timori di Elisabetta.

Il secondo paradosso ontico (nato in occasione del dibattito eucaristico con Mesland del 1645) è quello dell'indivisibilità del corpo, inteso come *meum corpus*. Quando si parla di corpo di un uomo si intende la materia che è unita all'anima di quest'uomo. L'unità di questo corpo dipende allora dalla sua unione con l'anima: il corpo umano resta sempre lo stesso finché è unito alla stessa anima e, in questo senso, è indivisibile. Se si taglia, infatti, un braccio o una gamba ad un uomo, si pensa che il suo corpo sia stato diviso, considerando il corpo in generale, ma lo si concepisce sempre come lo stesso corpo, quindi indiviso – posto che sia unito con la stessa anima – se si considera il corpo dell'unione. Il *proprium* della *cogitatio*, ovvero indivisibilità e unità, diviene il *proprium* del mio corpo.

In tal modo, il paradosso iniziale dell'equivocità del concetto di corpo si è prolungato in due paradossi, proprio l'uno all'estensione e alla corporeità dell'anima, l'altro all'indivisibilità del mio corpo, ossia propri a delle *naturae simplicissimae*, le quali dipendono dalle condizioni della loro conoscenza; così come ogni natura semplice, la nozione primitiva dell'unione si definisce e si decide in termini di teoria della conoscenza. Si arriva, così, al paradosso epistemologico che soggiaceva tacitamente ai paradossi ontici e li ingenerava.

Non si può evitare, infatti, una difficoltà importante che riguarda il modo in cui poter conoscere l'unione e di cui Descartes parla ad Elisabetta nella lettera del 28 giugno 1643. Ad ogni nozione primitiva corrisponde un modo del pensiero: il pensiero si conosce attraverso il solo intelletto e l'estensione attraverso l'intelletto aiutato dall'immaginazione, ma come si conosce l'unione? Descartes esclude intelletto ed immaginazione, individuando nei sensi il solo modo del pensiero disponibile¹⁷. Ma come pretendere, come

¹⁵ Cfr. *Ad Arnauld*, 29 luglio 1648 (B 665, p. 2580; AT V 223, ll. 7-13).

¹⁶ Cfr. *A Elisabetta*, 28 giugno 1643 (B 404, p. 1782; AT III 694, ll.15-28).

¹⁷ Cfr. *A Elisabetta*, 28 giugno 1643 (B 404, p. 1780; AT III 691, l. 20-692, l. 3).

TANIA LOVASCIO

Descartes pretende, che i sensi la conoscano «molto chiaramente»¹⁸? La percezione sensibile, secondo la distinzione che sarà tematizzata in *Principia*, I, articolo 46¹⁹, anche qualora sia chiarissima, come attesta il dolore, non è sempre distinta (in quanto non distingue la sensazione dalla sua causa) e, anzi, nella misura in cui l'io non può in alcun caso descrivere le differenze fra le sensazioni, non lo è mai.

La risposta si articola nel modo seguente: innanzitutto, Descartes dice soltanto «molto chiaramente», senza dunque avanzare la pretesa di una conoscenza distinta dell'unione; inoltre, secondo una tesi esposta nella seconda parte di *Meditatio* VI, cui Descartes rinvia implicitamente, ma senza ambiguità, le idee della sensazione sono più vivide e nette e, a loro modo (*suo etiam modo*), anche più distinte delle altre²⁰. Questo *modus* consiste nell'uso, ossia nel rapportare le sensazioni alle cose considerate come *commoda/incommoda*, secondo il concetto heideggeriano di *Zuhandenheit*. Le idee sensibili diventano cioè chiare e, a loro modo, assai distinte se considerate rispetto all'utilità o nocività delle cose e non rispetto alla conoscenza del pensiero e dell'estensione.

Si dà dunque una rottura nel pensiero: o si pensa la distinzione o si pensa l'unione secondo il solo modo disponibile, ovvero i sensi. Ma come descrivere questo pensiero che si compie mediante i sensi, ossia questo pensiero passivo?

La nozione dell'unione che ciascuno prova in se stesso si conosce per Descartes solo per esperienza, ovvero attraverso la prova di sé nella carne che sente se stessa puramente e semplicemente, cioè senza lasciarsi distrarre da alcun oggetto che, per definizione, è distinto da essa, non solo quelli costituiti nell'estensione, ma anche quelli costituiti nel pensiero. La mente deve rinunciare alla sua attitudine teorica che esige la costituzione in oggetto: essa deve pensare senza alcun oggetto, ossia non pensare più 'conoscendo', ma 'provando', provando in se stessa o il corpo che la muove, o essa che muove il corpo. Ma com'è possibile questo? Descartes risponde dicendo che è necessario evitare la meditazione e l'aiuto dell'immaginazione, per servirsi infine solo della vita e delle conversazioni ordinarie²¹. Il termine 'vita', spesso vago in filosofia, qui diviene un 'quasi-concetto', almeno in senso negativo: designa il non-oggetto di un pensiero che, in quest'uso, non pensa altro che se stesso.

La tesi cartesiana equivale dunque a sostenere che pensare senza alcun oggetto, e, anzi, pensare «avec une manière de contre-méthode» (*Marion*, p. 165), sia pur sempre pensare. Il che implica anche un rilascio dell'attenzione, inevitabilmente oggettivante: si deve fare attenzione a non fare attenzione, ossia a non indirizzare il pensiero verso un oggetto preciso.

Una vera e propria inversione: questa volta non si tratta di sospendere il mondo per assicurarsi la certezza nella teoria dell'oggetto, ma di sospendere l'attitudine teorica stessa, ciò che precisamente il *meum corpus* rende possibile.

Descartes, d'altronde, ha dato un nome a questi pensieri che sospendono l'esercizio di ogni pensiero

¹⁸ A *Elisabetta*, 28 giugno 1643: «très clairement» (B 404, p. 1780; AT III 692, l. 3).

¹⁹ Cfr. *Principia*, I, art. 46 (B Op I 1740; AT VIII-1 22, ll. 10-17).

²⁰ Cfr. *Meditationes*, VI (B Op I 780; AT VII 75, ll. 14-17).

²¹ Cfr. A *Elisabetta*, 28 giugno 1643 (B 404, p. 1781; AT III 692, ll. 16-20).

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande

oggettivante: 'rêveries', ovvero sogni che si impongono di giorno, da svegli, quando il nostro pensiero erra con noncuranza senza soffermarsi su niente e seguendo con trascuratezza le impressioni che si formano nel cervello. Il meccanismo della loro produzione è spiegato così da Descartes: gli spiriti non si muovono seguendo le tracce prodotte nel cervello da un oggetto preciso, ma percorrendo fortuitamente, senza altra causa che l'abitudine, le tracce di movimenti anteriori. L'oggetto si attenua dunque come causa dell'idea e il pensiero diventa privo di oggetto. Non pensare a niente non significa, quindi, non pensare, ma pensare senza oggetto.

L'ultima parte del capitolo si sofferma sulla spiegazione di questo non pensare a niente, ritenuto da Marion una «condition de possibilité d'une pensée de l'union» (Marion, p. 176). L'unione è un'esperienza di fatto, dunque va ammessa nella sua fatticità anche se non possiamo comprenderla, perché manca di concetto. La nozione primitiva dell'unione riprende una caratteristica delle nature semplici: l'esperienza. La composizione delle nature semplici ci è nota, infatti, o perché sperimentiamo cosa sono o perché le componiamo noi²². Poiché, per quel che riguarda l'unione, non siamo noi a comporla, bisogna ammettere che la sperimentiamo e sappiamo bene che l'intelletto non è mai ingannato dall'esperienza. Inoltre, l'unione, terza nozione primitiva, resta incomparabile con le altre due nozioni primitive, e ciò nel senso stretto del vocabolario cartesiano: essa è senza paragone, senza modello esplicativo, simile solo a se stessa.

Descartes, alla fine del proprio cammino, ritorna così ad una sua tesi inaugurale: trattare di cose che sono percepite dall'intelletto, chiamando semplici quelle la cui conoscenza è così trasparente e distinta che la mente non potrebbe ulteriormente dividerle in parti conosciute più distintamente²³. Relativamente all'unione, ciò implica che essa non possa e non debba essere concepita ricorrendo alle altre due nozioni primitive, né sul modello del pensiero, né su quello della causalità (occasionale o no). L'unione, così come la sensazione in cui noi la sperimentiamo, si rivela 'a suo modo' molto più distinta delle altre due nozioni primitive. Con 'suo modo', Descartes intende che l'unione si sperimenta attraverso una coscienza diminuita, cioè senza memoria, ovvero senza il ricordo di ciò di cui si è stati coscienti, come avviene nel sogno. L'anima ha quindi coscienza immediata dell'unione, ma non del corpo dell'unione, dei suoi movimenti e della disposizione di questi movimenti²⁴; la coscienza dell'unione non si estende dunque alla porzione di estensione alla quale la mente si trova unita.

L'unione, sintetizza Marion, si definisce dunque per la fatticità di un'esperienza, non paragonabile a nessun'altra, e per una coscienza diminuita (Marion, p. 172).

L'unione, in questo senso, attesta un'indipendenza rispetto ai principi centrali della filosofia di Descartes in quanto è irriducibile sia ai modelli offerti dalla *mathesis universalis*, sia alla catena di ragioni della *cogitatio pura*. Ma come interpretare questa indipendenza? Bisognerebbe concludere che Descartes pensi qui senza principio e senza sistema? Quanto al sistema, la storia dell'interpretazione della filosofia di Descartes ha ammesso che questo paradigma non solo è estraneo, ma è anche non conveniente al

²² Cfr. *Regulae*, XII (B Op II 760; AT X 422, ll. 23-25).

²³ Cfr. *Regulae*, XII (B Op II 756; AT X 418, ll. 13-17).

²⁴ Cfr. *Ad Arnauld*, 29 luglio 1648 (B 665, p. 2578; AT V 221, ll. 26-30).

TANIA LOVASCIO

metodo e alla metafisica di Descartes. Per quel che concerne il principio, Marion suggerisce di rispettare la prudenza della posizione stessa di Descartes, che ha ammesso una plurivocità di sensi di questa parola, distinguendone un senso logico da un senso ontico, e che, inoltre, ha escluso la coincidenza tra primo principio (l'*ego*) e prima causa (Dio). Per Descartes, il primo principio resta primo per noi, secondo la nostra finitezza e ad esso non si richiede che permetta di dedurre tutte le altre proposizioni, ma solo di dedurre una molteplicità senza l'ausilio di un altro principio. Si tratta dunque di un primato finito, logico e mai del primato assoluto di Dio, come se si potesse identificare, come faranno i successori di Descartes, primo principio, primo ente e prima causa.

Ne risulta che non ci sarebbe nulla di assurdo in una cosa che non si lasciasse ridurre ad un principio unico: questo è proprio il caso dell'unione, che resta «hors principe» (Marion, p. 173) e che precisamente per questo è una nozione primitiva, la quale, intesa in questo senso, instaura un'anarchia nel pensiero cartesiano.

Il percorso che permette di comprendere tale anarchia si dà, secondo l'autore, nell'interpretazione – da lui stesso avanzata – della metafisica cartesiana come onto-teo-logia duplicata, della *cogitatio* e della *causa*, fornita ne *Le prisme métaphysique de Descartes*.

Nell'onto-teo-logia della *cogitatio* ogni ente è ricondotto al rango di *ens ut cogitatum* (*metaphysica generalis*) e l'ente supremo duplica l'*ens ut cogitatum* in una *cogitatio sui*, per stabilire una *metaphysica specialis* dell'*ego cogito*. L'unione sfugge ad ogni possibilità di essere un *ens ut cogitatum*, perché si dà a conoscere solo in una esperienza, dunque fa eccezione alla *metaphysica generalis*, ma soprattutto mette in discussione la *metaphysica specialis*, poiché contesta il fatto che la *cogitatio* possa fondarsi solo su se stessa, sfociando in una *cogitatio sui* avente statuto di primo principio.

Nell'onto-teo-logia della *causa*, invece, ogni ente si trova ricondotto al rango di *ens ut causatum* (*metaphysica generalis* come scienza delle cause che producono e rendono ragione degli effetti secondo il principio di ragion sufficiente) e l'ente supremo duplica l'*ens ut causatum* in una *causa sui*, per stabilire una *metaphysica specialis* della potenza infinita. L'unione non risponde nemmeno a questa onto-teo-logia. Innanzitutto, tra l'anima e il corpo non c'è causalità, o perlomeno una causalità che ci sia intelligibile: comprendere l'unione non vuol dire stabilire un legame causale nel *meum corpus* ma, al contrario, apprendere un fatto e, sulla base di quest'esperienza, imparare a gestire i movimenti involontari del corpo attraverso i comportamenti indiretti e totalmente eterogenei dei pensieri. L'unione fa eccezione, dunque, alla *metaphysica generalis* dell'*ens ut causatum*. Ma non si potrebbe dire, si chiede Marion, che essa è compatibile con la *metaphysica specialis* della *causa sui*? La sua fatticità non risulta direttamente dalla onnipotenza divina o dalla istituzione della natura? Senza dubbio, ma che Dio ci abbia creati secondo l'unione non rende ragione di questa unione, per cui non siamo qui di fronte ad un caso di esercizio del principio di ragion sufficiente. Al contrario, l'istituzione dell'unione attraverso la natura istituisce l'intelligibilità al centro della nostra condizione. L'unione fa vacillare il principio di ragion sufficiente e mette in questione ogni *metaphysica specialis* della *causa sui*. L'anarchia della terza nozione primitiva si manifesterebbe proprio nel suo non essere comprensibile secondo nessuna delle due figure dell'onto-teo-logia della metafisica cartesiana.

1. L'analisi del testo: cap. IV (*La troisième notion primitive*) – 2. Osservazioni e domande

Ma, se l'unione resiste all'impero della metafisica, appartiene ancora alla filosofia? Secondo Marion, se la filosofia consiste nel pensare sempre ed innanzitutto ciò che è, cioè le cose in quanto essenti, allora pensare l'unione sarebbe possibile solo sospendendo l'uso comune della filosofia intesa come metafisica dell'essente. Pensare l'unione significa, infatti, non pensare alcuna cosa, che detto altrimenti è un non pensare a niente. Il non pensare a niente definirebbe, dunque, la condizione di possibilità di un pensiero dell'unione. Ma la risposta più precisa viene rintracciata nelle parole dello stesso Descartes ad Elisabetta, in cui egli ammette che l'unione è qualcosa che ciascuno può provare in se stesso, sempre, «senza filosofare»²⁵.

2. Osservazioni e domande – Passo ora ad alcune osservazioni conclusive, che mi permetteranno di porre all'autore una questione.

Marion insiste convincentemente sulla radicalità del gesto cartesiano di rimettere mano alla dottrina esposta nelle *Regulae* per coniare una nuova nozione primitiva. Lo statuto di questa nozione, così come l'autore l'ha accuratamente descritto, ci rende pienamente coscienti della novità che essa porta con sé. Il fatto, poi, che essa non sia solo primitiva, bensì precedente rispetto alle altre due, conduce Marion a parlare di un «nouveau commencement» del pensiero cartesiano: la terza nozione deve instaurare nuove regole per poter unire i due attributi principali dell'anima e del corpo e questo, come abbiamo visto, genera più paradossi. Marion fa comprendere la logica interna di tali paradossi quando sottolinea che per la prima volta i termini del dibattito dell'interazione mente-corpo vengono colti a partire dall'unione.

Certamente, come mostra l'autore, tutto parla di un ribaltamento, ottenuto al prezzo di ritrattazioni e paradossi. Questo potrebbe anche portare a pensare che si tratti di un momento critico del pensiero cartesiano e che la nozione primitiva dell'unione (in fondo Descartes – direi – 'inventa' una nuova nozione) sia il tentativo o l'*escamotage* per far quadrare i conti di fronte alle difficoltà poste da Elisabetta. Quello che, invece, la lettura di Marion favorisce, anche attraverso la formulazione della locuzione 'nuovo inizio', è il fatto di non mettere in ombra la radicalità del gesto cartesiano, con tutte le sue ridefinizioni, ma di mostrare che si tratta di un nuovo passo del cammino del filosofo, che permette di esplicitare quanto da sempre sostenuto, cioè che l'unione sia il presupposto della distinzione reale delle sostanze, quindi del percorso delle *Meditationes*. La corrispondenza con Elisabetta mostra, quindi, che Descartes senta la necessità di mettere a tema l'unione, e di farlo in modo innovativo, perché i lettori delle sue *Meditationes* ne hanno tratto un risultato parziale, indotti dallo sbilanciamento dell'opera sulla distinzione delle sostanze a scapito della tesi secondo cui l'anima è strettamente unita al corpo, agisce e patisce con lui.

Che tale 'nuovo inizio' vada in una direzione di continuità con quanto Descartes ha sostenuto nelle altre opere risulta secondo Marion dal fatto che solo la passività del pensiero, e quindi l'unione che sola la fonda, permetta l'esplicitarsi pieno di tutte le possibilità della *res cogitans*, così come Descartes l'ha pensata sin da *Meditatio II* («una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»).

Tuttavia, un problema di coerenza di non poca rilevanza mi sembra qui porsi relativamente al

²⁵ A Elisabetta, 28 giugno 1643: «sans philosopher» (B 404, p. 1782; AT III 694, l. 2).

TANIA LOVASCIO

metodo. Lo suggerisce Marion stesso nell'analisi di quello che qualifica come «le paradoxe épistémologique» (Marion, p. 161). Per poter pensare l'unione, infatti, la mente non deve più staccarsi dai sensi e nemmeno costituire in oggetto le cose da conoscere, eppure questo «penser sans objet reste encore penser» (Marion, p. 165), che si attua staccando il pensiero da ogni oggetto, imparando a rilasciare l'attenzione, in breve facendo attenzione a non fare attenzione: «une contre-méthode» (Marion, p. 165), lo definisce alla lettera Marion.

Se, però, questo pensare senza oggetto resta sempre un pensare, la questione che mi sembra emergere è la seguente: questo contro-metodo resta comunque un metodo? Se si leggesse questo contro-metodo come una semplice messa tra parentesi del metodo, come potrebbe la conoscenza della terza nozione dialogare con quanto affermato nella IV delle *Regulae*, ovvero che «è molto meglio non pensare mai a ricercare la verità di alcuna cosa, che farlo senza metodo»²⁶? In questo caso il metodo non avrebbe più la precedenza sulla verità?

Questa prima questione si sdoppia in un'altra, che coinvolge il grande affresco abbozzato nella *Théologie blanche* e poi fissato ne *Le prisme métaphysique de Descartes* e nelle *Questions cartésiennes*: le *Meditationes* costituiscono un oltrepassamento del metodo, determinato dall'irriducibilità integrale del *cogito* e dell'idea dell'infinito, non riducibili a ordine e misura, ovvero ai due grandi operatori del metodo che Descartes fornisce nelle *Regulae*. Qual è il rapporto fra l'oltrepassamento del metodo che si realizza nelle *Meditationes* e il contro-metodo della terza nozione primitiva? O, in altri termini, perché lo stesso oltrepassamento del metodo operato nelle *Meditationes* non dovrebbe essere esso stesso un contro-metodo?

²⁶ *Regulae*, IV: «Atqui longe satius est de nullius rei veritate quaerenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo» (B Op II 698; AT X 371, ll. 14-16).

Francesca Giuliano

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – Nel capitolo V Marion si pone l'obiettivo di dimostrare, come una parte della letteratura critica ha già tentato di fare (fra gli studiosi recenti, ricorderei Gilles Olivo¹ e Marleen Rozemond²), che l'unione (fra anima e corpo) non può essere interpretata nei termini di una terza sostanza (dopo la *res cogitans* e la *res extensa*). L'unione non è una sostanza, ma è sostanziale, in quanto si realizza fra un'anima intesa come *mens* e un corpo inteso come *meum corpus*. Tale unione, che secondo Marion rappresenta l'ultima scoperta di Descartes, si realizza nella necessità della passività come momento in cui la *mens* si pensa come se non fosse più sola al mondo. Questa tesi è il risultato di un percorso di riflessione sul concetto di 'sostanza' che culmina, secondo Marion, con le *Passions de l'âme*, in cui Descartes sembra pensare all'unione come ad un evento.

Al «refus silencieux» (Marion, p. 178) di fare dell'unione una terza sostanza, Descartes giunge, secondo Marion, attraverso due momenti: 1) respingendo l'uso improprio del termine *substantia* che, derivato dal lessico della metafisica, appare inadeguato a spiegare l'essenza dell'unione; 2) assumendo un «lexique contemporain» (Marion, p. 178) e parlando di una unione *substantialiter* in relazione al modo della sostanza. Detto altrimenti, l'irriducibilità del *meum corpus* al lessico della *metaphysica* si manifesta in relazione alla semantica del termine *substantia*.

In effetti, si possono ricostruire numerosi tentativi di Descartes, sia spontanei sia sotto la pressione degli obiettori, di presentare il *meum corpus* nei termini di *substantia* (attraverso la *substantia completa*, l'unione *per se*, l'unione *substantialiter* o l'unica *forma substantialis*, ecc.); tuttavia, tali tentativi risultano insoddisfacenti se non altro per il carattere 'eccezionale' che Descartes, secondo Marion, riconoscerebbe all'unione («exception de l'union» Marion, p. 177), in base al quale essa viene sperimentata per sola esperienza e come una istituzione della natura. La filosofia deve semplicemente 'constatare' l'unione, senza farne una terza sostanza, verificare le continuità fra i pensieri e i movimenti, senza confonderli, né collegarli attraverso una catena causale univoca.

L'ipotesi di Marion è, dunque, che «rien ne stigmatise plus l'inadéquation sémantique de la *substantia* que l'innovation du *meum corpus* et de l'union» (Marion, p. 178).

¹ GILLES OLIVO, *L'homme en personne. Descartes, Suarez et la question de ens per se*, in *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, sous la direction de Theo Verbeek, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 70.

² MARLEEN ROZEMOND, *Descartes' Dualism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998, pp. 194 e 213.

FRANCESCA GIULIANO

Quasi del tutto assente nelle *Regulae*, il lessico della *substantia* viene recuperato da Descartes nel 1641, apparentemente senza ottimi motivi. In realtà, è a partire dalle *Responsiones* che inizia il percorso di ‘degradazione’ della sostanza, per utilizzare un’espressione di Marjorie Grene³.

Thomas Hobbes è il primo fra gli obiettori di Descartes a commentare l’uso del termine sostanza in *Meditatio VI*⁴. Contro l’inglese, Descartes afferma che è vero che la sostanza è richiesta necessariamente, in quanto *subjectum*, da un atto, ma non deve necessariamente essere intesa, come pretende Hobbes, sotto la ragione di corpo o materia⁵. Le obiezioni di Hobbes permettono, dunque, a Descartes di sostenere due principi: 1) tutti gli atti o modi rinviano a una sostanza; 2) la sostanza di atti intellettuali non può essere intesa come corporea ma solo come pensante. È necessario, cioè, afferma Descartes, formarsi due concetti distinti della sostanza (cosa che Hobbes non può ovviamente ammettere): una si chiama propriamente corpo, ed è quella cui ineriscono gli atti corporei, come grandezza, figura e movimento; l’altra si chiama cosa pensante o mente, cui ineriscono gli atti cosiddetti *cogitativi*, come intendere, volere, immaginare, sentire, ecc⁶.

Questi due concetti di ‘sostanza’ fondano la distinzione fra *substantia intelligens* e *substantia corporea*, stabilita in *Meditatio VI*⁷. In tal senso, il termine *substantia* è utilizzato da Descartes per distinguere due sostanze e «pour éviter l’abus, par Hobbes, d’un usage indu de *materia*» (Marion, p. 180).

Resta ancora, tuttavia, secondo Marion, da misurare la legittimità del ricorso alla *substantia* da parte di Descartes nel 1641. Di fatto, come afferma l’autore, i termini dell’unione resistono al lessico e alla semantica della sostanza, essenzialmente per tre motivi:

- a) il concetto di *substantia* resta facoltativo per descrivere la *res cogitans* (l’ego del *cogito* può essere distintamente conosciuto senza essere definito come *substantia*)⁸;
- b) la *substantia* interviene in maniera decisiva in *Meditatio III*⁹ per provare l’esistenza di Dio (il quale, solo, merita, stando a quanto si dirà nei *Principia*¹⁰, il titolo di sostanza, e in *Meditatio VI* per provare l’esistenza delle cose materiali (*alia corpora*)¹¹;
- c) le cose materiali soffrono, loro malgrado, di alcune «faiblesses dirimantes, qui compromettent leur statut de substance» (Marion, p. 180): da un lato, esse sono instabili (in virtù della *natura simplicissima* del movimento), dall’altro, non possono pervenire a individuazione (né attraverso la materia,

³ MARJORIE GRENE, *Descartes among the Scholastics*, Milwaukee, Marquette University Press, 1991 «The Aquinas Lectures», pp. 36 e 40.

⁴ *Objectiones III*: «Atque hinc videtur sequi, rem cogitantem esse corporeum quid; subjecta enim omnium actuum videntur intelligi solummodo sub ratione corporea, sive sub ratione materiae [...]» (B Op I 911; AT VII 173, ll. 15-18).

⁵ *Responsiones III*: «Deinde recte dicit nos non posse concipere actum ullum sine subjecto suo, ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil. Sed absque ulla ratione, et contra omnem loquendi usum omnemque logicam, addit, hinc videri sequi rem cogitantem esse corporeum quid: subjecta enim omnium actuum intelliguntur quidem sub ratione substantiae (vel etiam, si lubet, sub ratione materiae, nempe Metaphysicae), non autem idcirco sub ratione corporum» (B Op I 915; AT VII 175, ll. 6-14).

⁶ *Responsiones III* (B Op I 915; AT VII 176, ll. 16-20).

⁷ *Meditationes*, VI (B Op I 785-787; AT VII 78 l. 25-79 ll. 3-4, 19).

⁸ *Meditationes*, II e III (B Op I 718 e 727; AT VII 28, l. 20; 34, l. 18).

⁹ *Meditationes*, III (B Op I 739-741; AT VII 45, ll. 9-18).

¹⁰ *Principia*, I, art. 51 (B Op I 1745; AT VIII-1 24, ll. 23-25).

¹¹ *Meditationes*, VI (B Op I 787; AT VII 79, ll. 15-20).

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande

soggetta a cambiamento, né attraverso la forma).

In altri termini, il richiamo alla *substantia* nelle *Meditationes* non tocca la questione dell'unione, perché la prova dell'esistenza delle cose materiali non giunge, sottolinea Marion, alla scoperta più importante, quella del *meum corpus*. Non si tratta dell'unione, ma semplicemente di aver acquisito un punto fermo, che esistono due sostanze realmente distinte: il corpo e la *res cogitans*.

Ma è un'obiezione di Antoine Arnauld che indirizza definitivamente il dibattito verso il lessico della sostanza e, così, verso una direzione problematica e senza uscita. Arnauld obietta a Descartes, in maniera «assez banale» (Marion, p. 182), che la distinzione reale del corpo e dell'anima può essere fondata solo ammettendo una conoscenza completa e adeguata della sostanza¹².

Descartes risponde invocando la distinzione fra conoscenza adeguata e completa e, poi, quella fra sostanza completa e sostanza incompleta. La conoscenza adeguata, quella che solo Dio può avere, comprende tutte le proprietà della cosa conosciuta¹³; la conoscenza è completa quando la cosa è intesa «quanto basta per sapere che è completa»¹⁴, ossia quando la nozione che ne deriva non è ricavata per astrazione dell'intelletto, così da contraddire l'idea chiara e distinta della cosa conosciuta. In altri termini, poiché la sostanza si conosce per conoscenza completa dei suoi attributi¹⁵, e poiché è proprio della sostanza esistere *per se* (senza l'ausilio di altre sostanze¹⁶), allora la conoscenza di attributi diversi implicherà la conoscenza completa e la conseguente distinzione reale fra due sostanze. In tal senso, conclude Descartes, ogni sostanza, esistendo *per se*, è sempre completa. Può dirsi incompleta solo in un senso differente, ossia quando è riferita a un'altra sostanza con cui compone un 'uno per sé'¹⁷.

Ecco che la questione dell'unione si pone in termini di sostanzialità: si dirà che le sostanze in se stesse non sono mai incomplete a meno che non si riferiscano a un'altra sostanza (come nell'esempio della mano che è sostanza incompleta solo se riferita al corpo di cui è parte¹⁸). Ne deriva, che «la mente e il corpo sono sostanze incomplete quando sono riferite all'uomo che compongono; ma, considerate da sole, sono complete»¹⁹; infatti, prosegue Descartes, «la natura delle sostanze è che l'una esclude l'altra»²⁰.

Dunque, nell'ipotesi di una unione tra sostanze, tale unione diventerà inevitabilmente accidentale. Si attua così, spiega Marion, «le piège» dell'interpretazione accidentale dell'unione, risultato obbligatorio della sua interpretazione nei termini di *substantia* (Marion, p. 184).

¹² *Objectiones* V (B Op I 951; AT VII 201, ll. 20-21).

¹³ *Responsiones* IV (B Op I 979; AT VII 220, ll. 8-11).

¹⁴ *Responsiones* IV: «Eodemque modo, cum dixi rem intelligendam esse *complete*, sensus non erat intellectionem debere esse adaequatam, sed tantum rem satis debere intelligi, ut scirem esse *completam*» (B Op I 979-981; AT VII 221, ll. 11-14).

¹⁵ *Responsiones* IV (B Op I 981; AT VII 222, ll. 1-3).

¹⁶ *Responsiones* IV (B Op I 985; AT VII 226, ll. 3-5).

¹⁷ *Responsiones* IV: «Aliter autem dici possunt substantiae incompletae, ita scilicet ut, quatenus sunt substantiae, nihil quidem habeant incompleti, sed tantum quatenus referuntur ad aliquam aliam substantiam, cum qua unum per se componunt» (B Op I 981; AT VII 222, ll. 20-24).

¹⁸ *Responsiones* IV (B Op I 981; AT VII 222, ll. 25-26).

¹⁹ *Responsiones* IV: «mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem quem componunt; sed, solae spectatae, sunt completae» (B Op I 981; AT VII 222, ll. 27-30).

²⁰ *Responsiones* IV: «haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant» (B Op I 987; AT VII 227, ll. 9-10).

FRANCESCA GIULIANO

Il secondo momento nel processo di 'degradazione' del concetto di sostanza, strettamente legato alla distinzione fra sostanza completa e incompleta, si sviluppa attraverso il lungo dibattito con Henricus Regius, che vede Descartes riconoscere implicitamente l'inadeguatezza del sostantivo *substantia*.

Regius riuniva, sottolinea Marion, tutte le caratteristiche per cadere nella trappola dell'interpretazione accidentale dell'unione: professore di medicina, e non quindi di metafisica, dava per acquisito il concetto tradizionale di sostanza. Regius, secondo Descartes, avrebbe commesso due errori: il primo è di aver considerato l'uomo come un ente per accidente²¹; il secondo (molto più grave del primo)²² è di aver considerato la mente come un modo del corpo²³.

Ora, alla «brutalité» (Marion, p. 185) della prima tesi, Regius giunge a partire da due controsensi: a) aver considerato l'unione come risultante dalla composizione di due termini preesistenti (invece, come si è visto, l'unione indica una nozione primitiva, che si concepisce da essa stessa come un nuovo cominciamento, Marion, pp. 146-150); b) aver concepito l'anima e il corpo come due sostanze complete, sussistenti *per se* e irriducibili a una unificazione *per se*. Di conseguenza, l'unione non poteva non essere interpretata come una congiunzione accidentale (*per accidens*, appunto).

Descartes tenta di recuperare il «désastre conceptuel et politique» (Marion, p. 186) di Regius inizialmente attraverso una serie di manovre tattiche che, oltre a non essere seguite da Regius, rafforzano, secondo Marion, l'ambiguità dell'unione perché lasciano aperti numerosi interrogativi: 1) anima e corpo sono sostanze complete o non-sostanze incomplete?; 2) L'unione è una composizione?; 3) Quando Descartes chiede a Regius di considerare l'uomo come un «vero ente per sé e non per accidente»²⁴ e di ritenere che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente, cosa significa *ente per sé*?; 4) Sarà forse una unità sostanziale fra due termini che non sappiamo ancora se considerare o meno come due sostanze complete?

Marion ritiene che il primo vero argomento «fondamental et non pas tactique» (Marion, p. 188) formulato da Descartes contro Regius si trovi in una lettera della metà di dicembre 1641. Non è per accidente, si legge nella missiva, ma per sua stessa natura, che l'anima è congiunta al corpo umano; è accidentale per l'anima solo essere separata dal corpo dopo la morte²⁵. A tale argomento se ne aggiunge un secondo (sempre non tattico) in una lettera del gennaio 1642: l'uomo è un ente per sé e non per accidente perché l'unione fra l'anima e il corpo gli è essenziale: senza tale unione l'uomo non sarebbe un uomo²⁶.

Questa doppia formulazione – 1) l'anima e il corpo non sono congiunti accidentalmente; 2) l'uomo è un uomo in virtù dell'unione – non solo non utilizza mai la problematica della sostanza, ma ritorna al lessico del *meum corpus* e del *me totum* di *Meditatio VI*. È così che Descartes avvia la rottura con il linguaggio della *substantia*: l'accidentalità non è più posta a partire dalle sostanze come risposta alla loro eventuale

²¹ Cfr. HENRICUS REGIUS, *Disputatio medica tertia, de illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*, Utrecht, ex officina Aegidii Roman, 1641, artt. 8-10.

²² A Regius, luglio 1645: «[...] nunc autem econtra, considerando mentem et corpus in eodem homine arcte uniri, vis illam tantum esse modum corporis. Qui error multo peior est priore» (B 596, p. 2041; AT IV 250, ll. 12-15).

²³ Cfr. H. REGIUS, *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, Ultrajecti, ex officina Theodori Ackersdicii, 1648, § 2.

²⁴ A Regius, fine gennaio 1642: «*verum ens per se, non autem per accidens*» (B 343, p. 1589; AT III 493, ll. 3-4).

²⁵ A Regius, metà di gennaio 1641 (B 332, p. 1546; AT III 460 l. 25-461 l. 6).

²⁶ A Regius, fine gennaio 1642 (B 343, p. 1602; AT III 508, ll. 19-23).

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'unione et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande

'incompletezza', ma a partire dall'unione, che non è più ciò che si ottiene alla fine, ma è il punto di partenza, ossia quella nozione primitiva di cui Descartes parlerà a Elisabetta nel 1643²⁷. Non ci si chiederà più se l'anima è accidentale al corpo, o viceversa; ma, piuttosto, se l'unione è accidentale alla *mens* o al corpo (*meum corpus*). Ma l'unione, sottolinea Descartes a Regius, non è accidentale ma essenziale, a condizione che si pensi l'anima e il corpo, ogni volta, a partire dall'unione: l'anima diviene l'anima dell'unione, ossia la *res cogitans* che pensa anche passivamente; il corpo è il corpo di un uomo che si prolunga nel *meum corpus* e si distingue dalle semplici cose materiali (*alia corpora*). Senza l'unione non potremmo rispondere alla domanda: «che cos'è un uomo?»²⁸; senza l'unione, l'uomo non sarebbe un uomo.

Nel secondo errore (aver considerato la mente come un modo del corpo), Regius cade non distinguendo la sostanza dal modo (o attributo principale); invece, controbatte Descartes nelle *Notae in programma*: «possiamo intendere la mente senza il corpo, e quindi essa non è un suo modo»²⁹.

L'errore di Regius consiste nel pensare la *mens* a partire dalla sostanza rendendo quindi impossibile spiegare correttamente l'unione dell'anima e del corpo. Egli ritiene che l'unità per sé non valga che per una sostanza, e che una unità non sostanziale debba concepirsi *per accidens*, senza comprendere che gli accidenti possono restare un *per se* e che due sostanze possono unirsi sia *per accidens* (aggregati) sia *per se* (uomo).

Descartes corregge tale errore uscendo, «*précisément mais paradoxalement*» (Marion, p. 198), dal linguaggio della metafisica.

Uscire dal linguaggio della metafisica sembra possibile solo elaborando concetti nuovi a partire da un lessico «plus quotidien» (Marion, p. 198). Marion si riferisce precisamente alle formule aristoteliche – forma sostanziale, anima come forma del corpo, unione sostanziale – le quali sono utili all'innovazione cartesiana dell'unione.

In realtà, Descartes condanna le forme sostanziali come inutili nella spiegazione delle azioni naturali in più occasioni (basterà ricordarne solo qualcuna): nelle *Meteores*³⁰, nelle *Regulae*³¹ e in una lettera allo stesso Regius³², in cui scrive di preferire alle forme sostanziali le forme essenziali (o *naturae simplicissimae*), capaci, molto più delle prime, di fornire ragioni matematiche e manifeste delle azioni naturali (come la figura, il moto, la quantità, ecc.). Infatti, le forme sostanziali, producendosi *ex novo*, in occasione di un fenomeno, si producono sotto forma di accidente, e rendono, così, inintelligibile la ragione delle cose materiali ed estese.

Dopo averle condannate come inutili, Descartes arriva però ad ammettere come vera una sola forma sostanziale, l'*anima*. Sempre a Regius, scrive: «infatti si ritiene che essa [l'anima] sia creata immediatamente da Dio per la sola ragione che è sostanza; e perciò, non ritenendosi le altre create nello stesso modo, ma

²⁷ A Elisabetta, 28 giugno 1643 (B 404, p. 1781; AT III 691 l. 26-692 l. 3).

²⁸ *Meditationes*, II (B Op I 715; AT VII 25, l. 26).

²⁹ *Notae in programma*: «mentem posse a nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum» (B Op I 2263; AT VIII-2 350, ll. 20-21).

³⁰ *Meteores*, I (B Op I 325; AT VI 239, ll. 5-12).

³¹ *Regulae*, XII (B Op II 749-751; AT X 413, ll. 3-17).

³² A Regius, fine gennaio 1642 (B 343, p. 1601; AT III 506, ll. 2-19).

FRANCESCA GIULIANO

solo tratte dalla potenza della materia, non si deve anche ritenere che siano sostanze»³³.

L'anima, come forma sostanziale, fa eccezione perché essa sola non si compone di parti assemblate dall'esterno, ma resta unita a se stessa e ha dunque una forma essenziale che le assicura una forma sostanziale. Questa forma essenziale è la *cogitatio*, poiché, precisa Descartes, l'anima è la vera forma sostanziale del corpo a patto che la si intenda come *mens*. La maggior parte delle occorrenze di *anima*, infatti, non riguarda il pensiero ed è perciò un termine equivoco (in quanto può ricoprire quello di realtà corporea³⁴).

Ma c'è di più: poiché, come si è visto, nessun principio formale può assicurare la stabilità alla cosa materiale (le cose corporee soddisfano in maniera approssimativa il carattere di stabilità o permanenza e di individuazione della sostanza, Marion, p. 181), tale principio non può ormai che venire dalla *cogitatio* dello spirito umano. Ridefinita come *mens*, l'unica *cogitatio* può informare ogni materia e ogni altro corpo, precisamente perché essa pensa senza forme, come semplice figura regolata dall'esterno attraverso la *cogitatio* (Marion, p. 203). Detto altrimenti, la mente rivendica l'esclusività della forma sostanziale, perché per i corpi estesi non vi è *forma*, ma solamente una successione di figure che variano a seconda dei loro movimenti.

Attraverso la ripresa del linguaggio *plus quotidien* Descartes ritorna alla distinzione fra il mio corpo e gli altri corpi. La *mens* non si pensa il suo corpo umano così come si rappresenta gli altri corpi estesi; essa esercita il suo pensiero sul modo di sentire, ossia secondo la sua attitudine che le permette di pensare passivamente. Il *meum corpus*, concepito come una porzione dell'estensione, diviene indivisibile (unito), e 'unificato' alla *res cogitans*, attraverso la sua funzione di passività. La *mens* resta la forma sostanziale del suo corpo in quanto, senza di esso, non potrebbe pensare secondo tutti i modi di una *res cogitans*.

Possiamo dunque rispondere alla domanda con cui Marion ha aperto la discussione in questo capitolo: l'unione, che assume ora il titolo esclusivo di forma sostanziale informando il corpo di un uomo, è una sostanza? La risposta è negativa. Non solo Descartes non afferma mai che l'unione sia una sostanza (o che essa sia una terza sostanza), ma egli tollera la sostanzialità a condizione di considerarla un avverbio o un aggettivo, negandole, nel caso dell'unione, il rango di sostantivo. L'unione è sostanziale in quanto essa non produce una sostanza, ed esclude che si ricerchi una sostanza unitiva, una terza sostanza, in cambio dell'unione delle due precedenti. L'unione, scrive Marion, marca il difetto della sostanza (Marion, p. 208).

La *mens*, che da sola pensa secondo i modi attivi della *cogitatio* (dubbio, intelletto puro, volontà e immaginazione), diviene il *meum corpus* perché si sostanzializza in relazione al modo passivo del suo pensiero, il *sensus*, al fine di pensare ricevendo dei *cogitata*, senza produrli.

È così che Marion definisce l'unione: essa non deve aggiungere una nuova sostanza alle altre (come hanno ritenuto interpreti come Étienne Gilson, Jean Laporte, Martial Gueroult o John Cottingham)³⁵; la sua funzione è quella di aggiungere 'sostanzialmente' alla *res cogitans* il suo modo più 'instabile' ma assoluta-

³³ A *Regius*, fine gennaio 1642: «haec enim non aliam ob causam a Deo immediate creari putatur, quam quia est substantia; ac proinde, cum aliae non putentur eodem modo creari, sed tantum educi e potentia materiae, non putandum etiam est eas esse substantias» (B 343, p. 1601; AT III 505, ll. 18-22).

³⁴ Cfr. *Responsiones* II (B Op I 895; AT VII 161, ll. 25-27).

³⁵ Cfr. Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la constitution du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967³, p. 249 sgg.; JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1988⁴, p. 235; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons ...*, cit., t. II, pp. 147 e 336-337; JOHN COTTINGHAM, *Cartesian Trialism*, «Mind», XCIV (1985), pp. 218-230.

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande

mente indispensabile, il *sensus*, il quale, solo, può fare della *mens* la mente di un uomo, in grado di pensare passivamente.

Questa unione sostanziale non contraddice assolutamente la distinzione reale della mente e del corpo. La mente resta una sostanza completa come il corpo, con la precisazione, però, che senza il corpo o, piuttosto, senza il *meum corpus*, la mente resta una sostanza pensante e ristretta soltanto a ciò che il suo pensiero attivo può produrre, «orpheline du sensible, aveugle, sourde, anesthésiée, littéralement *insensible*» (Marion, p. 211).

L'intento di Marion è di fondare una differenza capitale: un corpo (ma non il mio!) può essere attivamente conosciuto così come ogni altra porzione dell'estensione, ma mai passivamente sentito. Una *mens* senza *meum corpus* non diventa una *res* incompleta (perché senza corpo), ma una *res* molto meno *cogitans*: senza il *meum corpus*, l'*ego* penserà molto meno, poiché non penserà passivamente (sarà cioè ridotto all'attività).

L'unione sostanziale dell'anima e del corpo (della *mens* e del *meum corpus*) consegna, secondo Marion, «la dernière découverte de Descartes» (Marion, p. 212): pensare implica pensare anche passivamente; la passività permette alla mente di trattare tutto ciò che i sensi possono metterle a disposizione. In altri termini, la passività permette alla *mens* di non pensare più come se fosse *solus in mundo*. Ecco spiegato il privilegio dell'unione: rendere possibile in me una certa «facoltà passiva di sentire»³⁶.

Il tentativo di Descartes di 'impoverire' il concetto di sostanza, iniziato nelle *Responsiones* e proseguito lungo la corrispondenza con Regius, per fondare l'unione sulla passività del pensiero, culmina e si realizza pienamente, secondo Marion, nelle *Passions de l'âme*, in cui Descartes sembrerebbe pensare l'unione come ad un 'evento'.

Se l'unione della *mens* col *meum corpus* fa emergere il modo più instabile del pensiero passivo, ossia il *sensus*, allora Marion ritiene che le impressioni sensoriali, che la *mens* trasformerà in passioni, non semplicemente 'arrivano' ma 'avvengano' come eventi imprevedibili ed irripetibili. Attraverso la passività l'*ego* riceve il mondo esterno non come un 'oggetto', ma come una affezione. Si tratta di quell'apertura al mondo, come direbbe Heidegger, che diviene, nel pensiero passivo, un *être-au-monde*. L'evento e/o l'avvento (con cui Marion traduce due termini introdotti da Descartes nelle *Passions*, ossia il sostantivo *arrivement* e il verbo *venir*) si sperimenta specialmente in passioni come la meraviglia e il puro desiderio, che escludono una qualsiasi 'oggettivazione' dell'affezione ricevuta. Attraverso questi concetti, Descartes ribalterebbe, secondo Marion, il tentativo delle *Regulae* di oggettivazione dell'esperienza³⁷, rinunciando così alla chiarezza e alla distinzione.

Lo sforzo di Descartes, consistente nel restringere il campo di applicazione della sostanza, lo porta ad oltrepassare ciò che egli stesso aveva inizialmente stabilito, ossia che le regole definiscono *a priori* le condizioni di possibilità dell'esperienza e, dunque, degli oggetti dell'esperienza. Conoscere passivamente, cioè gestire le passioni, significa ammettere degli *arrivements* che 'avvengono' come puri eventi, e non come oggetti. L'unione non è una sostanza, perché io non sono un oggetto (ma né Dio, né il mondo lo sono).

³⁶ *Meditationes*, VI: «[...] in me passiva quaedam facultas sentiendi» (B Op I 785; AT VII 79, ll. 7-8).

³⁷ *Regulae*, II (B Op II 687; AT X 362, ll. 2-4).

FRANCESCA GIULIANO

2. Osservazioni e domande – I) Il capitolo V, che è stato qui brevemente presentato, può essere considerato come la chiave di volta dell'intero libro di Marion, perché se da un lato in esso trovano risposta le domande e tutte le questioni lasciate aperte nei capitoli precedenti, dall'altro esso apre alla trattazione del sesto capitolo che chiude il libro con l'analisi delle *Passions de l'âme*, opera con cui, a sua volta, si chiude il percorso di Descartes intorno alla riflessione del pensiero passivo.

Questa riflessione, cominciata secondo Marion, in *Meditatio VI* con la non dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, è proseguita attraverso la definizione dell'unione fra quelle due 'sostanze' o res che, sempre all'interno di *Meditatio VI*, Descartes stabilisce come realmente distinte.

Si è visto, per di più, che l'unione non è letteralmente ciò che unifica, il terzo termine che mette insieme quelle due sostanze distinte, ma è più propriamente una nozione primitiva, a partire dalla quale, sola, è possibile pensare il composto. In altre parole, non sono l'anima e il corpo a comporre l'unione, ma è l'unione a determinare l'unità del *meum corpus* (Marion, p. 140).

«L'union et l'unité» è, in effetti, il titolo di questo quinto capitolo. Credo che se una differenza – seppur sottilissima – si dà fra i due termini, essa è percepibile esattamente e soltanto nella considerazione poc'anzi asserita: non sono l'anima e il corpo a comporre l'unione, ma è l'unione a comporre l'unità del *meum corpus*. Detto altrimenti, è l'unione che Descartes denomina nozione primitiva, non l'unità. È l'unione che Marion identifica come una non-sostanza, non l'unità. È dall'organizzazione o disposizione del corpo che deriva l'unità, ma è l'unione del corpo con la sua *mens* che fa del corpo il corpo di un uomo, indivisibile, ossia quel tutto (*totum*) unito, o congiunto, o commisto (*permixtum*)³⁸ che mi permette di sentirmi e risentirmi nel mio modo più instabile, ma essenziale, la passività.

Il termine *totum* ricorre più volte nelle *Meditationes* e, quasi sempre, legato, sin dalla *Meditatio I*, al termine *corpus*, quel *corpus* che si scoprirà essere il mio e con il quale compongo qualcosa di uno.

«Queste stesse mani e tutto questo mio corpo (*totum corpus meum*)»³⁹; «queste mani e tutto questo corpo (*totum corpus*)» (espressione che ricorre due volte)⁴⁰; «quel corpo che consideravo come una parte di me o, forse, anche, come l'intero me stesso (*illud corpus [...] vel me totum*)»⁴¹; «il mio corpo, o piuttosto io tutto (*me corpus sive me totum*), in quanto sono composto di mente e corpo»⁴². Questi sono alcuni esempi di occorrenze di *totum* legate al corpo.

Un'occorrenza del termine *totum* è però altresì presente in quel passo di *Meditatio VI* in cui, dopo aver sostenuto che è certo che io sono distinto dal mio corpo e posso esistere senza di esso, si legge: «Inoltre, trovo in me delle facoltà di pensare in certi modi peculiari, ad esempio le facoltà di immaginare e di sentire, senza le quali posso intendere chiaramente e distintamente tutto me stesso (*totum me*), mentre, viceversa, non posso intendere quelle senza di me, ossia senza una sostanza intelligente cui ineriscano»⁴³.

³⁸ *Meditationes*, VI (B Op I 789; AT VII 81, l. 4).

³⁹ *Meditationes*, I (B Op I 705; AT VII 18, ll. 24-25).

⁴⁰ *Meditationes*, I (B Op I 707; AT VII 19, ll. 25-26 e ll. 29-30).

⁴¹ *Meditationes*, VI (B Op I 779; AT VII 74, ll. 19-20).

⁴² *Meditationes*, VI (B Op I 789; AT VII 81, ll. 24-25).

⁴³ *Meditationes*, VI: «Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sen-

1. L'analisi del testo: cap. V (*L'union et l'unité*) – 2. Osservazioni e domande

Sebbene qui Descartes stia parlando di se stesso in quanto *res intelligens* (realmente distinta dalla *res corporea*), è interessante e curioso al tempo stesso che egli si serva di quel lemma, *totum*, che, come si è visto, egli riferisce, in altre occorrenze significative, al termine *corpus*.

In *Meditatio* II sensazione e immaginazione definiscono la *res cogitans*: «Che cosa sono allora? – si legge – Una cosa pensante. Ma che cosa è ciò? È una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, e inoltre immagina e sente»⁴⁴; e tuttavia, qui, in *Meditatio* VI, Descartes sostiene che immaginazione e sensazione non sono necessarie per conoscere tutto me stesso, la cui essenza si spiegherebbe solo tramite l'*intelligere*.

Il problema, credo, non sia la particella *me*, ma l'aggettivo *totum*. Nel quinto capitolo Marion ha mostrato che una *mens* senza *corpus* è sì una *mens*, cioè una sostanza a tutti gli effetti, ma è una *mens* meno *cogitans*, cioè ridotta ai suoi modi attivi, che Marion identifica con dubbio, intelletto puro, volontà e immaginazione. Da quel che Descartes dice nel passo citato di *Meditatio* VI, però, l'immaginazione sembra non rientrare a pieno titolo in quei modi che permettono alla *mens* di pensare attivamente, quando cioè resta distinta dal corpo, e di pervenire alla sua essenza. Questi modi, invece, sembrano qui non necessari a *me totum*, che, anzi, non è più identificato alla *res cogitans*, ma alla *res intelligens*.

L'uso dell'aggettivo *totum* in riferimento alla sola *res intelligens* appare altresì contraddittorio rispetto a quel che Descartes dirà a Elisabetta⁴⁵, anticipando in parte il discorso delle *Passions*, cioè che l'unione si impara a concepire vivendo e che chi è più legato ai sensi riesce a comprenderla meglio rispetto a chi è preso da meditazioni e pensieri intellettuali.

Quella *mens* che attraverso l'unione si concepisce come non più 'sola al mondo' è tale perché io posso intendere me stesso, certo, anche senza corpo, ma non di fatto tutto me stesso (*me totum*) se la mia *mens* non è unita al *meum corpus*.

In altri termini, e per riassumere, quali sono le ragioni dell'uso del termine *totum* in questo luogo di *Meditatio* VI, che riduce la *mens* esclusivamente ai suoi modi attivi e, anzi, alla sola *intellectio*?

II) Una seconda questione riguarda la definizione di unione in quanto 'evento' («événement» Marion, p. 213).

Marion scrive non solo che l'unione «s'accomplit» se l'*ego* pensa in generale (secondo i modi attivi), ma anche che «pour se produire» ha bisogno che l'*ego* pensi passivamente, affinché 'avvenga' un pensiero pensabile (Marion, p. 213).

Marion tenta di fondare questa concezione dell'unione in quanto 'evento' sulla terminologia usata da Descartes nelle *Passions* e, in particolar modo, nella descrizione di due passioni: la 'Meraviglia' e il 'Desiderio'. Nel primo caso Descartes usa il sostantivo *arrivement*: la meraviglia è l'*arrivement*, il prodursi im-

tiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint» (B Op I 785; AT VII 78, ll. 21-25).

⁴⁴ *Meditationes*, II: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens» (B Op I 719; AT VII 28, ll. 20-22).

⁴⁵ A Elisabetta, 28 giugno 1643 (B 404, p. 1781; AT III 691 l. 26-692 l. 3).

FRANCESCA GIULIANO

provviso e inopinato dell'impressione che cambia il movimento degli spiriti⁴⁶. Nel secondo caso, Descartes usa il verbo *venir*: «E quando si è sicuri che avverrà (*advindra*) quanto si desidera – si legge nell'articolo 146 – sebbene si continui a volere che ciò avvenga (*advienne*), si cessa nondimeno di essere agitati dalla Passione del Desiderio, che ne faceva cercare con inquietudine la realizzazione (*événement*)»⁴⁷.

Come si è visto tanto nel quinto capitolo, quanto in quelli precedenti, l'unione è una nozione primitiva, che viene prima di ciò che è composto (noi non componiamo l'unione, il contrario sarebbe più corretto, *Marion*, p. 169), è fuori principio (*Marion*, p. 173), e non è una sostanza (*Marion*, p. 208). L'unione va pensata da essa stessa, mai a partire dall'anima e dal corpo (*Marion*, p. 140).

Nello stesso tempo, Marion afferma che l'unione si sperimenta per esperienza, attraverso la cosiddetta fatticità della carne, ossia ogni volta che il *sensus* ci mette in contatto con il mondo esterno che 'affetta' il nostro pensiero.

Descritta, infine, nel quinto capitolo, in termini di 'evento', l'unione sembra essere un processo. Lo stesso Autore afferma che l'unione si produce quando l'*ego* pensa passivamente. Ed essa si produce ogni volta, «chaque foi», e per tutto il tempo che l'*ego* pensa (*Marion*, p. 213).

Contrariamente a quel che emerge dalle prime definizioni – come nozione primitiva e come ciò che viene prima – l'unione sembra qui essere piuttosto ciò che viene dopo.

Il ricorso alla terminologia delle *Passions* non aiuta a risolvere una certa ambiguità. Descartes in realtà dice che sono le impressioni a presentarsi in termini di *arrivement*, non l'unione; e anche il verbo *venir* è legato a una condizione di attesa o futuro che si traduce nella passione del desiderio di qualcosa che si è sicuri che si realizzerà, ossia che avverrà.

Le passioni, scrive Descartes, nella seconda parte dell'opera, possono essere suscitate dagli oggetti (*objets*) che muovono i sensi, perché tali oggetti sono le cause più «solite e principali»⁴⁸ delle passioni: se essi non esistessero non vi sarebbero quelle impressioni sensoriali che *arrivano* in modo improvviso e inopinato. Non si tratta, come giustamente spiega Marion, di pensare gli *objets* come oggetto della pura *Mathesis*, ma come condizioni, incontrollabili, di pensiero passivo. Se gli oggetti non esistessero non si darebbero le passioni. La stessa meraviglia non si sperimenterebbe senza un oggetto esterno capace di stupirci⁴⁹.

Chiedo, pertanto, a Monsieur Marion: a) se le passioni si producono perché vi sono delle impressioni che avvengono a partire dagli oggetti esterni, e se l'unione è un evento perché «se produit» (*Marion*, p. 213) ogni volta che l'*ego* conosce passivamente a partire dalle impressioni, potremmo forse dire che l'unione sia anch'essa una passione? b) E come va realmente inteso il termine *objet* nelle *Passions*: certo,

⁴⁶ *Passions*, II, art. LXXII: «[...] l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits» (*B Op* I 2397; AT XI 381, ll. 22-24).

⁴⁷ *Passions*, III, art. CLXVI: «Et quand on est assuré que ce qu'on désire advindra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du Désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude» (*B Op* I 2489; AT XI 457, ll. 7-11).

⁴⁸ *Passions*, II, art. LI: «il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales: d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets» (*B Op* I 2385; AT XI 372, ll. 3-9).

⁴⁹ *Passions*, II, art. LIII (*B Op* I 2387; AT XI 373, ll. 13-15).

1. L'analisi del testo: cap. II (*Les corps et ma chair*) – 2. Osservazioni e domande

non alla maniera delle *Regulae*, ma si tratta forse di quegli *alia corpora* la cui esistenza Descartes non avrebbe dimostrato in *Meditatio VI*, e che sembra adesso necessaria affinché la *mens* traduca in passioni le impressioni sensoriali?

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
e, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Chiara Pavan

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – Dopo aver identificato l'unione tra l'anima e il corpo come una nozione primitiva (capitolo IV), e dopo aver mostrato come essa giunga a sconvolgere lo stesso lessico della sostanza (capitolo V), l'opera di Jean-Luc Marion si chiude con un'analisi del trattato cartesiano *Les passions de l'âme*. Non si tratta soltanto di seguire un ordine cronologico, ma soprattutto di rispondere ad una domanda che i capitoli precedenti, tematizzando l'unione tra anima e corpo in termini di auto-afezione, avevano lasciato in sospeso: come va intesa più precisamente la passività, se essa implica di ripensare, per un verso, il corpo unito all'anima in quanto corpo proprio, e per un altro, non meno importante, la *res cogitans*, alla quale non basta semplicemente aggiungere il corpo, ma che va essa stessa ridefinita a partire dalla passività? In altri termini, qual è il funzionamento della passività nell'esercizio della *res cogitans*? Qual è il senso più profondo del pensiero passivo?

Il testo delle *Passions* permette di rispondere a questa domanda proprio grazie alla sua originalità nel modo di comprendere la relazione tra attività e passività, che viene determinata sin dall'articolo 1: se la passività, come già pensava Aristotele, è la stessa cosa dell'attività, ma relativamente ad un soggetto diverso (non chi fa qualcosa, ma il soggetto al quale qualcosa capita), le *Passions* escludono che tale identità debba essere collocata (come invece ritiene Aristotele), nella sostanza¹. Descartes, infatti, in polemica con le nozioni aristoteliche di *ousia* ed *energeia*, ha anche già rinunciato alla possibilità di interpretare l'unione che caratterizza l'uomo in termini di sostanza, e di far rientrare l'azione e la passione nella dinamica di potenza e atto della sostanza aristotelica. L'identità tra attività e passività va allora intesa, sull'esempio di Suárez, come una relazione di causa-effetto. Eppure, ciò non significa che la causalità debba intercorrere tra l'anima e il corpo presi separatamente, come se si potesse spiegare l'unione derivandola dalle due sostanze.

Al contrario, nelle *Passions*, Descartes assume un punto di vista interno alla *res cogitans* per mostrare come, a partire dall'unione primitiva tra anima e corpo, delle *cogitationes* possano giungere all'anima: così facendo, Descartes definisce azione e passione come «tutto quello che di nuovo si produce o accade»² riguardo al soggetto che compie l'azione o a quello che la subisce; ovvero, non definisce azione e passione nei termini della sostanza, bensì in quelli di un evento, di un «prodursi improvviso e inopinato che cambia

¹ Cfr. *Passions*, I, art. 1 (B Op I 2332; AT XI 328, ll. 5-13).

² *Passions*, I, art. 1: «tout ce qui se fait ou ce qui arrive de nouveau» (B Op I 2332; AT XI 328, l. 6).

CHIARA PAVAN

il movimento degli spiriti»³, proprio in virtù della novità e della sorpresa che esso implica. Descartes procede pertanto alla descrizione e alla classificazione degli effetti che giungono all'anima, di qualunque effetto si tratti e da dovunque venga, sia esso esterno o interno all'anima stessa⁴, al fine di spiegare il funzionamento della passività in rapporto all'attività della *res cogitans*, e abbandonando così un dualismo sterile tra volontà attiva e passione passiva. In tal modo, la nozione di passione viene estesa e generalizzata a tutti i pensieri che sorgono nell'anima senza essere provocati da una sua azione volontaria, ovvero a tutto quello che si impone all'anima a causa della sua fatticità⁵, fino a giungere, secondo Marion, all'idea di un pensiero passivo della *res cogitans* – il che lascerebbe trasparire, proprio al centro dell'ontoteologia dell'*ens ut cogitatum*, una passività appartenente all'ontoteologia dell'*ens ut causatum* (Marion, p. 224).

Nell'anima, infatti, alla quale va attribuito «tutto quello che è in noi e che non concepiamo in alcun modo poter appartenere a un corpo»⁶, troviamo da un lato «le azioni dell'anima» o «le nostre volontà»⁷, e dall'altro «le sue passioni»⁸, che Marion indica con l'espressione «pensées passives» (Marion, p. 227):

a) le prime riguardano ciò che dipende soltanto dalla nostra anima e dalla sua attività, e comprendono anche la volontà (la quale genera una *cogitatio* attiva e rientra nell'ambito dell'azione in virtù dell'identificazione tra la percezione della volontà e la volontà stessa), l'immaginazione e l'intelletto (che implicano entrambi l'attenzione, e perciò la volontà di applicare o di comprendere qualcosa)⁹;

b) le seconde, le passioni, riguardano invece tutto ciò che si trova in noi (che provoca delle *cogitationes*) pur non essendo un'azione dell'anima, ovvero tutti gli eventi imposti alla *res cogitans* dalla sua stessa fatticità:

Dopo aver considerato in che cosa le passioni dell'anima differiscano da tutti gli altri suoi pensieri, mi sembra che si possa definirle in generale come percezioni o sensazioni o emozioni dell'anima che si riferiscono a essa in particolare e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti¹⁰.

È questa la definizione più generale di passività, o di passione, che include almeno tre concetti: le percezioni che non sono azioni dell'anima e che indicano il carattere 'involontario' della passività; le sensazioni che non producono delle idee chiare e distinte e che mettono in luce la 'ricezione' che caratterizza la passività; infine, le emozioni, termine che si applica a tutti i cambiamenti che sopraggiungono

³ *Passions*, II, art. 53: «[...] l'arrivement subit et inopiné [...] qui change le mouvement des esprits» (B Op I 2386; AT XI 373, ll. 5-6).

⁴ Cfr. *Passions*, II, art. 51 (B Op I 2382; AT XI 371, l. 8).

⁵ Cfr. *Passions*, I, art. 28 (B Op I; AT XI 349, ll. 20-21).

⁶ *Passions*, I, art. 3: «tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps» (B Op I 2334; AT XI 329, ll. 7-9).

⁷ *Passions*, I, art. 17: «les actions de l'âme», «toutes nos volontés» (B Op I 2350; AT XI 342, ll. 13-14).

⁸ *Passions*, I, art. 17: «ses passions» (B Op I 2350; AT XI 342, l. 18).

⁹ Cfr. *Passions*, I, art. 19 (B Op I 2350; AT XI 343, ll. 13-15).

¹⁰ *Passions*, I, art. 27: «Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent 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 causés, entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits» (B Op I 2358; AT XI 349).

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande

nell'anima, e che mostra la dimensione 'evenemenziale' della passività (Marion, pp. 232-233)¹¹. Tuttavia, la passività diventa più chiara, e si esplicita il significato più ristretto ed appropriato di passione, se si istituisce una classificazione secondo la misura o il grado di exteriorità che caratterizza la passività, ovvero (ed è lo stesso) secondo la causa di queste passioni o percezioni. Otteniamo allora:

- 1) In un primo senso ampio, le passioni sono causate dall'esterno, dalle cose che sono fuori di noi, ovvero dagli oggetti dei nostri sensi, che, «suscitando qualche movimento negli organi dei sensi esterni, ne suscitano anche altri per il tramite dei nervi nel cervello, i quali fanno sì che l'anima li senta»¹². La passività viene dunque dall'esterno e si applica a degli oggetti.
- 2) In un secondo senso ampio, le passioni sono causate dal nostro corpo o da alcune delle sue parti («sono quelle [le percezioni] che abbiamo della fame, della sete e dei nostri appetiti naturali, alle quali si può aggiungere il dolore, il calore e le altre affezioni naturali che sentiamo come se fossero dentro le nostre membra e non negli oggetti che sono fuori di noi»¹³). In questo caso, la passività viene dai movimenti interni del mio corpo, che l'anima sente, ed è al mio corpo che si applica.
- 3) In un senso più ristretto e più appropriato, le passioni «sono quelle delle quali si sentono gli effetti come se fossero nell'anima stessa, e delle quali in genere non si conosce una causa prossima a cui riferirle»¹⁴: esse sono provocate dal movimento degli spiriti, dalle tracce delle diverse impressioni lasciate casualmente da vecchie impressioni reali¹⁵, e non sono riconducibili né ad un oggetto esterno a noi, né a ciò che del nostro corpo non rinvia all'anima (ad esempio, la tristezza che si origina nell'anima a causa del movimento degli spiriti, senza che questi siano agitati da un oggetto esterno o da una causa fisica). Sono queste le passioni più affidabili e indiscutibili, le passioni di cui non possiamo dubitare:

[...] ci si può ingannare riguardo alle percezioni che si riferiscono agli oggetti fuori di noi oppure a qualche parte del nostro corpo; ma non ci si può ingannare nello stesso modo riguardo alle passioni, dato che queste sono così vicine e così interne alla nostra anima, che è impossibile che essa le senta senza che siano davvero quali essa le sente. [...] anche se si dorme o si sogna, non sarebbe possibile sentirsi tristi o scossi da qualche altra passione se non fosse assolutamente vero che l'anima ha in sé una tale passione¹⁶.

¹¹ Cfr. *Passions*, I, art. 28 (B Op I 2358; AT XI 349-350).

¹² *Passions*, I, art. 23: «excitant quelques mouvements dans les organes de sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent» (B Op I 2354; AT XI 346, ll. 7-10).

¹³ *Passions*, I, art. 24: «celles [les perceptions] que nous avons de la faim, de la soif et de nos appetits naturels; à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur, et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous» (B Op I 2354; AT XI 346, ll. 24-26 e 347, ll. 1-3).

¹⁴ *Passions*, I, art. 25: «celles [les perceptions] dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse rapporter» (B Op I 2356; AT XI 347, ll. 18-21).

¹⁵ Cfr. *Passions*, I, art. 21 (B Op I 2352; AT XI 344-345).

¹⁶ *Passions*, I, art. 26: «[...] on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps; mais [...] on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et intérieures à notre âme, qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. [...] encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste, ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion» (B Op I 2356; AT XI 348, ll. 20-27 e 349, ll. 4-7).

CHIARA PAVAN

L'intimità delle passioni, per riprendere le parole di Marion, deriva dal fatto che «en les sentant en nous, nous les sentons comme nous, nous nous y sentons nous-mêmes» (Marion, p. 236). Ciò significa che, nella passione in senso proprio, la passività non proviene dall'esterno, in quanto la relazione di causa-effetto rimane interna alla *res cogitans*, e si realizza come una perfetta auto-affezione: è infatti provocata dall'anima, non dalla sua azione, bensì dal movimento degli spiriti (secondo la loro iniziativa), e si applica all'anima, nella misura in cui i movimenti degli spiriti causano, mantengono e rafforzano la *cogitatio*, diventata passiva¹⁷.

Ora, da questi tre sensi di passione distinti da Descartes, Marion distingue un quarto senso: 4) l'ultimo tipo di passione è, secondo Marion, quello che definisce la passività nel suo senso più radicale: è la passività che si applica all'anima giungendo dall'anima stessa; ed è proprio perché va dall'anima all'anima che essa è la più radicale, in quanto è la più intima possibile (Marion, p. 239). In che senso, però, una passione può andare dall'anima all'anima, senza ricadere nell'ambito della *cogitatio* semplicemente attiva e, quindi, senza cessare di essere una passione? Come tenere ferma la passività anche in quella che sembrerebbe una pura azione dell'anima? Secondo Descartes, questa possibilità e, quindi, la passività radicale, si rivela nella gioia intellettuale¹⁸: benché giunga «nell'anima tramite la sola azione dell'anima», «è vero che, finché l'anima è congiunta al corpo, questa gioia intellettuale non può quasi mai evitare di essere accompagnata da quella che è una passione»¹⁹: l'immaginazione e la volontà provocano un movimento degli spiriti che suscita immediatamente una passione, quella del godimento di sé grazie al possesso di un bene. Si tratta, in altri termini, della passività che deriva dall'auto-affezione dell'anima, la cui iniziativa tuttavia (a differenza del caso della passione) è assunta dall'anima attiva: l'anima attiva può produrre una passione. Ne risulta un'autonomia del godimento di sé: l'auto-affezione prodotta nella gioia ripete (in senso tecnico), sul modo della *cogitatio* passiva, l'esperienza realizzata dal *cogito, sum* sul piano della *cogitatio* attiva, esplicitando un principio primo dell'ente in generale anche sul piano della passività (Marion, p. 239).

Di conseguenza, risalendo dalle cause della passività esterne a quelle interne alla *res cogitans*, giungiamo ad una definizione più precisa del pensiero passivo. Si tratta di un'auto-affezione dell'anima che può prodursi in due modi: o come passione in senso proprio (se è generata dal movimento degli spiriti per applicarsi all'anima), o come passione di un'azione (se il movimento degli spiriti che si applica all'anima è prodotto a sua volta da un'attività dell'anima). Queste due possibilità vanno esplicitate in rapporto alla volontà:

a) in primo luogo, le passioni rendono la volontà passiva (indicata da Marion come «volonté1»): la passione, in effetti, fa emergere una volontà che è mia e che tuttavia viene da altro rispetto a me, in quanto esse «incitano e dispongono la loro anima a volere le cose per cui preparano il loro corpo»²⁰; è perciò una

¹⁷ Cfr. *Passions*, I, art. 25 (B Op I 2356; AT XI 347, l. 20) e art. 26 (B Op I 2356; AT XI 348, ll. 25-27 e 349, ll. 4-7).

¹⁸ Cfr. *Passions*, II, art. 91 (B Op I 2416; AT XI 397, ll. 5-6 e 11-18) e art. 147 (B Op I 2468; AT XI 440, ll. 23-24).

¹⁹ *Passions*, II, art. 91: «vient en l'âme par la seule action de l'âme», «il est vrai que, pendant que l'âme est jointe au corps, cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion» (B Op I 2416; AT XI 397, ll. 4-5 e 8-11). Cfr. anche *Passions*, III, art. 190 (B Op I 2506; AT XI 471, ll. 19-21).

²⁰ *Passions*, I, art. 40): «[les passions] incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps» (B Op I 2368; AT XI 359, ll. 9-10.)

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande

volontà che devo subire (nel senso che mi fa pensare quello che non avrei voluto pensare), ma che d'altro canto è già consenso, e non puro desiderio, perché ammetto come volontà l'inclinazione che mi è imposta dai movimenti corporei²¹.

b) In secondo luogo, la volontà può essere attiva, derivando non dal movimento degli spiriti, ma da un'azione dell'anima e solo da essa: si tratta di una volontà di secondo grado (Marion vi si riferisce come «volonté2»), che corrisponde all'uso del nostro libero arbitrio²², e nella quale l'anima si riconosce pienamente, perché questa è l'unica volontà, a differenza di quelle finite («volonté1»), che l'anima non avverte come estranea (Marion, p. 249). Ma in che modo la volontà, finora qualificata come passiva, può acquisire lo statuto di un'azione dell'anima? Tramite un ribaltamento dell'ordine delle ragioni (Marion, p. 244), ovvero tramite la decisione non solo di pensare attivamente, ma anche di volere attivamente: la volontà di secondo grado è riportata nell'ambito dell'azione non per una sua presunta capacità di contrastare le passioni (possibilità in merito alla quale Descartes rimane scettico), ma perché, pur rimanendo attiva, genera a sua volta una passione, che può giocare a favore della volontà autonoma, contro la passione che le si contrappone²³. Lo attesta la generosità, che Descartes, nell'articolo 53 delle *Passions*, definisce come segue:

Credo così che la vera Generosità, che porta un uomo a stimarsi al più alto grado in cui può legittimamente stimarsi, consista solo in parte nel conoscere che non c'è nulla che gli appartenga veramente se non questa libera disposizione delle sue volontà, e nulla per cui debba essere lodato o biasimato se non perché le usa bene o male; in parte nel sentire in se stesso una ferma e costante risoluzione a usarle bene, ossia a non mancare mai della volontà necessaria per intraprendere e realizzare tutto quanto giudicherà come migliore. Il che è seguire perfettamente la virtù²⁴.

Nell'interpretazione di Marion, la generosità diventa il modello della passione provocata dall'attività dell'anima (Marion, pp. 246-248). La generosità è infatti una passione che detiene almeno tre privilegi rispetto alle altre: in primo luogo, essa deriva dall'ammirazione, la quale riguarda un processo o un evento, più che un oggetto, tanto da potersi sottrarre alla rappresentazione immaginativa di un oggetto e rivolgersi a qualcosa di non oggettivo o di inimmaginabile; in secondo luogo, l'ammirazione non ha bisogno di un oggetto esterno, in quanto l'anima può stimare se stessa, rivolgendosi all'unica cosa che in noi è degna di stima, ossia «l'uso del libero arbitrio e il dominio che abbiamo sulle nostre volontà»²⁵; infine, la relazione

²¹ Cfr. *Passions*, II, art. 80 (B Op I 2404; AT XI 387).

²² Cfr. *Passions*, III, art. 152 (B Op I 2472; AT XI 445, ll. 15-17) e art. 153 (B Op I 2474; AT XI 446, ll. 2-3).

²³ *Passions*, I, art. 45: «Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous vouons rejeter.» (B Op I 2372; AT XI 362, l. 26.) Cfr. anche *Passions*, I, art. 47 (B Op I 2376; AT XI 365, ll. 27-29).

²⁴ *Passions*, II, art. 153: «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 parce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même 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» (B Op I 2474-2476; AT XI 445, ll. 26-27 e 446, ll. 1-10).

²⁵ *Passions*, II, art. 152: «l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés» (B Op I 2474; AT XI 445, ll. 16-17).

CHIARA PAVAN

tra l'ego che stima e l'ego stimato è a tal punto interna all'anima, che essa non si realizza sotto forma di rappresentazione, bensì come un sentire immediato e indubitabile: il generoso sa che vuole o che può usare bene il suo libero arbitrio non (o non solo) perché se lo rappresenta come tale, ma perché lo sente.

Tale sentire non è altro che un'auto-afezione: la volontà, ammirandosi per il proprio buon uso del libero arbitrio, o meglio per l'intenzione di usarlo bene, produce la passione della generosità, che a sua volta mette in pratica la volontà e la incita ad agire bene. Nella generosità, di conseguenza, l'anima resta al tempo stesso passiva (perché il movimento degli spiriti rafforza il pensiero venuto d'altrove²⁶) e attiva (perché tale pensiero corrisponde paradossalmente alla volontà del libero arbitrio); il che significa che la generosità è al tempo stesso passione e virtù. Rispetto ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino, per i quali il compito della volontà è di respingere le passioni, le conseguenze dell'analisi cartesiana della passività sono dunque rivoluzionarie, in quanto la passione diventa il luogo e lo strumento della virtù²⁷; benché la volontà non abbia il potere di modificare direttamente le passioni, e benché solo difficilmente le possa respingere, d'altra parte può diventare essa stessa l'origine di una passione, originando una percezione tale da innescare il movimento degli spiriti. Ad una passione il cui fondamento è cattivo, va contrapposta, tramite la volontà attiva, una passione il cui fondamento è buono.

Ne consegue anche che, se la generosità esprime una relazione, o meglio un'auto-afezione, tutta interna all'anima, l'intenzione di usare bene il proprio libero arbitrio appare come ciò che vi è di più intimo, come ciò che dipende «assolutamente» dall'ego, ancor più del pensiero o delle volontà intese in senso generale: è «l'ipseité même de l'ego» (Marion, p. 248), perché niente più di quest'intenzione della volontà buona dipende dall'ego. Ed è proprio su questo punto che Marion vede una convergenza tra due modalità della *cogitatio*: così come l'ego del *cogito* finiva per provare il suo stesso *ego sum*, *ego existo* come un sentire, sotto forma di un'auto-afezione, allo stesso modo la generosità provoca un'afezione dell'ego a partire da se stesso, sotto forma di autostima. Si tratta, in fondo, di una ripetizione di ciò che la *causa sui* realizzava sul piano del pensiero attivo. Il problema che rimane da risolvere è allora quello di evitare l'*hybris* che deriva dalla possibilità di disporre di sé, di provocare attivamente una passione e dunque di determinarsi in tutta autonomia. Il rischio è alto: l'auto-determinazione ridefinisce e rafforza la somiglianza a Dio²⁸, permette all'uomo di ottenere la soddisfazione dell'anima a partire dalla semplice intenzione di usare bene il proprio libero arbitrio²⁹, e gli consente perciò di provocare in sé una soddisfazione perfetta,

²⁶ *Passions*, II, art. 151: « Et le mouvement des esprits qui les cause [les passions de l'estime et du mépris] est alors si manifeste, qu'il change même la mine, les gestes, la démarche, et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire» (B Op I 2474; AT XI 445, ll. 3-8).

²⁷ *Passions*, III, art. 160: «[...] je ne vois point de raison, qui empêche que le même mouvement des esprits, qui sert à fortifier une pensée, lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier, lorsqu'elle en a un qui est juste» (B Op I 2482; AT XI 451, ll. 12-16).

²⁸ *Meditationes*, II, 57, 11-15: « Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo» (B Op I 756; AT IX 1, 45) *Passions*, III, art. 152: «[ce libre arbitre] nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes [...]» (B Op I 2474; AT XI 445, ll. 20-22).

²⁹ *A Cristina*, 20 novembre 1647: «[le souverain bien] ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit» (B lettera n. 631, p. 2484; AT V 82, ll. 29-31).

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande

che consiste nella passione di un'attività morale perfetta³⁰.

Quali criteri possono consentire di misurare l'ammirazione di sé (che può essere provocata attivamente) e di limitare l'*hybris* che sembrerebbe a tal punto inevitabile? Jean-Luc Marion rinvia a due possibilità che emergono negli scritti di Descartes: la comunità dei generosi e l'amore nei confronti di Dio. Nel primo caso, è la stima nei confronti degli altri, che hanno il libero arbitrio come noi, a diventare il termine di confronto per la stima di se stessi; in tal senso, il generoso è non solo colui che non disprezza mai nessuno e che al contrario stima tutti, credendo che gli errori degli altri derivino più dall'ignoranza che dalla mancanza di buona volontà³¹, ma anche colui che può controllare la propria autostima, la quale è legittima solo se tra i suoi effetti non si producono conflitti, odio, competizioni³². Nel secondo caso, se in generale l'amore implica d'amare un bene alla misura della sua perfezione, esso implica anche, talvolta, di stimare un bene anche più di stessi, come nel caso della carità o devozione³³; e in queste forme d'amore si vede che, se «la soddisfazione interiore [...] accompagna sempre le buone azioni», d'altra parte essa accompagna «soprattutto quelle che derivano da un puro affetto per altri che non si rapportano in nessun modo a noi»³⁴. Ecco perché fare la volontà di Dio, che preferisco alla mia volontà, e che fornisce una norma alla generosità e al soddisfacimento di sé, costituisce l'uso migliore del mio libero arbitrio: il generoso «unendosi interamente a lui [a Dio] volontariamente, lo amerà in maniera così perfetta da non desiderare più niente al mondo, se non che sia fatta la volontà di Dio»³⁵.

In tal modo, secondo Marion, le passioni diventano una figura del pensiero passivo, il quale realizza fino in fondo la *cogitatio* (Marion, p. 260).

2. Osservazioni e domande – Con l'approfondimento delle diverse forme di passività che caratterizzano l'unione tra l'anima e il corpo, questo sesto capitolo sancisce definitivamente l'originalità dell'interpretazione di Marion, che, muovendo dall'orizzonte fornitogli dalla fenomenologia, finisce per ritrovare in Descartes quegli elementi che vanificano, insieme alle aporie riguardanti l'unione di anima e corpo, anche le critiche su cui proprio la fenomenologia aveva fondato le sue esigenze di superamento del pensiero cartesiano.

³⁰ *Passions*, III, art. 190: «La Satisfaction, qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu, est une habitude de leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau, lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, est une Passion, à savoir une espèce de Joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes» (B Op I 2506; AT XI 471, ll. 14-21).

³¹ *Passions*, III, art. 154: «Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment 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 [...]» (B Op I 2476; AT XI 446, ll. 13-17). Cfr. anche *Passions*, III, art. 155 (B Op I 2476; AT XI 447).

³² Cfr. *Passions*, III, art. 157 (B Op I 2478; AT XI 448). *Passions*, III, art. 158: « Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même, d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la Générosité, elle produit toujours un Orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie Générosité, qu'il a des effets entièrement contraires» (B Op I 2480; AT XI 44, ll. 13-19).

³³ Cfr. *Passions*, II, art. 83 (B Op I 2406; AT XI 389-390).

³⁴ A Elisabetta, 6 ottobre 1645: «la satisfaction intérieure [...] accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même» (B lettera n. 526, 2102; AT IV 309, ll. 1-4).

³⁵ A Chanut, 1 febbraio 1647: « [...] se joignant entièrement à lui [à Dieu] de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite» (B lettera n. 600, 2390; AT IV 609, ll. 12-15).

CHIARA PAVAN

La fenomenologia, infatti, pur vedendo in Descartes il proprio ineludibile punto di riferimento, si è ritrovata unanime nel riconoscere l'insufficienza dell'*ego cogito* cartesiano, ponendolo all'origine di tutta una serie di dualismi (tra anima e corpo, tra razionalismo e psicologismo, tra trascendentalismo ed empirismo, e non solo) che rimangono inadeguati per qualificare il modo d'essere della soggettività e il suo rapporto con il mondo. Se per Husserl, sulla scia di Kant, tale insufficienza è quella che impedisce a Descartes di conferire all'*ego cogito* un orientamento trascendentale³⁶, con Heidegger questa critica viene reindirizzata contro un certo intellettualismo di Descartes, che l'avrebbe condotto a lasciare indeterminato il modo d'essere dell'*ego*, e a concepire l'accesso al mondo esterno solo tramite il conoscere matematico, dunque tramite l'intelletto e non la sensazione³⁷. L'insufficienza dell'*ego cogito* viene poi ripetuta e approfondita dalla fenomenologia francese, da Merleau-Ponty, che contesta la trasparenza della coscienza cartesiana³⁸, a Paul Ricœur che critica l'autonomia dell'auto-posizione del *cogito* cartesiano³⁹, a Michel Henry che, pur rifacendosi direttamente a Descartes e riconoscendo la sua superiorità rispetto alle critiche rivoltegli dai suoi successori (Husserl e Heidegger compresi), lo accusa di non aver saputo pensare fino in fondo l'immanenza e l'auto-afezione⁴⁰. Rispetto alla lettura di Heidegger, la particolarità della fenomenologia francese è però quella di mettere in luce la radice comune di tutti questi problemi, ovvero la mancanza, in Descartes, di una riflessione adeguata sul corpo e, di conseguenza, sulla passività in quanto costitutiva della soggettività.

È proprio quest'aspetto che Marion ritrova nei testi di Descartes, dove la definizione della *res cogitans* in termini di pensiero non solo attivo, ma anche passivo, permette di reinterpretare al tempo stesso il rapporto dell'uomo con se medesimo, che si sente nell'intimità dell'unione tra anima e corpo, e il suo rapporto con il mondo sensibile, materiale ed esterno, reso possibile dalla mediazione del corpo proprio. A tal proposito, mi sembra interessante interrogare la priorità dell'auto-afezione nella determinazione del rapporto tra esperienza interna ed esperienza esterna, priorità che costituirebbe il rovescio dell'argomentazione kantiana: se Kant ha creduto di poter opporre, all'*idealismo problematico* di Descartes e alla difficoltà di accedere al mondo esterno che quest'ultimo non ha saputo risolvere, una nuova prova, la quale consiste nel porre l'esperienza esterna alla base di quella interna, Marion intende invece mostrare l'incoerenza di Kant e la forza di un Descartes correttamente interpretato, ove l'auto-afezione è posta a fondamento del senso esterno (Marion, p. 52).

L'auto-afezione' è infatti il termine con cui Marion (in riferimento alle riflessioni non solo di Merleau-Ponty, ma soprattutto di Michel Henry) indica il rapporto dell'*ego* con se stesso che si realizza nell'immediatezza della sensazione, e che va dunque inteso come l'equivalente dell'esperienza interna: avere delle sensazioni, non significa solo sentire qualcos'altro, ma anzitutto sentirsi sentire (Marion, pp. 247

³⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* (1931), Hua I, ed. S. Strasser, Laia, M. Nijhoff, 1973, I, § 10, pp. 64-64 e IV, § 40, p. 116.

³⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1967, §§ 19-21, pp. 89-101.

³⁸ Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 231.

³⁹ Cf. PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 15-27.

⁴⁰ Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Puf, 2011 [1965], § 3, p. 69.

1. L'analisi del testo: cap. VI (*La passion et la passivité*) – 2. Osservazioni e domande

e 130-132). Pertanto, nel sesto capitolo, Marion costruisce una struttura a tre livelli di condizionamento, nella quale si trovano classificati i quattro tipi di passività secondo la provenienza della causa (Marion, p. 237): l'anima può sentire la materialità del mondo esterno; ma può farlo solo perché sente al tempo stesso e innanzitutto il proprio corpo (in quanto altro rispetto alla *res cogitans*); e, a sua volta, l'anima non sentirebbe il proprio corpo (altro rispetto alla *res cogitans*) se non sentisse «à la fin, ou plutôt d'abord» (Marion, p. 237) se stessa, nella pura sensazione di sé (la quale può prodursi in due modi diversi, ovvero come semplice passione o come passione di un'azione). L'auto-afezione, tutta interna all'anima, diviene così la fonte di passività più radicale e la sensazione più originaria, che rende possibile la sensazione del proprio corpo (per esempio, della fame o del dolore) e del mondo esterno (Marion, pp. 239 e 264). È in tal modo che Marion intende difendere Descartes contro Kant, al punto da rovesciare la tesi di quest'ultimo (Marion, p. 93): grazie all'immediatezza dell'auto-afezione che prescinde dall'intenzionalità (e che può essere scoperta tramite una riflessione sull'unione tra anima e corpo, assente invece in Kant), è il senso interno che si pone come condizione del senso esterno, e non viceversa. Ebbene, come giustificare la priorità dell'auto-afezione che permette di individuare nella sensazione pura di sé la condizione di possibilità di ogni altra sensazione, sia essa di un oggetto esterno o del mio corpo in quanto esterno alla *res cogitans*?

Il rovesciamento della tesi kantiana, tramite il riconoscimento della priorità dell'esperienza interna su quella esterna, è possibile solo stabilendo: 1) che l'esperienza interna è tale da non presupporre quella esterna; 2) che, al contrario, l'esperienza esterna implica necessariamente quella interna. Vorrei cortesemente chiedere a Monsieur Marion un chiarimento su questi due punti rispetto alla sua lettura di Descartes, e in particolare delle *Passions*, per precisare in che modo lo slittamento dell'esperienza del *cogito* dalla *cogitatio* attiva a quella passiva non conduca all'abbandono della priorità del senso interno, ma anzi la rinforzi.

- 1) In primo luogo, il privilegio del senso interno può essere affermato solo se l'auto-afezione non si riferisce a nulla di esterno, ma rimane interna all'anima, a tal punto che la relazione intenzionale con la quale l'*ego* si rivolge a se stesso lascia il posto all'immediatezza della sensazione di sé. Mi chiedo, tuttavia, se anche l'auto-afezione non vada compresa a partire da un riferimento esterno alla *res cogitans*: nel caso della passione, infatti, il movimento degli spiriti è provocato dalle tracce lasciate dalle vecchie impressioni reali (e benché la passione non sia riconducibile ad una causa esterna nel momento stesso in cui è avvertita, se non ci fosse stata un'esperienza esterna, non ci sarebbe nemmeno una passione) (Marion, p. 235); e nel caso della passione di un'azione, è necessario il confronto con la comunità dei generosi o con la volontà di Dio, senza il quale non si può produrre l'ammirazione di sé (Marion, pp. 238 e 257-259). Inoltre, come può l'immediatezza dell'auto-afezione non smentire la relazione tra azione e passione intesa in termini di causa-effetto, con la quale Descartes vuole superare il riferimento alla sostanza aristotelica? Pur concependo la relazione di causa-effetto come un modo di spiegare quello che nella sensazione è semplicemente e immediatamente avvertito, questa spiegazione non è a sua volta giustificabile solo tramite uno scarto presente nella sensazione stessa, scarto che permetterebbe al dubbio di sorgere nuovamente?
- 2) In secondo luogo, il rovesciamento della tesi kantiana implica che l'esperienza esterna sia possibile

CHIARA PAVAN

solo grazie all'esperienza interna; ciò significa, come Marion spiega nel § 29 del sesto capitolo, non solo grazie alla sensazione del mio corpo (che è ancora provocata dal mio corpo in quanto altro rispetto alla *res cogitans*), non solo dunque grazie al fatto di sentirsi nella sensazione di qualcos'altro, ma anche, e in definitiva, grazie all'auto-affezione dell'anima stessa, ovvero grazie al fatto di sentire noi stessi nelle passioni. Eppure, quest'ultimo passaggio mi sembra oscuro: se è vero che non si può sentire un oggetto esterno se non sentendo contemporaneamente se stessi in quanto senzienti (e in questo caso il fatto di sentirsi è certo condizione della sensazione di qualcosa, ma non la precede), d'altra parte non mi sembra altrettanto necessario che il fatto di sentire se stessi nell'auto-affezione, indipendentemente da una causa esterna, preceda (quale condizione di possibilità, e non quale mera causa concomitante) la sensazione esterna e la sensazione di sé che le è contemporanea.

In altri termini, queste domande ruotano attorno alla seguente, su cui chiederei *Monsieur* Marion di volersi, cortesemente, soffermare: quale tipo di priorità detiene l'auto-affezione, e dunque il senso interno, rispetto a quello esterno, tale da consentire il ribaltamento della tesi kantiana?

Emanuela Orlando

L'analisi del testo: *Conclusion (L'avance de Descartes)*

Le conclusioni cui Marion ritiene di essere giunto alla fine della sua indagine sono le seguenti:

- le due parti di cui si compone *Meditatio VI* (l'esistenza delle cose materiali e l'unione mente corpo) vanno lette come articolate sincronicamente: la prova dell'esistenza delle cose esterne presuppone la prova della passività del pensiero; è da una mancata comprensione di questo punto che si originano le critiche indirizzate tradizionalmente contro la prova cartesiana dell'esistenza del mondo esterno (capitoli I e II).

- Tra sostanza pensante e sostanza estesa si dà un terzo termine, il *meum corpus*, che appartiene ancora alla *mens*, ma modificata dall'esercizio della sua passività e che in tanto può fondare l'esistenza delle cose materiali, in quanto non è stato mai messo in dubbio (capitolo III).

- La nozione di *meum corpus* acquisisce la sua specificità e compiutezza ricevendo la qualifica di 'terza nozione primitiva'; senonché, questo sviluppo determina una radicale (ma non contraddittoria) riscrittura della tavola delle nature semplici: l'anima diviene estesa, il corpo indivisibile (capitolo IV).

- Le questioni sollevate dalla nozione di *meum corpus* suscitano immediatamente delle incomprensioni fra gli interlocutori di Descartes: discepoli o avversari che siano, tutti cercano di ricondurre l'unione al lessico della sostanza e, più in generale, alle categorie aristoteliche, con la conseguente, inevitabile, genesi di aporie che sono senza alcun fondamento storico nella filosofia di Descartes di cui, invece, occultano la novità (capitolo V).

- Le *Passions de l'âme* (insieme ai carteggi coevi con Elisabetta, Cristina e Chanut) costituiscono una 'contro-formulazione' della dottrina dell'unione secondo un lessico non sostanzialista e, soprattutto, una ricerca del funzionamento preciso della passività nell'esercizio della *res cogitans*: passione dell'anima significa, anzitutto, passività della *cogitatio* portata al suo più altro grado di precisione; ne risulta altresì una rilettura della morale di Descartes, che, lungi dall'eliminare la passività dal pensiero, la integra, insieme alla virtù (capitolo VI).

Se si ammette la validità di tali conclusioni, nasce subito una questione: la novità introdotta dalla definizione della passività come modo, anzi come modo privilegiato, della *res cogitans*, è compatibile con le determinazioni precedenti della *res cogitans*? O, in altri termini, tutti i modi della *cogitatio* possono veramente esercitarsi a partire da una sola ed unica comprensione dell'*ego*? La risposta di Marion è positiva: tale unità è possibile precisamente perché, attraverso l'introduzione del *meum corpus*, Descartes ha dato avvio ad un terzo 'cominciamento': dopo le *Regulae*, che instaurano il metodo, e le *Meditationes*, che pongono l'infinito come condizione di possibilità di esercizio del pensiero finito, con la nozione di *meum corpus* Descartes risponde al problema posto dai limiti dell'esercizio del pensiero. La passività diviene, così,

EMANUELA ORLANDO

la condizione per pensare la finitezza del pensiero: lo sviluppo delle modalità della *cogitatio* in quanto finita esige di integrare a pieno diritto la sensazione, modo per eccellenza della passività.

Secondo Marion, la grandezza di Descartes risiede in questa integrazione e, soprattutto, nell'aver compreso che tale integrazione non poteva fondarsi mediante la mera aggiunta dell'empiricità dei dati sensoriali: Descartes ha visto ed ha accettato il fatto che l'incorporazione della sensazione nella *res cogitans* richiedeva molto di più dell'ammissione della recettività dei dati sensibili, ovvero richiedeva di ridefinire il pensiero stesso. Di qui la nozione di una passività originaria, che regola il rapporto del pensiero non con i dati sensibili, ma con se stesso. In tal modo, lungi dal supporre la passività, quale attività che verrebbe da fuori e non dall'*ego*, Descartes prende la sensazione seriamente e sino in fondo, vedendovi la modalità intrinsecamente e non accidentalmente passiva della *cogitatio*, condizione di possibilità della stessa recettività esterna.

Ne risulta la necessità di ammettere almeno tre cominciamenti e, quindi, tre figure dell'*ego*, che vi resta ogni volta, sempre, principio: principio della conoscenza metodica; principio della conoscenza metafisica di se medesimo; principio di una passività originaria. La conseguenza inevitabile che ne segue è che, se non si offre una lettura coerente di questi tre momenti, è impossibile offrire un'interpretazione adeguata del pensiero cartesiano.

Ora, secondo Marion, una lettura che individui la coerenza di questi tre momenti è senz'altro possibile. Posto che l'unità della metafisica cartesiana risulta, in base alle indagini del *Prisme*, dalla sua doppia costituzione ontoteologica, in cui, da un lato, un'ontologia (*metaphysica generalis*) dell'ente come *cogitatum* si connette con una *metaphysica specialis* intesa quale *psychologia rationalis*, dove l'ente *ego* della *cogitatio sui* assume la funzione di primo principio, e, dall'altro una *metaphysica generalis* dell'ente come *causa* o *causatum* si connette a una *metaphysica specialis* intesa quale *theologia rationalis*, dove l'ente divino della *causa sui* assicura il ruolo di principio primo, ci si può domandare come le due costituzioni si articolino fra loro.

Perché questo sia possibile, si richiede, secondo Marion, una figura dell'*ego* in cui la *cogitatio* si eserciti sia attivamente, sia passivamente, ossia sotto l'esercizio di una causa esterna. Ora, l'*ego* dell'unione è precisamente ciò in cui consiste l'articolazione di queste due 'posture' della *cogitatio*: da un lato, in quanto vuole (e vuole fare un buon uso della sua volontà), l'*ego* imita la causalità divina, dall'altro, in quanto pensa ricevendo passivamente i suoi pensieri dell'oggetto, del suo *meum corpus* o anche del proprio sentirsi, questo medesimo *ego* si sperimenta come causato da altre istanze e, dunque, radicalmente passivo. In questo modo, l'ultimo stato dell'*ego*, nel terzo cominciamento cartesiano, lungi dall'aggravare l'eterogeneità delle sue due costituzioni metafisiche, come se oltre all'ente come *cogitatio/cogitatum* e all'ente come *causa/causatum* si aggiungesse una terza, ulteriore, accezione dell'ente del suo essere, assorbe e risolve tale eterogeneità congiungendo le due determinazioni precedenti.

Non resta che un'ultima domanda: perché una mancata ricezione, da parte dei successori di Descartes, fino a Husserl, del suo concetto di passività originaria? A tale questione, Marion non risponde se non con un'ipotesi: forse, come dice Descartes in una lettera a Silhon, il fatto è che con ciò egli finiva per «passer les bornes de philosopher que je me suis prescrites» (B 651, p. 2538; AT V 138, 9-10). Quel che è certo,

L'analisi del testo: *Conclusion (L'avance de Descartes)*

conclude, è che Descartes ci ha preceduto, come ha visto bene, su questo punto, Merleau-Ponty, in un appunto del 1 febbraio del 1960: «*Corps humain Descartes*»¹.

¹ MAURICE MERLEAU PONTY, *Le Visible et l'invisible* (1964), Paris, Librairie Gallimard 1979, p. 288.

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

PARTE II

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Igor Agostini

***Non pauca sane haec sunt* (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna.**

Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

Quando, alcuni anni fa, ascoltai Jean-Luc Marion, in tre occasioni, a partire dal grande convegno leccese su *Descartes e Kant*, presentare pubblicamente parte dei materiali che sarebbero poi confluiti in *Sur la pensée passive de Descartes*, non rimasi entusiasta come avrei voluto: le attese suscitate dalle magnifiche ricerche precedenti e, in particolar modo, almeno per quel che mi riguarda, dal grande affresco *Sur la théologie blanche de Descartes*, mi sembravano, almeno personalmente, un po' disattese, davanti a una nuova indagine il cui tratto più evidente mi pareva – accanto, naturalmente, alla consueta brillantezza e all'acume – la provocatorietà, forse anche la spudoratezza, delle tesi avanzate, prime fra tutte la non dubitabilità del *meum corpus* e la non-dimostrazione (per chiamarle, approssimativamente, così) dell'esistenza delle cose materiali.

La lettura che ho potuto intraprendere di questo libro non mi ha fatto smuovere dalla sostanza delle mie convinzioni interpretative. Ancora oggi, più che mai – e anzi anche grazie alla lettura del libro di Marion, che così tanto mi ha arricchito permettendomi di rinquadrare sotto molteplici angolature le *Meditationes* – ritengo che Descartes abbia dubitato del *meum corpus*, nella prima, nella seconda e nella sesta meditazione, fino a quella che è, *strictu sensu*, la dimostrazione della sua esistenza, fondata sull'esclusione dell'inganno divino e che segue senz'altro la prova della distinzione reale, conclusa dimostrativamente prima dell'unione; che, quindi, anche l'ordine delle ragioni resta a mio avviso quello individuato da Gueroult e ratificato dalla lunga tradizione interpretativa cui Marion si oppone; che, infine, il corpo del corpo dell'unione e quello della distinzione siano il medesimo corpo, il *meum corpus*, definito dall'estensione.

Eppure era completamente falsa l'impressione che mi ero formato: nessuna provocatorietà, ancor meno spudoratezza, costituiva il motore concettuale di quelle tesi, bensì il tentativo di una sintesi mirante a risolvere in una visione coerente problemi testuali oggettivi all'origine di devastanti dibattiti interpretativi ancora aperti e la cui soluzione Marion radicava, genialmente, nella tesi dell'indubitabilità del *meum corpus*.

Quell'impressione miope nasceva, forse, proprio dalla presentazione frammentaria dei risultati che Marion offriva della propria ricerca, del resto allora ancora in corso, consegnandola a singole conferenze che,

IGOR AGOSTINI

per necessità contingenti, smembravano l'unità e la coerenza che avrebbero invece, una volta compiuto, marcato questo libro. Le opere dei veri pensatori, sentii dire un giorno da un mio grande professore di filosofia, sono come delle cristallerie: quando vi si entra, si deve fare attenzione al pur minimo movimento; se si urta qualcosa, si distrugge tutto.

Ecco, dunque, *Sur la pensée passive de Descartes*: a mio avviso, il più grande libro di Marion su Descartes, uno dei più importanti nell'intera storia della letteratura critica cartesiana, sicuramente il più penetrante su quella nozione capitale – la nozione capitale, sarei tentato di non dirlo, ma non riesco – del pensiero cartesiano che è la *cogitatio*.

Ma *La pensée passive de Descartes* non è solo il titolo e il protagonista del libro di Marion: io penso che sia stato il compagno di un viaggio lungo e ininterrotto nei meandri più intimi e misteriosi della metafisica di Descartes. Se non erro, questo libro non è, infine, che il tentativo di rispondere, scandendo l'opera cartesiana nel suo insieme, all'affermazione con cui, nella lettera del 1 luglio 1643, la Principessa Elisabetta sferzava la dottrina della mente delle *Méditations*: «Je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations Métaphysiques m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme»¹.

Quello che Marion ha visto con insuperabile chiarezza e dimostrato attraverso un'indagine della passività in Descartes che ne scruta il *corpus* sino agli ultimi anni della riflessione del filosofo è che la *res cogitans* non può in alcun modo compiersi come *cogitans*, secondo la definizione offerta nella seconda meditazione (B Op I 718; AT VII 28, ll. 20-22), e poi ripetuta all'inizio della terza (B Op I 726; AT VII 34, ll. 18-21), senza essere passiva.

Quest'ultima affermazione è tanto poco scontata da significare per Marion quanto segue: che la terza nozione primitiva in qualche modo modifica la stessa nozione di *res cogitans*, determinandone la sensibilità; è qui che si radica veramente la tesi marioniana secondo cui la terza nozione primitiva non solo è indipendente dalle altre due, ma le precede. Il giro argomentativo che conduce Marion all'incorporazione del *meum corpus* nella *res cogitans* si trova formulato a p. 165: la *res cogitans* resta definita dal sentire; ora per sentire occorre *ressentir* e per *ressentir* è necessario un corpo proprio; dunque la *res cogitans* non potrebbe sentirsi senza il proprio corpo. È questo il motivo ultimo della tesi, che altrimenti può apparire così paradossale, dell'indubitabilità del *meum corpus* nella prima meditazione: come potrebbe mai, Descartes, nella seconda meditazione, definire la *res cogitans* come *sentiens* se avesse dubitato del proprio corpo nella prima meditazione?

Ogni studioso di Descartes reagirà con forza: opporrà, infatti, a Marion, la tesi secondo cui il sentire, così come l'immaginare, nella seconda meditazione, altro non è che un modo della mente e che solo come tale è attribuito da Descartes alla *res cogitans*. E in tal maniera in molti ho già sentito reagire, nella comunità cartesiana, sin dalle prime ricezioni de *Sur la pensée passive de Descartes*. Così, d'altronde, avevano fatto i grandi interpreti del passato, a partire da colui che tacitamente costituisce il grande avversario di questo libro, colui del quale Marion vuole abbattere dalle fondamenta, una buona volta, per tutte, il monumento

¹ Elisabetta a Descartes, 1 luglio 1643 (B 405 1786; AT IV 2, ll. 11-14).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

all'ordre des raisons delle *Meditationes* cartesiane, Martial Gueroult:

Est-ce à dire que l'intelligence doit exclure de ma nature l'imagination et le sens de la même façon qu'elle exclut de celle-ci le corps lui-même? Nullement, car l'imagination et les sensations sont saisies directement dans mon esprit comme des pensées, tandis que le corps est hors de l'esprit et m'est inconnu².

Ma anche coloro che di Gueroult già erano stati avversari e, qualche anno dopo, di Marion saranno i maestri, non si esprimevano diversamente. Così, Ferdinand Alquié:

Dans les pages précédentes, imagination et sensation avaient été exclues. Mais elles ne l'avaient été que dans la mesure où elles supposent les corps, comme leurs organes (pour voir, il faut avoir des yeux) ou leurs objets (voir, c'est voir un corps, et même être affecté par lui). Ici, toute hypothèse sur l'origine ou la base organique des sensations étant rejetée, je constate que j'imagine et sens: imagination et sens font donc *partie de ma pensée*, et peuvent être affirmées de façon certaine³.

O, ancora, un commentatore italiano di questi anni, Stefano Di Bella:

La prova del dubbio ha separato l'aspetto intenzionale per cui "vedo un oggetto", "sento un suono", dal residuo inattaccabile per cui "mi pare di vedere", "Mi pare di sentire". Ridotti a *modi cogitandi*, sensibilità e immaginazione vengono impiantate su una *res cogitans* fondamentalmente determinata come *mens*: l'energia del conoscere è una, la mente coincide con tutta la natura pensante⁴.

Comme des pensées (Gueroult). *Partie de ma pensée* (Alquié). Ridotti a *modi cogitandi* (Di Bella). Letture granitiche, difficili da sfumare e comunque verissime, poiché fondate su un'evidenza testuale: «La capacità di immaginare [...] fa parte del mio pensiero»⁵. Ridefinizione dell'immaginare – e del sentire – in termini di pensiero che ne consente senz'altro l'inglobamento nella mente, su cui Descartes insisterà ancora con Gassendi, a proposito del camminare e del sentire: «non attribuisco all'anima nulla se non soltanto ciò che è pensiero»⁶.

Certamente, continuerà questa *vulgata* cartesiana, il mio corpo è condizione necessaria di possibilità del sentire; ma, questo, nell'ordine delle materie, non nell'ordine delle ragioni. Ancora, certamente, alla fine del percorso delle *Meditationes* si comprenderà che, se io sento, è perché ho un corpo mio, ma nella seconda meditazione io so senz'altro che sento anche se non so se il mio corpo esiste: la definizione della *res cogitans* integrativa del sentire (come dell'immaginare) nel pensare si compie perfettamente senza presupporre il mio corpo da essergli, anzi, supposta, quale premessa necessaria per la dimostrazione della sua esistenza nella sesta meditazione, fondata sulle idee del senso. Ragionamento in se stesso inattaccabile, tanto

² M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons* ..., cit., vol. I, 66-67, c.vo mio.

³ FERDINAND ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950), Paris, PUF, 1966, p. 422, n. 1, c.vo mio.

⁴ STEFANO DI BELLA, *Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, p. 75.

⁵ *Meditationes*, II: «[Vis imaginandi] cogitationis meae partem facit» (B Op I 718; AT VII 29, ll. 10-11).

⁶ *Objectiones V*: «Nihilque quod ad illos pertineat animae tribuo, praeter id solum quod est cogitatio» (B Op I 1150; AT VII 351, ll. 25-27).

IGOR AGOSTINI

più perché omologo a quello applicabile al caso dell'esistenza delle cose materiali: certamente, nella sesta meditazione si saprà che io non avrei in me idee delle cose materiali, se non ci fossero le cose materiali; ma, nella seconda meditazione, pur avendo quelle medesime idee, io non lo so; sicché quell'esistenza risulta, per l'appunto, inferita, per mezzo delle idee, lungi dall'essere presupposta.

Fra coloro che condividono questa lettura canonica, c'è anche il sottoscritto. Eppure, essa presenta una difficoltà sostanziale: spiega, bensì, la necessità di includere il sentire (come anche l'immaginazione) nel pensiero, ma, se non integrata, non è in grado di distinguerlo dal pensiero stesso, né dagli altri modi di questo. «Je constate que j'imagine et sens» – commentava, come s'è visto, Alquié. Ma che cosa vuol dire, qui, 'immaginare', che cosa vuol dire 'sentire'? Naturalmente, tali termini non possono essere assunti nel senso dell'immaginare e del sentire corporei, come se, utilizzandoli, si volesse dire: 'percepisco corpi col corpo': infatti, proprio secondo questa interpretazione, il dubbio della prima meditazione si estende sia ai corpi esterni, sia al *meum corpus*, che sono stati dunque neutralizzati. Certamente, essi vogliono dire 'pensare', ma il rischio, qui, è proprio che tale riconduzione al pensare, posta la soppressione dell'esistenza della dimensione della corporeità, ne costituisca anche una riduzione integrale, determinando quindi una pura equivalenza. Così, ancora Alquié rimarcava che, quando Descartes osserva che, anche se le cose immaginate non fossero vere, l'esistenza della facoltà di immaginare in me lo sarebbe comunque, «il établit l'existence d'un moi pensant dont toutes les opérations semblent égales»⁷.

Eccola qui, esattamente, la difficoltà: se volessero dire 'solo' pensare, senza ulteriore specificazione, i *modi cogitandi* non si differenzierebbero fra loro se non numericamente. Ora, è un fatto che Descartes insista, inequivocabilmente, a più riprese, in *Meditatio* II, sulla molteplicità interna che costituisce la struttura della *res cogitans* e che si articola in *modi cogitandi* distinti fra loro – *imaginans quoque, et sentiens* (*B Op* I 718; *AT* VII 28, l. 22 e *B Op* I 726; *AT* VII 34, ll. 20-21) –, sottolineando le individualità emergenti di una *démarche*, quella da lui condotta in *Meditatio* II, che non è solo di inclusione, nella *res cogitans*, del sentire e dell'immaginare, ma anche, insieme, di distinzione. Gli studiosi, invece, come abbagliati dalla fondamentale, certo, reintegrazione nel pensiero del sentire e dell'immaginare, non hanno mai messo a tema la questione delle condizioni concettuali della loro distinzione all'altezza di *Meditatio* II, che a me sembra capitale per le ragioni che vengo dall'esporre.

Ora, vero è che una soluzione immediata era a portata di mano: che il significato di 'sentire', ed 'immaginare' qui, non sia in alcun modo tecnico, ma coincida semplicemente con le accezioni che questi termini assumono secondo quel sapere spontaneo che è il protagonista di *Meditatio* I e da cui Descartes decideva programmaticamente di muovere, in *Meditatio* II, per determinare l'essenza dell'io: «Ma qui presterò piuttosto attenzione a cosa, prima d'ora, si presentava al mio pensiero spontaneamente e sotto la guida della natura ogni volta che prendevo a considerare cosa fossi»⁸. In tal modo, la certezza del sentire quale atto mentale equivarrebbe a quanto segue: per quanto io non sappia se senta corpi e col corpo, è

⁷ F. ALQUIÉ, *La découverte...*, cit., p. 191.

⁸ *Meditationes*, II: «Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam» (*B Op* I 714; *AT* VII 25, l. 31-26, l. 2).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

indubitabile che io pensi di sentire, ossia è indubitabile che io pensi di 'sentire corpi col corpo'. Nel caso del *videor videre*: è indubitabile che mi sembri di vedere con gli occhi ciò che è visibile.

Eppure, se così fosse, la definizione di *res cogitans* all'altezza della seconda meditazione, mentre consentirebbe una riconduzione del sentire al pensiero in senso tecnicamente cartesiano, potrebbe garantire al sentire la sua differenziazione dagli altri modi del pensare (ed anche dall'immaginare) solo secondo il significato (e sulla base) dell'esperienza sensoriale, non ulteriormente elaborata, propria a quel sapere prefilosofico che le meditazioni – e, in particolare, proprio la seconda – intendono invece emendare modificando il significato ingannevole delle parole accolto nell'uso («Haereo tamen in verbis ipsis, et fere decipior ab ipso usu loquendi»: B Op I 722; AT VII 32, ll. 1-2)⁹, pur conservandole¹⁰. Insomma, se il *videor videre* significasse solo 'mi sembra di vedere con gli occhi ciò che è visibile', ne seguirebbe che: a) la ridefinizione del sentire sarebbe solo parziale e si fermerebbe alla sua integrazione nel pensare; b) la distinzione interna al pensare sarebbe fondata solo su definizioni accolte nell'uso. Qui, davvero, la questione è quella di «lire Descartes sérieusement» (Marion, p. 13), ossia, nel caso particolare, di prendere sul serio, cioè in senso tecnico, l'occorrenza di *sentiens* (così come quella di *imaginans*) nella definizione cartesiana di *res cogitans* di *Meditatio II*, la quale giunge al termine di un processo di ripulitura della nozione comunsensistica di ciò che il meditante credeva un tempo di essere¹¹.

Marion non muove esplicitamente da questo problema, che non tematizza mai. Eppure, a mio avviso, lo ha visto tanto bene che il suo libro ne offre una soluzione che taglia alla radice la difficoltà: quando io sento, è proprio il mio corpo che sente (per auto-afezione, anche nella non esistenza dei corpi esterni, dunque); e quest'atto si distingue altresì da tutti gli altri modi del pensiero, a partire dalla stessa immaginazione, che tale *corpus meum* non presuppongono. Il *meum corpus* diviene qui uno strumento concettuale di una potenza inaudita (in senso letterale, nell'intera storia della letteratura critica cartesiana, a mia conoscenza): consente non solo l'inclusione del sentire nel pensiero, ma anche la sua distinzione dagli altri modi.

Il baratro che la lettura di Marion consente di evitare è, quindi, quello di ridurre il sentire, l'immaginare, l'intendere, all'altezza di *Meditatio II*, a meri nomi – concettualmente sostituibili, ed al massimo differenziabili ricorrendo ancora al linguaggio prefilosofico solo parzialmente emendato – di un monolite indifferenziato che si chiama *cogitatio*; nomi cui non potrà essere assegnata alcuna significazione e, quindi distinzione, tecnica che all'altezza della sesta meditazione, quando potranno veramente distinguersi fra loro, precisamente grazie a quel *meum corpus* la cui funzione differenziante, invece, Marion consente

⁹ Rilevi interessanti sull'identificazione nel linguaggio, da parte di Descartes, di una delle principali fonti dell'errore, in DAVID CUNNING, *Introduction a The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, ed. by D. Cunning, Cambridge, UP, 2014, pp. 1-22: 15. La critica al linguaggio, che si è soliti in genere reperire soprattutto in figure come quella di Bacon, o di Locke, è tema chiave in Descartes; e ogni lettura della seconda meditazione risulta mutila se non connessa a questa problematica.

¹⁰ *Responsiones V*: «Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus responderi; nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi» (B Op I 1154; AT VII 355, l. 29-356, l. 6).

¹¹ Cfr. *Responsiones VII*: «Ac denique non male quesivi postea, quem me olim esse credidissem, non ut eadem omnia de me adhuc crederem, sed ut, si quae perciperem vera esse, resumerem, si quae falsa, rejicerem, et si quae incerta, in aliud tempus examinanda reservarem» (B Op I 1286; AT VII 481, ll. 23-27).

IGOR AGOSTINI

di vedere operante già in *Meditatio* II. Nell'interpretazione marioniana, la vera prolessi, perché domina le *Meditationes* tutte, non è solo quella della sesta, per cui l'indubitabilità del mio corpo presiederebbe la dimostrazione delle cose esterne, ma quella della seconda: l'indubitabilità del corpo, supposta alla determinazione piena della *res cogitans*.

Senonché, il prezzo da pagare con questa lettura è altissimo: lo stravolgimento, appunto, dell'immagine consolidata del dubbio cartesiano, che non si estenderebbe al mio corpo, e, quindi, dell'ordine delle ragioni delle *Meditationes*. Di qui la domanda: è veramente necessario parlarlo?

La discussione di ieri, in particolar modo le difficoltà sollevate dal primo e dal terzo intervento, mi sembra aver mostrato come alcuni luoghi cruciali delle *Meditationes* sembrino senz'altro coinvolgere il *meum corpus* fra gli oggetti del dubbio. Marion ha proposto una controesegesi di ciascuno di quei luoghi, ma, al di là della *lectio difficilior* che la sua lettura impone (ad esempio in *Marion* p. 59, n. 1), il problema fondamentale mi sembra essere che il suo tentativo deroga fortemente ad un *principle of economy*: sono troppo numerosi i testi che si tratta, se posso permettermi, di forzare, per fondare la tesi dell'indubitabilità del *meum corpus*.

Per restare ai passi discussi ieri, in *Meditatio* VI: l'inserimento del *meum corpus* fra gli oggetti del dubbio al momento della ricapitolazione dei dubbi di *Meditatio* I (*B Op* I 780; *AT* VII 75-76); la mera ipoteticità dell'esistenza del *meum corpus* espressa dal *siquidem* in *B Op* I 779; *AT* VII 73, l. 21; la dichiarazione programmatica di fondazione del valore della conoscenza sensibile su Dio (*B Op* I 784; *AT* VII 77, l. 28-78, l. 1); in particolare, la fondazione dell'unione sulla natura, il cui insegnamento è a sua volta, convalidato dall'esclusione dell'inganno divino (*Meditationes*, VI, *B Op* I 786; *AT* VII 79, l. 27-80, l. 4).

Ma ci sono ancora altre difficoltà testuali, a partire dalla seconda parte della seconda meditazione, che, come dirò di seguito, costituisce a mio avviso un testo non completamente scandagliato nel libro di Marion e che pure è capitale per intendere il ruolo del dubbio in Descartes. Qui, il genio maligno è utilizzato non solo, come Marion rileva a ragione, nelle premesse per la dimostrazione dell'esistenza dell'io, ma anche nel percorso che conduce alla determinazione della natura dell'io, che procede attraverso un'operazione di sottrazione (*subducere*: *Meditationes*, II, *B Op* I 714; *AT* VII 25, l. 21) a partire dalla concezione comunsensistica dell'uomo quale insieme di anima-corpo. Ora, in questa sottrazione Descartes è esplicito nel dubitare anche del *meum corpus*, almeno nella sequenza seguente, in cui al mio corpo sono applicati, in ordine, la negazione del genio maligno e il dubbio del sogno:

Posso forse affermare di avere la pur minima cosa fra tutte quelle che ho adesso detto appartenere alla natura del corpo? Presto attenzione, penso, ripeto, non mi viene in mente nulla; mi affatico a ripercorrere tutto, invano. Che dire, invece, di ciò che attribuisco all'anima? Il nutrirsi, o il camminare? Anche essi, però, non sono che finzioni, perché ormai non ho corpo. Il sentire? Ovviamente, anche questo non si dà senza corpo e nei sogni mi è parso di sentire moltissime cose che, in seguito, mi sono accorto di non aver sentito¹².

¹² *Meditationes*, II: «Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae jam dixi ad naturam corporis pertinere? Attendo, cogito, revolveo, nihil occurrit; fatigor eadem frustra repetere. Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et per multa sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse» (*B Op* I 716; *AT* VII 26, l. 22-27, l. 7).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

AmMESSO e non concesso (come dirò fra poco), quindi, che, in *Meditatio* I, il dubbio del sogno non tocchi il mio corpo, questo passo ve lo estende palesemente.

Il dubbio sul mio corpo, inoltre, ritorna anche nella terza parte della seconda meditazione, nel corso dell'analisi del pezzo di cera: «È possibile infatti che quel che vedo non sia veramente cera; è possibile che neppure abbia occhi per vedere alcunché»¹³. In queste linee, addirittura, il dubbio sul *meum corpus* è più radicale di quello sulle cose esterne: applicato su di esse, qui, concerne solo la loro identificazione (è possibile infatti che quel che vedo non sia veramente cera), mentre, applicato al mio corpo, ha senz'altro un importo esistenziale (è possibile che neppure abbia occhi per vedere alcunché).

Non solo, dunque, la negazione del genio maligno, ma anche la dubitabilità è applicata da Descartes al *meum corpus* nella II meditazione. I due registri, certo sotto la prevalenza del genio maligno, sono alternati, secondo una logica non semplice da ricostruire e che, in ogni caso, rispetto al problema che qui interessa, è irrilevante quanto al punto centrale della controversia: *Meditatio* II non solo reitera la negazione del corpo operata dal genio maligno, ma la sottomette al dubbio.

Solo questo spiega i numerosi passi di *Meditatio* VI che, nonostante gli sforzi esegetici di Marion, attestano il sussistere del dubbio sul corpo. Questo accade, ancora una volta in modo inequivocabile, nel centro del passo sulla dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali: «quand'anche io abbia forse (o, piuttosto, di certo, come dopo dirò) un corpo che mi è molto strettamente congiunto [...]»¹⁴. Qui Descartes non solo afferma come ipotetica (*fortasse*), ancora a questo stadio di *Meditatio* VI, l'esistenza del mio corpo, ma, addirittura, asserisce che solo dopo (*postmodum*) io la potrò affermare con certezza. *Postmodum*, ossia precisamente B Op I 787-789; AT VII 80, l. 27-81, l. 14, il luogo, che menzionavo sopra, in cui l'esistenza del mio corpo è argomentata sulla base dell'insegnamento della natura riabilitata solo a seguito della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Se il dubbio sul *meum corpus* sussiste anche in *Meditatio* VI prima della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, cade l'argomento fondamentale col quale Marion ritiene di dover rivoltare l'ordine delle ragioni ricostruito da Gueroult ed accolto dalla maggioranza degli interpreti: l'esistenza del mio corpo, ancora in forse al momento della distinzione reale, che precede immediatamente la prova delle cose materiali, non può che seguire quest'ultima.

Il caso dei *Principia*, addotto proprio ieri da Marion, non mi sembra, qui, creare alcun ostacolo, ma anzi, conferma l'ordine delle ragioni delle *Meditationes*. Difatti, la sola variazione, rispetto alle *Meditationes*, è che la dimostrazione delle cose materiali si trova all'interno del secondo libro (ossia all'inizio della fisica), ma, l'ordine resta esattamente il medesimo che nelle *Meditationes*: prima si dimostra l'esistenza del corpo (art. 1, B Op I 1772-1774; AT VIII-1 40-41), poi l'unione (art. 2, B Op I 1774; AT VII 41-42). Semmai, quel che i *Principia* fanno, con l'inserimento di queste due tesi nella seconda parte, è confermare l'affermazione della lettera a Huygens del 12 novembre 1640, che mostra come Descartes abbia considerato le prime

¹³ *Meditationes*, II: «Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera; fieri potest ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur» (B Op I 724; AT VII 33, ll. 9-11).

¹⁴ *Meditationes*, VI: «Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est» (B Op I 785; AT VII 78, ll. 13-15).

IGOR AGOSTINI

cinque meditazioni come un blocco (B 286, p. 1330; AT III 763); affermazione che però non consente, come Marion sosteneva ieri, di attribuire a Descartes la tesi, molto più impegnativa e non documentata testualmente, che dopo la quinta meditazione si modificherebbe l'ordine delle ragioni¹⁵.

Resta *Meditatio* I, la cui disamina ho lasciato espressamente per ultima. Riconosco, infatti, che qui gli elementi testuali a favore dell'interpretazione canonica contestata da Marion non sono altrettanto univoci. Ritengo, nondimeno, che anche in *Meditatio* I – e, dunque, sin da *Meditatio* I, il dubbio coinvolga il mio corpo.

Il dubbio dei sensi non fa, qui, problema, poiché non mette in questione l'esistenza di alcunché, neanche dei corpi esterni e, quindi, non può essere probante rispetto alla tesi che Marion si propone di provare, che presuppone l'eccezionalità del caso del corpo. Che l'argomento (tale preferirei, forse, chiamarlo, piuttosto che 'dubbio') della follia metta in dubbio l'esistenza del mio corpo è concesso da Marion, per il quale, anzi, tale argomento sarebbe l'unico a (provare a) farlo, senza successo per la sola ragione che tale estensione sarebbe paralizzata dall'interdizione della follia stessa dall'alveo della filosofia, in quanto argomento non-razionale; punto che sono propenso ad accordare a Marion. Resta nondimeno che il dubbio della follia non isola chiaramente il mio corpo in opposizione agli altri corpi: quello del mio corpo, piuttosto, risulta essere un esempio («ut [...] et similia»: B Op I 704; AT VII 18, l. 22), per quanto privilegiato, all'interno di una classe di percezioni differenziate da quelle messe in dubbio dai sensi, che si riferiscono a oggetti percepiti come piccoli e lontani («minuta quaedam et remotiora»: B Op I 704; AT VII 18, ll. 19-20); percezioni, cioè, di oggetti avvertiti come grandi e vicini. Neppure qui, cioè, come nel caso del dubbio dei sensi, mi sembra stagliarsi l'eccezionalità del concetto del *meum corpus*.

Veniamo quindi al dubbio del sogno. Marion sostiene che il dubbio del sogno implichi, in generale, una restrizione (*ferre*: B Op I 704; AT VII 19, l. 21), un colpo di forza (*Age*: B Op I 704; AT VII 19, l. 23) e, inoltre, una riserva particolare (*forte etiam* B Op I 704; AT VII 19, l. 25) sul mio corpo, ossia sui *generalia*

¹⁵ La sequenza con cui, nella *Synopsis*, la prova (invero le prove) dell'esistenza dei corpi è menzionata dopo la prova dell'unione, addotta in *Marion*, p. 30 a sostegno della sua interpretazione, non mi sembra in alcun modo significativa: infatti, il riferimento alla dimostrazione dell'esistenza della realtà esterna segue nella *Synopsis* tutti gli altri argomenti della meditazione, ossia anche la trattazione degli errori dei sensi (B Op I 700; AT VII 15, ll. 24-25) e dei modi in cui questi possono essere evitati (B Op I 700; AT VII 15, l. 25), la quale certamente non precede né testualmente, né, tanto più, concettualmente, le prove dell'esistenza della realtà esterna. Queste sono menzionate per ultime, con ogni probabilità, solo per non inframmezzare nella lista degli argomenti elencati l'importante precisazione relativa a tali prove, che consente altresì di evidenziare quello che Descartes dichiara di essere l'unico scopo delle *Meditationes*: «[...] non quod eas valde utiles esse putarim ad probandum id ipsum quod probant, nempe revera esse aliquem mundum, et homines habere corpora, et similia, de quibus nemo unquam sanae mentis serio dubitavit; sed quia, illas considerando, agnoscitur non esse tam firmas nec tam perspicuas quam sunt eae, per quas in mentis nostrae et Dei cognitionem devenimus; adeo ut haec sint omnium certissimae et evidentissimae quae ab humano ingenio sciri possint. Cujus unius rei probationem in his Meditationibus mihi pro scopo proposui». La minor evidenza dell'esistenza delle cose materiali va intesa in senso relativo, in rapporto alla maggior evidenza del *cogito* e della dimostrazione dell'esistenza di Dio, secondo l'argomento che Descartes utilizzerà sempre per rivendicare la maggior evidenza delle sue prove a *posteriori* rispetto a quelle tomiste: «Primo itaque, non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium; tum quia Deum existere multo evidentius esse putavi, quam ullas res sensibiles [...]» (*Resposiones* I, B Op I 820; AT VII 106, ll. 14-18); A *Mesland*, 2 maggio 1644: «Toutefois il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne nous sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas si certain), et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu» (B 454, p. 1909; AT IV 112). D'altronde, anche la *Synopsis* della quarta meditazione non segue l'ordine degli argomenti trattati: «In quarta, probatur ea omnia quae clare et distincte percipimus esse vera (ma: B Op I 763; AT VII 62, ll. 11-20), simulque in quo ratio falsitatis consistat explicatur (ma: B Op I 751-763; AT VII 54, l. 31-62, l. 7).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

(ossia occhi, testa, mani e il mio corpo tutto) distinti dai *particularia* (muovere la testa, le mani, ecc.), che soli sarebbero direttamente coinvolti. Sennonché, in primo luogo, è precisamente questa la caratteristica del dubbio in Descartes, quella di continuare ad essere operante a patto che vi sia una ragione, quantunque minima, per dubitare: «si può anche minimamente dubitare»¹⁶; «non ci sia un pur minimo motivo di dubitare»¹⁷; «ha potuto essere anche minimamente infirmato»¹⁸; minima, ossia iperbolica, come rileverà acutamente Arnauld «minima ed iperbolica (come è l'autore stesso a chiamarla in altro luogo)»¹⁹. Sarei quindi incline a ritenere che le limitazioni del dubbio del sogno non abbiano altra funzione se non quella di suggerire l'improbabilità dell'ipotesi del sogno – a fronte della probabilità altissima della tesi contraria (sulla quale Descartes insiste anche alla fine dei dubbi, quando, prima dell'introduzione del genio maligno, afferma: «non perderò mai l'abitudine di confidare in esse e di dare ad esse l'assenso, fino a quando le soporrò tali quail sono in realtà, ossia bensì dubbie, in qualche modo, come or ora ho mostrato, ma nondimeno molto probabili»²⁰ –, e questo al fine di mettere in guardia da un'estensione del dubbio alla pratica della vita: «lì si trattava solo di quel dubbio supremo che ho spesso ripetuto essere metafisico, iperbolico ed assolutamente da non trasferire alla pratica di vita e del quale deve essere considerata ragione sufficientemente valida tutto ciò che implica un sospetto anche minimo»²¹). Il carattere così fortemente ipotetico²² del dubbio del sogno, ivi compresa la riserva sul mio corpo, quindi, lungi dal toglierne validità teorica, ne conferma lo statuto iperbolico. In secondo luogo, non è vero che il dubbio del sogno non tocca il corpo «que dans ses exercices» (Marion, p. 109), ossia investa solo i *particularia*: verso la fine del dubbio del sogno, in AT VII 20, ll. 8-10 (B Op I 706), infatti, è asserita esplicitamente la possibilità della non esistenza dei *generalia*: «[...] quand'anche possa essere immaginario ciò che è generale, ossia questi occhi, questa testa, queste mani, e altro di simile»²³, che, quindi, non a ragione Marion sostiene essere stati in precedenza (B Op I 704; AT VII 19, ll. 30-31) già messi al sicuro dal dubbio: «L'existence de ces éléments ne fait cette fois plus question, puisque'on admet "res quasdam non imaginarias, sed revera esistere" (19, 30-31)» (Marion, p. 109).

Non restano dunque che i due casi del dubbio del dio ingannatore e del genio maligno. Quanto al

¹⁶ *Synopsis*: «vel minimum potest dubitare» (B Op I 694; AT VII 12, ll. 11-12).

¹⁷ *Meditationes*, II: «ne minima quidem occasio sit dubitandi» (B Op I 712; AT VII 24, l. 20).

¹⁸ *Meditationes*, II: «vel minimum potuit infirmari» (B Op I 714; AT VII 25, l. 22).

¹⁹ *Responsiones* IV: «minimam et hyperbolicam, ut Author ipse vocat alio in loco» (B Op I 970; AT VII 215, ll. 8-9).

²⁰ *Meditationes*, I: «[...] ne unquam iis assentiri et confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles» (B Op I 708; AT VII 22, ll. 9-10).

²¹ *Objectiones et Responsiones* VII: «Ibi tantum agebatur de summa illa dubitatione, quam saepe metaphysicam, hyperbolicam, atque ad usum vitae nullo modo transferendam esse inculcavi, et ad quam id omne, quod vel minimum suspicionis afferre potest, pro satis valida ratione sumi debet» (B Op I 1264; AT VII 460, ll. 2-7). Dove *summa* va riferita senza'altro alla *dubitatio* del sogno, così qualificata, precisamente come *summa* (oltre che come *hyperbolica*), anche in B Op I 798; AT VII 89: «[...] hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. Praesertim summa illa de somno».

²² E non è un caso che l'ipotesi del genio maligno, introdotta proprio per vincere la tendenza spontanea verso le opinioni probabili agisca, per rinforzarlo, proprio sul dubbio del sogno: «nihil aliud esse quam ludificationes somniorum» (B Op I 710; AT VII 22, ll. 28-29).

²³ *Meditationes*, I: «[...] quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, et similia, imaginaria esse possent» (B Op I 706; AT VII 20, ll. 8-10).

IGOR AGOSTINI

dubbio del dio ingannatore, è vero che esso non chiama in causa il mio corpo, ma postula, senz'altro, che *nulla res extensa* (B Op I 706; AT VII 21, ll. 4-5) si dia: se, certamente, il riferimento al *meum corpus* non è qui esplicito, perché non dovrebbe essere implicito, in quanto appunto il *meum corpus* è comunque una cosa estesa, anche nell'interpretazione di Marion? L'identificazione integrale fra *nulla res extensa* e *natura corporea in communi*, centrale nell'argomento di Marion, non mi sembra vincolante.

L'ipotesi del genio maligno, infine. Che sia esplicita nel riferirsi al *meum corpus* (B Op I 712; AT VII 24, l. 16), Marion lo riconosce senz'altro, cercando di salvare la sua lettura sostenendo, a partire dall'interpretazione di Henri Gouhier, che il genio maligno non costituirebbe un argomento razionale per dubitare, ma una finzione metodologica²⁴. Ma, su questo punto, Marion non mi pare aver risposto in modo del tutto efficace ad una delle obiezioni mosse ieri: dopo gli studi di Tullio Gregory, è ormai assodato che la figura del genio maligno coincide con quella del diavolo, la quale costituiva, nella cultura medievale e nella prima età moderna, non solo un concetto della riflessione teologica o metafisica, ma un'entità realmente esistente, un personaggio di un universo, quello cristiano, gerarchicamente ordinato, e, per di più, concretamente partecipe, con le sue insidie continue e multiformi, alla vita dell'uomo; e il Descartes studente dai gesuiti leggeva negli *Exercitia* di Ignazio che «Lucifero dissemina innumerevoli demoni in tutto il mondo per fare il male: non vi sono città, luoghi o persone che ne rimangono immuni»²⁵. Marion prolunga dunque l'analisi di Gouhier proprio nella direzione in cui questa risulta oggi superata: può, certo, anzi deve, a mio avviso, continuare a rimanere in piedi l'idea che il genio maligno sia adoperato nelle *Meditationes* quale finzione metodologica (necessaria per piegare la volontà, ma, anche per favorire la distinzione del corporeo dall'incorporeo), ma non per questo la sua funzione può essere ridotta al risultato di una decisione volontaria, a un esercizio psicologico senza validità teorica ed extra-razionale. Il suo caso mi sembra quindi profondamente da distinguere da quello della follia.

Anche la stessa *Meditatio* I sembra quindi offrire, testualmente, una sostanziale resistenza alla lettura proposta da Marion. Ma non c'è solo questo. Il fatto, nudo e crudo, che in *Meditatio* I la dubitabilità del *meum corpus* sia forse meno esplicita che in *Meditatio* II e *Meditatio* VI mi sembrerebbe incoraggiare, in quanto tale, più che un'affermazione, come quella che Marion avanza così risolutamente (Descartes non ha mai dubitato del proprio corpo in *Meditatio* I), una questione: perché tale dubbio, che nel seguito delle *Meditationes* diviene esplicito, non lo è all'altezza di *Meditatio* I? Questo è il punto cruciale: la formulazione di una questione preliminare; cruciale perché radicale, dato che, se ad essa si dovesse dare una risposta plausibile, la tesi della indubitabilità del mio corpo all'altezza di *Meditatio* I mi parrebbe perdere ulteriore forza, prima ancora che sul piano esegetico, su quello del contesto problematico stesso.

²⁴ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes ...*, cit., pp. 113-121.

²⁵ Citato in Tullio Gregory *incontra Cartesio* («Le interviste immaginarie»), Bompiani: RCS, Milano, 2010, ora in appendice alla raccolta di saggi: T. GREGORY, *Vie della modernità*, Firenze-Milano, Le Monnier-Mondadori («Pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento»), 2016, pp. 161-167:162. Ma dello stesso autore cfr., soprattutto, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII (1974), pp. 477-516 (rist. in Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, pp. 401-442; tr. fr. in Id., *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, pp. 293-347). Vedi anche *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, di Tullio Gregory, Roma-Bari, Laterza, 2013.

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

Ora, una risposta a una tale questione ben si intravede: il fatto è che in *Meditatio* I nulla è percepito con chiarezza e distinzione²⁶ e il meditante non dispone che di concetti ancora desunti da nozioni comunsensistiche e afflitti da oscurità e confusione. In particolare, per quel che concerne il concetto di corpo, come distinguere con nettezza, come Marion pretende, un dubbio effettivo sui corpi esterni ed un dubbio solo presunto sul *meum corpus* quando il concetto di corpo è qui ancora oscuro e confuso? La *Synopsis* dichiara esplicitamente che il concetto chiaro e distinto di corpo è il risultato di un percorso che prende avvio nella seconda meditazione e, attraverso la quinta, si conclude nella sesta²⁷; e, d'altronde, lo slittamento semantico che coinvolge la nozione di corpo riguarda tutte le principali nozioni operanti nelle *Meditationes*, in quanto costitutivo della loro esposizione analitica²⁸.

Questa indeterminazione riguarda altresì il concetto di corpo umano, come mostra l'*incipit* del dubbio del sogno, mai veramente messo a tema dai commentatori, eppure di importanza capitale per comprendere il percorso intrapreso da Descartes da *Meditatio* I a *Meditatio* II: « Certo che sì! Come se non fossi uomo e di notte non sia solito dormire, patendo nei sogni tutte le stesse cose, e talvolta anche meno verosimili, di costoro da svegli²⁹. *Tanquam non sim homo*. Allorché, nel cuore di *Meditatio* II, Descartes procederà a determinare la natura dell'io sarà proprio di qui che muoverà, dall'*homo*: « Che cosa, dunque, ho ritenuto di essere prima d'ora? Un uomo, ovvio³⁰. *Hominem scilicet*.

Queste due, che, sino a questo punto dell'opera, sono le uniche occorrenze del termine *homo*, vanno quindi connesse concettualmente: nella determinazione della natura dell'io, chiamando in causa l'uomo, Descartes si indirizza verso un'esplicitazione della medesima nozione di 'io' che era operante in *Meditatio* I e che contiene, in modo inequivocabile, le determinazioni che caratterizzavano il *meum corpus* in *Meditatio* I: «[...] avevo volto, mani, braccia³¹.

In questo luogo, Descartes sarà netto nel dichiarare il carattere puramente spontaneo e prefilosofico di quella nozione: «Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam» (B Op I 714; AT VII 25, l. 31-26, l. 2). Dopo di che procederà ad analizzarla, esplicitandone, quale parte componente, il proprio corpo («Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia» (B Op I 714; AT VII 26, ll. 2-3). Nulla più di quest'analisi retrospettiva mostra bene la confusione che caratterizza la nozione di *meum corpus* in *Meditatio* I, mescolata

²⁶ *Responsiones* VII: «[...] in prima Meditatione in qua supponebam me non attendere ad quicumque quod clare perciperem» (B Op I 1258, AT VII 460, ll. 23-25); «[...] Nihil enim prorsus fidenter asserui, in prima Meditatione, quae tota dubitationis plena est, et ex qua sola haec verba desumpsit» (B Op I 1276, AT VII 474, ll. 17-19); «[...] prima Meditatione, in qua nondum de ulla veritate statuenda, sed tantummodo de praepudiciis tollendis agebam» (B Op I 1342, AT VII 523, ll. 1-3).

²⁷ *Meditationes, Synopsis*: «[...] et habendum esse distinctum naturae corporeae conceptum, qui partim in ipsa secunda, partim etiam in quinta et sexta formatur» (B Op I 696, AT VII 13, ll. 13-15).

²⁸ Cfr. EDWIN CURLEY, *Analysis in the Meditations : The Quest for Clear and Distinct Ideas*, in A. Oksenberg-Rorty (ed. by), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986, pp. 153-176.

²⁹ *Meditationes*, I: «Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes» (B Op I 704; AT VII 19, ll. 8-11).

³⁰ *Meditationes*, I: «Quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet» (B Op I 714; AT VII 25, ll. 25-26).

³¹ *Meditationes*, II: «me habere vultum, manus, brachia» (B Op I 714; AT VII 26, l. 3).

IGOR AGOSTINI

nella nozione spontanea e comunsensitica di *homo* da cui ancora prenderà le mosse *Meditatio II*³².

È dunque la confusione massima in cui si trova il concetto di *meum corpus* in *Meditatio I* che spiega come Descartes faccia un uso così parsimonioso di questo concetto anche all'interno del dubbio. Giustamente, Marion rileva che la nozione di *meum corpus* non emerge come un meteorite in *Meditatio VI*, e che compare già in *Meditatio I*, ma, nondimeno, l'oscurità e confusione che ne caratterizzano, senz'altro, la presenza a quell'altezza non consentono di poterlo considerare come «une place forte contournée mais non pas conquise» (Marion, p. 111)³³, utilizzabile in *Meditatio VI* quale premessa inattaccata dal dubbio: è necessaria ancora, e sarà appunto fornita nell'ultima meditazione, una riflessione su questo concetto che, con l'introduzione del concetto di finalità pratica, completamente assente nella prima meditazione, consenta di determinare la distinzione, *suo modo*, propria alle sensazioni (*B Op I* 780; *AT VII* 75).

Vorrei chiudere questa disamina sul dubbio in Descartes con due considerazioni, che in questa sede non potrò tuttavia che abbozzare.

In primo luogo, mi pare importante rilevare come, proprio a motivo dell'oscurità e della confusione che caratterizzano il sapere prefilosofico che la seconda meditazione intende ribaltare, il dubbio di Descartes abbia meno l'ambizione di distinguere fra gli oggetti del dubbio, ciò che presupporrebbe una chiarezza e distinzione che in questa meditazione non si possiede, che di sottometerli tutti ad un dubbio universale. Le distinzioni, che pur vengono in qualche modo operate, e che certamente conducono ad una prima elaborazione di *natura corporea in communi* che consente l'applicazione del dubbio alle matematiche, sono funzionali ad un'estensione dello stesso, estensione di cui il tratto distintivo è soprattutto l'universalità, come attesta la conclusione dell'esposizione degli *argumenta* del dubbio (immediatamente prima dell'introduzione del genio maligno), che è radicale che più non si potrebbe: «Ed a questi argomenti non ho davvero risposte, ma sono infine costretto a riconoscere che non c'è nulla di cui non sia lecito dubitare»³⁴. Fra parentesi, si noti come queste parole, *nihil ex iis quae olim vera putabam*, non possano non riferirsi anche al mio corpo. Forse che infatti io non credevo un tempo di avere un corpo? *Meditatio VI* lo confermerà senza mezzi termini, facendo cadere precisamente il mio corpo fra le prime ragioni del dubbio: « E anzitutto, certo, ripeterò in me quali siano le cose che prima d'ora ho ritenuto come vere in quanto percepite col senso [...]Anzitutto, dunque, ho sentito di avere testa, mani, piedi, e tutte le altre membra da cui è costituito quel corpo che consideravo come una parte di me o, forse, anche, come l'intero me stesso»³⁵ – dove, ancora una volta, quel *me* va identificato all'*homo* di cui *Meditatio II* smembrava le componenti facendovi rientrare il mio corpo. Ma, oltre all'inclusione implicita del mio corpo, ciò che mi interessa sottolineare è che questa universalità del dubbio giunge, qui, alla fine dell'esposizione delle

³² Come Descartes dirà a chiare lettere a Gassendi: «[...] Non bona fide ut serio dictum accipis [...] nec etiam quod dixerim, me non dubitasse de eo in quo natura corporis consistebat [...]» (*Responsiones V*, *B Op I* 1150; *AT VII* 351, ll. 13-16).

³³ Cfr., ancora, Marion, p. 115: «place forte contournée mais non pas conquise».

³⁴ *Meditationes*, I: «Quibus sane argumentis non habeo quod respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam putabam, de quo non liceat dubitare» (*B Op I* 708; *AT VII* 21, ll. 26-29, corsivo mio).

³⁵ *Meditationes*, VI: «Apud me hic repetam quatenus illa sint quae antehac, ut sensu percepta, vera esse putavi [...] Primo itaque sensi me habere caput, manus, pedes, et membra caetera ex quibus constat illud corpus, quod tanquam mei partem, vel forte etiam tanquam me totum spectabam» (*B Op I* 778; *AT VII* 74, ll. 17-20).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

rationes dubitandi, al termine di un processo e di una logica di progressiva espansione del raggio di azione del dubbio. In questo senso, l'interpretazione di Marion, secondo cui il dubbio cartesiano muoverebbe da un'eccezione, quella del *meum corpus*, mi sembra problematica, oltre che sul piano dell'analisi dei singoli testi, anche rispetto alla strategia stessa del dubbio considerata nel suo insieme.

In secondo luogo, come già accennavo, l'oscurità e la confusione che segnano la prima meditazione non concernono solo l'oggetto del dubbio, ma, proprio per questo motivo, le stesse *rationes dubitandi*; non solo, cioè, quel sapere commonsensistico che ci si propone di ribaltare sin dalle fondamenta, ma lo stesso strumento adoperato dal meditante per operare questo ribaltamento. Gli strumenti del meditante sono logori. Non si affineranno che durante il percorso: lo slittamento semantico che caratterizza le *Meditationes* e che, come ricordavo sopra, coinvolge le principali nozioni soggette al dubbio (fra cui anche il corpo), interessa la stessa procedura del dubbio e proprio a motivo di codesto slittamento. Il dubbio, difatti, non si esaurisce nella prima meditazione, ma prosegue anche nelle meditazioni successive, e questo non solo per il motivo banale che sono ancora in piedi gli *argumenta* della prima meditazione, ma anche perché, in ragione, da un lato, dell'acquisizione della prima certezza, il *cogito*, e, dall'altro, della progressiva chiarezza e distinzione acquisita dalle nozioni oscure e confuse della prima meditazione, il dubbio viene ad assumere forme che non aveva e che, soprattutto, non poteva avere nella prima meditazione.

Questo aspetto costituisce a mio avviso una chiave di lettura privilegiata per apprezzare in tutta la sua complessità il problema della natura e dell'ambito del dubbio in Descartes, che solo una tradizione tanto radicata ed autorevole da ancorarsi sullo stesso titolo di *Meditatio I* (formulato peraltro, come sappiamo, non da Descartes, bensì da Mersenne)³⁶, ma anche da certe dichiarazioni retrospettive dello stesso Descartes³⁷, tende a risolvere, per l'essenziale, appunto nella prima meditazione, vedendo nelle seguenti solo la persistenza delle medesime *rationes dubitandi*, ma non uno sviluppo del loro stesso contenuto.

Basti pensare all'estensione del dubbio alla mente operata all'inizio di *Meditatio II* («Ma mi sono persuaso che assolutamente nulla esiste al mondo: né cielo, né Terra, né menti [...]»³⁸), resa possibile solo da una domanda che il meditante si pone, ora, nella ricerca della verità, che certo non si rivolgeva in *Meditatio I*: «Ma come faccio a sapere che non ci sia nulla di diverso da tutto ciò che ho or ora passato in rassegna, di cui non ci sia un pur minimo motivo di dubitare?»³⁹. Ma, per offrire un esempio maggiormente perspicuo, si osservi la formulazione del dubbio sulla corrispondenza fra idea e realtà esterna all'inizio di *Meditatio III*:

³⁶ A Mersenne, 18 marzo 1641: «Je vous laisse le soin de tous les titres de ma Métaphysique; car vous en serez, s'il vous plaît, le parain» (B 305, p. 1430, AT III 340, ll. 7-9); fu quindi il Minimo a scegliere, per la prima meditazione, il titolo di *De iis quae in dubium revocari possunt*.

³⁷ *Responsiones IV*: «[...] inter hyperbolicas illas dubitationes, quas in prima Meditatione proposui, una eousque processit ut de hoc ipso (nempe quod res iuxta veritatem sint tales quales ipsas percipimus) certus esse non possem, quandiu authorem meae originis ignorare me supponebam» (B Op I 986; AT VII 226, ll. 18-21).

³⁸ *Meditationes, II*: «Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullam coelum, nullam terram, nullas mentes [...]» (B Op I 712; AT VII 25, ll. 2-4)

³⁹ *Meditationes, II*: «Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam jam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi?» (B Op I 712; AT VII 24, ll. 19-21).

IGOR AGOSTINI

Nondimeno, però, prima ho ammesso come del tutto certe e manifeste molte cose che, successivamente, ho tuttavia scoperto essere dubbie. Quali erano, dunque? La Terra, il cielo, le stelle e tutte le altre cose che coglievo con i sensi. Che cosa, però, percepivo chiaramente di esse? Che le idee, ossia i pensieri, di tali cose erano presenti alla mia mente. Ma neppure adesso metto in questione che quelle idee siano in me. Qualcos'altro, invece, era quel che affermavo e che, anche per la consuetudine a credermi, ritenevo di percepire chiaramente e tuttavia in realtà non percepivo: che fuori di me ci fossero cose dalle quali tali idee derivavano, ed alle quali erano in tutto simili⁴⁰.

Certamente questo dubbio – che tale è – costituisce una metamorfosi della negazione del genio maligno, ma ne segna altresì, senz'altro, una modifica, poiché formulato precisamente nei termini del problema fra corrispondenza fra idee e realtà, i cui concetti iniziano solo ora ad essere designati da una terminologia tecnica (*idea rei*, in opposizione a *res*, quale oggetto immediato della percezione). Ora, se questa modifica si produce è precisamente perché *Meditatio* I non disponeva delle due nozioni necessarie per la formulazione di un tale dubbio: il *cogito* e, soprattutto, quella di *idea*, acquisite in *Meditatio* II: come parlare di un dubbio di corrispondenza fra idee e cose laddove non so neanche cos'è un'idea?⁴¹.

Mi fermo qui, riassumendo gli ultimi argomenti da me sopra esposti: l'interpretazione di Marion, secondo cui il dubbio cartesiano muoverebbe da un'eccezione, quella del *meum corpus*, mi sembra, oltre che problematica, in qualche modo contraria alla strategia stessa del dubbio messa in opera da Descartes nella prima meditazione, sia sul piano dell'oggetto del dubbio, oscuro e confuso, sia sul piano delle *rationes dubitandi*, che si dipanano secondo una logica per espansione mirante all'universalità e sono esse stesse oscure e confuse.

Sono peraltro d'accordo nel riconoscere a Marion una differenza concettuale fra il *meum corpus* e gli *alia corpora*, ma tale distinzione non toglie che l'essenza del *meum corpus* consista, come quella degli *alia corpora*, nell'estensione: l'opposizione fra indivisibilità ed divisibilità che, come Marion spiega magistralmente, differenzia (una volta attuata l'unione) il *meum corpus* dai corpi esterni, si situa all'interno della comune appartenenza all'estensione, che rende contraddittoria l'opposizione fra la mente e il *corpus* come *res extensa*, dunque qualsiasi tipo di corpo⁴², non solo quello esterno, ma anche il mio. Soprattutto, una tale distinzione non intacca in alcun modo l'ordine delle ragioni. Certamente, il corpo cui io sono unito è altro, proprio perché vi sono unito, dal corpo esterno, ma da qui a sostenere che unione e distinzione non vertano sugli stessi termini e ne mettano in gioco non due, mente e corpo, bensì tre, ossia la mente, il mio corpo e gli altri corpi, il passo è troppo lungo.

⁴⁰ *Meditationes*, III: «Verumtamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi, quae tamen postea dubia esse deprehendi. Qualia ergo ista fuere? Nempe terra, coelum, sydera et caetera omnia quae sensibus usurpabam. Quid autem de illis clare percipiebam? Nempe ipsas talium rerum ideas, sive cogitationes, menti meae obversari. Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficio. Aliud autem quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant» (B Op I 726; AT VII 35, ll. 16-27).

⁴¹ Sulla presenza, in *Meditatio* II, della nozione di *idea* quale oggetto della conoscenza, cfr. questo brano dirimente di *Responsiones* II: «Si recordemini eorum quae in fine secundae Meditationis de cera dicta sunt, advertetis nequidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu, adeo ut non aliud sit unam rem absque alia sentire, quam habere *ideam* unius rei, et intelligere istam *ideam* non eandem esse cum *idea* alterius» (B Op I 856; AT VII 132, ll. 20-26, corsivo mio).

⁴² Come ratificheranno, seppur retrospettivamente, le *Notae in programma*: «Cum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentialium constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam quod sint diversa» (B Op I 2260; AT VIII-2 349, ll. 11-14).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

Descartes stesso su questo punto, è chiarissimo. La dimostrazione della distinzione reale di *Meditatio* VI fa per ben due volte riferimento al *meum corpus*: non solo nel punto, che richiamavo sopra, che lasciava ancora sussistere l'ipoteca sull'esistenza del mio corpo, ma anche nella conclusione stessa che chiude la dimostrazione: «Certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere»⁴³.

Se, d'altronde, in *Meditatio* VI, la prova della distinzione concerne inequivocabilmente il mio corpo, questo è perché in tali termini la problematica era stata impostata in *Meditatio* II, nel punto in cui si dichiarava di non poterla ancora risolvere:

Cos'altro? Lo immaginerò: non sono quella compagine di membra che è chiamata corpo umano [...].Può però forse accadere che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto, non sia tuttavia, quanto alla verità della cosa, diverso da quell'io che conosco? Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto⁴⁴.

Il dubbio, qui, non è che il corpo in generale, ma che il *corpus humanum* sia identico alla mente, dubbio che, come Descartes, dichiara a più riprese, a partire dalle *Secundae responsiones*⁴⁵, non sarà appunto risolto che con la dimostrazione della sesta meditazione, la quale si conclude appunto, come si è appena visto, con la distinzione reale della mente dal mio corpo. Una conferma ulteriore e dirimente del fatto che il *corpus humanum* sia qui identico al *meum corpus* è data dal commento che di questo luogo forniranno le *Quintae responsiones*:

Denique, ubi dixi, forsan fieri posse, ut id quod nondum novi (nempe *meum corpus*) non sit diversum ab eo me quem novi (nempe a mea mente), nescio, de hac re non disputo, etc.; objicis: si nescis, si non disputas, cur te nihil esse istorum assumis? Ubi falsum est me quicquam assumpsisse quod nescirem; nam plane e contra, quia nesciebam essetne corpus idem quod mens necne, nihil ea de re assumpsi, sed solam mentem consideravi, donec postea, in 6. Meditatione, illam realiter a corpore distingui, non assumpsi, sed demonstravi⁴⁶.

Dove una doppia identificazione è esplicita: l'*id quod nondum novi* di *Meditatio* II (ossia il *corpus humanum*) è identico al *corpus meum*, il quale è identico al corpo che sarà distinto dalla mente in *Meditatio* VI. Sempre nelle risposte a Gassendi, poi, allorché questi gli obietterà di aver argomentato solo la separazione della mente dal corpo grossolano, non anche da quello sottile, Descartes rivendicherà di aver parlato di qualsiasi (*de quolibet*) corpo: « Non mi soffermo qui su ciò che avete ripetuto spesso tediosamente: che io non ho provato alcune cose, e tuttavia le ho dimostrate; che io ho trattato solo di questo corpo grossolano, quando tuttavia ho trattato di qualsivoglia corpo, anche di quello più sottile»⁴⁷.

⁴³ *Meditationes*, VI (B Op I 784; AT VII 78, ll. 19-20).

⁴⁴ *Meditationes*, II: «Quid praeterea? Imaginabor: non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur [...] Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum» (B Op I 715; AT VII 27, ll. 18-28).

⁴⁵ *Responsiones* II: «[...] plane indeterminatum reliqui, usque ad sextam Meditationem in qua probatur» (B Op I 912; AT VII 175, ll. 4-5); *Responsiones* III: «Sed ignoscite si respondeam nondum me locum dedisse huic quaestioni, cum de ipsa primum egerim in sexta Meditatione his verbis» (B Op I 854; AT VII ll. 20-22).

⁴⁶ *Responsiones* V (B Op I 1156; AT VII 357, ll. 7-17).

⁴⁷ *Responsiones* V: «Non hic haereo in iis quae taediose saepe repetiisti: me quaedam non probasse, quae tamen demonstravi; me

IGOR AGOSTINI

Altri testi potrebbero essere adottati, ma penso che quelli sin qui richiamati siano sufficienti. Perché il problema è proprio questo, che i testi da accomodare, in senso tecnico, sono oggettivamente troppo numerosi, oltre che in alcuni casi troppo perspicui, per salvare la tesi dell'indubitabilità del *meum corpus* e l'inversione dell'ordine delle ragioni proposti da Marion nel suo libro.

Se, tuttavia, si rinuncia all'indubitabilità del *meum corpus* e, insieme, si mantiene l'ordine delle ragioni canonico, resta in piedi la difficoltà cui il libro di Marion consentiva di rispondere grazie alla prolessi del *meum corpus*: su quale fondamento, all'altezza di *Meditatio* II, introdurre il sentire in quanto sentire nella *res cogitans* se non si dispone del *meum corpus*?

Ritengo che un'analisi della seconda parte di *Meditatio* II, in particolare della sezione di *B Op* I 716-718, AT VII 27, l. 18-29, l. 18 – che secondo me costituisce il vero grande assente nella disamina marioniana della *res cogitans* – possa offrire una risposta forse altrettanto convincente di quella basata sulla prolessi del *meum corpus* in *Meditatio* I – e, soprattutto, tale da non scontrarsi con i 'fastidi' testuali cui tale prolessi conduce – alla difficoltà suddetta e a quella, più generale, in cui essa rientra: come operare, all'altezza di *Meditatio* II, in cui non è data né l'esistenza del mio corpo, né quella dei corpi esterni, una differenziazione dei modi del sentire e dell'immaginare all'interno della *res cogitans*?

La risposta è che la sequenza che va da AT VII 27, l. 18 ad AT VII 29, l. 18 (*B Op* I 716-718) deve essere letta come una descrizione – che non esiterei a qualificare 'fenomenologica' – da parte del meditante, dei propri atti mentali mirante a una ridefinizione della sensazione e dell'immaginazione che conduca non, semplicemente, alla loro inclusione nella *res cogitans* in quanto precisamente, tutte, *cogitationes*, ma ad una determinazione delle stesse che consenta di distinguerle fra loro e dall'intellezione.

Avviata, dopo aver terminato la dimostrazione dell'esistenza dell'io, l'indagine sulla sua natura, Descartes ha dimostrato l'inseparabilità del pensiero dall'io, potendo così proporre la prima definizione, provvisoria, di *res cogitans* come *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* (*B Op* I 716; AT VII 27, l. 14); « [...] parole di cui prima mi era ignoto il significato»⁴⁸, poiché (lo spiegheranno bene le risposte a Gassendi) il meditante ricorda di aver considerato, in passato, la mente quale parte principale (*praecipua pars*) di se stesso, quando invece, ora, si avvede che essa costituisce l'anima tutta (*tota anima*)⁴⁹.

Ma questa definizione deve essere integrata: «Però sono una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto: pensante. Cos'altro?»⁵⁰. Il passo immediatamente successivo dell'indagine giunge ad un risultato negativo. Si muove dall'immaginazione, mediante cui il senso comune si rappresenta il corpo

egisse de crasso tantum corpore, cum tamen egi de quolibet, etiam quam maxime subtili» (*B Op* I 1192; AT VII 386, ll. 11-14).

⁴⁸ *Meditationes*, II: « [...] voces mihi prius significationis ignotae» (*B Op* I 716; AT VII 27, l. 15).

⁴⁹ Cfr. *Responsiones* V: «Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico animae nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt mentem, hancque animae praecipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive praecipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem; mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero» (*B Op* I 1156; AT VII 356, ll. 6-22).

⁵⁰ *Meditationes*, II: «Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. Quid praeterea?» (*B Op* I 714; AT VII 27, ll. 15-18).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

(«[...] la immaginavo come un sottile non so che»⁵¹), ma, sotto la supposizione del genio maligno, nulla è di ciò che è immaginato: non sono – dice il meditante – corpo umano; non sono neanche un'aria tenue infusa nelle membra di questo, non vento, non fuoco, non vapore, non alito, nulla di tutto ciò che fingo. Al tempo stesso, però, non si può escludere che il pensiero, che io percepisco come incorporeo, sia corporeo in ordine alla verità della cosa: non lo so e di questa cosa non discuto (B Op I 716; AT VII 27, ll. 18-27). Sulle ragioni che interdicono questa possibilità gli interpreti sono divisi⁵², ma, per quel che qui mi interessa, l'essenziale è nel seguito del brano: è certissimo – continua il meditante – che la cognizione che ho dell'io, preso precisamente, ossia in quanto lo conosco esistere, non dipende da ciò che ancora non conosco se esista né, quindi, da nulla di ciò che fingo con l'immaginazione; che, anzi, è proprio la parola 'fingo' ad ammonirmi del mio errore, poiché fingerei veramente se cosa io sia lo immaginassi, perché immaginare non è altro che contemplare la figura, o immagine, di una cosa corporea. Si capisce dunque, adesso, la funzione di una *démarche* apparentemente inutile: il tentativo, da parte dell'io, di integrare la conoscenza di sé mediante l'immaginazione ha lo scopo di indicare la strada che si deve seguire per pensare se stessi: non immaginarsi («la mente deve esserne molto diligentemente ritratta»⁵³); e questo non, naturalmente, perché io non sia corpo – ciò che non so –, ma perché mi so come non corporeo, sicché quel me che conosco non può cadere sotto l'immaginazione. In tal modo, si ha anche l'emergenza dell'intendere, che difatti farà la sua comparsa, preso in senso tecnico, quale modo del pensare, immediatamente dopo, nella definizione della *res cogitans* (B Op I 718; AT VII 28, l. 21: «[...] intelligens») quale residuo giustappunto della conoscenza di me stesso una volta sottratta l'immaginazione.

Senonché, una tale operazione richiedeva, quale sua condizione imprescindibile, che si disponesse di una definizione di immaginazione, che così si trova enunciata a chiare lettere: «immaginare non è altro che contemplare la figura, o immagine, di una cosa corporea»⁵⁴; solo capendo cosa significhi immaginare, infatti, si può addivenire alla scoperta che io non mi immagino e che, quindi, per pensarmi, devo staccare la mente dall'immaginazione. Lo capirà perfettamente Gassendi: «Descrivete di conseguenza cosa sia ciò che chiamate immaginazione [...] e questo per inferirne che conoscete la vostra natura con una specie di pensiero che è diversa dall'immaginazione»⁵⁵; e su questo Descartes non avrà nulla da dire. Invece la divergenza sarà radicale sull'irriducibilità pretesa da Descartes dell'immaginazione⁵⁶, ma, anche in tal caso, la stessa posizione del problema da parte di Gassendi attesta una comprensione perfetta della logica dell'operazione di Descartes: « Ma siete forse in grado, o grande Mente, di insegnare che in noi c'è più di

⁵¹ *Meditationes*, II: «[...] exiguum nescio quid imaginabar» B Op I 714; AT VII 26, l. 9.

⁵² Rinvio, non solo per lo *status quaestionis*, ma anche per il tentativo di soluzione, a SERGIO LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Milano, Angeli, 2002, p. 83-111. Ma cfr. anche HARRY GORDON FRANKFURT (*Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's 'Meditations*, Indianapolis/New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970, p. 117ss).

⁵³ *Meditationes*, II: «[...] mentemque ab illis diligentissime esse avocandam» (B Op I 718; AT VII 28, ll. 17-18).

⁵⁴ *Meditationes*, II: «Nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem, contemplari» (B Op I 716; AT VII 28, ll. 4-5).

⁵⁵ *Objectiones* V: «Describis consequenter quid sit, quod imaginationem appellas [...] videlicet, ut inferas te alia cogitationis specie, quam imaginatione, cognoscere naturam tuam» (B Op I 1036; AT VII 265, ll. 14-15).

⁵⁶ Cfr. *Objectiones* V (B Op I 1036-1038; AT VII 265, l. 18-266, l. 4 e 266, l. 15-267, l. 10); *Responsiones* V (B Op I 1158; AT VII 358 e B Op I 1036; AT VII 357, ll. 21-23 e 358, ll. 1-3).

IGOR AGOSTINI

una facoltà, e non un'unica e semplice attraverso la quale conosciamo appunto ogni cosa?»⁵⁷.

A tale definizione dell'immaginazione, Descartes giunge attraverso una descrizione dei propri atti mentali che si compie mediante una loro messa in atto: di che cosa sia l'immaginazione, cioè, mi accorgo proprio attraverso l'uso che ne faccio, concretamente AT VII 27, ll. 18-22 (B Op I 716) costituisce, quindi, una sorta di esecuzione mentale della definizione comunsensistica di AT VII 26, ll. 9-11 (B Op I 714): *Imaginabor*; esecuzione il cui risultato immediato, ovvero la conclusione dell'impossibilità di attribirmi tutto ciò che immagino, è solo il mezzo per conseguire un risultato ulteriore e che solo è quello che queste linee – che non hanno in alcun modo per oggetto la dimostrazione dell'incorporeità («di questa cosa ora non discuto»⁵⁸) – veramente perseguono: la definizione dell'immaginazione come contemplazione della figura o immagine della cosa corporea. Sicché la messa in moto dell'immaginazione quale strumento per pensare la *res cogitans* si rivela essenziale non alla determinazione dell'incorporeità della mente, destinata ad uno scacco, ma, proprio attraverso tale scacco, alla stessa autodefinizione dell'immaginazione e, insieme, alla sua differenziazione dall'intelletto.

Sono, queste, righe decisive: vi avviene la scoperta dell'immaginare e dell'intendere, quali atti di pensiero coappartenenti all'io, ma distinti fra loro. E così la definizione della *res* è integrata: «Ma che cosa sono, allora? Una cosa pensante. Ma che cosa è ciò? È una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»⁵⁹. La domanda, *quid praeterea?*, ha ricevuto una risposta positiva: «Il che non è poco davvero, se mi appartenesse tutto»⁶⁰, dove l'ipotetica ha, ormai, solo una funzione retorica, poiché le suddette determinazioni sono ormai quasi tutte acquisite: «Ma perché non dovrebbe appartenermi?»⁶¹.

Quello che segue, difatti, è, più che una dimostrazione, una conferma della definizione, con solo l'aggiunta di un ultimo passo, seppur essenziale, concernente il sentire:

Non sono forse proprio io che ora dubito quasi di tutto, che qualcosa tuttavia intendo, che questo solo affermo essere vero, che nego tutto il resto, che aspiro a conoscere di più, che non voglio essere ingannato, che immagino molte cose anche contro il mio volere e che, inoltre, ne avverto molte come se provenissero dai sensi? Di tutto ciò, che cosa c'è, quand'anche io dormissi sempre, quand'anche colui che mi ha creato si facesse beffe di me per quanto è in suo potere, che non sia altrettanto vero quanto che io sono? Cosa c'è che si distingue dal mio pensiero? Cosa c'è che possa dirsi separato da me stesso? Infatti, che sia io a dubitare, a intendere, a volere è tanto manifesto che non mi viene in mente alcunché con cui spiegarlo in modo più evidente. Ma sono invero ancora io, lo stesso io, ad immaginare: infatti, sebbene, forse, come ho supposto, non sia vera la pur minima cosa immaginata, tuttavia, la capacità di immaginare, in quanto tale, esiste realmente, e fa parte del mio pensiero. Infine, sono io, lo stesso io, a sentire, ossia ad avvertire le cose corporee come se ciò fosse attraverso i sensi: ora, ad esempio, vedo la luce, odo un rumore, sento caldo. Ciò è falso, perché dormo. Ma certo mi sembra di vedere, di udire, di avere caldo. Non può essere

⁵⁷ *Objectiones* V: «Sed, o bona Mens, docerene potes plures intus esse, et non unicam simplicemve facultatem, qua quidvis demum cognoscamus?» (B Op I 1038; AT VII 266, ll. 16-19).

⁵⁸ *Meditationes*, II: «de hac re jam non disputo» (B Op I 716; AT VII 27, l. 27).

⁵⁹ *Meditationes*, II: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nemp dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens» (B Op I 718; AT VII 28, ll. 20-22).

⁶⁰ *Meditationes*, II: «Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant» (B Op I 718; AT VII 28, ll. 23-24).

⁶¹ *Meditationes*, II: «Sed quidni pertinerent?» (B Op I 718; AT VII 28, l. 20).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

falso, questo, vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare⁶².

Questo luogo ha una sola funzione: quella di sancire l'integrazione e, insieme, la differenziazione dei modi della mente nella *res cogitans*, mirante a pensare la *cogitatio* non solo nella sua unità, ma nella sua molteplicità. Descartes lo spiegherà ai secondi obiettori, che gli contesteranno di non aver in alcun modo stabilito, nella seconda meditazione, cosa fosse la sostanza pensante, in quanto non in grado di dimostrarne l'incorporeità. In quel punto – rispondeva Descartes – non mi domandavo se la mente fosse distinta dal corpo, ma mi limitavo ad esaminarne le proprietà di cui potessi avere conoscenza certa ed evidente; e poiché ne avevo notate molte (*multae*), non posso concedere senza distinzioni quanto mi viene obiettato: concedo, certo, che non sapevo se la cosa pensante fosse corporea, ma non, per questo, di non averne avuto conoscenza alcuna. Tante più proprietà (*plura*) conosciamo di una cosa, tanto meglio diciamo di conoscerla, nel modo in cui conosciamo meglio gli uomini con i quali abbiamo a lungo vissuto di quelli di cui abbiamo solo visto la faccia o sentito il nome, sebbene neppure di costoro si possa dire che ci sono completamente sconosciuti (B Op I 718; AT VII 28, l. 27).

Multae, plura richiamano rigorosamente i *non pauca* del passo di *Meditatio* II, così come li richiamava *Meditatio* III, dove si capirà che è proprio quella pluralità il fondamento dell'idea di numero: «ho vari pensieri di cui intendo il numero, acquisisco le idee [...] del numero»⁶³. Rispetto a questa molteplicità, che pullula dalla *res cogitans* e ne articola il contenuto soddisfacendo la domanda *quid praeterea?*, l'ultimo problema di Descartes, qui, in AT VII 28, l. 24- 29, l. 18 (B Op I 718), è solo di integrarvi il sentire.

Che difatti sia io a dubitare, a intendere, a volere è tanto manifesto – dice il meditante – che non mi viene in mente alcunché con cui spiegarlo in modo più evidente. Quanto all'immaginazione, poi, si tratta solo di esplicitare quanto guadagnato già sopra, allorché la scrutavo nel suo operare: sebbene, forse, come ho supposto, non sia vera la pur minima cosa immaginata, tuttavia, la capacità di immaginare, in

⁶² *Meditationes*, II: «Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere 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 mea 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 vero etiam ego idem sum qui imaginor; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit. Idem denique ego sum 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, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare» (B Op I 718; AT VII 28, l. 24- 29, l. 18).

⁶³ *Meditationes*, III: «varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō ideas [...] et numeri» (B Op I 738; AT VII 44, l. 29-45, l. 1). Sfuggita alla maggior parte dei commentatori, compresi quelli seicenteschi, ma evidenziata da JEAN-MARIE BEYSSADE, *La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie*, «Revue Internationale de Philosophie» [*Descartes (1596-1996) . Nouvelles interprétations*], L (1996), n. 1, p. 51-72, poi in Id., *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, pp. 217-244: 238, anche se col solo scopo di individuarvi la base testuale per supportare l'interpretazione di un'analogia fra la mente umana e Dio (molteplicità degli attributi nell'unità della sostanza divina). Ma, oltre al fatto che la connessione è troppo fuor di contesto e problematica, resta il fatto che la pluralità dei pensieri divini insiste su un'unità che non è quella della sostanza, e neppure quella della *res*, ma della *cogitatio*, sicché è falso alla lettera il commento: «Une chose qui pense, oui. Une pensée, non» (p. 238). Il piano specifico indicato dai *non pauca*, del tutto indifferente alla problematica della sostanza e tanto meno a quello dell'analogia, è esattamente la sintesi fra unità e molteplicità delle *cogitationes* nella *cogitatio*.

IGOR AGOSTINI

quanto tale, esiste realmente, e fa parte del mio pensiero. Il solo passo da compiere riguarda il sentire, la cui integrazione/distinzione è operata nella medesima maniera con cui Descartes aveva sopra operato rispetto all'immaginazione: sono io, lo stesso io – osserva – a sentire, ossia (*sive*) ad avvertire le cose corporee come se ciò fosse attraverso i sensi; ora, infatti, ad esempio, vedo la luce, odo un rumore, sento caldo.

Il *sive* qui è definitorio e risponde precisamente all'esigenza, che Descartes mette in campo, non solo di reintegrare il sentire nel pensiero, ma anche di reintegrarlo precisamente come sentire per giustificarne quella individualità che consente la differenziazione e, quindi, l'allargamento, del contenuto della *cogitatio*. La definizione che se ne ha è, in una parola: passività. Recettività, come glosserà, qui perfettamente, Clauberg: «Sentio, sive [...] facultatem habeo imagines rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi»⁶⁴.

Come nel caso dell'immaginare, questa definizione consegue quale elemento unificante dalla messa in atto e dalla descrizione di atti concreti, eseguiti vicino al fuoco (già evocato in *B Op* I 708; *AT* VII 18 e 19; e presto rievocato, insieme alle sensazioni qui dispiegate: *B Op* I 720; *AT* VII 30): vedo la luce, odo un rumore, sento caldo; atti concreti che hanno per oggetto cose corporee, come nel caso dell'immaginazione, e di cui il meditante isola il carattere distintivo rispetto a tutti gli altri mentali: la passività con cui si presentano alla mente.

Solo individuando come essenziale al percorso della seconda meditazione la necessità di un'incorporazione differenziata nella *res cogitans* dei vari modi del pensare si può comprendere la presenza e, insieme, la funzione di queste definizioni degli atti del sentire e dell'immaginare nella parte centrale della meditazione stessa. Si tratta di definizioni basate su descrizioni fenomenologiche, di atti che sono bensì tutti mentali, ma differenti l'uno dall'altro. Descartes scruta i processi mentali che gli si presentano via via, unificati dal senso comune sotto nomi usuali, e ne isola l'elemento distintivo. La reiterazione dell'espressione, nei due casi di immaginazione e sensi, *nihil aliud est* (*B Op* I 716; *AT* VII ; 28, l. 4; *B Op* I 718; *AT* VII 29, l. 17), da un lato conferma che ci si trova nel medesimo registro metodico e, dall'altro, ne suggerisce la natura: si tratta di una sorta di riduzione dei vissuti al loro minimo comun denominatore, inattaccabile dal dubbio perché puramente definitoria.

E, infatti, da questo momento in poi, nell'*iter* delle *Meditationes*, la descrizione basilare del sentire (come quella dell'immaginare) non cambierà più, ma, semmai, sarà solo maggiormente articolata. All'altezza di *Meditatio* VI: immaginare non è null'altro (*nihil aliud*) che un'applicazione della facoltà conoscitiva al corpo che è ad essa intimamente presente⁶⁵; contemplare una forma corporea, come ribadiranno le *Quintae responsiones*⁶⁶.

Lo stesso per il sentire: sentire è quella percezione per cui avverto idee come se venissero da fuori,

⁶⁴ JOHANNES CLAUBERG, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur*, typis et impensis Adriani Wyngaerden, Duisburgi ad Rhenum, 1660, poi in *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere præter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam nova, nunquam antea edita, ex typographia P. et I. Blæve, Amstelodami, 1691* (rist. anast.: 2 voll., Olms, Hildesheim, 1968), In Med. II, lec. 5, n. 117, p. 399.

⁶⁵ *Meditationes*, II: «Nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivæ ad corpus ipsi intime præsens, ac proinde existens» (*B Op* I 776; *AT* VII 71, l. 23-72, l. 3).

⁶⁶ *Responsiones* V: «Quippe in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur» (*B Op* I 1190; *AT* VII 385, ll. 7-9).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

come attraverso i sensi appunto. È qui anticipata la caratterizzazione delle idee avventizie che aprirà la *prima via* della terza meditazione e che resta inintelligibile se non collegata a questa vera e propria descrizione degli atti mentali, eseguita in *Meditatio* II, che l'aveva accortamente preparata, come l'uso di esempi analoghi, fatti da un meditante ancora vicino al fuoco, conferma: «Di queste idee, poi, [...] altre mi sembrano avventizie: infatti il fatto [...] di udire adesso un rumore, di vedere il sole, di sentire il fuoco, dipende – così ho fin qui ritenuto – da cose che stanno fuori di me»⁶⁷.

Quello che cambierà, una volta scoperta l'esistenza del mio corpo, è che si daranno effettivamente idee avventizie; ma che io percepisca di avere idee avventizie, ossia idee che mi sembrano derivare da cose fuori di me (e per questo fenomenologicamente irriducibili ad idee immaginative ed innate), questo non cambierà più. Che, anzi, sarà attraverso uno sviluppo, in *Meditatio* III, di questa nozione per mezzo della nota caratteristica giustificante la loro presunta origine avventizia, ossia l'involontarietà (B Op I 730; AT VII 38, ll. 15-17), integrata nel sentire anche nel resoconto del sapere prefilosofico («sperimentavo infatti che esse giungevano a me senza alcun consenso da parte mia»⁶⁸), che, poi, la sesta meditazione dimostrerà l'esistenza dei corpi (B Op I 786; AT VII 79). E Descartes lo dirà all'Hyperaspistes: non a partire dalle idee in quanto tali, ma dalla percezione del loro carattere avventizio ho dimostrato l'esistenza dei corpi⁶⁹.

La riduzione a *modi cogitandi* del sentire e dell'immaginare si opera dunque, in *Meditatio* II, attraverso una differenziazione dei modi stessi. Ne risulta che, nella frase celebre che chiude il passo che vengo dal commentare, «Ma certo mi sembra di vedere, di udire, di avere caldo. Non può essere falso, questo, vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare»⁷⁰, il primo *hoc* non designa semplicemente il *videor*, ma il *videre videor*, l'*audire videor*, e include quindi sia l'atto del pensare (*videor*), sia le modalità concrete del sentire unificate poco sopra dalla nota che tutte le accomuna, e le differenzia dagli altri modi, di essere «tanquam per sensus». *Videre*, *audire*, quindi, sono, in un senso, più importanti del *videor*: descrivono le modalità particolari dell'atto del sentire come modo della mente. Il sentire non è prima di questi atti, ma è definito da essi, altrimenti sarebbe di natura identica all'immaginare o all'intendere, in quanto atto mentale. Certamente, tutti questi atti rientrano nel *videor*, quale atto primordiale che li include tutti; ma essi differenziano originariamente questo *videor* differenziandosi gli uni dagli altri.

È dunque la definizione dell'immaginare e del sentire che consente a Descartes le aggiunte di *quoque* e di *etiam* nelle due definizioni della *res cogitans* di *Meditatio* II e *Meditatio* III, in cui non va vista semplicemente un'inclusione del tipo: per ogni volta io percepisca *x*, è vero che io percepisco *x*; ma, per ogni volta io percepisca *x*, è vero che io percepisco *x* in una determinata modalità.

Se questa analisi è corretta, se ne può concludere che l'inclusione, nella definizione della *res cogitans*,

⁶⁷ *Meditationes*, III: «Ex his autem ideis [...] aliae adventitiae [...] mihi videntur: nam quod [...] nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positus procedere hactenus judicavi» (B Op I 730; AT VII 37, l. 29-38, l. 6).

⁶⁸ *Meditationes*, VI: «experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire» (B Op I 780; AT VII 75, ll. 10-11).

⁶⁹ A X***, agosto 1641: «Non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideae sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire» (B 324, p. 1520, AT III 428, l. 30-429, l. 2).

⁷⁰ *Meditationes*, II: «At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare» (B Op I 718; AT VII 29, ll. 14-18).

IGOR AGOSTINI

del sentire quale modo distinto da (ed irriducibile a) gli altri è possibile anche senza assumere l'esistenza del mio corpo. Certamente, poi, la sesta meditazione spiegherà che la condizione di possibilità di questo sentire è il mio corpo; ma tale scoperta non modificherà in alcun modo una distinzione che già sussiste.

Sicché, l'utilizzazione, in *Marion*, p. 127, dell'affermazione di AT VII 27, ll. 5-6 (*B Op I 716*) «Il sentire? Ovviamente, anche questo non si dà senza corpo»⁷¹, costituisce una retroproiezione illecita, su una concezione meramente comunsensistica e dichiarata da Descartes come tale, di una tesi che è bensì di Descartes – «la performance du *cogito* peut s'accomplir même avec une pensée liée au corps» (*Marion*, p. 127) –, ma che non può essere giustificata, dal punto di vista dell'*ordre des raisons*, qui immodificabile, che a partire da *Meditatio VI*.

Messi in chiaro questi punti di disaccordo, mi sembra di poter sostenere che l'analisi della passività offerta da Marion, considerata sia in se stessa, sia quale figura risolutoria della metafisica cartesiana, non risulti significativamente compromessa da questo dissenso e che possa continuare a restare valida per l'essenziale anche riconoscendo la necessità di tenere ferma la dubitabilità del *meum corpus* e l'ordine delle ragioni, ivi compresa la tesi secondo cui unione e distinzione coinvolgono non tre, ma due termini.

Vengo in tal modo, finalmente, alle conclusioni di quella che voleva essere meno l'analisi di un libro troppo ricco per essere ridotto a poche osservazioni, che l'individuazione di quelle che io ritengo, proprio attraverso il rilievo delle sue criticità, le sue acquisizioni. Queste sono, al di là della ricchezza infinita delle analisi particolari, e mettendo da parte l'interpretazione onto-teo-logica, che richiederebbe un altro tipo di indagine da quella che sola ho potuto produrre io oggi, almeno cinque:

- 1) la definizione cartesiana della *mens* come *cogitans* richiede senz'altro il pensiero passivo come suo elemento integrante;
- 2) sul piano della *veritas rei* (ma non sul piano dell'ordine delle ragioni) il pensiero passivo non si può dare senza il *meum corpus*;
- 3) la nozione di *meum corpus* modifica quindi la nozione di *res cogitans*;
- 4) le *Passions de l'âme* offrono una determinazione esaustiva della passività nell'esercizio della *res cogitans*: 'passione dell'anima' significa, anzitutto, passività della *cogitatio* portata al suo più alto grado di precisione;
- 5) questo sviluppo, lungi dall'essere contraddittorio con le acquisizioni precedenti di Descartes, le integra, insieme, sinteticamente e coerentemente in una dottrina del pensiero passivo.

In sintesi: il mio accordo è totale sul fatto che, senza l'inclusione del sentire, la *res cogitans* non possa essere compiutamente *cogitans* e, quindi, non possa essere veramente se stessa. Non posso tacere come resti qui aperto il problema, intercettato da Francesca Giuliano, della caratterizzazione della *res cogitans* come *substantia intelligens*, cui Descartes indulge in più testi, fra gli altri in un luogo di *Meditatio VI* («Inoltre, trovo in me delle facoltà di pensare in certi modi peculiari, ad esempio le facoltà di immaginare e di sentire,

⁷¹ *Meditationes*, II: «Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore».

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

senza le quali posso intendere chiaramente e distintamente tutto me stesso, mentre, viceversa, non posso intendere quelle senza di me, ossia senza una sostanza intelligente cui ineriscano: includono infatti nel loro concetto formale una qualche intellesione e, in base a ciò, percepisco che esse si distinguono da me, come modi dalla cosa»⁷²), su cui Gueroult costruiva la tesi dell'intelletto quale attributo principale della sostanza⁷³. La presa di distanza, da parte di Marion, da Gueroult è qui effettuata senza un controllo di questi testi e, anche, senza una discussione del drammatico dibattito di Royaumont, in cui, su questo punto, Gueroult ebbe senz'altro la meglio, con Alquié che mai riuscì, neppure in seguito, a uscire dall'*impasse*⁷⁴. Ma l'essenziale resta, e costituisce il contributo incontestabile offertoci dal libro di Marion: la dimostrazione, condotta attraverso una disamina concettuale e storica, sincronica e diacronica, che getta una potentissima luce anche sul trattato delle *Passions*, della necessità, delle ragioni e delle modalità dell'inclusione del sentire nella definizione della *res cogitans*; una disamina mai prima offerta da alcuno.

Quale corollario delle conclusioni sopra elencate e sintetizzate vorrei aggiungere senz'altro il seguente: le distinzioni che Husserl ed Heidegger oppongono a Descartes, rispettivamente *Körper/Leib* e *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, sono in certo senso reperibili in Descartes. Anche questo è dimostrato da Marion. Forse tali distinzioni non hanno in Descartes lo stesso significato che assumono in Husserl ed Heidegger, ciò che rende sempre problematica ogni assimilazione di questo tipo, almeno da un punto di vista strettamente storico-filosofico. Nondimeno, è certo che né Husserl, né Heidegger si sono avveduti che le distinzioni la cui mancanza rimproverano a Descartes avrebbero potuto essere reperite nel testo stesso delle *Meditationes*; fatto notevole soprattutto in relazione ad Heidegger, che sarebbe potuto giungere

⁷² *Meditationes*, VI: «Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui» (B Op I 784; AT VII 78, ll. 21-27). Ma cfr. anche *Principia*, I, 63: «Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae» (B Op I 1756; AT VIII-1 30, ll. 26-27); *Discours*, IV: «J'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle» (B Op I 64; AT VI 35, ll. 22-24); *Responsiones* VI: «Atqui nihilominus clare percipimus illi eidem substantiae, cui competit ut sit figurata, competere etiam ut possit moveri, adeo ut figuratum et mobile sit unum et idem unitate naturae; itemque rem intelligentem et volentem esse etiam unam et eandem unitate naturae» (B Op I 1212; AT VII 423, ll. 14-17); A X***, marzo 1637: «D'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine» (B 103, p. 362; AT I 353, ll. 16-26).

⁷³ M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons* ..., cit., p. 77.

⁷⁴ Giustamente Alquié (*Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II. Descartes*, Paris, Editions de Minuit, 1957, pp. 64 e 65-66) insiste su come *Principia* I, 53 ponesse non nell'intelletto, come grossolanamente parafrasava Gueroult, ma nella *cogitatio*, l'essenza della sostanza pensante (B Op I 1246; AT VIII-1 25, ll. 17-18: «Cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis»); sicché a Gueroult non restava che puntare tutto sul passo di *Meditatio* VI (*Cahiers de Royaumont* ..., cit., p. 68), sul quale la replica dell'altro era, stavolta, debolissima: «Je suis d'accord avec vous sur la Méditation sixième. Mais là le problème est autre. Il faut prouver le corps» (*Ibid.*). Non molto meglio la nota nell'edizione delle *Œuvres philosophiques*, dove, dopo aver posto perspicuamente il problema («Certes, on comprend fort bien que, comme le dit Descartes, je puisse me concevoir sans les facultés d'imaginer et de sentir; je me conçois alors comme pur entendement, et comme un esprit désincarné. En revanche, on comprend mal que les facultés d'imaginer et de sentir soient distinctes de moi, entendons de ma pensée même, puisqu'elles n'ont de sens que par elle [...]»), ne viene offerta la soluzione seguente: «En vérité, ces difficultés sont propre au texte français: le texte latine ne fait aucun allusion à des facultés "distinctes de moi", ni au début, ni à la fin du paragraphe» (*Descartes. Œuvres*, éd. par F. Alquié, Garnier, Paris, 3 voll., 1963-1973, vol. II, p. 488, n. 3); soluzione non accettabile, poiché il testo latino pur asserisce una distinzione di sentire ed immaginare quali modi dalla sostanza, e per di più elusiva dell'identificazione fra *me totum* e *substantia intelligens* che costituisce il cuore del problema, che qui rimane quindi assolutamente intatto.

IGOR AGOSTINI

a questo risultato mediante il medesimo dispositivo ermeneutico, basato sul concetto di 'ripetizione', da lui applicato in altri ambiti della storia della filosofia (basti pensare, qui, a *Kant e al problema della metafisica*).

Ritengo, anzi, nei limiti che ho appena specificato, ossia nel quadro dell'applicazione del concetto heideggeriano di 'ripetizione', di concordare così profondamente con Marion che anche la spiegazione che ho qui proposto a proposito della differenziazione dei modi del pensare in *Meditatio II* possa essere letta, per così dire, in senso husserliano contro Husserl. Questi stigmatizza l'idea di un io identico a se stesso in cui si perde la molteplicità che lo caratterizza essenzialmente e presenta il suo superamento, nelle *Méditations cartésiennes*, nei termini di una modifica dell'impostazione cartesiana della filosofia: «Le contenu absolument certain qui nous est donné dans l'expérience interne transcendentale ne se réduit pas uniquement à l'identité du 'je suis'»⁷⁵. L'origine di questo limite del pensiero cartesiano risiederebbe nel fatto che Descartes non solo avrebbe reintrodotta il sostanzialismo scolastico con la determinazione dell'io come *res cogitans*, originando quel controsenso che è il realismo trascendentale, ma, anche, avrebbe immediatamente abbandonato il piano della soggettività trascendentale, facendo dell'io il punto di partenza di ragionamenti di causalità volti a recuperare la trascendenza del mondo di cui l'io sarebbe infine pensato come una particella⁷⁶.

In realtà, se le indagini che ho svolto sopra sono corrette, ammesso e non concesso che la nozione di *res* applicata a *cogitans* costituisca un residuo del concetto scolastico di sostanza⁷⁷, è assolutamente essenziale a *Meditatio II* una descrizione dei modi del pensare che sola consente, insieme, la loro unificazione e distinzione sotto la *cogitatio*. L'identità dell'io con se stesso si dispiega, all'altezza di *Meditatio II*, in una molteplicità di *cogitationes* certamente riducibili alla *cogitatio*, ma distinte tra loro e dalla *cogitatio* stessa attraverso delle definizioni minimali risultanti da una descrizione dell'io e dei suoi vissuti. Definizioni che non richiedono il ricorso al *meum corpus* ed il cui nucleo si manterrà intatto nel corso delle meditazioni successive: residuo non solo della *cogitatio*, ma della sua molteplicità puramente fenomenologica.

«[...] penso che ci siano delle proprietà dell'anima, che ci sono sconosciute, che potranno forse ribaltare quello di cui le vostre Meditazioni Metafisiche mi hanno persuasa, con buone ragioni, a proposito della non-estensione dell'anima»⁷⁸, scriveva la Principessa Elisabetta a Descartes. In questo libro, Marion ha dato a tutti noi, ricostruendola sino ai suoi più ultimi dettagli, la risposta più chiara e più vera all'osservazione di Elisabetta. Attraverso un'analisi della dottrina che Descartes ha lungamente elaborato negli ultimi anni nella sua vita, nel terzo 'cominciamento', Marion ha fatto vedere, per la prima volta, quali sono per Descartes le proprietà più recondite dell'anima e, insieme, mostrato che esse non solo

⁷⁵ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, cit., Deuxième méditation, § 12, p. 58.

⁷⁶ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, cit., § 10, pp. 50-52.

⁷⁷ Cfr., su questo punto, le analisi di J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986, p. 159-160; VINCENT CARRAUD, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 263; e, per una soluzione differente, mi permetto di rinviare al mio intervento *La res fra la seconda scolastica e Descartes*, presentato al *Convegno Internazionale di Studi «La questione della cosa»*, Bari, Università degli Studi «Aldo Moro», 25-27 novembre 2015.

⁷⁸ *Elisabetta a Descartes*, 1 luglio 1643: «Je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations Métaphysiques m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme» (B 405, p. 1786; AT IV 2, ll. 11-14).

Non pauca sane haec sunt (B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion

non contraddicono in alcun modo le *Meditationes*, bensì costituiscono la chiave per un'interpretazione che non privilegia alcun momento dello sviluppo del pensiero cartesiano, ma, anzi, li considera ciascuno nella propria autonomia e, insieme, tutti in una prospettiva unitaria: queste proprietà si raccolgono attorno alla nozione di pensiero passivo.

Le conclusioni principali di quest'opera straordinaria, che ho sopra riassunto, restano quindi a mio avviso intatte anche non rinunciando ai punti che non ho accordato a Marion: questi vanno concessi a Gueroult, per il solo fatto che vanno riconosciuti a Descartes.

Entro, *Monsieur* Marion, nella sua cristalleria e, con la speranza di far piano mentre prendo i pezzi più belli, cerco di lasciare tutto intatto.

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Carla Canullo

Il rigore di un'opera

Alla fine de *La fenomenologia in quanto tale*, introduzione al volume dedicato alla 'storia' della fenomenologia *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*¹, Jean-Luc Marion scriveva:

Nelle pagine che seguono abbiamo tentato soltanto di mettere in luce il modo di pensare fenomenologico in quanto tale, senza confonderlo con i successivi e, in un certo senso, provvisori obiettivi. Se in fenomenologia – al contrario della metafisica – la possibilità supera davvero l'effettività, occorre spingere questo principio fino in fondo, fino a esercitarlo eventualmente *contro* la fenomenologia già realizzata. Infatti non si supera un vero pensiero rifiutandolo, ma ripetendolo, anzi prendendo in prestito da esso i mezzi per pensare con esso al di là di esso. In questo modo anche il fallimento riesce².

Forse non è troppo azzardato affermare che il volume *Sur la pensée passive de Descartes* ripete Descartes, così come *Riduzione e donazione* ha ripetuto la fenomenologia. In questo testo, infatti, il metodo sembra essere lo stesso: lavorare i testi o il pensiero anche contro di esso per vedere meglio, per comprendere di più, prenderlo a prestito per scoprire e rinvenire quello che può ancora essere colto o portato a manifestazione. D'altronde, scriveva Marion in *Dato che*, «se si trattasse solo di vedere i fenomeni già visibili, non avremmo nessun bisogno della fenomenologia; di contro, essa guadagna la sua legittimità rendendo finalmente visibili quei fenomeni che senza di essa sarebbero inaccessibili»³.

Ciò detto, che cosa può venire alla luce in questo percorso 'storico' dedicato al pensiero passivo? E che cosa legittima a scommettere che vi sia ancora un *etwas* che attende di manifestarsi? Dalla lettura del testo almeno una cosa emerge con chiarezza, anche per chi non appartiene all'ambito della storia della filosofia o si annovera tra gli studiosi del pensiero cartesiano, ossia l'impossibilità di ignorare l'intreccio tra il Marion storico della filosofia e il fenomenologo capace di rendere finalmente visibili quei fenomeni altrimenti inaccessibili. Non lo ha ignorato, e anzi resta tra la letteratura italiana un punto di riferimento, Giulia Belgioioso, la quale, nel bel testo *Marion interprete della storia della filosofia*⁴ metteva lucidamente ed

¹ JEAN-LUC MARION, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, ed. it. a cura di Stefano Cazzanelli, Venezia, Marcianum press, Venezia 2010.

² Ivi, p. 29.

³ JEAN-LUC MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di Nicola Reali, trad. it. di Rosaria Caldarone, Torino, Sei, 2001, p. 83.

⁴ GIULIA BELGIOIOSO, *Marion interprete della storia della filosofia*, in Carla Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion: fenomenologia della donazione*, Milano-Udine, Mimesis, pp.17-37.

CARLA CANULLO

efficacemente in luce nell'opera *marionienne*, partendo dal riferimento a Ettore Lojacono, l'intreccio tra la radice storico-filosofica, appresa alla scuola di Ferdinand Alquié, e quella fenomenologico-heideggeriana.

Belgioioso tracciava il movimento dell'opera di Marion dalla radice fenomenologica a quella storico-filosofica rimarcando come quest'ultima fosse talvolta troppo rapidamente superata e tralasciata dagli interpreti di questo pensiero. *Sur la pensée passive de Descartes*, oltre al corpo a corpo ermeneutico con i testi cartesiani, autorizzerebbe e legittimerebbe il movimento contrario, ossia il possibile questionamento fenomenologico dei motivi cartesiani? E se sì, a quale condizione? Lo diciamo non per continuare su altro versante le riflessioni di Belgioioso, ma per cercare, nello stesso spirito, il rigore di un'opera che si è formata nella inaspettata risposta all'*appel* cui risponde ogni pensiero che non smetta di dare da pensare – non foss'altro perché provoca il pensiero portando a manifestazione quello che ancora restava inaccessibile.

1. «Il rigore di un'opera» riprende, va da sé, il titolo degli *entretiens* che Jean-Luc Marion ha condotto con Dan Arbib, *La rigueur des choses*, dove si legge:

Toute ma vie fut de travail intellectuel et je n'en peux rendre compte que comme telle: on me lira donc dans cette optique. Me frappe aujourd'hui, rétrospectivement, la cohérence de l'ensemble, que domine finalement la question de l'événement, l'approche de la présence à partir du présent entendu comme don. Ainsi se dégage la rigueur, mais la rigueur des choses, non celle que nous leur imposons ou imaginons pouvoir leur imposer⁵.

Rigore delle cose e rigore dell'opera che si mette alla prova in un arco (non certamente univoco) del pensiero passivo che si può tracciare tra diversi ambiti dell'opera *marionienne*, tra i quali l'affermarsi del soggetto passivo e al dativo in *Dato che*, ossia l'adonato, e l'emergere della passività ne *Le phénomène érotique*⁶. Non tuttavia, la passività della carne, che pure occupa la parte più ampia delle sei meditazioni del 2003, ma il modo in cui in quest'opera si passa dall'adonato di *Dato che* alla prima meditazione dedicata alla 'riduzione erotica'⁷. Un argomento molto limitato, dunque, ma nel quale s'investe la posta in gioco di un pensiero passivo che, prima che nella passività della carne (e forse più che nella passività della carne) si gioca nell'*ego* stesso, il che raddoppia la passività scoprendo a) la passività dell'elemento passivo *tout court* inteso (*meum corpus, chair*) e b) la passività dell'*ego en tant que tel*. Perciò le prime osservazioni riguarderanno la passività che in questa lettura si manifesta.

2. È fin troppo ovvio ricordare che, con Aristotele, agire e patire sono categorie dell'essere riferite alla sostanza. Ma è anche interessante il fatto che, in *Metafisica E*, 1027 b 35 e 1028, si legge che l'essere come vero e come falso va lasciato da parte perché la loro causa è un'affezione della mente, o la mente che patisce un'affezione (*to gar aition tou de tes dianoiias ti pathos*). Questo senso dell'essere, precisa Aristotele, va scartato perché non manifesta «una realtà sussistente fuori dalla mente». Da tale significato di patire e, dunque, di passività che ha a che fare con un certo modo metafisico di intendere l'essere come presenza fuori dalla mente, prende le distanze questa lettura della passività cartesiana. Ma precisare questo sarebbe

⁵ JEAN-LUC MARION, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 11.

⁶ ID., *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

⁷ Cfr. *ivi*, *D'une réduction radicale*, pp. 25-69.

Il rigore di un'opera

ancora poca cosa, poiché si tratterebbe semplicemente di un rovesciamento dei temi e dell'ordine delle questioni. Invece, quando la passività non è più colta nell'ordine dell'*ousia* e si potrebbe aggiungere: quando la presenza non è soltanto pensata al modo dell'ente presente, anche un modo diverso di concepire la presenza, un modo fenomenologico almeno quanto al suo manifestarsi, si dà. Il che conferma la possibilità della fenomenologia di rendere finalmente visibili quei fenomeni che senza di essa sarebbero inaccessibili.

Ne è la prova il § 27 dell'opera che si sta analizzando, dove dopo aver constatato che Descartes non definisce passione e azione sul fondamento dell'*ousia*, passioni, agire e patire sono colti nella loro verbalità evenemenziale ricorrendo al linguaggio dell'*arrivement* – *hapax admirable* di *Passions de l'âme* (Marion, p. 223). Il linguaggio dell'evento si ritrova anche in altri luoghi, dove un secondo *hapax* ritorna nella descrizione cartesiana del desiderio ricorrendo al verbo *avenir*⁸ – secondo *hapax* cartesiano⁹. Lo si ritrova anche a proposito dell'impressione ricevuta, a conferma della diversa possibilità di intendere questo passivo 'trovarsi toccato e cambiato da' ciò che non si prevede. Così, scrive Marion, «l'impression, que l'âme va transformer en pensée passive arrive à son rythme, à son bon plaisir, sans prévenir. Il ne s'agit pas d'une arrivée (prévue sur le panneau des arrivées de trains en gare), mais d'un arrivage, que décide la pêche de la nuit, son résultat imprévu, son transport aléatoire, etc.»¹⁰. In questo passo, però, non si tratta più di *hapax* cartesiani e la terminologia è quella del fenomenologo che legge e interpreta Descartes. Come non pensare, infatti, all'*arrivage* che costituisce una determinazione del dato/*donné* di cui tratta ampiamente il § 14 di *Dato che? Arrivage* che Rosaria Caldarone ha efficacemente tradotto con irruzione¹¹ senza rinunciare, tuttavia, ad impiegare anche il termine 'arrivo' quando il contesto lo richiedesse¹². Determinazione che ben si addice alle impressioni irregolari e «venues de toutes parts», tanto che «c'est le monde lui-même et tout entier qui devient un "arrivement subit et inopiné" (381, 23) de *commodo et incommoda*» (Marion, p. 214). E in *Dato che*: «Arrivare deve intendersi qui nel senso più letterale: non di un arrivo (*arrivée*) continuo e uniforme, liberante voci identiche e prevedibili, ma di arrivi (*arrivages*) discontinui, imprevisi e tutti dissimili»¹³. La consonanza è patente e non va motivata oltre, anche in considerazione del fatto che Francesca Giuliano ha già posto le domande più importanti concernenti questo capitolo. Semmai potesse rimanere aperta una questione, questa concernerebbe la questione di ritorno dalla storia della filosofia alla fenomenologia. Non dell'interpretazione o dell'ermeneutica dei testi ma della possibilità stessa di una lettura fenomenologica della storia della filosofia, che può essere formulata in questo modo: com'è possibile – e dunque a quale condizione di possibilità – il medesimo termine *arrivage* ricorre nei testi citati senza il rischio di dire 'quasi' la stessa cosa, per pura assonanza, ma non la stessa cosa?

Detto altrimenti: se il genio di *Dato che* sta nel mostrare la capacità epistemologica dell'intreccio

⁸ Ivi, p. 214, dove si legge anche che Descartes avrebbe introdotto «le verbe "avenir", encore usité au XVII^e siècle, dont le substantif "avenir" constitue le déverbal : *avenir*, dit Littré *ad loc.*, de ce qui échoit, donc de ce qui tombe ainsi, s'impose et surgit à son moment, à sa manière et donc pas à la mienne».

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J.-L. MARION, *Dato che* ..., cit., p. 160 ss.

¹² Ad esempio, ivi, p. 161.

¹³ J.-L. MARION, *Dato che* ..., cit., p. 161.

CARLA CANULLO

di *réduction et donation* (*Reduktion und Gegebenheit*) al di là del terreno esplorato da Husserl prima e da Heidegger poi, e se l'*arrivage*/irruzione è determinazione del dato, o meglio: del fenomeno in quanto dato¹⁴, quando lo stesso linguaggio torna a proposito delle passioni, o in generale nel quinto capitolo, possiamo attestare e asserire, in merito a queste, il medesimo rigore del *donné*/dato? Se sì, veramente il rigore fenomenologico delle cose permetterà di pensare un modo di presenza evenemenziale della passione e della passività al di là dell'*ousia*. Ma questo va mostrato.

3. Se sì, soprattutto, e se la fenomenologia permette più di un puro e semplice 'dire quasi la stessa cosa' per attendere, invece, *die Sachen selbst*, si legittima un altro modo (*wie*) del dipanarsi del pensiero. Intanto perché Marion non fa di tale dipanarsi una continuità quasi necessaria ma rovescia le questioni, cosa che fa, ad esempio, dislocando Descartes e Kant. Non tanto per quello che si legge nel § 6, dove si critica la critica di Kant (a Descartes) concernente le cose che sono fuori di noi, ma come attesta il § 11 dove Marion precisa che per Descartes e contro Kant «il n' y a de corps matériels que parce que je suis une chair – et non l'inverse. Ici le phénoménologue critique se nomme Descartes, non pas Kant» (*Marion*, p. 93). Già questo basterebbe a mostrare che l'evenemenzialità del pensare crea sentieri diversi la cui temporalità non è quella, per così dire, 'fisica' del 'prima' e del 'dopo'. In una temporalità evenemenziale, invece, può succedere che accada 'prima' qualcosa che 'dopo' non si è più capaci di comprendere – che si è incapaci di comprenderlo perché sono state fatte altre scelte – il che resta legittimo.

Di questa inversione per la quale la posterità non è capace di comprendere ciò che prima era evidente, è esempio la conclusione del quinto capitolo, dove Marion, al termine dell'esposizione dell'unione sottratta alla sostanza perché «je ne suis pas un objet», scrive: «Quelle avancée entrevit-il (Descartes, ndr.), qu'ils (ses successeurs, ndr.) n'ont pas soupçonnée, au moins jusqu'à Kant?» (*Marion*, p. 215). Una risposta può essere arrischiata – lasciando a Marion stesso la smentita. Concludendo l'*Introduzione della Critica della ragion pura*, Kant scrive che «esistono due tronchi dell'umana conoscenza, provenienti forse da una comune radice, a noi sconosciuta, e precisamente sensibilità e intelletto»¹⁵. È stato merito di Heidegger l'aver rimarcato con insistenza il connotato 'affettivo' del tempo, individuando nell'immaginazione trascendentale la comune radice – che appunto Kant dichiara essere «a noi sconosciuta» (A 15, B 29; AK III, 46) – del legame tra intelletto e sensibilità, rilevandone soprattutto l'intrinseco carattere temporale¹⁶. La tesi del *Kantbuch* di Heidegger, autore presente in molte pagine di *Sur la pensée passive de Descartes*, alla luce di questo libro potrebbe essere così interrogata: potrebbe darsi il caso che prima della temporalità dell'immaginazione tale radice fosse stata proprio l'unione non sostanziale di *mens* e *meum corpus* attraverso il sentire? Una radice che non ha a che fare con la comprensione, con la certezza, con la concettualità metafisica, ma che ha a che fare con il pensare e sentire insieme, da cui scaturiscono due risultati. Primo risultato: se si parte dal «je me sens, je me sens me sentant, donc je suis et j'existe», allora «tout sentir implique un ego [cogito] sum» (*Marion*, p. 128); secondo risultato: «non seulement tout sentir implique

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 146 e ss.

¹⁵ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* ..., cit., (A 15, B 29; AK III, 46); trad. it. a cura di Pietro Chiodi, *Critica della ragion pura*, Torino, Utet, 2008, p. 93.

¹⁶ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, ed. it. a cura di Maria Elena Reina, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Il rigore di un'opera

un *ego* [*cogito*] *sum*, mais toute performance de l'*ego* [*cogito*] *sum* implique un sentir originel, donc le *meum corpus* comme figure ultime de l'*ego*» (Marion, p. 133).

E se questo può essere detto, il *Kantbuch* heideggeriano si arricchirebbe di un'altra questione, o meglio: del paradosso di una mancanza. Heidegger ha avuto il merito di individuare in Kant la temporalità affettiva che *afficit*, che modifica e che tocca, che cambia, ma già nel filosofo di Königsberg si è ormai persa (e dunque manca) l'affettività del pensare, che invece in Descartes – o almeno è l'*enjeu* del testo di Marion – c'era. Poco interessa sapere perché, nella storia del pensare, qualcosa non resista e altro, invece, trovi maggiore spazio e attenzione. Invece, a essere *incontournable* è il fatto che il pensiero proceda verso le cose stesse non in una linearità che ne segna la parabola dello sviluppo fino alla sua fine naturale ma che invece proceda, come scriveva Husserl nelle *Ricerche logiche*, a 'zig-zag'¹⁷. Se questo andare a zig-zag che disloca la temporalità filosofica è possibile, si chiarisce perché diversi possano essere i sentieri del pensiero, sebbene non tutti siano stati percorsi. Nel caso che stiamo discutendo, a non essere stato percorso è il sentiero della passività del pensare e la centralità del sentire nel *cogitare*, percorso tralasciato a vantaggio del paradigma della certezza di cui il soggetto è il solo criterio.

Tuttavia, che questa via sia stata tralasciata è meno interessante dell'altra questione che, quando la via abbandonata è riabilitata, si pone: interrogare la passività, ritrovarla nei testi come Marion propone di fare con questo libro, che cosa dà da pensare di nuovo? Vi sono almeno tre motivi per porre la questione e almeno tre guadagni possibili. Il primo, perché in tal modo si riequilibra la questione storica della filosofia. Il secondo, perché dà da pensare l'*ego* in modo altrettanto rigoroso quanto la vicenda trascendentale ha fatto ma cogliendone il suo rovescio, la sua carne e passione e senza obbligare a rinunciarvi; il che lo fa inscrivendosi all'interno della fenomenologia – rigore di un'opera. Il terzo, inscrivendosi nella fenomenologia ne ritraccia una questione essenziale, il suo avere a che fare con l'irriducibile.

a. La questione storica della filosofia. Agli storici del pensiero cartesiano e non, non sfugge il tratto più o meno innovativo di questa lettura che riscopre, nei testi cartesiani, la differenza tra i diversi livelli di resistenza materiale e corporea, fino al corpo che posso definire 'mio'; o addirittura: fino a osare la *chair*. Il che si conferma anche storicamente, ad esempio nel testo dedicato alla *science de l'homme* che François Azouvi ha svolto attorno al pensiero di Maine de Biran¹⁸. Certamente, con questo libro su Descartes Marion permette di rileggere la filosofia francese post-cartesiana (dunque il *sensualisme* di Condillac e, poi, l'opera di Maine de Biran) mettendone in luce la continuità e la discontinuità. Si potrebbe allora riscrivere un capitolo della storia carsica della passività, della resistenza, della corporeità a partire già da Descartes,

¹⁷ Così spiega Husserl, all'inizio nelle *Ricerche logiche*, il percorso che si accinge a compiere: «Considerata in se stessa, la chiarificazione sistematica della logica pura, come di ogni altra disciplina, esigerebbe che si segua di pari passo l'ordine delle cose, il nesso sistematico della scienza che deve essere chiarita. Ma nel nostro caso, affinché l'indagine proceda sicura, è necessario che quest'ordine sistematico venga continuamente infranto e che si pongano da parte quelle oscurità concettuali che pregiudicherebbero lo stesso corso dell'indagine, prima ancora che il naturale succedersi delle cose abbia potuto condurre a questi concetti. L'indagine sarà perciò, per così dire, a zig-zag; e questa metafora è tanto più pertinente per il fatto che, a causa dell'intima interdipendenza dei diversi concetti conoscitivi, si deve continuamente ritornare alle analisi precedenti, verificandole sulla base di quelle successive, e verificare queste ultime sulla base delle prime» (E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. I, ed. it. a cura di Giovanni Piana, Milano, il Saggiatore, 1988; cit. in *Introduzione*. 6. *Appendice II*, p. 282).

¹⁸ Cfr. FRANÇOIS AZOUVI, *Maine de Biran: la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.

CARLA CANULLO

il che – lungi dal significare che niente sia stato successivamente scoperto – implica invece che l'autore avesse aperto la strada per conseguire successivi guadagni sull'ego come unità psico-fisica. Successivi guadagni che non soltanto la fenomenologia ha pensato ma che, prima di essa, sono stati conseguiti dalla storia immediatamente successiva a Descartes.

b. Questo guadagno storico, per quanto rapidamente tracciato, permette di puntualizzare un guadagno filosofico e, nello specifico, fenomenologico, in continuità con quanto già portato a manifestazione ne *Le phénomène érotique* attraverso la riduzione erotica, tracciando una continuità tra la prima meditazione dell'opera del 2003 e l'ultimo capitolo di *Dato che*, dedicato all'adonato.

Ciò è detto, sia chiaro, nella consapevolezza che tale lettura può essere smentita dai testi stessi, almeno per tre motivi. In primo luogo, perché *Le phénomène érotique* si pone in continuità non con la grande opera fenomenologica del 1997, ma con *L'idolo e la distanza* (1977) e i *Prolegomeni alla carità* (1986)¹⁹. In secondo luogo, si potrebbe citare l'autocorrezione dichiarata in *Sur la pensée passive* (Marion, p. 139). In terzo luogo, e forse questa smentita potrebbe essere la più decisiva, concludendo *Dato che* Marion scriveva:

In regime di donazione, per la prima volta, il fenomeno d'altri non ha più caratteri di un'eccezione extraterritoriale rispetto alla fenomenalità [...]. Ricevere altri – ciò equivale innanzitutto a ricevere un dato e a riceversi; nessun ostacolo si frappone più fra altri e l'adonato [...]. Quando altri si mostra, si tratta di un adonato che si dà ad un altro adonato [...]. La difficoltà non consiste più, dunque, nel decidere se altri può apparire (il tradizionale solipsismo, la supposta definitiva "incomunicabilità delle coscienze"), ma di comprendere come altri si dà restando l'adonato che io resto [...]. Non si tratta più di intersoggettività o di interroggettività, ma di interdonazione [...]. (Questa situazione) autorizzerebbe forse anche ad approssimarsi a ciò che l'etica non può raggiungere: l'individuazione d'altri. Perché io non voglio, né devo soltanto considerarlo come il polo universale ed astratto della contro-intenzionalità, dove chiunque può prendere il volto del volto, ma raggiungerlo nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro altri potrebbe fare. Questa individuazione ha un nome: l'amore²⁰.

Questo basterebbe a segnare la discontinuità tra *Le phénomène érotique* e l'opera sulla passività in Descartes: l'obiettivo è totalmente diverso. Ma un'altra lettura resta possibile, e anche questa ritorna dalla storia della filosofia alla fenomenologia facendolo attraverso un motivo mancante – la riduzione.

Ogni fenomenologia – scriveva Marion in *De surcroît* – mette in atto, esplicitamente (Husserl) o implicitamente (Heidegger, Levinas, Henry, Derrida) una riduzione che è il suo banco di prova non negoziabile, perché non si tratta di un concetto tra gli altri, né di una dottrina da discutere, ma di un'operazione – quella con la quale si riconduce l'apparenza dell'apparire all'apparire, come tale, dei fenomeni²¹.

Ora, fin da *Riduzione e donazione* Marion ha introdotto (secondo criteri rigorosamente fenomenologici) la riduzione che lo ha condotto al celebre principio 'autant de réduction, autant de donation', cui giunge dopo aver discusso altre riduzioni:

¹⁹ Per l'affermazione esplicita in tal senso si veda J.-L. MARION, *Le phénomène érotique* ..., cit., p. 22.

²⁰ J.-L. MARION, *Dato che* ..., cit., pp. 394-395.

²¹ JEAN-LUC MARION, *De surcroît. Essai sur les phénomènes saturés*, Paris, Puf, 2001, p. 54. Di prossima pubblicazione in traduzione italiana presso la casa editrice Le Lettere, Firenze.

Il rigore di un'opera

Più essenziale della riduzione degli oggetti alla coscienza di un *Io* (Husserl) interviene la loro riduzione al rango di enti, e quindi la riduzione degli enti al *Dasein* in quanto ente ontologico; ancor più essenziale s'afferma la riduzione di tutti gli enti all'essere, la quale implica la messa in gioco del *Dasein*; più essenziale infine di questa (riduzione tramite la) chiamata (*appel*) compare in ultima analisi la riduzione di ogni richiamo alla pura forma della chiamata. Dopo la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione alla e della chiamata. Ciò che si dà, si dà soltanto a colui che si dà (*s'adonne*) alla chiamata e solo nella forma pura di una conferma della chiamata, ripetuta perché ricevuta. [...] La chiamata appare con lo schema originario delle due precedenti riduzioni, proprio perché è la sola che permette di "riconduire a..." [...]. In quanto pura riduzione – perché perfetta "riconduzione a..." – la chiamata che richiama da se stessa deriva in modo eminente dalla fenomenologia²².

Colta tale riduzione e posta la possibilità del principio 'autant de réduction, autant de donation', Marion si propone di «tracciare il legame necessario per il quale "ciò che si mostra innanzitutto si dà"» e di «liberare il peso del sé (*soi*), tramite il quale soltanto la donazione convalida la manifestazione»²³. Questo sé è il sé del fenomeno, che sopraggiungendo istituisce 'chi' lo riceve – l'adonato. In questo contesto fenomenologico, la riduzione erotica (2003), che va ancora spiegata, è un caso esemplare e particolare di riduzione o è perfettamente fenomenologica e riprende in sé le altre formulazioni della riduzione? Forse, essa è perfettamente fenomenologica perché si compie non contro l'ego ma per l'ego.

Infatti, la riduzione erotica si articola in tre domande ognuna delle quali attinge un livello più residuale della precedente: la prima è «*cui prodest?*, à *quoi bon?*, a *che giova?*», domanda che mostra che l'ego da sé non guadagna alcuna certezza che si sottragga alla vanità che mette in discussione il valore di tutto ciò che 'è'. Non una certezza al modo della scienza o della teoresi può offrirgli riparo dall'erosione che la vanità opera, ma soltanto un'*assurance* che venga da altrove resiste all'assalto della vanità stessa. Da qui le altre due domande della riduzione: «*m'aime t-on?* sono amato?»²⁴ e, a radicalizzare questa seconda domanda, la terza domanda: «*m'aime t-on d'ailleurs?* sono amato da altrove»²⁵ ? E riprendendo le tre domande Marion scrive:

Avevo ammesso che occorreva dubitare (§§ 1-2). Entrando in riduzione erotica, ho riconosciuto che il dubbio non riguardava gli oggetti o gli enti mondani (come vorrebbe la teoria della scienza) né la certezza della mia propria esistenza (come vorrebbe la metafisica) poiché l'una e l'altra cadrebbero ancora sotto la scure della domanda "a che giova?". Ho poi scoperto che il dubbio chiede, alla fin fine, niente meno che questa *assurance* di me, nella mia passività originaria, e che questa *assurance* poteva essere soltanto ricevuta da altrove (§ 3). Perciò ho dovuto ammettere che nessuna domanda mi tocca più radicalmente di quella che chiede non se «sono in quanto penso?» ma «sono amato – da altrove?» (§ 4)²⁶.

Se, ancora, «per essere, l'atomo, la pietra, il cielo e l'animale possono, senza alcuna angoscia o scrupolo, perseverare naturalmente nel proprio essere»²⁷, l'ego, per perseverare nel proprio essere, deve

²² J.-L. MARION, *Riduzione e donazione* ..., cit., pp. 289-290.

²³ J.-L. MARION, *De surcroît* ..., cit., p. 56.

²⁴ J.-L. MARION, *Le phénomène érotique* ..., cit., p. 38.

²⁵ *Ivi*, pp. 51 ss.

²⁶ *Ivi*, p. 68.

²⁷ *Ivi*, p. 85.

CARLA CANULLO

«innanzitutto voler essere, e, perciò amare essere [...]. In regime di riduzione erotica la questione “essere o non essere?” perde la propria evidenza e il suo primato, e la risposta che ad essa dà il *conatus in suo esse perseverandi* non possiede più alcuna pertinenza»²⁸. In definitiva, il perseverare dell'essere non risponde alla riduzione erotica che s'interroga sulla 'radice' dell'*ego*; radice irriducibile che non è un residuo trascendentale e puro ma una domanda: sono amato – da altrove/*d'ailleurs*?

Bastano questi pochissimi tratti per cogliere il contributo che l'opera del 2013 dà, dieci anni dopo, non tanto (e forse meno) al fenomeno erotico, quanto alla radicalizzazione che *d'ailleurs* s'impone all'*ego*. Per essere più espliciti: se “qualcosa/*etwas*” può accadere e accade all'*ego* in quanto *ego*, ovvero accade senza costringere a rinunciare all'*ego*, allora l'*ego* non soltanto potrà essere ridetto dopo la conclamata “fine o morte del soggetto” ma esso sarà anche confermato in modo rigoroso – confermando con ciò la parabola che Marion ha tracciato fin dall'interloquio di *Riduzione e donazione* e dall'adonato di *Dato che. D'ailleurs*, cioè, mostra la radice dell'*ego* spostandolo dal nominativo che lo autopone verso i casi obliqui – il rigore di un'opera si mostrerebbe qui anche tra la lettura di Agostino e questa cartesiana²⁹.

Molti passi e luoghi confermano questa radicalizzazione *d'ailleurs* dell'*ego*, passi che vanno dall'*union* che «vient d'ailleurs» rispetto all'anima e al corpo alla *question epistémique* che le *passions de l'âme* finiscono col porre, ossia «définir la *cogitatio* que la *res cogitans* ne peut penser qu'en la laissant lui arriver d'ailleurs» (Marion, p. 233)³⁰. Con tale accento posto sulla passività, il guadagno fenomenologico cui questo percorso (che va dalle passioni dell'anima al *meum corpus*) giunge non è di poco conto, perché – come ha mostrato Chiara Pavan interrogando acutamente queste pagine – non soltanto «avoir des sensations ne signifie pas tant sentir autre chose que soi, ni même éprouver sa chair (*meum corpus*)» ma anche «se sentir, se sentir ressentir et sentir que seule cette passion de soi donne à l'*ego* un accès à sa phénoménalité» (Marion, p. 137). Non è facile resistere alla tentazione di portare la discussione sul possibile rapporto tra queste analisi e l'autoaffezione su cui ha insistito Michel Henry portando l'attenzione sull'*at certe videre videor* cartesiano da cui parte *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*³¹ - richiamo più che legittimo. Ma è tempo ormai di tornare a quanto rende possibile l'accesso a ogni *donation* radicalmente fenomenologica, anche dell'*ego*. E qui, 1) seguendo il rigore dell'opera che si traccia tra *Dato che, Le phénomène érotique* e *Sur la pensée passive de Descartes* (senza voler ignorare *Au lieu de soi*, già citato); 2) volendo tornare alla *réduction* che s'avanza nel principio 'autant de réduction, autant de donation', la cui radicalità non va più dimostrata, ma anche 3) volendo compiere il movimento contrario, dalla storia della filosofia alla fenomenologia, dove si ritrova questa radicalità della riduzione?

Eugen Kink ricorda che «Husserl era nato per vedere»; egli aveva un «Wille zum Schauen», una

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cfr. JEAN-LUC MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, trad. it. a cura di Massimo Loris Zannini, Milano, Jaca Book, 2014. Si veda su tale argomento ROSARIA CALDARONE, *Adveniens extra. Au lieu de soi e la fenomenologia della donazione*, in Carla Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione ...*, cit., pp. 57-71.

³⁰ Al solo scopo di mostrare come la radicalizzazione del *d'ailleurs jalonne* quest'opera si vedano pp. 140, 213, 233, 244, 245. Ancora, con speciale sottolineatura del senso che acquisisce il pensiero passivo: pp. 133, 128, 164, 168.

³¹ M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse ...*, cit., Paris, Puf, 1985.

Il rigore di un'opera

volontà di visione che «gli dischiudeva orizzonti inesplorati»³² e che aveva trasmesso ai suoi allievi. In fondo, è quello che Marion invita a fare con la lettura di questo libro: aprire nuovi orizzonti che mostrano come la storia del pensiero abbia già conosciuto alcuni motivi poi tralasciati. Ora, se il dischiudersi del pensiero passivo inequivocabilmente può mostrare l'accesso dell'*ego* alla sua fenomenalità, si tratterà forse di una fenomenalità cui si accede senza riduzione? Se, come è stato ricordato, «ogni fenomenologia mette in atto, esplicitamente (Husserl) o implicitamente (Heidegger, Levinas, Henry, Derrida) una riduzione che è il suo banco di prova non negoziabile», la lettura della storia della filosofia con 'lenti fenomenologiche' deve rinunciare a questo banco di prova oppure, in forme diverse, questo gesto è già in qualche modo implicito, praticato al punto che ogni darsi e mostrarsi accade per una *réduction* già in atto? Questo è il solo motivo della nostra insistenza sul *d'ailleurs*: quando questo si manifesta per e nella 'riduzione erotica', mostra che tale riduzione accade radicalmente, non malgrado l'*ego* ma per o in grazia dell'*ego*. Ma quando il rigore dell'opera e delle cose si mette prova dalla storia della filosofia alla fenomenologia nel pensiero passivo di Descartes, che ne è di quella riduzione alla quale, pure, il libro su sant'Agostino non rinunciava – la *confessio*, o la riduzione³³?

c. Ponendo e cercando la possibilità di un arco tra le diverse opere *marioniennes*, si traccia anche un'altra questione fenomenologica più o meno essenziale, l'irriducibile, tema che, d'altronde, Marion non ha affatto ignorato intervenendo nel numero della rivista «Critique» dedicato a *Dieu*³⁴. Per chiarire il senso di irriducibile che s'intende proporre, va precisato che con tale termine non si qualifica tanto quello che resiste alla riduzione quanto più ciò che si scopre grazie alle diverse riduzioni: ad esempio, la 'riduzione erotica', di cui si è detto, scopre l'*ego amans* in quanto *ego* amato da altrove, la riduzione della *donation* scopre il *donné/dato*, la riduzione alla sfera del proprio della *Quinta meditazione* husserliana scopre la sfera dell'estraneità prima e, poi, dell'alterità, e così via.

Proprio perché l'irriducibile non è residuo (neppure trascendentale) ma ciò che si dà nella riduzione, questo possiede, almeno ci sembra, il tratto dell'irrinunciabilità ma non dell'irrifutabilità. Detto altrimenti: l'irriducibile è irrinunciabile perché se vi si rinunciasse si rinuncierebbe a ciò che si mostra perché innanzitutto si dà, il che sarebbe un controsenso; per quanto irrinunciabile, tuttavia, esso non è irrifutabile, ossia può essere rifiutato perché non è necessitante né obbligante. Irrinunciabilità e irrifutabilità sono entrambi determinazioni dell'irriducibile perché il primo apre la pluralità degli irriducibili diversamente colti (*ego*, mondo, Dio, Vita, *donné*...), il secondo apre la vicenda della libertà che la verità implica, ossia l'accettare o il rifiutare ciò che si dà. Ora, irriducibile è l'unione di *esprit* e *meum corpus*, unione che 'non è una terza sostanza'. Unione 'irriducibile' che è preparata attraverso diversi passaggi, e ciò a partire dai §§ 14-15 (*Mise en doute douteuse* – 1641 e *Récapitulation et confirmation de la chair*) e che si motiva fuori dalla metafisica. Infatti, non soltanto l'unione di *mens* e *meum corpus* viene *d'ailleurs* rispetto all'anima e al corpo, ma anche 1) essa le precede e si dà a prescindere dal lessico della metafisica e della sostanza (§ 22), e 2) tale unione

³² Cfr. EUGEN FINK, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F. A. Schwarz, Freiburg-München, Alber, 1976, pp. 225-226.

³³ Si veda J.-L. MARION, *Sant'Agostino* ..., cit., pp. 23-81, specialmente, per questa conclusione. pp. 75-81.

³⁴ Rinviamo a JEAN-LUC MARION, *L'irréductible*, «Critique», 704-705, Paris, éd. de Minuit, 2006, pp. 79-91.

CARLA CANULLO

non metafisica è *hors principe*. Inoltre, 3) in quanto primitiva, si definisce per la «facticité d'une expérience» in quanto è nozione «sans préalable, sans autre principe qu'elle-même» (Marion, p. 173). Ancora, 4) non rientrando nell'estensione né nella *cogitatio*, dell'unione si fa esperienza attraverso una coscienza «diminuée parce que sans mémoire» (Marion, p. 171). E infine, 5) il motivo per cui un irriducibile – irrinunciabile in quanto è il punto dell'*ego* oltre il quale è impossibile andare ma non per questo irrifutabile perché proprio la sua indecisione, i suoi continui paradossi, ne provocano continuamente la domanda di una certezza altra, che venga *d'ailleurs* – un irriducibile, dicevamo, si dà:

Il s'ensuit qu'il n'y aurait rien d'absurde à envisager qu'une "chose" puisse ne pas se laisser "réduire" (donc aussi déduire et de produire par) un principe unique ("seul"), si du moins ce principe restait fini. Or toutes ces conditions se trouvent réunies dans le cas de la connaissance de l'union : elle ne peut se réduire à aucun des premiers principes envisageables dans le cadre de notre rationalité finie : ni les principes logiques [...], ni à l'*ego* à titre de *mens* pure, ni Dieu pour nous incompréhensible ne peuvent servir de premier principe, ni fournir de principe assurant la déduction d'une idée claire et distincte de l'union, ni du *meum corpus* (Marion, p. 173).

E, passaggio ancora più decisivo:

L'union, hors principe, n'atteste donc rien moins qu'une *anarchie* dans la pensée cartésienne. La recherche du premier principe et l'établissement des principes de la philosophie aboutissent à la mise en évidence d'une exception irréductible au principe d'un unique et premier principe – une première notion qui ne peut se concevoir que par expérience sensible, principe, *meum corpus* (Marion, p. 174).

Il rigore di un'opera, qui, si verifica nel rigore di un'unione che, *hors principe*, si dà a partire da sé (1) mostrando la propria inaggrabilità che però (2) non presenta alcun elemento necessitante, il che rende possibili nuove aperture e nuove manifestazioni.

Ciò detto, si conferma che tanto la fenomenalità dell'*ego* quanto il mostrarsi dell'unione *hors principe* e *hors métaphysique*, sarebbero due punti irriducibili irrinunciabili: l'*ego* è irriducibile irrinunciabile perché, se non si desse, verrebbe meno la possibilità stessa del pensare, l'unione lo è perché se non si desse verrebbe meno un tratto che, come tutto il libro ben mostra, connota l'*ego* stesso – dunque l'irriducibilità dell'unione conferma l'*ego*. Non sono irrifutabili, però, perché sappiamo che né l'uno né l'altro hanno un carattere necessitante ma mentre si danno aprono diverse vie che conducono alla scoperta di altri e nuovi fenomeni. Ma una volta che questo punto radicalmente irriducibile è stato raggiunto, avremmo forse due casi di fenomenalità (l'*ego* e l'unione) che, sebbene si diano come irriducibili, si fenomenalizzano *hors réduction*? Tornando dalla storia della filosofia alla fenomenologia, saremo forse costretti a dire che 'qualcosa' accede alla fenomenalità non soltanto *hors principe* (così come le «Je», in *Riduzione e donazione*, era *hors d'être*³⁵), ma anche *hors réduction*?

Oppure, ma questo va chiarito ed esplicitato, una tacita e addirittura implicita riduzione mostra qui il suo rigore nell'essere capace di far mostrare e apparire ciò che non appare in regime di metafisica o quando domina il concetto, o anche: ciò che non si tratta innanzitutto di comprendere ma di cui si deve in prima

³⁵ J.-L. MARION, *Riduzione e donazione ...*, cit., cap. V: *L'essere e la regione*, § 7, «Io» fuor d'essere («Je» hors d'être).

Il rigore di un'opera

istanza ricevere l'impatto. E, di fronte all'irriducibile irrinunciabile (perché s'impone) ma non irrifutabile (perché non necessita né arresta il pensiero ma lo libera per la verità) il *faut choisir*. E forse un pensiero si supera e si mette in gioco 'altrove' soltanto quando pensa una posta in gioco tanto radicale da provocare altre libere scelte.

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie

Franco A. Meschini

Postilla lessicologica. Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, che possono anche valere come obiezioni.

...*meum corpus*...

Marion coglie con forza e con una chiarezza del tutto particolari la distinzione che Descartes pone, nel suo percorso meditativo, tra *meum corpus* e gli altri corpi, al punto che, a fronte della distinzione di anima e corpo, frutto, vivente Descartes e dopo Descartes (fino ad oggi), di innumerevoli e interminabili polemiche e distorsioni, soprattutto sul versante dell'unione, a partire da Marion, che sull'unione scrive pagine di grande intensità e a mio parere definitive (non disgiunte da una sferzante polemica),¹ si apre un'altra pagina nella storia delle interpretazioni cartesiane, che verte sullo statuto, nei testi di Descartes, del corpo e, quindi sulla differenza tra il mio corpo, il corpo e gli altri corpi. A Marion, filosofo che usa con rara acribia gli strumenti dell'indagine storica, filologica e lessicologica, non dispiacerà, ne sono certo, se mi concentrerò sull'equivocità del termine corpo e se farò emergere alcuni aspetti, che, nel suo discorso, sono stati trascurati. Ebbene, è lo stesso Descartes, come ha osservato e documentato Marion, nella lettera al gesuita Mesland del 5 febbraio del 1645, a riconoscere l'equivocità del termine *corps* («questa parola, corpo, è molto equivoca»²). Descartes, lo sappiamo, è molto attento e scrupoloso nell'uso e nella scelta delle parole, tanto è vero che anche l'altro termine della coppia anima/corpo, *anima* è da lui considerato (già prima che ciò accada per *corps/corpus*) equivoco e sottoposto ad un'attenta analisi linguistica («La sostanza cui inerisce immediatamente il pensiero si chiama *mente*; e parlo qui di mente, invece che di anima, poiché il nome di anima è equivoco ed è spesso applicato alla cosa corporea»³). Le soluzioni adottate da Descartes,

¹ Cfr., in particolare, il cap. V (*L'unione et l'unité*).

² A Mesland, 5 febbraio 1645: «ce mot de corps est fort équivoque» (B 482, p. 1964; AT IV 166, ll. 2-3).

³ *Responsiones II*: «Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur» (B Op I 894; AT VII 161, ll. 24-27). Tra l'aprile e il maggio del 1641, quindi dopo la stesura delle risposte alle II obiezioni da cui è tratto il testo sopra citato, Descartes ha modo di tornare sulla sua scelta terminologica, dapprima nella lettera del 21 aprile 1641 a Mersenne, in cui commenta, sollecitato dal suo corrispondente, il declassamento di *anima* a cosa corporea: «*Anima* en bon latin signifie *aërem, sive oris halitum*; d'où je crois qu'il a été transféré ad significandam *Mentem*, et c'est pour cela que j'ai dit que *sæpe sumitur pro re corporea*» (B 309, p. 1148; AT III 362, ll. 8-11) e, successivamente, in due lettere indirizzate a Regius: nella prima mette in guardia il discepolo e corifeo della sua filosofia dal porre sullo stesso piano ciò che impropriamente è detto anima nelle bestie (*vis vegetandi et sentiendi*) con ciò che è propriamente l'anima

FRANCO A. MESCHINI

nei due casi, sono ritagliate, se così possiamo dire, su due piani diversi. Per ciò che riguarda il primo termine della coppia, *anima*, Descartes s'è rivolto, per così dire, alla sinonimia, scegliendo *mens* come termine più adeguato sul piano associativo o paradigmatico per dirla saussurianamente. Il lessico latino – francese gli si presentava infatti con diversi termini in parte o *in toto* concorrenti e alternativi, almeno sette: *anima*, *mens*, *spiritus*, *ingenium*, *animus*, *âme*, *esprit*.⁴ Almeno in un caso, nella prima provvisoria definizione di *res cogitans*, per sineddoche usa anche *ratio* o *intellectus* (*Meditationes*, II, B Op I 716; AT VII 27, l. 14)⁵. Diversa

dell'uomo e cioè la *mens*: «Non admitto vim vegetandi et sentiendi in brutis mereri animae appellationem, ut mens illam meretur in homine; sed vulgus ita voluisset, quia ignoravit bruta mente carere, atque idcirco animae nomen esse aequivocum, respectu hominis et brutorum» (*A Regius*, maggio 1641, B 312, p. 1456; AT III 370, ll. 14-18), ove emerge anche la questione, conseguente alla riduzione dell'anima al solo pensiero, dell'anima dei bruti e, di conseguenza, un secondo rischio di confusione, questa volta tra il significato di anima allorché si parla di animali e il significato di anima riferita all'uomo. Nella seconda lettera, Descartes ritorna sulla peculiarità dell'anima dell'uomo (*mens sive anima rationalis*), discutendo la 'pericolosa' affermazione di Regius circa la triplice anima dell'uomo: «Anima in homine unica est, nempe rationalis; neque enim actiones ullae humanae censendae sunt, nisi quae a ratione dependent. Vis autem vegetandi, et corporis movendi, quae in plantis et brutis anima vegetativa et sensitiva appellantur, sunt quidem etiam in homine, sed non debent in eo animae appellari, quia non sunt primum ejus actionum principium, et toto genere differunt ab anima rationali [...] Cumque mens, sive anima rationalis, a corpore sit distincta etc., non immerito sola a nobis anima appellatur» (*A Regius*, maggio 1641, B 313, p. 1458; AT III 371, l. 23-372, l. 8). Nel mese di giugno Descartes affronta di nuovo l'argomento, questa volta per rispondere alle obiezioni di Gassendi: «Quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere; nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi. Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico animae nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt mentem, hancque animae praecipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive praecipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem; mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero» (*Responsiones V*, B Op I 1154-1156; AT VII 355, l. 27-356, l. 22). Quindi, cinque interventi nello spazio di quattro mesi per ribadire la specificità della *mens* umana, che stanno a dire da un lato l'importanza che Descartes attribuiva a questo nodo, invero cruciale del suo pensiero e, dall'altro, la difficoltà da parte dei suoi lettori ed interlocutori a comprendere e ad accettare la novità.

⁴ Approfito per riportare, qui di seguito, quanto ho scritto in proposito in un testo che, per la sede in cui è apparso e per la destinazione, è sfuggito (senza danno) all'attenzione di tutti gli amici cartesiani: «[dei sette termini] *spiritus* non entra a far parte, nel vocabolario *cartesiano*, del dominio del pensiero [cfr. JEAN ROBERT ARMOGATHE, *Note brève sur le vocabulaire de l'âme au Dix-Septième siècle*, in M. Fattori, M. Bianchi, *Spiritus*, [...] Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp. 325-331], ma è usato o per indicare la terza persona trinitaria nella formula cristallizzata dall'uso o, e in questo caso al plurale, in ambito medico per indicare gli spiriti naturali, vitali e animali della tradizione medico-galenica, tradizione fatta propria da Descartes, anzi potenziata per ciò che riguarda gli spiriti animali. Sul versante francese *spiritus* è senz'altro reso con *esprit*, che tuttavia ha uno spettro semantico più ampio (almeno rispetto all'uso che di *spiritus* fa Descartes) e traduce anche *ingenium*, *animus* e soprattutto, sia pure sentito come un ripiego, *mens*. L'imbarazzo del traduttore francese nel rendere il latino *mens* con *esprit* (calco di *spiritus* e quindi carico di equivocità) è ben evidente nella traduzione che Claude Clerselier fornisce del passo qui sopra citato, scelta non sappiamo se suggerita dallo stesso Descartes, che comunque dà il suo avallo alla traduzione: «La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, – così traduce Clerselier – est ici appelée Esprit. Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n'en sache point de plus propre». Tuttavia, nonostante la scelta di tradurre *mens* con *esprit* nelle *Meditations*, quindi nella sua opera metafisica più importante, e nelle *Responsiones*, e fermo restando che in francese non si dà un preciso corrispettivo di *mens*, il termine che Descartes sembra prediligere per indicare la sostanza pensante in luogo di *mens*, nelle opere che scrive direttamente in francese e nelle lettere è, sia pure non in modo esclusivo, *âme*, termine su cui peraltro pesa il marchio della diretta derivazione da *anima*. Anche a non voler prendere in considerazione *l'Homme* e le *Passions de l'âme*, due opere in cui la scelta di *âme* in luogo di *esprit* potrebbe essere stata dettata dall'opportunità di evitare confusioni con le molte occorrenze di *esprit* usato per indicare gli spiriti animali, nel *Discours*, a fronte di un maggior numero di occorrenze di *esprit* (46 occ.), è soprattutto *âme* (20) ad indicare la sostanza pensante, mentre *esprit* equivale spesso, come è chiaro dalla traduzione latina, ad *ingenium* (25) ed *animus* (6). Nelle opere latine l'uso di *mens* in luogo di *anima* è rispettato con notevole rigore, meno nelle lettere, ove c'è una certa alternanza» (FRANCO AURELIO MESCHINI, *La mente in Descartes*, in S. Gensini, A. Rainone (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, 2008, pp.45-65: 46).

⁵ Devo all'amico Igor Agostini questa segnalazione.

Postilla lessicologica. Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, che possono anche valere come obiezioni.

È la scelta allorché si tratta di corpo. Descartes, infatti, per eliminare l'equivocità del termine non opta per una scelta sinonimica, ma piuttosto per una restrizione del significato, ricorrendo alla qualificazione o specificazione, quindi spostandosi sul piano sintagmatico. Nel primo caso si è trattato, per Descartes, di scegliere una parola invece di un'altra (*mens* invece di *anima*). Nel secondo, *corpus/corps*, nel senso di corpo vivente, sembra non avere avuto, almeno ai suoi occhi un'alternativa valida sicché la determinazione (potremmo dire la disambiguazione) è data piuttosto e soprattutto dal contesto e, inoltre, da una serie di combinazioni, di *iuncturae* di parole sul piano sintagmatico. Se, infatti, 'corpo' è una parola fortemente polisemica o equivoca in latino e in francese, è anche vero che non esiste un'altra parola che anche per ciò che riguarda il solo 'corpo vivente' abbia lo stesso peso e lo stesso valore. Nessuna, cioè, che esprima compiutamente i vari livelli del corpo vivente, sicché essa è del tutto, per esempio, sovrapponibile a $\sigma\omega\mu\alpha$, che invece ritaglia solo una parte dell'ambito semantico di *corpus*. Non so se si possa dire che *corpus*, per ciò che riguarda il vivente, raccolga l'eredità di $\sigma\omega\mu\alpha$; se così fosse, noi troveremmo una giustificazione ulteriore all'uso di *corpus*, nonostante la sua equivocità, perché, stando almeno alla nota analisi dell'uomo omerico di Bruno Snell, solo gradualmente la lingua greca ha indicato con una sola parola $\sigma\omega\mu\alpha$, che nel greco omerico sta per cadavere, il corpo dell'uomo vivo, e lo ha fatto quando ha avuto una visione unitaria del vivente e cioè delle membra ($\gamma\upsilon\iota\alpha$), della pelle ($\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$), della statura ($\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$) ecc. Detto altrimenti, corpo, pur nella sua equivocità, esprime tuttavia senza equivoci quella totalità di organi e ad un tempo quell'unità che costituisce il corpo vivente. In questo senso io non credo che nel lessico di Descartes *caro/ chair* avrebbe potuto costituire un'alternativa a *corpus/corps*: lo dimostra sia la quasi assenza di *caro/ chair* nel vocabolario cartesiano (per fare solo alcuni esempi: una sola occorrenza nelle sei *Meditationes*, nessuna nei *Principia*, una sola nel *Discours*, nessuna nelle *Passions*), sia il fatto che anche laddove, nelle *Meditationes*, è usata congiuntamente con *sanguis*, non sta ad indicare in endiadi la vita, ma piuttosto, insieme a *sanguis*, due delle parti omeomere del corpo vivente. Del resto la parola *caro/ chair* è in sé ambigua, perché eredita da un lato quella paradossale bivalenza che ha nel latino cristiano, dove è usata al tempo stesso per indicare il *corpus Christi* e la negatività paolina della $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$, e dall'altro la polisemia del latino classico, in cui sta sia per una *pars corporis animantium hominum et bestiarum*, sia per corpo, sia ad indicare *corporis infirmitas et libido* (ambiguità che si rispecchia anche nelle più o meno fantasiose etimologie per cui: *caro...dicta est eo quod careat anima; caro proprie dicitur mortuum* (Don. Ter. Hec. 441), oppure: *caro dicta est, quod cara sit animae suae* (Cass. In ps. 77, 24) e, ancora: *caro...a creando est appellata* (Iisid. Orig. 11. 1. 14). Se, dunque, per Descartes non si dà mai un momento di indecisione nella scelta del termine (indecisione tra *caro/ chair* e *corpus/corps*) – e del resto è lo stesso Marion ad offrirci un'ampia casistica di come Descartes, attraverso le qualificazioni di *corpus/corps*, designi assai chiaramente e con forza il corpo dell'uomo (Marion, pp. 60-87) e di come, soprattutto, ponga una differenza tra il mio corpo e gli altri corpi, ciò non significa che parlare di *chair* a proposito del mio corpo sia operazione scorretta solo perché anacronistica. L'intensa analisi che Marion fa dell'unione, soprattutto la giusta rilevanza che egli dà al dolore nella sesta meditazione e, quindi, nella spiegazione cartesiana dell'unione di anima-corpo, l'analisi altrettanto attenta del ruolo della sensibilità nel rapporto tra il mio corpo e gli altri corpi (ruolo non conoscitivo, ma strumentale, in vista della salvaguardia del composto di anima e corpo) possono legittimare il ricorso ad un termine, quello di

FRANCO A. MESCHINI

carne, che la riflessione contemporanea ha utilizzato per designare un aspetto che, alla luce di quella stessa riflessione, siamo ora in grado di cogliere con maggiore precisione in Descartes.

Un punto su cui invece mi pare che l'interpretazione di Marion forzi i testi cartesiani verso una coerenza che essi non sembrano avere (e non ce l'hanno perché, almeno su certi aspetti, il pensiero di Descartes non è giunto a compiuta conclusione e non è giunto a conclusione per la morte prematura del filosofo) è quello riguardante la spiegazione che Descartes dà del corpo, del mio corpo come un tutto, ciò che costituisce una differenza fondamentale tra il corpo che è il mio corpo e il corpo esteso. Ora, per Marion (e in parte per Descartes), l'unità del corpo organico, l'essere un tutto (indivisibile in parti) è garantita dall'anima, unica forma sostanziale ammissibile. Ebbene se questo fosse vero, come in parte è vero, allora Descartes verrebbe a compromettere tutta la sua fisiologia (che però non ha mai ripudiato), giacché un corpo incapace di essere corpo senza l'anima finirebbe col comportare una restituzione dell'anima alle bestie, cosa che Descartes non ha mai inteso fare, o col ritenere che il corpo degli animali è altra cosa rispetto a quello dell'uomo e neppure questo Descartes l'ha mai ammesso. Detto altrimenti l'art. XXX delle *Passions* non può essere, come vorrebbe Marion, ricondotto a ciò che Descartes dice del corpo nella lettera del 5 febbraio 1645 a Mesland. In conclusione, il corpo non ha bisogno dell'anima per essere tale e questo lo si desume con tutta evidenza dalle opere prettamente fisiologiche come *L'Homme* e la *Description du corps humain* (ultimo scritto di Descartes). Ciò significherebbe in definitiva negare ogni valore alla distinzione, a fronte del continuo richiamo di Descartes all'errore capitale degli antichi (cfr. per esempio *Passions*, art. 5), di non aver distinto ciò che è dell'anima e ciò che è del corpo. Del resto, occorre dire che nella fisiologia cartesiana non mancano accenni a fughe in avanti (quasi sprazzi di vitalismo all'interno della sua fisiologia meccanica!). Ove però, mi pare, non è il mio corpo a essere un *unicum* di fronte agli altri corpi, ma è il corpo altro (dell'animale), o meglio l'animale, ad avvicinarsi all'uomo più di quanto Descartes non vorrebbe e a differenziarsi dalla macchina (contro l'indistinguibilità tra animale e macchina ammessa in *Discours V*). O più precisamente è la macchina costruita dalle mani di Dio, dall'onnipotenza di Dio, a non essere del tutto riconducibile alla macchina artificiale. Se prendiamo la lettera ad Elisabetta dell'8 luglio 1644, in cui Descartes affronta il problema della salute e della malattia, la differenza tra il corpo e la macchina risulta evidente, così come risulta chiara una forza propria del corpo su cui l'anima può intervenire, ma che non è dell'anima. Il testo dice:

[...] non conosco un pensiero più idoneo alla conservazione della salute, di quello che consiste nella salda persuasione e ferma credenza che l'architettura del nostro corpo va così bene che, una volta che si è sani, non ci si può tanto facilmente ammalare, a meno che non ci si abbandoni a qualche grave eccesso, oppure se l'aria o altre cause esterne ci aggrediscono; e che, avendo una malattia, ci si può facilmente rimettere grazie alla sola forza della natura, soprattutto quando si è ancora giovani⁶.

⁶ A Elisabetta, 8 luglio 1644: « [...] je ne sache point de pensée plus propre pour la conservation de la santé, que celle qui consiste en une forte persuasion et ferme créance, que l'architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n'est qu'on fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures nous nuisent; et qu'ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune » (B 458, p. 1921; AT V 65, ll. 19-28).

Postilla lessicologica. Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, che possono anche valere come obiezioni.

Mi è impossibile in questa sede un'analisi puntuale, ma basterà osservare quanto segue. Questo testo, di chiara ispirazione ippocratica, è espressione di una medicina dell'unione (quindi non del solo corpo), in quanto viene attribuito al pensiero, nei modi della *persuasion* e della *créance* (più sopra Descartes aveva anche parlato di *force de l'âme*), un ruolo nella cura della malattia, ma, al tempo stesso, laddove si parla di *architecture de nos corps* (salvo che non si voglia pensare ad una semplice suggestione o ad un'illusione, sicché dovremmo ammettere d'essere ingannati nel momento in cui abbiamo una *persuasion forte* e una *créance ferme*)⁷, tale architettura, la quale è tale che un corpo tende a mantenersi sano e, una volta malato, a ritornare sano per la sola forza della natura (quindi per una forza che gli è propria in quanto corpo), risulta eccedente rispetto ad una medicina dell'unione, questa struttura (che è oggetto del pensiero), oltre a permettere all'anima di esercitare la propria forza sul corpo, riguarda il nostro corpo, dice qualcosa dell'architettura del corpo. Del corpo, dunque, non dell'anima e del corpo, piuttosto di un corpo vivente, in nulla diverso da quello degli animali. Pertanto, l'animale, rispetto all'uomo (un *unicum* nel mondo cartesiano, perché il solo a consistere di un'unione di anima e corpo) ha, certo, relativamente alla propria conservazione, una *chance* in meno, poiché non può contribuire ad essa con la forza dell'anima, di cui è privo; esso (che coincide con il proprio corpo), nondimeno, partecipa di quella stessa tendenza a conservare o riconquistare la salute. Da ciò consegue una differenza, nel macchinismo cartesiano, tra macchina vivente e macchina artificiale (la macchina vivente si differenzia da tutte le altre macchine in quanto non solo è costruita in modo che funzioni, ma anche in modo che continui a funzionare e, soprattutto, in modo che sia in grado di ripristinare il funzionamento del meccanismo una volta che esso andasse incontro ad una rottura). Con ciò viene meno, mi pare, quella indistinguibilità tra animali e macchine artificiali che Descartes aveva posto nella quinta parte del *Discours*, giacché non esiste macchina fabbricata dalle mani dell'uomo che sappia riparare sé stessa. E, d'altro lato, il corpo dell'animale e dell'uomo, quanto al loro essere un tutto, quanto al loro funzionamento, quanto al vivere,⁸ non si differenziano in nulla (salvo per il fatto che io considero il corpo come il mio corpo attraverso il quale sento ecc.).

Difficile, in altre parole, trovare una soluzione coerente, forse impossibile. Neppure si dovrà pensare ad un'evoluzione, ad uno sviluppo del pensiero di Descartes; quantomeno, non si tratta solo di questo. È che in Descartes convivono, in questo come in altri casi, più soluzioni, non, tuttavia, perché egli rinunci a scegliere; più semplicemente, forse, il motivo va cercato, ciò vale in particolare per la medicina e per

⁷ *Persuasion* e *créance* hanno qui un valore positivo: pur ritenendo la *persuasion*, quanto a certezza, inferiore alla scienza, una *forte persuasion* di fatto identifica la scienza. Almeno, stando a ciò che Descartes aveva scritto a Regius in una lettera del 24 maggio 1640: «Quae duo ita distinguo, ut *persuasio* sit, cum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere; *scientia* vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant» (B 253, p. 1184; AT III 65, ll. 3-8). D'altro lato, *créance*, termine polisemico, che indica tanto l'insieme delle conoscenze di un individuo, quanto, come in questo caso, una di quelle conoscenze, è qui determinato da un aggettivo come *ferme*, che esprime una connotazione sia morale sia gnoseologica, perché attiene tanto ad una decisione che una volta presa va mantenuta, quanto ad una conoscenza salda, potremmo giungere a dire *indubitabile*. Entrambi gli aspetti sono presenti in questo caso. Parlo di tutto questo in un testo di prossima pubblicazione (*Considerazioni sulla malattia in Descartes*).

⁸ Forse sarebbe il caso di riflettere sull'equivocità, mai notata, di vivere e vita quando sono applicati al corpo e quando sono applicati all'anima!

FRANCO A. MESCHINI

le questioni che con essa confinano, nell'incompletezza di quest'ultima, nell'essere un lavoro ancora *in fieri*. L'organismo vivente, il corpo, la macchina uscita dalle mani di Dio non hanno mai cessato di porgerli domande.⁹

⁹ La conclusione la prendo dal mio lavoro citato sopra.

Jean-Luc Marion

Remarques en guise de réponse

A Massimiliano Savini

La discussion de mon récent ouvrage *Sur la pensée passive de Descartes*, qui eut lieu, au Département de philosophie de l'Université du Salento (Lecce) en janvier 2016 fut, me semble-t-il rétrospectivement, exemplaire sous plusieurs aspects. D'abord parce que la discussion eut lieu après et sous la condition d'une lecture préalable sérieuse et détaillée (ce qui, on en conviendra, n'est pas toujours le cas, tant il arrive que l'on dispute avant d'avoir vraiment lu) ; et que cette discussion, elle-même assez longue pour entrer dans les détails, a mobilisé aussi bien de jeunes chercheurs que des érudits confirmés, ouvrant ainsi une profondeur de champ exceptionnelle à des points de vue différents. Mais surtout, la discussion a mis en lumière les trois composantes essentielles de toute enquête d'histoire de la philosophie qui veut rester (ou devenir) proprement philosophique – la recherche de la cohérence conceptuelle d'un texte ou d'une oeuvre, l'enquête critique sur les ressources de l'érudition et enfin la prise en compte de la pertinence spéculative aujourd'hui de la philosophie ancienne considérée (donc, réciproquement, la prise en compte de la pertinence spéculative des problématiques contemporaines pour interpréter la philosophie ancienne en question). Si manque l'un de ces éléments, ou bien il ne s'agit pas d'*histoire* de la philosophie (mais de reconstitutions anachroniques à partir d'idéologies contemporaines), ou bien il ne s'agit pas d'*histoire* de la *philosophie* (mais de restitutions de l'histoire des idées, sans enjeu spéculatif véritable, parce que sans aucune prétention de vérité actuelle). Au contraire, la cohérence conceptuelle, la critique textuelle et la pertinence spéculative furent en effet toutes mises en oeuvre et illustrées durant les débats de Lecce, comme le montrent les contributions qu'on peut lire ici.

Nous ne tenterons pas de reprendre toutes les remarques faites sur tel ou tel point de *Sur la pensée passive de Descartes*, ni de répondre à toutes les éventuelles critiques, non seulement faute de temps, mais aussi parce que, souvent (on le verra), les questions, étant pertinentes, ne se résolvent pas d'un simple contre-argument. Du moins, en marquant quelques réflexions et ajoutant quelques commentaires, apporterons-nous notre propre contribution au débat que Igor Agostini et Emanuela Orlando ont si bien ouvert, organisé et mené à terme. Qu'ils en reçoivent ainsi la marque de notre gratitude.

JEAN-LUC MARION

I.

Établir la *cohérence conceptuelle* de la dernière période du développement de la philosophie de Descartes fut la préoccupation majeure qui conduisit à mener à bien *Sur la pensée passive de Descartes*. Pourquoi cette cohérence ne va-t-elle pas de soi ? Les motifs ne manquent pas, même s'ils ne se recouvrent pas immédiatement. – Il y a d'abord la brutale révision de la liste des natures simples (dont la continuité entre les *Regulae* et les *Meditationes* s'était révélée déjà questionable) avec l'irruption de la troisième notion primitive (voir ch. IV), au risque d'une possible incohérence dans les principes. Risque d'incohérence dont témoigne aussi le fait, patent si l'on considère l'historiographie cartésienne, que très peu, voire aucune interprétation unique n'est parvenue à rendre compte des trois périodes (au moins) de la philosophie cartésienne : le théorie de la science (*Regulae*), l'instauration métaphysique (lettres de 1630, *Meditationes et Principia*) et la doctrine morale avec celle des passions (lettres depuis 1643, *Passions de l'âme*). – Le deuxième motif qui menace la cohérence tient à la césure entre les cinq premières *Meditationes* et la dernière, césure, avouée explicitement à Huygens (lettre du 12 novembre 1640, AT III, 241sq.), et confirmée par de nombreux indices (en particulier l'inversion de l'ordre des deux démonstrations entre la *Meditatio* VI et la *Synopsis* ou les *Principia*).¹ – Il y a encore la difficulté interminable (ou du moins interminée) de savoir si Descartes a bien démontré l'existence du monde extérieur (ch.I); difficulté dont le second volume du commentaire de M. Gueroult, démesurément consacré à la seule dernière *Meditatio*, offre la meilleure illustration, par sa complexité, sa confusion et, à la fin, son indécision ; difficulté de surcroît massivement diagnostiquée par tous les successeurs de Descartes, aussi bien les adversaires que les disciples proclamés, de Malebranche jusqu'à Husserl et Heidegger, en passant par Kant (ch. I-II). – Il y a enfin une interrogation de fond : l'établissement de l'union de l'âme et du corps peut-elle se concilier avec la démonstration antérieure de la distinction de l'âme et du corps, et Descartes peut-il sans cesse passer de l'une à l'autre (jusque dans les titres de ses textes), alors que, de l'avis presque unanime de ses adversaires comme de ses suiveurs il y a contradiction entre l'union et le supposé "dualisme cartésien"? Autrement dit, Descartes a-t-il le *droit* d'écrire une théorie de l'union (et des passions), que contredisent ses décisions métaphysiques antérieures (ch.VI) ? Et n'est-ce pas le sens des polémiques qui surgirent aussitôt entreprise la doctrine de l'union (ch.V)?

Si l'on persiste à ne pas prendre sérieusement en compte ces tensions, voire à ces incohérences; si, comme la piété des commentateurs les y pousse souvent (non moins peut-être que la paresse et la prudence du conservatisme académique), on dénonce l'hétérodoxie (pour ne pas dire l'impiété) de quiconque voit et reconnaît simplement les évidents mouvements du terrain cartésien ; bref si l'on veut sauvegarder à

¹ I. Agostini (*op. cit.*, p. 97 sq.) soutient qu'en fait les *Principia* suivent exactement le même ordre que celui des deux démonstrations dans la *Meditatio* VI, à savoir d'abord la preuve de l'existence des choses corporelles (II, § 1), puis (II, § 2) la preuve de l'union. Mais tel n'est pas le cas : en fait la preuve de l'existence des choses corporelles occupe toute la deuxième partie des *Principia* (théorie de l'ensemble des *reliqua corpora*, existence d'abord, essence et propriétés physiques de l'étendue ensuite), voire les parties II-IV entières, tandis que la doctrine de l'union se trouve étudiée à partir du § 66 («*supersunt sensus, affectus et appetitus...*») de la première partie et en occupe toute la fin. On trouve, par exemple et paradigmatiquement, la formule canonique de l'union, «*mens nostra tam arcte corpori erat alligata...*», au § 71. Il y a bel et bien une inversion de l'ordre des deux preuves, et massive. Et, même si l'on croit pouvoir en discuter dans les *Principia*, elle est explicite dans la *Synopsis*.

Remarques en guise de réponse

cohérence en déniait qu'elle ait même à être sauvée tant elle serait déjà parfaite et indiscutable, le prix à payer sera élevé. De fait, Descartes sera ou bien l'objet d'un culte irrationnel, ou bien ravalé (comme le fait la majorité de la philosophie anglo-saxonne) au rang sans honneur, mais non sans confort, d'inépuisable réservoir de fautes de raisonnement, de preuves fallacieuses et de doctrines absurdes. Notre décision fut, au contraire, d'abord d'identifier textuellement les tensions et questions qui provoquent les difficultés d'interprétation les plus constantes et les plus anciennes ; puis, les affrontant, de toujours supposer que Descartes était plus intelligents que ses lecteurs, même les spécialistes contemporains et donc que, dans les apories, il savait, *lui*, exactement ce qu'il répondait et avait pleine conscience de la justesse de ses réponses ; donc qu'il avait lui-même surmonté les difficultés que les autres voyaient sans *eux* aller plus loin qu'elles. Autrement dit, il convenait de toujours prendre au sérieux les réponses de Descartes, même et surtout si elles contredisent les alternatives artificielles, où le sens commun ne peut pas ne pas aboutir.

Aussi avons-nous pris au sérieux le rôle central de la troisième notion primitive, en la recentrant sur les listes antérieures des *naturae simplicissimae* qu'elle corrige ; en la replaçant au rang de première notion primitive ; en admettant que l'ordre des raisons (cet *hapax* chez Descartes, élevé par une inflation incontrôlée de Gueroult au rang d'un dogme si "cartésien" qu'on veut l'opposer même aux textes les plus obviés de Descartes), souffre des exceptions ou admet des limites, quand les choses mêmes l'exigent – par exemple quand doivent se démontrer en parallèle et non en succession d'une part le lien des *corpora* à l'existence dans l'étendue, d'autre part la liaison du *meum corpus* à la pensée au titre de pensée passive. Nous avons aussi pris au sérieux deux autres faits massifs, mais sous-estimés. D'abord que la problématique du dualisme (donc de l'occasionalisme), ou de la substance (et donc de la supposée "troisième substance") ne provient pas de Descartes (qui l'a récusée explicitement), mais de ses opposants (voire de disciples); qu'il en a abandonné le lexique scolastique, pour passer, une nouvelle et dernière fois, au français et au public large des "honnêtes gens", ré-inventant un autre langage philosophique, nettement éloigné de celui de la *metaphysica*. Enfin et surtout, nous nous sommes étonnés que Descartes ait pu, dans *Les passions de l'âme*, non pas tant, comme on y insiste sans doute trop et mal, transformer la morale "par provision" en morale définitive, mais, comme on le néglige, identifier la plus haute des vertus avec la première des passions, bref de construire la morale de la générosité à partir de la passivité de l'admiration, qui nous surprend. Nous avons ainsi tenté de répondre à des difficultés indéniables du texte cartésien non point par leur dissimulation, ou en recourant à des concepts étrangers à Descartes, mais en réactivant, dans le texte cartésien, des concepts propres à Descartes, que l'on avait laissé disparaître sous la poussière de l'inattention ou de l'ignorance volontaire. Comprendre un philosophe signifie, en fait, admettre qu'il s'est mieux compris que, spontanément, ses commentateurs (donc aussi celui qui parle ici) ne le comprendrons jamais ; bref, cela signifie qu'il faut corriger l'interprété par l'interprétant, et non le contraire. Il se pourrait que le mot d'ordre herméneutique, qui prétend parvenir à «comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris», ne soit, en dernière instance, qu'une prétentieuse naïveté.

JEAN-LUC MARION

II.

Nous pouvons passer à la deuxième dimension de l'histoire de la philosophie, l'enquête critique sur les *ressources de l'érudition*. Les lecteurs de Lecce étant italiens, il va sans dire que leur lecture critique comme leur érudition sont à prendre en haute considération². Nous nous contenterons donc de quelques remarques sur les points les plus clairs.

En fait, point essentiel, qui en un sens clôt la discussion, on peut constater un accord quasi-général sur la thèse à nos yeux fondamentale et dont tout le livre résulte: Descartes distingue bel et bien le corps qui m'est propre, qu'il nomme souvent *meum corpus* ("chair", *Leib*), d'avec les corps inanimés et strictement matériels, ou *reliqua corpora* (*Körper*, corps physiques). Personne ne conteste non plus que ce soient les caractères du *meum corpus* qui permettent, en dernière instance, de vérifier la preuve de l'existence des choses corporelles, parce qu'ils valident l'argument décisif sur le caractère passif des sensations. Ainsi admet-on bien que la première démonstration (l'existence des corps) dépend de la seconde (l'union), à l'encontre de l'ordre choisi par la *Meditatio VI*, ordre d'exposition donc, non «des raisons». En un sens, tout est ainsi accordé. Et il s'ensuit que l'on admet aussi ce qui s'ensuit du *meum corpus*: Descartes ne fut jamais dualiste (contrairement à ses successeurs, en particulier Cordemoy, La Forge et surtout Spinoza et Malebranche), mais permet seul, dans son siècle d'éviter cette impasse. Bref, les thèses essentielles de *Sur la pensée passive de Descartes*, se trouvent ici, ne serait-ce silencieusement, admises et reçues.

Ainsi, le débat qui s'est ouvert et a eu lieu, porte-t-il uniquement sur des points dérivés, quoique non négligeables. – Le principal concerne une thèse en droit facultative pour l'établissement de la thèse principale; en effet, si le *meum corpus* peut apparaître soudain dans la *Meditatio VI* (thèse principale), cela pourrait s'ensuivre de ce que non seulement il provient d'une nouvelle donne, qui interrompt la déduction selon l'ordre des raisons (comme par exemple déjà la causalité au milieu de la *Meditatio III*), mais, encore plus radicalement (et c'est la thèse secondaire), de ce qu'il ne s'est jamais trouvé disqualifié par le doute, même hyperbolique (ch. III); nous avons ainsi en quelque sorte tenté de retourner l'hyperbole du doute en une hyperbole de l'indubitabilité du «hoc meum corpus» (AT VII 18, l. 25). D'où le corollaire: même si rhétoriquement, la *Meditatio II* affirme que la *Meditatio I* a effectivement mis en doute le corps qui est le mien, ma "chair", en fait jamais celle-ci n'accomplit cette démonstration. Or c'est, me semble-t-il, ce qu'aucun des lecteurs ne met non plus en cause.

Il ne se trouve de remarques que pour critiquer non pas cette indubitabilité, mais le motif que nous lui assignions. Dans son hyperbole rhétorique, Descartes fait *comme* s'il pouvait douter de son propre corps de chair, alors qu'il n'en peut mais – à savoir l'argument du malin génie, à la fin de la *Meditatio I*³: le recours au *genius malignus* ne vise-t-il pas précisément à permettre de considérer «...meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquam sensum» (B Op I 710; AT VII 22, l.

² Voir les excellentes remarques de F. A. Meschini, *Postilla lessicologica. Considerazioni sul libro di J.-L. Marion, Sur la pensée passive de Descartes, che possono anche valere come obiezioni*.

³ Voir par exemple I. Coluccia, p. 46 sq.

Remarques en guise de réponse

29-23, l. 3) ? Mais que vaut cette objection ? A un premier niveau, le fait que cette hypothèse ne puisse s'imposer à moi que comme une fiction (*supponere*, B Op I 708; AT VII 22, l. 23) de ma volonté (*voluntate plane in contrarium versa*, B Op I 708 ; AT VII 22, l. 13) ne fait que renforcer son caractère artificiel, en fait irrationnel et impensable, à tout le moins non démontré, donc valide notre hypothèse d'une hyperbole rhétorique. A un second niveau, nous ne voyons pas comment ce caractère volontaire et arbitraire de fiction (selon la thèse de H. Gouhier) se trouverait de quelque manière que ce soit réfuté ou dépassé par les travaux ultérieurs de T. Gregory ; car ce dernier, en établissant que le pouvoir du *genius malignus* cartésien s'inscrit dans la continuité de ce que, selon le nominalisme, peut accomplir le diable ou les anges mauvais (par exemple susciter une connaissance intuitive fautive, en pervertissant la volonté humaine), confirme exactement qu'il ne s'agit que d'une fiction, certes puissante mais toujours irrationnelle, parce que trompeuse (*malignus, callidus*), donc précisément pas d'un argument. On peut d'ailleurs toujours consulter sur ce point l'ancien débat entre H. Caton et R. Kennington.⁴ On pourrait même s'en tenir à l'argument présenté par F. Sulpizio⁵: la preuve que le *meum corpus* ne se trouve jamais mis en doute, tient aussi au fait qu'il est requis pour développer l'argument de la folie, où c'est précisément et seulement mon corps propre, ma "chair" psychique, qui permet de douter du corps objectif, physique et étendu.

Aussi intéressant que soit ce point d'éventuelles divergences, il ne porte donc que sur deux questions périphériques (si, dans les deux premières *Mediationes* le doute atteignait aussi ma "chair", quel rôle tiendrait l'argument du *genius malignus* ?). En fait, notre principal argument pour marquer la naissance ou la renaissance du *meum corpus* toujours existant se trouve ailleurs ; il tient à un texte ultérieur, qui mentionne que la faculté d'imaginer implique une existence de corps avant même la preuve de l'existence des *reliqua corpora* dans la *Meditatio VI*⁶ : «...imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipse intime praesens, ac proinde existens» (B Op I 774 ; AT VII 71, l. 28-72, l. 3). Pour éviter la tentation de dégrader par tous les moyens cette affirmation claire en hypothèse problématique, soulignons qu'il ne s'agit que d'une reprise, presque littérale, par Descartes de la définition de la *phantasia* chez Aristote: «Et si cela [sc. les affections ou passions de l'âme, *pathe thês psuchês*] provient de l'imagination, ou n'est pas sans en provenir, alors cela ne peut pas non plus être sans un corps, *oudê tout' aneu sômatos*» (*De anima*, I, 1, 403a 8-10).⁷ Sur ce point en effet, Descartes maintient constamment la doctrine aristotélicienne, d'après laquelle l'imagination s'exerce par l'intermédiaire du corps propre, auquel «s'applique» le pur *intellectus*, corps propre dont l'existence ne fait, en régime philosophique normal, aucun doute. Ainsi en 1627 : «...hanc phantasiâ esse veram partem corporis» (B Op I 2436; AT X 414, l. 24) ; et aussi : «...imaginatio possit agere in sensus per vim motricem illos applicando ad objecta, vel contra ipsi

⁴ Voir références et discussion dans «Bulletin cartésien V», *Archives de Philosophie*, 1976 et *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, [1981], 1991², p.342 sq.

⁵ F. Sulpizio, p. 51.

⁶ Insistons, avant d'entrer dans le détail de la discussion, sur le fait que, même si cette existence de la "chair" ne se trouvait pas acquise dès l'exercice de l'imagination (B Op I 776; AT VII 71, l. 23-72, l. 3), elle n'en précéderait pas moins l'existence conditionnée et retardée choses matérielles (B Op I 792; AT VII 84), qu'elle conditionne en tous cas à titre de sensation.

⁷ Ou encore: «L'imaginaire (*to phantastikon*) ne peut pas naître, à moins de [l'acte de] voir et de sentir quelque chose, *aneu tou horan kai aisthanesthai ti*» (*Des Rêves*, 458b 32).

JEAN-LUC MARION

in illam» (416, 19-20). Qu'il n'y ait pas d'imagination sans l'usage sentant et voyant d'un *meum corpus*, qui précède donc l'existence des *corpora*, c'est ce qu'on retrouve inchangé en 1641 : «Sentire ? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse» (B Op I 716 ; AT VII 27, ll. 5-7) ; ou bien : «Sed vero etiam ego idem sum qui imaginor ; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit» (B Op I 718 ; AT VII 29, ll. 7-11). Loin que nous ayons pour ainsi dire surestimé une déclaration en soi déjà surprenante sous la plume de Descartes, nous n'avons fait que constater que Descartes reprenait ici une définition courante et presque banalisée d'Aristote, que ses lecteurs ne pouvaient que reconnaître et, sans aucun doute, recevoir.

Pourtant, il arrive qu'on invoque, à titre de contre-argument,⁸ un texte, qui suit de peu la définition en débat : «Facile, inquam, intelligo imaginationem ita perfici posse, siquidem corpus existat ; et quia nullus alius modus aeque conveniens occurrit ad illam [sc. imaginationem] explicandam, probabiliter inde conjicio corpus existere» (B Op I 778 ; AT VII 73, l. 20 sq.) Toute la question consiste évidemment à savoir ce que *siquidem* indique. Il pourrait s'agir d'une simple hypothèse, et même douteuse, à comprendre ainsi : si jamais il y avait un corps qui existât (le mien), alors je comprendrais que l'imagination (d'autres corps, différents du mien) puisse s'accomplir ; mais la première hypothèse n'est que probable, donc la conséquence (l'exercice de l'imagination est douteuse). Cette lecture ne va pourtant pas de soi, car, justement Descartes a déjà admis (on l'a vu en B Op I 776 ; AT VII 71, l. 22-72, l. 3) qu'on ne peut accomplir l'acte d'imaginer sans un corps mien, suivant en cela Aristote ; comment pourrait-il en douter deux pages plus loin ? Et d'ailleurs, met-il jamais en doute que je puisse imaginer ? Au contraire, il l'assume comme une évidence qui résulte de la définition de la *res cogitans* (et ce, depuis la *Meditatio II*) ; son interrogation ne porte jamais sur la puissance d'imaginer, mais sur le corps mien que semble impliquer l'exercice de l'imagination. En fait, non seulement Descartes n'en a jamais douté, mais il a déjà repris la définition d'Aristote, pour explicitement formuler son argument, quelques lignes plus haut. (a) Imaginer diffère de comprendre (*intelligere*) en ce que cela semble «...ab aliqua re a me diversa pendere» (B Op I 778 ; AT VII 73, ll. 9-10) ; d'où il suit que «...si corpus aliquod existat cui mens sit ita conjuncta ut ad illud veluti inscipientum pro arbitrio se applicet» (B Op I 778 ; AT VII 73, l. 13), alors l'esprit ainsi conjoint au corps mien pourrait imaginer «res corporeas» (B Op I 778 ; AT VII 73, l. 13). La seule condition pour imaginer, c'est donc que l'esprit s'applique à un corps mien, à un *meum corpus*. *Si quidem* (B Op I 778 ; AT VII 73, l. 21) ne signifie donc rien plus que *si* (B Op I 778 ; AT VII 73, l. 11) ; il n'indique pas un «renversement», ni la moindre «proposition hypothétique», mais une simple et claire condition : si et seulement si ma *cogitatio* peut s'appliquer à un corps mien, je pourrais imaginer ; si des choses imaginables (et donc éventuellement non existantes) peuvent jamais s'imaginer, il y faudra une condition, un corps pour imaginer, et ce corps, lui, devra exister.

Mais alors, pourquoi Descartes ne pas conclut-il pas positivement son argument dès ici ? Pourquoi ne pas dire : j'imagine (car de fait, j'imagine) ; or imaginer implique d'appliquer la *cogitatio* à un corps (ce que je

⁸ I. Coluccia (p. 47) et I. Agostini (p. 96 sq), suivant D. Kambouchner («Bulletin cartésien XLIV, *Archives de Philosophie*, 78, 2015, p. 199), considérant le texte de B Op I 776- 778 ; AT VII 71, l. 28-72, l. 3 cité *supra* comme «soumis à renversement» par celui de AT VII 73, l. 20 sq.

Remarques en guise de réponse

fais donc de fait quand j'imagine) ; donc ce corps, le mien, existe bel et bien ? Sans doute faut-il répondre : parce que je ne comprends pas encore comment un corps, supposé le mien, un *meum corpus*, pourrait bel et bien exister, alors que les autres corps, *reliqua corpora*, resteraient, eux, encore parfaitement hypothétiques. Et ce privilège du *meum corpus*, je ne le comprendrai que plus tard (B Op I 788 ; AT VII 81, ll. 1-14). On trouve d'ailleurs aussitôt la confirmation de ce retard à conclure le raisonnement : «Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, *pro certo*) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est...» (B Op I 784 ; AT VII 78, l. 13 sq.). Concluons donc que (a) il n'y a ici aucune hypothèse sous condition, mais au contraire le renversement de *fortasse* en *pro certo* ; que (b) l'on pourrait même plutôt anticiper sur cette conclusion, car on y est presque ; que (c) l'*habeam corpus* (en un sens non politique) utilise déjà ici la formule *arcte conjunctum*, qui sera pensée explicitement quand la raison sera en droit menée à sa conclusion complète : *arctissime esse conjunctum et quasi permixtum* (B Op I 786 ; AT VII 80, l. 3). Mais, en attendant d'en arriver là, l'analyse s'en tient à la distinction des deux notions primitives (qui ne seront bientôt plus les premières).

Quant au débat sur la pluralité des modes de la *res cogitans* et leur égale dignité ou, au contraire, sur le primat en elle de l'*intellectus*⁹, il reste encore trop passionné pour que même les meilleurs arguments textuels suffisent à le trancher. D'où la possibilité de toutes les diversions possibles. Parmi lesquelles, on peut bien sûr imaginer une contradiction entre, d'une part, les emplois de *totum* pour qualifier «...totumque hoc corpus meum» (B Op I 702 ; AT VII 18, ll. 24-25) – comme «...generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus» (B Op I 704 ; AT VII 19, ll. 29-30), «...illud corpus, quod [...] tanquam me totum spectabam» (B Op I 778 ; AT VII 74, ll. 18-20), «...unum quid cum illo [sc. meum corpus] componam» (B Op I 788 ; AT VII 81, ll. 4-5), «...corpus meum, sive potius me totum» (B Op I 788 ; AT VII 81, ll. 24-25). Et, de l'autre, des emplois pour qualifier la *res cogitans* réduite à le mode de l'*intellectus* – «... invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me» (B Op I 784 ; AT VII 78, ll. 21-24).¹⁰ On peut répondre à cette difficulté assez artificielle de deux manières, d'ailleurs non exclusives. Soit, que *totum* n'a pas ici le rôle d'un concept, mais une simple fonction adverbiale (je me considère *entièrement* ainsi...). Soit qu'il se trouve deux manières (au moins) de se concevoir comme une totalité complète : ou bien en intégrant tous les modes de la *cogitatio* (à supposer qu'ils se trouvent compatibles au même moment, ce qui ne va pas de soi), ou bien en s'en tenant au plus maîtrisable, car le plus actif et certain, l'entendement. Ce qui correspond à la double possibilité (éminemment et constamment cartésienne) de considérer l'*ego* soit selon la distinction (de l'étendue et de la *cogitatio*), soit selon l'union.

D'autres points d'accord se trouvent aussi validés. – D'abord l'on retrouve aussi la même critique de la preuve de l'existence des choses corporelles chez Johannes Caramuel y Lobkowitz.¹¹ – Ensuite, on admet clairement qu'il y a d'autant moins de rétablissement de la «vérité» divine dans la première preuve de la

⁹ La thèse de Gueroult, poursuivie par quelques uns encore, dont P. Guenancia (*Marion*, p.230). Ici F. Giuliano (p. 71 sq.).

¹⁰ F. Giuliano, p. 70 sq.

¹¹ *Animadversiones in meditationes cartesianas* [1644-1653], selon l'éd. critique et la traduction de IGOR AGOSTINI-EMANUELA ORLANDO, *Revista cistercense*, XXX (2013), pp.232-234. (dans la communication E. Orlando, ms. cit., p. 26)

JEAN-LUC MARION

Meditatio VI, que le terme reste inconnu de toutes les *Meditationes*¹². En fait, Descartes part du constat que le sensible n'est ni tout entier vrai («...non quidem omnia [...] temere admittere»), ni non plus tout entier faux («...neque etiam omnia in dubium revocanda») (*B Op I 782-784*; *AT VII 77, l. 28-78, l. 1*), c'est-à-dire littéralement probable (*B Op I 778* ; *AT VII 73, ll. 23-24*). – Et aussi : si la mention de la *propensio* dans la suite de la preuve ne peut se contester (*B Op I 786* ; *AT VII 79, l. 27 sq.*), on conviendra que cette mention ne suffit pas à en faire plus que *spontaneus quodam impetus* (*B Op I 730* ; *AT VII 38, l. 25*) et à l'élever au niveau d'un argument rationnel et acceptable¹³. C'est justement là l'un des points faibles de la *Meditatio VI*, à discuter, aucunement une objection à notre interprétation. – On s'accorde aussi, et c'est capital, sur la nécessité d'admettre qu'il faut corriger, au long du développement de l'oeuvre de Descartes, la définition initiale de la méthode (comme mise en ordre et quantification même du non-quantitatif, *ordo et vel mensura*, *B Op I 2392* ; *AT X 378, 1 et 6*) et recourir à une manière de non-méthode¹⁴. En effet, comme nous l'avons soutenu ailleurs, le passage de la théorie de la science (*Regulae* et 1637) à la *philosophia prima* (1630 et *Meditationes*) imposa à Descartes de ne garder et de ne suivre, dans ce dernier domaine, que le critère de l'ordre, puisque l'infini et la *cogitatio* ne peuvent ni ne doivent se mesurer. De même, reconnaître à la pensée en un sens plénier le mode de la passivité doit, en ce sens, relever aussi d'une contre-méthode – une méthode où la *cogitatio* dépend de ce qu'elle pense, au lieu de la déterminer, de la calculer et de le mesurer. Mais une méthode où, peut-être aussi, l'*ordo* demeure encore : l'ordre règne dans la pensée passive, parce qu'il s'inverse; la *cogitatio* vient *après* et non *avant* (transcendentement, *a priori*) ce qu'elle pense. Ce qui suffirait à suggérer une homogénéité à tout le moins formelle entre la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu (où la *cogitatio* dépend de l'idée d'infini qui la précède et détermine positivement) et la (quasi-) preuve de l'existence des choses corporelles (où les corps agissent toujours déjà sur *meum corpus*, pour s'imposer à ma *cogitatio* passive). Et, par contraste, à suggérer une opposition des deuxième et troisième preuves d'existence (de Dieu et des choses corporelles) à la première preuve d'existence, celle de l'*ego*, où, au contraire, ma *cogitatio* précède tout objet¹⁵.

III.

Reste la *pertinence spéculative*, ici parfaitement prise en compte, en particulier par C. Canullo («il rigore di un'opera»). En fait, il s'agit de dégager ce qu'il a fallu emprunter de concepts à la philosophie contemporaine pour parvenir à mettre au niveau de Descartes la lecture contemporaine de sa pensée. Non pas, comme on le dit sottement parfois, *actualiser* la pensée de Descartes (comme si la rendre "post-moderne" ajoutait quoi que ce soit à sa grandeur ou à sa pertinence) en la traduisant, souvent abusivement,

¹² Comme en convient d'ailleurs E. Orlando, p. 24.

¹³ Voir pour cette impossibilité d'en faire un argument rationnel, nos remarques dans *Marion*, p. 39-41.

¹⁴ Voir T. Lovascio, p. 62.

¹⁵ A moins qu'il ne faille aussitôt corriger en tenant compte peut-être de l'*aliquis Deus* l'interlocuteur, inexistant mais qui me trompe pourtant déjà (*AT VII, 24, 21sq.*, voir *Questions carésiennes II. Sur l'ego et Dieu*, Paris, PUF, 1996, ch. I, «L'altérité originare de l'ego – *Meditatio II*, *AT VII 24-25*»).

Remarques en guise de réponse

dans les termes contemporains, mais au contraire mobiliser ce que l'époque nous offre de meilleur en termes de concept pour nous hisser, autant que faire se peut, à ce que Descartes nous permettrait de penser sur nous, mais par lui. En d'autres termes, il faut mobiliser l'ensemble de nos ressources conceptuelles présentes pour devenir à même d'entendre ce que Descartes pourrait dire et nous dire. Et de fait, pour entrer dans une interprétation correcte de la *Meditatio VI*, il a fallu se munir du concept de *Leib*, ou de "chair", introduit par Husserl, afin d'entendre la formule, apparemment banale, *meum corpus* comme un concept opératoire. Ensuite, pour entendre comme un concept lui aussi opératoire la distinction entre *commoda* et *incommoda*, il fallut faire appel à Heidegger. Tout autant, la faim et soif (car «...famem et sitim patior», *B Op I* 786 ; *AT VII* 79, l. 30) ne deviennent des concepts caractéristiques de la "chair", toujours en souffrance, qu'une fois repensées par Lévinas. Quant à concevoir la pensée comme un *sentire*, on ne le peut guère qu'en apprenant de Henry ce qu'il en est de l'auto-affection. A quoi l'on ajoutera désormais la confirmation par Jan Patocka de la critique de Descartes faite par Kant¹⁶.

C'est dans ce contexte qu'on peut répondre, ou tenter de répondre à une réelle difficulté (notée par C. Canullo). Si nous admettons une approche de la pensée passive de Descartes (l'"âme" des passions, le *je* de l'"union") à partir des déterminations phénoménologiques de l'adonné, de l'auto-affection et de l'événement, si donc nous éprouvons l'union comme et par un événement, comment pouvons-nous comprendre alors que la troisième notion primitive, celle de l'union, soit en droit la première tout en n'apparaissant que par résultat, donc après coup, *post eventum* ? La réponse viendra sans doute d'un effort pour éviter une confusion, pour distinguer ce qui doit l'être. En effet, la qualification de «la première» signifie que la *compréhension* de la troisième *notion* primitive ne résulte pas de l'addition, ni de la combinaison des deux autres notions primitives (la pensée et l'étendue), mais qu'elle se *conçoit* d'emblée comme l'union des deux autres termes, qui, loin de la précéder, en résulteraient plutôt par abstraction subséquence (pensée et étendue apparaissent quand on *défait* l'union dans le processus de *mentem a sensibus abducere* (*B Op I* 694 ; *AT VII* 12, ll. 7-8). L'antériorité inconditionnée de sa *notion* et de sa définition ne contredit pourtant en rien le fait, que, *ontiquement*, l'union se manifeste en effet secondairement, puisque la passivité définit son mode d'être et d'apparaître: j'éprouve de fait l'union lorsque je la ressens en réponse à un événement (une sensation, une perception, une passion), qui certes la suscite et donc la précède dans le mode d'apparaître. Logiquement, l'union est première, même si phénoménalement elle s'éprouve elle-même en réponse à l'événement. La distinction ne fait pas une contradiction.

C'est donc ici qu'il faut tenir compte des trois distinctions introduites par C. Pavan à propos de la passivité : les perceptions en manifestent le caractère *involontaire*; les sensations aboutissant à des idées claires et distinctes en manifestent le caractère de *réception*; les émotions qui aboutissent aux passions en manifestent l'événementialité¹⁷. Dans ce contexte aussi se pose une question assez importante, pour que nous n'ayons pas pu, ni ne puissions répondre : de quel type de priorité l'auto-affection jouit-elle vis-à-vis de

¹⁶ Voir F.P. Gallotta, p. 34 sq., confirant notre même rapprochement non seulement ici (*Marion*, p. 87), mais désormais dans *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016, ch. III.

¹⁷ C. Pavan, p. 76 sq. (il s'agirait presque d'un commentaire des *Passions de l'âme*, § 17).

JEAN-LUC MARION

l'hétéro-affection ? L'auto-affection ne dépend-elle pas toujours d'une hétéro-affection ? Avant toute autre réponse, il faut apporter une précision capitale : l'auto-affection ne signifie pas d'abord que la conscience s'affecte elle-même (car dans ce cas il s'agirait en fait d'une affection *active*, impliquant donc que je sois à moi-même la cause d'un effet, que je me dédouble comme se dédouble une *causa sui*), mais qu'elle se déploie en tant qu'essentiellement et originellement affectée (sans passer, si l'on ose dire, par une activité préalable) ; donc qu'elle se caractérise par la propriété radicale de se trouver affectée, donc de se découvrir *affectable*, donc aussi de n'accéder à soi et de ne s'éprouver que par la *privilege* d'affectabilité. Sur le fond d'une telle commune détermination, une distinction s'impose pourtant entre le point de vue de Descartes et celui de Henry : l'auto-affection, l'affectabilité de la conscience [de soi ?] peut-elle s'accomplir sans une certaine relation à une affection effectivement étrangère, venue d'ailleurs ? Du point de vue cartésien, on pourrait risquer que tel est le cas – non seulement pour la passivité du sensible (dans le monde), mais aussi pour la passivité essentielle de toute *cogitatio* (que précède l'*aliquis Deus*, l'interlocuteur douteux qui permet de vaincre le doute). Mais du point de vue de Henry, la question reste plus ouverte (sauf à assumer la distinction entre le vivant et la Vie). Y répondre dépasse le champ de recherche cartésien et demande de passer à une recherche proprement phénoménologique.¹⁸

Au terme de cette discussion exemplaire, il apparaît – comme le confirmerait, s'il en était besoin, le caractère fragmentaire et rhapsodique de nos remarques et réponses – que le débat sur la troisième (et en droit la première) notion primitive ne fait, en un sens, que commencer. Tant elle resta bloquée et offusquée, aussi longtemps qu'on n'avait pas su reconnaître, dans la lettre même des *Meditationes* (et surtout des *Meditatione I* et *VI*), l'intervention décisive du *meum corpus*.

¹⁸ Nous l'esquissions dans *Reprise du donné*, *op. cit.*, ch. I, §§ 5-7.

Indice dei nomi

A

- Abrams, E.: 34 n.
Adam, Ch.: 5
Agostini, I.: 5, 7, 8, 10, 11, 12, 26 n., 130 n., 135, 136 n., 140 n., 141 n.
Agostino: 124
Alquié, F.: 93 e n., 94 e n., 113 e n., 118
Aristotele: 29, 44, 75, 80, 118, 139, 140
Armogathe, J.-R.: 5, 130 n.
Arnauld, A.: 29, 57, 65, 99
Azouvi, F.: 121 e n.

B

- Beaude, J.: 5
Belgioioso, G.: 5, 117 e n., 118
Berkeley, G.: 22
Beyssade, J.-M.: 109
Bianchi, M. L.: 130 n.

C

- Caldarone, R.: 117 n., 119, 124 n.
Canullo, C.: 7, 11, 13, 117 3 n., 124 n., 142, 143
Caramuel y Lobkowitz, J.: 8 n., 26 e n., 141
Carraud, V.: 114 n.
Cazzanelli, S.: 117 n.
Chanut, H.-P.: 9, 19, 85
Cervantes (de), M.: 50 e n., 51
Chioldi, P.: 21 n., 32 n., 120 n.
Clauberg, J.: 110 e n.
Clerselier, C.: 130 n.
Coluccia, I.: 7, 9, 10, 12, 138 n.
Costabel, P.: 5
Cottingham, J.: 9, 68 e n.
Cristina di Svezia: 9, 19, 85
Cunning, D.: 95 n.
Curley, E.: 101 n.

D

- Depré, O.: 24 n.
Descartes, R.: passim
Derrida, J.: 10, 49, 122, 125
Di Bella, S.: 93 e n.
Elisabetta del Palatinato: 9, 19, 53, 54, 56, 57, 61, 67, 71, 85, 92, 114

INDICE DEI NOMI

F

Fattori, M.: 130 n.
Fink, E.: 125 n.
Foucault, M.: 10, 49 e n., 50 e n.
Frankfurt, H. G.: 107 n.

G

Gabbey, A.: 5
Gallotta, F. P.: 7, 9, 143
Gassendi, P.: 18, 41, 56, 93, 102, 105, 106, 107, 130
Gensini, S.: 130 n.
Gouhier, H.: 40 e n. 46, 100 e n., 139
Gilson, É.: 9, 68 e n.
Giuliano, F.: 7, 10, 12, 112, 119, 141 n.
Gregory, T.: 46 e n., 100 e n., 139
Grene, M.: 64 e n.
Gueroult, M.: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 20 e n., 42, 68 e n., 91, 93 e n., 97, 113 e n. 115, 136, 146 n.

H

Heidegger, M.: 7, 9, 11, 31, 32 n., 33, 34 e n., 35 e n., 69, 82 e n., 113, 120e n., 121, 122, 125, 136, 143
Henry, M.: 13, 44 e n., 82 e n., 122, 124 e n., 125, 143, 144
Hume, D.: 22
Husserl, E.: 7, 11, 12, 20, 23 e n., 30, 82 e n., 86, 113, 114 e n., 120, 121 e n., 122, 123, 125, 136, 143
Huygens, C.: 97, 136
Hyperaspistes: 56, 111

K

Kaluza, Z.: 46 n.
Kant, I.: 7, 8, 20, 21 e n., 22 e n., 23 e n., 25, 32, 33, 41, 82, 83, 120 e n., 121, 136, 143
Kierkegaard, S.: 17

L

Landucci, S.: 107 n.
Laporte, J.: 9, 68 e n.
Locke, J.: 22, 95 n.
Lories, D.: 24 n.
Lovascio, T.: 7, 10, 12, 142 n.

M

Malebranche, N.: 20, 22, 25, 136, 138
Marion, J.-L.: passim
Marrone, F.: 5
Merleau-Ponty, M.: 82 e n., 87 e n.
Mersenne, M.: 103, 129 n.
Meschini, F. A.: 5, 7, 11, 130 n., 138 n.
Mesland, D.: 37, 57, 129, 132
Moore, G. E.: 41 e n.
More, H.: 43, 54

INDICE DEI NOMI

O

- Olivo, G.: 63 e n.
Orlando, E.: 7, 8 n., 9, 10, 12, 26 n., 47, 135, 141 n., 142 n.

P

- Patočka, J.: 34 e n., 35, 143
Pavan, C.: 7, 10, 13, 124, 143 e n.
Piana, G.: 121 n.
Platone: 29
Plempius V. F.: 44-45
Plotino: 29 e n.

R

- Rainone, A.: 130 n.
Regius, H.: 18, 22, 66 e n., 67, 69, 129 n., 130 n., 133 n.
Reina, M. E.: 120 n.
Ricoeur, P.: 82 e n.
Rochot, B.: 5
Rozemond, M.: 63 e n.
Ryle, G.: 20 e n., 41 e n.

S

- Savini, M.: 5, 135
Schillbach, B.: 34 n.
Schwarz, F. A. : 125 n.
Silhon (de), J. : 45, 86
Strasser, S.: 82
Suárez, F.: 75
Sulpizio, F. A.: 7, 10, 139 e n.

T

- Tannery, P.: 5
Tommaso d'Aquino: 29 e n., 80

V

- Verbeek, Th.: 63 n.
Vignaux, P.: 46 n.
Volpi, F.: 34 n.

W

- Wittgenstein, L.: 17, 41, 42 e n.

Z

- Zannini, M. L.: 124 n.

on ne r
tu Chre
eime en
as de pla
aillé à p
eatitude
a Corps
ent dau
e, que
se, le je
as a'estr
x meime
ui en au
que i'An
y font r
errectie