

# Nietzsche interprete di Descartes nella lettura di Giuliano Campioni

Erminio Maglione

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano/Université  
François Rabelais de Tours)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 15/12/2017 – Accettato: 11/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Nietzsche as Interpreter of Descartes in the View of Giuliano Campioni.

Abstract: The aim of this work is to analyze the points of contact and the influences that Descartes' philosophy had in Nietzsche's works. Following and elaborating the analysis by Giuliano Campioni on the subject, we will try to show how the appreciation of Descartes by Nietzsche represents a fundamental starting point for the comparison between the *esprit français* and the *esprit allemand*, which is a crucial junction in the philosophy of the German thinker. In his works of maturity, there is in fact, after the overcoming of the influences of Schopenhauer and Wagner, the profound metabolization of ideas such as those of "passion for knowledge" and "method", central in the *Discours de la méthode*, in polemic with intuitional metaphysics typical of German romanticism. These concepts will represent for Nietzsche some useful tools to outline his notion of *physiology* in which the body represents the complex *fil rouge* against the transparency and simplicity of the classical subject.

Keywords: Nietzsche; Descartes; Subjectivity; Method; Schopenhauer; Intuition; Modernity.

*Da wurde endlich meine Seele so voll von Freudigkeit, dass alle übrigen Dinge ihr Nichts mehr anthun konnten<sup>1</sup>*

## 1. Il "misero espediente" di Descartes

Il fascino esercitato dalla figura di Descartes su Schopenhauer fu innegabile se il filosofo, come noto poco modesto e incline alla critica al fiele, decise di

<sup>1</sup> Traduzione di Nietzsche dal latino di un brano della parte terza della cartesiana *Dissertatio de Methodo* (AT, VI, 555) posto in apertura alla prima edizione di *Menschliches, Allzumenschliches* (KGW, IV, II, p. 3): «La mia anima finalmente divenne allora così piena di gioia, che tutte le altre cose non potevano più offenderla in alcun modo».

dedicare la prima riga del primo saggio che inaugura i *Parerga – Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale* – all'autore del *Discours de la méthode* con queste parole: «Descartes è considerato a buon diritto il padre della filosofia moderna»<sup>2</sup>, giudicando «davvero assai saggio», questa volta negli *Aphorismen zur Lebensweisheit*, il giudizio dell'appena diciannovenne Cristina di Svezia riguardo al suo carattere eccezionalmente contemplativo, amante della completa solitudine e della pura ricerca: «Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie»<sup>3</sup>.

Qui il pensatore francese è descritto come l'eroico autore di un gesto di *Aufklärung*, di potente rischiaramento delle menti, laddove avviò «la ragione a reggersi sulle proprie gambe», insegnando «agli uomini a servirsi del proprio cervello» per uscire dallo stato di minorità nel quale i dogmi della chiesa e la filosofia aristotelica li avevano condotti<sup>4</sup>.

Andando più a fondo si scopre però che la stima di Schopenhauer è dettata, al di là della prima motivazione che non tarda a rivelarsi solo esteriore, da una ragione più robustamente metafisica. Descartes fu il primo a porre con serietà la questione originaria del sapere occidentale – «intorno a cui per lo più si aggira da allora ogni filosofare» – ovvero il problema del rapporto sussistente fra ideale e reale, su cosa sia da attribuirsi, nel processo conoscitivo, ad oggetti esterni a noi e cosa invece all'uomo stesso; egli s'interrogò per la prima volta insomma sulla questione dell'oggettivo e del soggettivo dando l'avvio a quel pericoloso vizio della filosofia che sarà quello di scindere, «con un taglio tracciato in linea retta», l'*ideale* – ciò che appartiene più propriamente alla nostra conoscenza come tale – dal reale, ciò che sussiste autonomamente rispetto ad essa<sup>5</sup>.

Tutta la filosofia successiva a Descartes può dunque leggersi, secondo il filosofo di Danzica, come il tentativo di dialettizzare fecondamente i due termini. Né la filosofia antica, con forse l'eccezione di Plotino, né la Scolastica furono pienamente coscienti di questo fondamentale problema che raggiunse la sua piena chiarezza ed espressione soltanto con la filosofia moderna e, quindi, con Descartes, suo nobile padre. La frase con la quale si apre lo *Skizze* è dunque latrice di profonde conseguenze teoretiche e rappresenta tutto fuorché una mera constatazione storiografica; i termini della questione sono infatti immediatamente tradotti da Schopenhauer

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (1851), I, in Id., *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Eduard Grisebach (dritte, mehrfach berichtigte Auflage, bearbeitet von Prof. Dr. E. Bergmann), IV, Sechs Bände, Reclam, Leipzig 1920-1921; trad. it., *Parerga e paralipomena*, I, a c. di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998, p. 19.

<sup>3</sup> A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in Id., *Parerga und Paralipomena*, cit., in *Sämtliche Werke*, cit., IV; trad. it., *Aforismi sulla saggezza della vita*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., p. 449. In questo luogo Schopenhauer cita testualmente il celebre testo di A. Baillet, *La Vie de Descartes*, 2 vols., chez Daniel Horthemels, Paris 1691, libro VII, cap. 10. Una traduzione parziale in lingua italiana dell'opera di Baillet è contenuta in *La vita di Monsieur Descartes*, Adelphi, Milano 1996.

<sup>4</sup> A. Schopenhauer, *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen*, in Id., *Parerga und Paralipomena*, cit., in *Sämtliche Werke*, cit., IV; trad. it., *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., p. 19.

<sup>5</sup> Ibidem.

nella propria grammatica: Descartes fu folgorato dalla verità che noi sussistiamo, prima di tutto, all'interno dei limiti della nostra coscienza attraverso la quale attingiamo il mondo esclusivamente come nostra *Vorstellung*; in quest'ottica l'istanza del dubbio iperbolico non sarebbe altro che un metodo per porre in rilievo l'unica certezza incarnata dalla coscienza subiettiva e non legata a ciò che risulta irrimediabilmente problematico, il *fuori*: ciò che unicamente e incondizionatamente ci è dato, *l'immediatamente conosciuto*, è dunque l'autocoscienza.

La famosa asserzione *cogito, ergo sum* equivarrebbe, a rigore, al punto di partenza schopenhaueriano: «il mondo è la mia rappresentazione»<sup>6</sup> e, addirittura, le due proposizioni andrebbero intese come assolutamente complementari, come due punti di vista riguardo al medesimo aspetto – esse sono «nello stesso rapporto della legge d'inerzia rispetto a quella di causalità»<sup>7</sup> –: l'unica differenza starebbe nella valorizzazione, da parte di Descartes, dell'*immediatezza* del *soggetto* e nel rilievo dato, da Schopenhauer, alla *mediatezza* dell'*oggetto*.

L'acquisto teorico di Descartes risiede dunque nell'aver portato alla visione la *Spaltung* che separa l'ideale-subiettivo dal reale-obiettivo, tesi esemplificata dal dubbio riguardante l'effettiva esistenza del mondo esterno. Ma proprio qui, secondo Schopenhauer, s'inizia ad udire il pericoloso scricchiolare dell'edificio cartesiano: nelle *Meditationes* (1641) il tentativo di risoluzione del problema risiede nel «misero espediente» di provare l'esistenza del mondo a partire dall'esistenza e dalla veracità di Dio<sup>8</sup>.

Questa singolare «prova cosmologica rovesciata» – se gli altri teisti sollevano dimostravano l'esistenza di Dio a partire dall'esistenza del mondo, Descartes provò l'esistenza del mondo utilizzando come perno la figura divina – risulta totalmente estrinseca, artificiosa, inservibile per affrontare con la dovuta profondità il complesso problema del rapporto fra ideale e reale.

Resta però, nonostante questo, un fatto dirimente secondo Schopenhauer: Descartes ebbe il merito d'insinuare un micidiale «scrupolo», uno spettrale «elemento perturbatore» che avrebbe *ossessionato* tutta la filosofia successiva: nessun sistema che si reputasse tale poteva sperare di sopravvivere, ormai, senza un'adeguata analisi del problema cartesiano<sup>9</sup>. I successivi sistemi di Malebranche, Spinoza, Berkeley si nutriranno tutti della medesima questione che, posto il dubbio sull'esistenza del mondo esterno, vede il problematico corrispondersi fra mondo ideale-soggettivo, esistente soltanto come nostra rappresentazione, e quello reale-oggettivo, autonomo rispetto a quest'ultima ed esistente in sé.

Solo il criticismo trascendentale di Kant seppe risolvere «in modo innegabilmente giusto»<sup>10</sup> il problema che aveva rappresentato l'asse attorno al quale ruotò l'intera filosofia moderna sino a quel momento: ciò che ci è dato sapere è di conoscere le cose secondo il criterio dell'apparenza e mai dell'esser in sé; il

<sup>6</sup> Ivi, p. 20.

<sup>7</sup> Ivi, p. 21.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 30.

reale, il *vero* oltre il fenomeno, rappresenterà per noi una pura *x*, un'incognita inaccessibile e tutto il mondo intuitivo andrà sussunto sotto il piano dell'ideale, nella *Vorstellung* fenomenica.

È in questo momento che Schopenhauer sente di operare un capitale superamento della posizione kantiana: egli con la sua dottrina sente di aver finalmente «risolto il problema» inaugurato da Descartes, tracciando una volta per tutte la corretta linea di confine fra subiettivo e obiettivo<sup>11</sup>. Egli riduce infatti, nel suo capolavoro *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), ogni conoscenza e realtà, in questo *metodologicamente* prossimo alla posizione cartesiana sul *cogito*, a due elementi della nostra *autocoscienza*, a qualcosa avvertito cioè come *immediato* e quindi primario, oltre cui non è possibile individuare alcun principio esplicativo.

Il rinvenimento della spiegazione ultima sta nel fatto che, se l'assolutamente reale, la cosa in sé, non può giungerci dall'esterno per mezzo della rappresentazione – dato che per essenza, quest'ultima, è esclusivamente una porta verso l'ideale –, il punto di partenza per la conoscenza del reale dovrà essere ridiscusso e attinto, per così dire, *in interiore homine*, data l'*incontestabilità* del nostro essere reali. Questo fondo noumenico, che ci attraversa in quanto corpi, si estrinseca nell'esperienza coscienziale immediatamente come volontà (*Wille*). Se infatti, da un lato, il nostro corpo è sotto il profilo intuitivo-oggettivo cosa fra le cose, d'altro canto, esso non si risolve senza residui nella dimensione del mero rappresentare proprio perché è colto, anche, come oggettivazione della volontà.

È allora possibile superare l'orizzonte dell'apparenza fenomenica, *malgré* Kant, accedendo al senso metafisico dell'esistente: l'essere profondo di ciò che è si svela come cieca volontà, qui l'errore della filosofia precedente, il grande fraintendimento che vide la *Wille* gettata «senza scrupoli e senza indagini» nell'orbita dell'*ideale* come un risultato *successivo* del rappresentare, addirittura identificata, da Descartes e Spinoza, con il giudizio, con una funzione del pensiero<sup>12</sup>.

Come si vede il pensatore francese fu un punto di riferimento costante per Schopenhauer, sia in chiave polemica che di forte valorizzazione, e quest'ambivalenza d'atteggiamento, secondo Giuliano Campioni, si può trovare anche in Nietzsche<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Ivi, p. 40.

<sup>12</sup> Ivi, p. 41.

<sup>13</sup> Per le ed. delle opere di Nietzsche, cfr. Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 seg.; trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a c. di Colli-Montinari, Adelphi, Milano 1964 seg. Ho utilizzato, a volte, anche l'edizione delle *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, und de Gruyter, Berlin 1980-1988, indicandola con la sigla KSA. Per l'*Epistolario* ci si è riferiti all'ed. seguente: F. Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975 seg., de Gruyter, Berlin 1967 seg.; trad. it. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976 seg. Le opere citate, secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento, sono le seguenti: [AC]= *L'anticristo*; [DS]= *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*; [EH]= *Ecce homo*; [FW]= *La gaia scienza*; [GT]= *La nascita della tragedia*; [MA]= *Umano, troppo umano*; [M]= *Aurora*; [NF]= *Frammenti postumi*; [WS]= *Il viandante e la sua ombra*.

che, grande estimatore della cultura francese, subì da quest'ultima «des fortes influences»<sup>14</sup>.

In particolare è molto probabile che il primo apparire di Descartes nell'opera nietzscheana, in *Die Geburt der Tragödie* (1872), sia legato alla lettura schopenhaueriana del *misero espediente* divino messo in campo dal francese per suffragare l'esistenza del mondo. Descartes è richiamato infatti al fianco di Euripide – sono i tempi della “metafisica dell'arte” di Nietzsche, il socratismo è il supremo avversario dello spirito tragico –, colui che annichili la tragedia privandola del mito: la divinità, nell'opera euripidea, rappresenta il garante dello svolgimento della stessa avendo anche, e soprattutto, la funzione di assicurare il pubblico sull'esser vero del mito<sup>15</sup>, ecco perché egli incarna il nobile antesignano della metafisica cartesiana che «poté dimostrare la realtà del mondo empirico solo appellandosi alla veracità di Dio e alla sua incapacità di mentire»<sup>16</sup>.

Dio, in Euripide come in Descartes, non sarebbe altro che una posticcio «*deus ex machina*»<sup>17</sup>, come già suggerito da Schopenhauer, incapace di dirimere metafisicamente i problemi posti in quanto figura di un intellettualismo bloccato nelle pastoie categoriali dell'individuazione, inadeguate al coglimento del fondo tragico che muove l'apparire<sup>18</sup>.

Ma se è vero che la *factio* è, nell'orizzonte simbolico dell'uomo, *inaggrabile* in quanto fonte di errori primari capaci di assicurare la vita – «siamo noi, gli

<sup>14</sup> G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Puf, Paris 2001, p. 2. Ancora più chiaramente: «Au centre des intérêts de Nietzsche, on trouve la France [...] et Paris [...] laboratoire expérimental de nouvelles valeurs et de nouveaux modes de vie, où naissent des individus hybrides étrangers à la *rabies nationalis*, et qui préfigurent le nouvel Européen», ivi, p. 3. A riprova di quanto detto, cfr. pure ciò che Nietzsche scrive all'indomani della schiacciante vittoria della Prussia nella guerra franco-prussiana, elemento che rende le affermazioni ancor più rilevanti: «Prendiamo nota del fatto che, in tutte le questioni di forma, noi dipendiamo – e dobbiamo dipendere – da Parigi ora come prima: finora infatti non c'è stata una cultura tedesca originale», DS I, § 1; sull'effetto culturale della guerra, invece, in terra francese cfr. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Puf, Paris 1959. Sulla ricezione di Descartes nella filosofia di Nietzsche cfr., in particolare, il cap. I de *Les lectures françaises de Nietzsche*, intitolato *Nietzsche, Descartes et l'esprit français*, pp. 9-50. Il testo è una versione lievemente rielaborata di un intervento disponibile anche in lingua italiana, *Nietzsche, Descartes e lo spirito francese*, pubblicato dall'autore in AA. VV., *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, a c. di M. C. Fornari, Milella, Lecce 2000. Dell'opera sulle influenze della cultura francese su Nietzsche è disponibile anche la versione tedesca in G. Campioni, *Der französische Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009.

<sup>15</sup> È forse qui che sia annida uno dei residui più potentemente romantici all'interno del Nietzsche di questo periodo: il mito non può ricevere la propria ragion d'essere eteronomamente – questo significherebbe dissolverlo nella logicizzazione –, esso è pura autonomia simbolica, *vero* simbolo riposante in se stesso, in consonanza con le posizioni di K. P. Moritz, Görres o Schelling, sino a risalire alla vichiana *vera narratio* della *Scienza Nuova* (II): «le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe», *Pruove filosofiche per la scoperta del vero Omero*, IV.

<sup>16</sup> GT, § 12.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> «Il *deus ex machina* traduce la soluzione metafisica nell'ambito terreno. Con ciò finisce la tragedia», NF, Primavera 1871-inizio 1872, 14.2: l'alta consolazione metafisica è spezzata mediante la dissoluzione mondana dell'intraccio.

individui, a costringere tutta l'esistenza in metri individuali, cioè sbagliati»<sup>19</sup> –, frutto dell'inevitabile fissarsi del prospettivismo d'istinti e bisogni, ciò non toglie che l'errore di Descartes resti una *inventio* di bassa lega, incapace di alimentare la bella illusione istintuale, un ottimistico gioco di prestigio che acceca l'uomo facendogli scambiare il fenomenico per la vera realtà.

Certo «la causalità è il mezzo per sognare *profondamente*»<sup>20</sup>, il più raffinato costruito ordito dall'inganno creatore, ma, appunto, solo l'arte e il mito rappresentano l'immagine fittiva più sublime, capace di tradursi *davvero* in seduzione della vita: esse permettono all'uomo di abitare il mondo, correggendolo, di accomodarne le brutture trasformandolo in un luogo possibile da *sopportare*, in cui valga la pena stare<sup>21</sup>.

La soluzione cartesiana è quindi inutile perché non si prende adeguatamente sul serio, non trae da se stessa le conclusioni che dovrebbe, credendo di porsi come soluzione definitiva dimenticando, fatalmente, la propria natura illusoria: vivere è mentire e vince chi più fortemente s'inganna poiché,  *fingere*, fa «parte delle condizioni di vita»<sup>22</sup>.

È qui che la *mensonge nécessaire* soppianta la *veracité du dieu des Descartes*<sup>23</sup>; a rigore, infatti, continua Nietzsche, posto che al cuore delle cose risieda l'inganno, che senso avrebbe *de omnibus dubitare*? Si dubita infatti solo di una verità salda e non di un'illusione, a cosa gioverebbe quindi dubitare di una menzogna che si sa già tale?<sup>24</sup>

Descartes, in questo, non è stato abbastanza onesto dato che nella soluzione che propina è già contenuto ciò che si cercava: la sua non è completa *volontà di verità* – egli si è arreso troppo presto – ma una *volontà di sicurezza* dettata dall'uomo corporeo che vuole vedere un mondo in cui ogni sofferenza sia scalzata, «un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi, un mondo *vero*»<sup>25</sup>.

Dietro le intemperanze della metafisica cartesiana risiede quindi – e qui l'apprezzamento di Nietzsche – nient'altro che la *saggezza* di un corpo vivente che, pur di stare al mondo, tenta d'imporre le proprie condizioni di vita<sup>26</sup>. Tali forme però non seppero cogliersi come tali, come esperimenti transeunti, come un euristico giocare, feticizzandosi in una metafisica teologistica che confidò troppo nella ragione come capace di correggere le bugie dei sensi e di condurre a ciò che non muta<sup>27</sup>.

Stesso discorso vale per l'errore sostanzialistico concernente il *cogito*, sofisticazione teoretica costruita sulla base della metafisica inconsapevole che innerva la costruzione grammaticale: Descartes pose, ingenuamente, il soggetto "io" come

<sup>19</sup> NF 1881, Primavera-autunno, 11.7, ma cfr. pure il più tardo fr. 40.39 dell'agosto-settembre 1885.

<sup>20</sup> NF, Inizio 1881, 10.94.

<sup>21</sup> Cfr. NF Settembre 1870-gennaio 1871, 5.32.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Così si legge nel frammento 19.138 degli anni 1872-1873, in cui si stila uno schema per un lavoro sull'«apologia dell'arte».

<sup>24</sup> Cfr. NF Settembre 1870-gennaio 1871, 5.32.

<sup>25</sup> NF Autunno 1887, 9.60.

<sup>26</sup> Cfr. G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 23 e S. Kofman, *Descartes piégé in Nietzsche et la scène philosophique*, UGE, Paris 1979, pp. 227-261.

<sup>27</sup> Cfr. il frammento 9.160 dell'autunno 1887 dedicato al «disprezzo» di Descartes e Spinoza per «per tutto ciò che muta».



condizione del *cogito*, compiendo uno sbaglio da «istitutrici» innalzando una regola grammaticale al grado di *veritas aeterna*<sup>28</sup>.

## 2. Un vecchio motto per una nuova filosofia

Ciò detto, troppo spesso la critica si è concentrata sugli aspetti di divergenza – ovviamente molteplici – presenti fra Descartes e Nietzsche valorizzando quasi esclusivamente, in chiave polemica, il confronto riguardante la nozione di *cogito*, discussione, in verità, piuttosto interna alla temperie del neokantismo fisiologico facente capo a personalità come Helmholtz e Lange; spesso, insomma, si è dimenticato che «même dans la critique [...] Nietzsche ne cesse de valoriser le philosophe français», come invece ha mostrato magistralmente Giuliano Campioni nel suo lavoro di ricostruzione della trama francese che innerva la filosofia del pensatore di Röcken<sup>29</sup>.

Testimonianza icastica di questo fronteggiarsi agonale, escludente, fra *esprit allemand* ed *esprit français* è l'interpretazione del Nietzsche (1933) di Thierry Maulnier: qui Descartes, «ingegnere e architetto», è ritratto nell'ammassare scrupolosamente «i grandi blocchi pesanti e puri dei suoi sillogismi di pietra» dimostrando un *allure inoubliable* nel suo filosofare dal ritmo algebrico; Nietzsche al contrario, «nobile e guerriero», estraneo a questo zelo da «artigiano», disdegna aristocraticamente la logica lineare della concatenazione argomentativa e quei «servi del pensiero» che sono la perspicuità delle proposizioni e l'utilizzo matematico del linguaggio: egli procede rapido, a cavallo, per intuizioni, serbando «un po' di disprezzo per questa meticolosa lentezza, che giudica plebea»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> NF 1885, 40.20. L'improvvida conclusione di Descartes non sarebbe altro che un condizionamento da parte delle strutture grammaticali, egli fu preda di quell'«abitudine» che attribuisce un *fare* ad un *attore* che fa, cedendo alla credenza che «quando si pensa ci debba essere qualcosa “che pensi”» (NF 1887-1888, 10.158). Questa critica al *cogito* risente fortemente dell'influenza di Gustav Teichmüller (1832-1888) – professore negli anni in cui Nietzsche prese servizio a Basilea – e della sua opera *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), come si evince dai riferimenti puntuali (pp. 5 e 40) presenti nel frammento 40.24 del 1884-1885. In particolare la critica è qui rivolta alla difesa mossa dal russo Afrikan Špir, nel suo *Denken und Wirklichkeit* (I, 26), posseduto da Nietzsche nella sua biblioteca nell'ed. del 1877, riguardo alla fermezza dell'intuizione cartesiana. Il filosofo tedesco, lungi dall'assecondare la pretesa certezza immediata del *cogito*, mostra come la nozione presupponga la conoscenza di cosa voglia dire “pensare” e di cosa significhi “essere”; considerato sotto questo rispetto il principio di Descartes, più che un *fatto*, sarebbe da considerarsi un *giudizio*, una conclusione soltanto arbitraria: «Chi per esempio non sapesse distinguere tra pensare, sentire e volere, non potrebbe per niente constatare il fatto».

<sup>29</sup> G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 29.

<sup>30</sup> T. Maulnier, *Nietzsche*, Paris, Gallimard 1933, pp. 17 seg. Sulla *Réception de Nietzsche en France* cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIXe au temps présent*, Puf, Paris 1999 e l'ormai classica monografia di G. Bianquis, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, F. Alcan, Paris 1929 assieme ai più recenti e documentati P. Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970 e L. Pinto, *Les Neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995. Per l'area tedesca cfr. il volume collettaneo, a c. di Clemens Porschlegel e Martin Stingelin, *Nietzsche und Frankreich*, Walter de Gruyter, Berlin 2009.

Attraverso questi due *personnages conceptuels* Maulnier mette in scena lo scontro fra il preteso misticismo eroico di marca germanica e la vocazione razionalistica tipica della cultura francese; l'interpretazione è totalmente appiattita su un Nietzsche succube dell'«eredità romantica», incapace di affrancarsi dai dioscuri Wagner e Schopenhauer, convinto sostenitore della cultura germanica in chiave antilatina<sup>31</sup>. V'è in questo caso una lettura parziale del *Denkweg* nietzscheano e un grave fraintendimento che non considera le successive evoluzioni di una filosofia che, superata la fase mistico-romantica della *Metaphysik der Jugend*<sup>32</sup>, riconoscerà nella Francia del XVII secolo uno dei luoghi ove l'essenza della greicità è attinta nella maniera più autentica: le opere di un La Bruyère «scritte in greco sarebbero state capite anche dai Greci»<sup>33</sup>.

Ma l'elemento di questo Seicento francese che più avvince Nietzsche è il lavoro “psicologico” che si cela dietro all'opera di questi *spiriti liberi*, quell'inesausto e spietato «esame di se stessi» che rese pensatori come Descartes o La Rochefoucauld «cento volte superiori per rettitudine ai primi fra i Tedeschi, che finora non hanno avuto un solo psicologo»<sup>34</sup>.

Sarà dunque proprio la lettura in chiave *culturalista* dell'esperienza dell'*âge classique*, vissuta come superiore *Lebensform* dalla quale trarre insegnamento e ispirazione, accanto ad una riconsiderazione della greicità, svecchiata da wagnerismi di sorta e misticismi eroicizzanti, a rappresentare il terreno di distacco rispetto al germanesimo dei primi anni: senza un'adeguata consapevolezza di questo slittamento tematico risulterebbe incompressibile *tout court* il senso del cosiddetto “periodo illuministico” (1877-1882) e del libro che lo inaugura, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)<sup>35</sup>.

A questo proposito il romanista Julius Wilhelm esprime un giudizio singolarmente equilibrato – entrato nella NSDAP il 1 maggio del '37<sup>36</sup>, pubblica il suo libro sul rapporto fra Nietzsche e la cultura francese nel '39, anno in cui il nazionalismo tedesco è alle stelle – quando, dopo aver affermato l'«asprezza» con la quale venne trattato Descartes a causa della sua epistemologia idealistico-dualistica, nota che Nietzsche ravvisò, nonostante le divergenze, «nella filosofia cartesiana il fondamento per l'atteggiamento spirituale [*die geistige Haltung*] del grande secolo diciassettesimo»<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> T. Maulnier, *Nietzsche*, cit., p. 224.

<sup>32</sup> Utilizziamo qui liberamente il titolo del saggio giovanile di W. Benjamin (1913-1914).

<sup>33</sup> WS, 214.

<sup>34</sup> EH, *Il caso Wagner*, 3.

<sup>35</sup> Cfr. a tal proposito il cap. II, “L'illuminismo di Nietzsche” (pp. 71-88), in E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1960; trad. it., *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio Editori, Venezia 1979 ma anche G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 10. Il tema di una più ampia comprensione dello spirito greco alla luce dell'esperienza francese emerge chiaramente nella lettera a Mathilde Maier del 15 luglio 1878 – una manciata di mesi dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, avvenuta a maggio – in cui Nietzsche confessa di essere ora «cento passi più vicino ai Greci, di quanto lo fossi prima...».

<sup>36</sup> F.-R. Hausmann, *Auch eine nationale Wissenschaft? Die deutsche Romanistik unter dem Nationalsozialismus*, in “Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte”, 22 (1998), pp. 261-313, p. 262.

<sup>37</sup> J. Wilhelm, *Friedrich Nietzsche und der französische Geist*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1939, p. 25.



## Nietzsche interprete di Descartes nella lettura di Giuliano Campioni

L'autore di *Menschliches, Allzumenschliches* dunque, anziché contrapporsi muscolarmente all'*esprit français* come vorrebbero Maulnier ed altri insigni critici (uno su tutti, Karl Löwith<sup>38</sup>), lo accolse e lo metabolizzò fecondamente all'interno delle proprie dottrine.

Egli, chiaramente ostile ad ogni contrapposizione sciovinistica, riconobbe piuttosto alla Francia, sulla scorta dello storico Lefebvre Saint-Ogan, «le mérite supreme» di aver accordato felicemente, in perfetta proporzione, «l'*esprit germanique* et l'*esprit latin*»<sup>39</sup>.

A questo punto è importante però fare una notazione filologica: «il est rare que Nietzsche aille directement aux sources [...] pour valoriser Descartes et le XVIIe siècle dans un but consciemment/ stratégiquement antigermanique»<sup>40</sup>, il materiale è più spesso ricavato da manuali di letteratura e di filosofia (come quello di Friedrich Überweg o di Paul Albert), da Brunetière, da autori minori come il citato Saint-Ogan o Joly riuscendo però, nonostante questa “imperizia” metodologica, a raggiungere comunque una comprensione *essenziale* dell'autore e del periodo in esame.

Non è un caso dunque che proprio *Umano, troppo umano*, primo vagito della *Kebre* liberatasi dalla “malattia” romantica e inaugurazione di nuovi esperimenti filosofico-esistenziali<sup>41</sup>, porti impresso, nella prima edizione dedicata all'*esprit fort* Voltaire nell'anniversario della morte, *An Stelle einer Vorrede*, uno stralcio tratto dalla parte terza del *Discours de la méthode* (1637).

Leggendo questo motto, tradotto dallo stesso Nietzsche «aus dem Lateinischen des *Cartesius*» e probabilmente fra i passi più felici di Descartes<sup>42</sup>, balza subito agli occhi, come una sorta di manifesto programmatico, il nuovo progetto che impegnerà gli anni a seguire: le tematiche cardine sono infatti quelle del *metodo* e del *pàthos della conoscenza*.

Il primo elemento è chiaramente metabolizzato da Nietzsche in contrapposizione alla metafisica intuizionistica del genio, che egli riconosce particolarmente

<sup>38</sup> Egli giudicò con plauso il *Nietzsche* di Maulnier, all'interno della sua rassegna sulle interpretazioni nietzscheane fra gli anni 1894-1954, considerando il critico francese perfettamente in linea con la «tradizione cartesiana» nel rifiuto di «tutti gli elementi essenziali della filosofia di Nietzsche» (K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935), Kohlhammer, Stuttgart 1956, p. 215), definendo addirittura, nella sua autobiografia, il filosofo del *Wille zur Macht* come il «compendio dell'antiragione tedesca o dello spirito tedesco», Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einem Vorwort von Reinhart Koselleck und einem Nachwort von Ada Löwith. J. B. Metzler, Stuttgart 1986, p. 6.*

<sup>39</sup> L. Saint-Ogan, *Essai sur l'influence française*, L. Cerf, Paris 1885, p. 155. Nietzsche ebbe modo di leggere il testo dello storico a metà degli anni '80 e ne rimase così colpito che produsse numerosi commenti ed *excerpta* nel corso del 1885 (cfr. G. Campioni, *Beiträge zur Quellenforschung*, in “Nietzsche Studien”, XXI [1992], pp. 401-402).

<sup>40</sup> G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 17.

<sup>41</sup> Giuliano Campioni parla di quest'occasione come della «noble trahison» maturata da Nietzsche attorno agli anni 1875-1876, simbolo «de la “grande séparation” d'avec tout ce qu'il avait vénéré», Id., *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 26.

<sup>42</sup> KGW, IV, t/II, p. 3. Per il testo della *Dissertatio de Methodo* citata da Nietzsche cfr. AT, VI, 555.

nel suo antico *Erzieher* Schopenhauer<sup>43</sup>, e alla mitologia dell'istantaneità della creazione artistica, tipica della dottrina wagneriana, che tenta colpevolmente di mistificare la complessità delle forme del fare umano dimenticando che «ogni attività dell'uomo è complicata fino a sbalordire»<sup>44</sup>.

Nello specifico, proprio negli anni della sua produzione più matura (1879-1889), Nietzsche riconoscerà in Schopenhauer l'incarnazione dell'«*esultante* reazione al razionalismo di Descartes [...] a favore dell'intuitivo» che, sostanzialmente in linea con l'idealismo tedesco, utilizzò come arma metafisica d'elezione l'«*apprensione intuitiva ed istintiva della verità*»<sup>45</sup>.

Quest'approccio che, senza deviazioni e gradualità giungeva all'apprensione totale dell'oggetto, poggiava sulla falsa convinzione secondo la quale «*il perfetto non sarebbe divenuto*»<sup>46</sup>, cassando in partenza ogni intervento della *raison*, intesa come scalarità del fare e del conoscere, e postulando una nozione di sapere come qualcosa di scorporato rispetto alla processualità, alla *Bewegung* che gli è propria.

Attraverso la figura di Descartes scocca dunque il nuovo corso della teorizzazione nietzscheana che, sin da principio, si pone come radicale *compimento e superamento*, con rinnovati mezzi, del progetto inaugurato da Voltaire e dagli altri *esprits forts* del secolo XVIII, la cui linfa vitale trassero dalla spudorata scuola del Seicento francese: nel secolo precedente a quello che concepì *Menschliches, Allzumenschliches*, l'operato degli spiriti liberi è infatti rimasto fatalmente incompiuto, gli *esprits forts* non ebbero il coraggio di esacerbare adeguatamente la loro critica, di appuntirla a dovere, furono esitanti, «negarono troppo poco e conservarono *se stessi*»<sup>47</sup>.

Il compito è allora quello di *forsennare* Descartes, portare alle estreme conseguenze la sua idea di metodo – introiettata da Nietzsche come necessità, nella ricerca scientifica, di un percorso ordinato e incrementizio della conoscenza<sup>48</sup> –, per giungere a quell'aurea triangolazione che vede nel mutuo intersecarsi di filologia, genealogia e fisiologia lo *stile di pensiero* che il *Kulturkritiker* deve adottare per dominare, con «sguardo complessivo», l'intera storia dell'umanità<sup>49</sup>.

In questa epocale *Überwindung*, il cui grido di guerra diviene quello della *consumazione* della metodologia cartesiana – «Bisogna dubitare meglio di come

<sup>43</sup> Sulla contrapposizione del nuovo metodo rispetto all'intuizionismo schopenhaueriano i passi sono molteplici ma valgono, a mo' di esempio, gli aforismi 156, 265, 635 di MA.

<sup>44</sup> MA, 162; ma cfr. pure l'a. 145.

<sup>45</sup> NF Giugno-luglio 1885, 38.7. Ma cfr. anche il fr. 34.185 sempre dello stesso periodo, cfr., inoltre, l'a. 11 di JGB.

<sup>46</sup> MA, 145.

<sup>47</sup> NF 1876, 16.47.

<sup>48</sup> Si vedano le affermazioni riguardo alla «scientificità» come travagliato «risultato di una lunga disciplina» (NF, primavera 1888, 14.132.) o ancora quanto scritto in *Der Antichrist*, composto nello stesso anno: «le idee più preziose vengono trovate per ultime; ma le idee più preziose sono i *metodi*» (AC, 13). Su Descartes e l'esigenza di filosofare «con ordine» cfr. la famosa lettera dell'11 novembre 1640 a Mersenne in AT III.

<sup>49</sup> NF Autunno 1887, 9.177.

ha fatto Descartes!»<sup>50</sup> –, Nietzsche, nonostante la *Kehre* di fine anni '70 e le aspre critiche formulate, sembra porsi perfettamente nel solco della critica che, anni addietro, Schopenhauer mosse a Descartes e alla sua «sceptsi ancora priva di una vera serietà»: egli scelse Dio in luogo dell'onestà della verità, interrompendo il cammino della propria ricerca accontentandosi di una soluzione *ad hoc*<sup>51</sup>.

Ma le congruenze, nella distanza, fra maestro e allievo non cessano qui e, anzi, comprendono il secondo elemento al centro della *Vorrede* tratta dalla parte terza del *Discours*: la gioia della conoscenza.

Secondo Schopenhauer, infatti, una delle più grandi mancanze che caratterizza la lettura dei «sofisti tedeschi» Fichte, Schelling ed Hegel è proprio quel sentimento di elevazione che, «penetrato dalla gioia», il lettore prova quando si confronta con uno «spirito nobile» – come furono Kant, Hume, Malebranche, Spinoza e, naturalmente, Descartes – in quanto capace di avere pensieri ma soprattutto di suscitarneli, spronando con rinnovato vigore il cammino dell'investigazione filosofica<sup>52</sup>; ebbene sarà proprio in questo *pàthos* della scoperta che Nietzsche ravviserà l'estrema «beatitudine» tipica degli intelletti forgiati dalla disciplina del metodo, «che sa rinvenire e inventare»: come in Schopenhauer, forse più di tutti, furono Descartes e Spinoza a *godere* veramente, in tutta la sua purezza, del piacere della conoscenza<sup>53</sup>.

In questo, il signore di Perron, dimostrò tutto il suo lignaggio *aristocratico* – altro che zelante *artisan!* – poiché attraverso la ricerca acquistò «conoscenza della propria forza» nel faticoso tentativo di superare verità consolidate e confutare gli avversari<sup>54</sup> – si pensi al contenzioso con l'agguerrito rettore dell'università di Utrecht, Gijsbert Voet, il Voetius<sup>55</sup> –, dimostrando la capacità di «eleva[rsi] al di sopra di tutti»<sup>56</sup>.

Ma, elemento forse ancora più importante, questa via della conoscenza può tramutarsi anche in cammino di *saggezza* attraverso un costante esercizio di se stessi in grado di acquisire quella consapevolezza storica, quella virtù del lucido giudicare, inestimabile per soppesare correttamente la *durata* degli artefatti simbolici dell'umanità passata per quella futura<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> NF 1885, 40.25 ma cfr. pure, sempre sul mancato completamento del progetto di Descartes, i frammenti 40.10 e 40.23 dell'agosto-settembre 1885.

<sup>51</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), I, *Appendice*, in Id., *Sämtliche Werke*, a c. di Arthur Hübscher, 7 vols., terza ed., Brockhaus, Wiesbaden 1972, II, p. 501; trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 539.

<sup>52</sup> A. Schopenhauer, *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale*, *Appendice*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., pp. 45-46.

<sup>53</sup> M, 550.

<sup>54</sup> MA, 252.

<sup>55</sup> Sulle polemiche a seguito della pubblicazione del *Discours* e dell'opera di *endorsement* fatta da Hendrik Van Roy (Henricus Regius), professore alla facoltà di Medicina dell'Università di Utrecht, nei confronti della dottrina cartesiana, cfr. S. Nadler, *The Philosopher, the Priest, and the Painter. A Portrait of Descartes*, Princeton University Press, Princeton 2013; trad. it., *Il filosofo, il sacerdote e il pittore. Un ritratto di Descartes*, a c. di L. Giacone, Einaudi, Torino 2014, pp. 139 seg.

<sup>56</sup> MA, 252.

<sup>57</sup> MA, 292.

Ad erigere sulle fondamenta gettate da *Menschliches, Allzumenschliches* ci penserà *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), giorno trionfante che segue alle delicate note purpuree dell'aurora – *Morgenröte* è dell'anno precedente – in cui il circolo della nuova filosofia sarà finalmente conchiuso nel pieno connubio fra metodo e gioia della conoscenza, contro ogni de-somatizzazione del sapere che, per la purezza della speculazione, violenta i sensi e mortifica la carne.

La valorizzazione teorica del contatto con il fondo fisiologico-pulsionale che ognuno di noi *in primis* rappresenta è al centro di quest'opera per la quale l'*intelligere*, contro gran parte della tradizione del sapere occidentale, non è che chiara interpretazione di quel «certo rapporto degli impulsi fra loro»<sup>58</sup>.

Questo plesso sarà ampiamente sviluppato nel libro quarto della *Gaia scienza* in cui, all'inizio, la passione della conoscenza trova proprio nella famosa asserzione di Descartes il senso profondo, e non ancora adeguatamente interrogato, della densa carnalità che serra la nuda vita a *pàthos* e *logos*: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*»<sup>59</sup>.

### 3. In lotta per la verità

Probabilmente fra i passi più famosi di Kant v'è quello della prima *Critica* in cui la metafisica è definita un *Kampfplatz*, un «campo di battaglia» di controversie filosofiche infinite (*endlosen Streitigkeiten*)<sup>60</sup>; la posizione di Nietzsche a riguardo non sembra essere troppo diversa.

Se si pone mente ai due elementi che costituiscono, secondo Giuliano Campioni, le maggiori acquisizioni del filosofo tedesco rispetto alla filosofia di Descartes, la nozione di *metodo* e quella di *gioia della conoscenza*, si vedrà come esse emergano da una costellazione metaforica di natura bellica che, una volta di più, dimostra quanto la posizione di Maulnier, in cui un eroico Nietzsche è contrapposto ad un pacato e contemplativo Descartes, sia, ancorché affascinante nella sua polarizzazione, totalmente fuorviante, nient'altro che «un lieu commun» interpretativo<sup>61</sup>.

Seguire tale legame metaforico fra le due istanze è utile poi per provare quanto le due tematiche siano effettivamente legate l'una all'altra, emergendo da un comune sostrato topologico-filosofico.

Nietzsche in due frammenti dell'anno 1887 – periodo in cui torna spesso su Descartes – si richiama a quest'ultimo dicendo che paragonò «le scoperte di un dotto a una serie di battaglie che si combattono contro la natura»<sup>62</sup> e che concepì «la volontà di verità» alla pari di una «conquista» e una «lotta» ingaggiata con essa<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> FW, 333.

<sup>59</sup> FW, 276.

<sup>60</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781); trad. it., *Critica della ragion pura*, a c. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 7.

<sup>61</sup> G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 10.

<sup>62</sup> NF, Autunno 1887, 9.68.

<sup>63</sup> NF, Autunno 1887, 9.46.

## Nietzsche interprete di Descartes nella lettura di Giuliano Campioni

Qui Nietzsche, come spesso accade, «recopie fidèlement» quanto scrive Henri Joly nel suo *Psychologie des grands hommes* (1883) agendo, però, «sur la base d'une référence plus erronée qu'approximative»<sup>64</sup>: lo psicologo positivista rimanda infatti alla parte VI del *Discours* in cui un simile riferimento letterale è assente<sup>65</sup>.

Resta il fatto che la *métaphore prégnante* della battaglia con l'empirico da parte dello scienziato rende bene il rigore e la disciplina verso i quali il *nuovo* metodo della filosofia di Nietzsche avrebbe dovuto guardare: l'epocale guerra al nichilismo non può certo essere condotta con armi improvvisate! Serve dunque fermezza, implacabilità.

Stesso sfondo semantico troviamo alla base della nozione di passione per la conoscenza in cui, Descartes e Stendhal, s'incontrano uniti nell'*algebricità* del loro stile, nella volontà di chiarezza che è necessità di spiegare «simplement, raisonnablement, mathématiquement»<sup>66</sup>.

Nietzsche conosceva bene *De l'amour* e certamente il personaggio del «Don Giovanni della conoscenza»<sup>67</sup> è ricalcato sulla nozione di *amour-passion* trovata in Stendhal<sup>68</sup>; egli è l'immagine dell'avventura della scoperta, dello sperimentatore al contempo più avventato e più accorto – la sua arma è la *metodicità* – capace di anteporre la febbrile *ricerca* al *risultato*: Don Giovanni è il perfetto soldato della conoscenza poiché la sua brama di sapere è faustianamente infinita; egli, scrive Stendhal, «pensa come un generale al successo delle sue manovre», senza troppo curarsi delle perdite, non smarrendosi mai «nei sogni incantevoli della cristallizzazione» ma avendo sempre «bisogno che le cose esteriori siano rese interessanti da un nuovo intrigo amoroso»<sup>69</sup>.

È sulla base di questo sfondo simbolico allora che si comprende bene il motivo per cui Nietzsche guardò con interesse alla ragione *nobile e guerriera* di Descartes e del secolo XVII – i termini della questione, per come Maulnier la impostava, sono ora totalmente capovolti –; gli intelletti di quell'epoca dorata cercarono di porre coraggiosamente ordine nell'*amas de contradiction* che siamo attraverso una scienza che fosse al contempo spietata e rigorosa, giungendo ad una conclusione alla quale non fu estranea neanche la fisiologia e la psicologia dinamica francese (Richet, Ribot): l'uomo è figlio di una lunga pazienza e di una strenua lotta, *fruit d'une conquête*.

er.maglione@gmail.com

<sup>64</sup> G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., pp. 33-34.

<sup>65</sup> Cfr., per il passo del *Discours*, AT VI, 66-67.

<sup>66</sup> Stendhal, *De l'amour* (première préface, 1826), cap. XV.

<sup>67</sup> M, 327.

<sup>68</sup> Sull'attenta lettura di *De l'amour* da parte di Nietzsche cfr. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlin 1997, pp. 290 seg.

<sup>69</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., cap. LIX.