

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALBERTO DE VITA

La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto?

Sull'uso cartesiano del termine 'subiectum' dalle *Regulae* alle *Meditationes de prima philosophia*

ABSTRACT: This article aims to clarify the use and meaning of the Cartesian notion of subject – first of all asking for the legitimacy of its use in relation to the philosophy of Descartes, starting from the criticisms that have traditionally been addressed to it. After examining the recurrences of the term 'subiectum' in the *Regulae*, I will show how it is assumed in the *Meditationes* and then in the debate with Hobbes: therein, the term 'subiectum' is sometimes associated with the cogito *ego*, and reveals an intrinsic ambiguity of which. Finally, therefore, I will try to explain the different meanings (at least five) covered by the Cartesian notion of 'subiectum'.

SOMMARIO: Il presente articolo mira a chiarire l'uso e il significato della nozione cartesiana di soggetto, domandando anzitutto la legittimità del suo impiego in relazione alla filosofia di Descartes, muovendo dalle critiche che tradizionalmente le sono state rivolte. Dopo aver esaminato le ricorrenze del termine 'subiectum' nelle *Regulae*, mostrerò come esso venga assunto nelle *Meditationes* e poi nel dibattito con Hobbes: ivi, il termine 'soggetto' viene talvolta associato all'*ego cogito*, e rivela un'equivocità intrinseca. Da ultimo, dunque, cercherò di rendere ragione delle diverse accezioni (almeno cinque) ricoperte dalla nozione cartesiana di 'subiectum'.

KEYWORDS: Descartes; Subject; *ego*; *Regulae*; *Meditationes*

1. INTRODUZIONE

Nell'aforisma 16 di *Jenseit von Gut und Böse*, F. Nietzsche muove una critica feroce all'*ego cogito* cartesiano – ripresa e sviluppata successivamente nel corso dell'opera:

Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé (*Selbst-Beobachter*), i quali credono che vi siano 'certezze immediate' („*unmittelbare Gewissheiten*“), per esempio 'io penso' [...]: come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale 'cosa in sé' (*Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als „Ding an sich*“), e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto (*Subjekts*), né da parte dell'oggetto (*Objekts*).¹

La critica nietzscheana a Descartes, inoltre, è stata rilanciata da M. Heidegger, il quale, in *Der europäische Nihilismus*, ha individuato nell'*ego cogito* una forma di "coscienza delle cose e degli oggetti (*Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen*)" che

è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza (*in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein*), e soltanto come tale è possibile la coscienza di

1. Nietzsche 1972: 20.



oggetti (*Bewußtsein von Gegen-ständen*). Per il rap-presentare così caratterizzato, il sé dell'uomo è essenzialmente in quanto ciò che sta al fondamento (*Selbst des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende*). Il sé è *sub-iectum*.²

Dalla prospettiva nietzscheana prima e heideggeriana poi, di fatto, l'*ego cogito* di Descartes rappresenta la prima espressione della soggettività moderna,³ affatto metafisica, emergendo quale soggetto contrapposto a una dimensione oggettuale, istituita (tramite un atto cogitativo eminentemente fondativo) dall'*ego* stesso; il soggetto egologico cartesiano si presenterebbe cioè quale “condizione (*Bedingung*)”⁴ del pensiero e della realtà oggettuale, avente nell’*ego cogito (ergo) sum* [...] il suo fondamento (*gründet*)”.⁵ Ora, una tale concezione (metafisica) della soggettività, dalla prospettiva di Nietzsche e Heidegger, deve essere semplicemente accantonata, dacché impedisce una comprensione autentica della natura dell’essere umano, inteso quale realtà (anti-metafisicamente) finita, non sostanziale, e dotata di un pensiero impossibilitato a costituire o fondare alcunché. Peraltro, il gesto filosofico nietzscheano e heideggeriano è stato replicato da buona parte della filosofia contemporanea, tanto (spesso) polemica verso Nietzsche e Heidegger quanto allineata nel ricusare le tesi filosofiche di Descartes.⁶

Nondimeno, le critiche nietzscheane-heideggeriane all'*ego* cartesiano muovono da tre presupposti che meritano un esame particolareggiato; in effetti, 1) entrambi i filosofi confondono, o meglio, non distinguono e quindi sovrappongono, le diverse formulazioni con cui Descartes ha statuito l’esistenza dell'*ego (cogito)*: quella del *Discours de la méthode*, ripresa nei *Principia philosophiae* – presentata canonicamente tramite la formula “*io penso, dunque io sono*”–,⁷ e quella delle *Meditationes de prima philosophia*, che si limita ad affermare: “Questo enunciato *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente – *hoc pronuntiatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum* (B Op

2. Heidegger 1994: 663.

3. Invero, la tesi secondo cui Descartes sarebbe il padre della filosofia moderna, basata sull’opposizione tra il soggetto e l’oggetto (risolta unilateralmente in favore del primo), risale a Hegel, il quale, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, riconosce nel filosofo francese un “eroe” della modernità. In effetti, secondo Hegel, il pensiero cartesiano è incentrato sull’idea che “nella coscienza è preponderante lo scopo di pervenire ad alcunché di saldo, d’oggettivo, non già il momento del soggettivo, che esso sia posto, conosciuto, dimostrato da me. Tuttavia questo interesse si accompagna con quello, poiché io voglio pervenirvi muovendo dal mio pensiero (*dies Interesse fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen*)” (Hegel 1964: 70 e 74). Heidegger, tuttavia, riprende le tesi hegeliane su Descartes, includendole all’interno di un più ampio progetto di critica alla metafisica tradizionale (proposta anche da Hegel, secondo Heidegger).

4. Nietzsche 1975: 323.

5. Heidegger 1994: 657.

6. Per una panoramica generale sulle critiche rivolte (specialmente dalla tradizione metafisica) alla filosofia di Descartes, cfr. Marion 2021.

7. Così, in effetti, Descartes nel *Discours*: “Io penso, dunque io sono – *Je pense, donc je suis*” (B Op I, 61, AT VI, 32, 15); analogamente nei *Principia*: “Io penso, dunque io sono – *Ego cogito, ergo sum*” (B Op I, 1715, AT VIII-, 7, 8). Sulle differenti formulazioni cartesiane, cfr. Gouhier 1973: 118, 127 e 269.

I, 713-714, AT VII, 25, 11-13)”. Al contrario, come mostrerò nel presente lavoro, tali espressioni sono irriducibili l’una all’altra, e addirittura in opposizione reciproca, dando luogo a dispositivi differenti secondo cui intendere l’istanza del soggetto.⁸ 2) Tuttavia, il presupposto che orienta le letture cartesiane di Nietzsche e Heidegger riguarda, più fondamentalmente, l’assunzione dell’*ego* stesso quale (moderno) soggetto. Eppure, nel corso di *Meditatio II*, allorché enuncia l’esistenza dell’*ego*, Descartes non impiega in alcun modo il termine ‘soggetto’; ivi, come rilevato da J.-L. Marion, il filosofo si limita a porre “l’*ego* quale principio *pensante* [...] senza aver bisogno, per esprimerlo [...] del *subiectum*”.⁹ 3) Ma non solo: nella lettura metafisica del ‘soggetto’ (egologico) cartesiano proposta da Nietzsche e Heidegger confluiscono diverse accezioni che il termine ‘*subiectum*’ (o del sinonimo francese ‘*sujet*’, impiegato nel *Discours*, nelle *Passions de l’âme* e nell’epistolario) ricopre nel *corpus* di Descartes; esso, difatti, non soltanto non viene sempre associato all’istanza dell’*ego*, ma assume altresì cinque significati differenti – *prima facie*, non immediatamente convergenti, e che si tratterà di rintracciare nei testi cartesiani: (a) la soggettività descritta da Descartes si identifica anzitutto con la dimensione dell’oggettualità (lungi dall’essere contrari o semplicemente differenti, i termini ‘soggetto’ e ‘oggetto’ risultano interscambiabili); (b) essa, inoltre, si definisce tale in forza della condizione esistenziale che la caratterizza (l’assoggettamento, la soggezione): una tale accezione della nozione di soggetto, invero, caratterizza precipuamente l’esistenza (finita) dell’*ego* descritta nelle *Meditationes*, mentre non riguarda in alcun modo la sua relazione con la realtà a esso (eventualmente) esterna; (c) il soggetto cartesiano emerge poi come ciò che soggiace ai propri atti di pensiero (come Descartes esplicita nel corso del dibattito con Hobbes, individuando la *res cogitans* come ciò che sottostà all’esercizio delle proprie *cogitationes*); (d) talvolta, invece, l’istanza della soggettività risulta cartesianamente distinta dalla dimensione degli oggetti, e non semplicemente sovrapposta a quest’ultima – come accade in (a); infine, (e) la nozione di soggetto tematizzata da Descartes ripropone variamente i caratteri dello *ὑποκείμενον* aristotelico, il quale non assurge alla funzione di principio primo, vale a dire attivo e costituente gli oggetti a cui si contrappone, non fondando la realtà (oggettivamente) ma realizzandosi piuttosto come ciò che sta al fondo della realtà stessa, o – per usare le parole di Heidegger – come “ciò che soggiace e sta a fondamento, ciò che da sé sta già dinanzi (*das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende*)”.¹⁰

Ebbene, assumendo l’*ego* di Descartes quale soggetto opposto alla realtà oggettuale (esteriore) – a cui è nondimeno onto-logicamente identico e che è dunque in grado di fondare (oggettivamente) – Nietzsche e Heidegger compendiano in maniera esemplare le diverse sfumature (terminologiche e dunque concettuali) che contraddistinguono la nozione cartesiana di soggetto, assumendole definitivamente in funzione egologica e caricandole di una connotazione metafisica: il carattere ‘fondamentale’ dell’*ego* viene

8. Marion, per esempio, considera la tesi di *Meditatio II* la “formulazione privilegiata” (cfr. Marion 2021: 57), contrapponendola a quella del *Discours* e dei *Principia* – definita la “formulazione canonica”.

9. Marion 2021: 72.

10. Heidegger 1994: 651, corsivo mio.

cioè inteso secondo un'accezione fondativa o fondazionalista; la sua relazione (ambivalente) con gli oggetti viene cristallizzata, ridotta a un rapporto di mera opposizione; il pensiero a cui esso soggiace viene assunto nei termini della rappresentazione oggettivante, mentre la condizione di soggezione che ne caratterizza lo statuto esistenziale, o addirittura ontologico, viene semplicemente ignorata.

Tuttavia, si potrebbe legittimamente domandare se e in che misura un tale modello di soggettività (invero, più simile a quello kantiano¹¹), emerga nei testi di Descartes, e quale relazione esso intrattenga con l'*ego* descritto dal filosofo francese; d'altra parte, i significati (c) e (d) del *subiectum* cartesiano indicati poc'anzi sembrerebbero non escludere la plausibilità di una sua declinazione in termini metafisici, alludendo (apparentemente) a una soggettività in grado di pensare oggetti distinti da sé: eppure, prima di decretare la deriva metafisica della soggettività cartesiana, occorrerebbe soppesare più da vicino la natura del pensiero al quale l'*ego*, quale *res cogitans*, soggiace, fungendone da soggetto, specificando altresì la relazione (oggettiva?) che esso intrattiene con la realtà esterna.

Nelle pagine che seguono, dunque, tenterò di affrontare tali questioni esaminando il significato che la nozione di soggetto assume nel *corpus* di Descartes, così da cogliere l'eventuale statuto 'soggettivo' del suo *ego cogito*: dopo aver analizzato l'uso cartesiano del termine '*subiectum*' (e, correlativamente, del termine '*obiectum*') nelle *Regulae ad directionem ingenii* (§2), mi concentrerò sul significato che esso assume nelle *Meditationes* (§3) e nel dibattito con Hobbes (§4). Privilegerò dunque l'opera del 1641 al fine di mostrare come ivi convergano, progressivamente (ma non del tutto pacificamente), le varie declinazioni della nozione di soggetto presentata da Descartes (§5). Concluderò il presente articolo indicando come, diversamente da quanto rivendicato da una lunga tradizione (di cui Nietzsche e Heidegger sono esponenti privilegiati) il 'soggetto' cartesiano, persino nella sua sovrapposizione all'orizzonte egologico, ricusi ogni forma di interpretazione metafisica (§6). Così facendo, tenterò di rispondere alla domanda da cui il presente contributo trae il proprio titolo, specificandone altresì il perimetro di pertinenza: *la filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto?*

2. LE REGULAE: IL SOGGETTO COME OGGETTO

Tra le opere filosofiche di Descartes, le prime occorrenze significative del termine '*subiectum*' (e, parimenti, del termine '*obiectum*'), figurano nelle *Regulae*. Ivi, nondimeno, emerge immediatamente un paradosso che complica la *posizione* della soggettività cartesiana, la quale risulta affatto identica all'istanza dell'oggettività: difatti, i termini soggetto e oggetto vengono perlopiù assunti come interscambiabili.

Ad esempio, in *Regula I*, Descartes descrive il *subiectum* come un "oggetto di scienza" – coerentemente con l'uso dell'espressione '*subiectum*' (e della parola '*sujet*', uti-

11. D'altronde, è proprio I. Kant che, peraltro in negativo, avrebbe qualificato "il soggetto in se stesso" come ciò "che sta a fondamento – come substrato – di questo io, come di tutti i pensieri (*Allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt*)" (Kant 2012: 1249).

lizzata altrove) quale sinonimo di ‘argomento’, ‘tema’, ‘contenuto’, ‘oggetto’:¹² “L’umana sapienza [...] resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti – *Humana sapientia [...] semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata*” (B Op II, 685, AT X, 360, 7-8). Tale significato è confermato da *Regula IX*:

Ma bisogna notare che coloro, che sanno veramente, riconoscono con la stessa facilità la verità, sia che l’abbiano ricavata da un soggetto semplice che da uno oscuro.

Atqui notandum est illos, qui vere sciunt, aequa facilitate dignoscere veritatem, sive illam ex simplicibus subiecto, sive ex obscuro eduxerunt (B Op II, 735, AT X, 401, 14-16 – cfr. anche *Regula XIII*, B Op I, 733, AT X, 431, 17).

Nel corso di *Regula IV*, peraltro, i termini ‘soggetto’ e ‘oggetto’ sono assunti come intercambiabili, e utilizzati in contesti analoghi: “Le verità devono scaturire da qualunque soggetto – *Veritates ex quovis subiecto eliciendas*” (B Op II, 701, AT X, 374, 7-8); “[Non] importa se la misura [*sc.* la quale determina il valore scientifico delle scienze] sia da ricercare nei numeri, o nelle figure, o negli astri, o nei suoni o in qualunque altro oggetto – *Nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis obiecto talis mensura quaerenda sit*” (B Op II, 707, AT X, 378, 2-4).

Ora, l’impiego cartesiano del termine ‘soggetto’ nelle *Regulae*, indica chiaramente che esso (a) non rivela alcuna preminenza onto-epistemologica sull’oggetto, confondendosi con quest’ultimo; inoltre, (b) il dominio del soggetto, cartesianamente, resta affatto distinto dall’orizzonte egologico, non risultando sovrapposto neanche all’esercizio della sua *cogitatio*. D’altronde, nelle *Regulae* cartesiane, lo stesso *ego* assume una posizione marginale, mentre la nozione di *res cogitans*, che nelle *Meditationes* ne determinerà la natura, non riceve alcuna tematizzazione;¹³ l’esistenza dell’io, nell’opera cartesiana giovanile, viene cioè assunta soltanto problematicamente: per esempio, in *Regula XII*, Descartes dichiara di poter dimostrare l’esistenza di Dio a partire dalla propria, ma non viceversa, lasciando dunque quest’ultima del tutto indeterminata: “Sebbene concluda certamente, in base al fatto che io sono, che Dio è, non si può affermare tuttavia, in base al fatto che Dio è, che esisto anche io – *Ut quamvis ex eo quod sim, certo concludam Deum esse, non tamen ex eo quod Deus sit, me etiam existere licet affirmare*” (B Op II, 761, AT X, 422, 4-5); in questo senso, la ricerca del punto archimedeo garante della certezza e irriducibile al dubbio, che nelle *Meditationes* avrebbe condotto Descartes alla constatazione dell’esistenza dell’*ego* (*cogito*), nelle *Regulae* si arresta all’assunzione della regola dell’ordine e della misura (cfr. B Op II, 707, AT X, 379, 1-4); qui il filosofo francese si limita, di fatto, all’esame della mente (*mens*) e del suo ingegno (*ingenium*),

12. Le *Regulae* costituiscono la prima opera cartesiana in cui un tale utilizzo del termine ‘*subiectum*’ diviene esplicito (cfr., per esempio, B Op II, 735, AT X, 401, 16; B Op II, 801, AT X, 456, 3); esso si ritroverà di fatto in tutta la produzione filosofica successiva di Descartes.

13. Sulla classificazione cartesiana delle nature semplici (*naturae simplicissimae*), tra le quali Descartes, dopo le *Regulae*, includerà la *res cogitans* (annoverandola tra quelle che definisce nature semplici intellettuali), cfr. Marion 1992: 3-28.

esercitato anzitutto mediante l'*intellectus*: è quest'ultimo, in quanto tale impersonale,¹⁴ che rende possibile la conoscenza scientifica, matematicamente ordinata e misurata, raggiungibile dalla *mens* umana, secondo Descartes.¹⁵

Eppure, lo stesso intelletto, cartesianamente, non assurge mai alla funzione di soggetto, risultando piuttosto il dispositivo in grado di assoggettare, ovvero di istituire la condizione di soggezione. In *Regula VIII*, Descartes afferma:

Non è neppure un'opera immensa il voler abbracciare col pensiero tutte le cose contenute in questo universo, così da riconoscere in che modo ciascuna di esse sia soggetta all'esame della nostra mente: non vi è infatti nulla di tanto molteplice o disperso da non poter essere circoscritto in determinati limiti e disposto in alcuni raggruppamenti mediante quella enumerazione di cui abbiamo trattato.

Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut, quomodo singulae mentis nostrae examini subiectae sint, agnoscamus: nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit (B Op II, 731, AT X, 389, 11-16).

Emerge allora una sfumatura ulteriore del termine cartesiano '*subiectum*': esso, nelle *Regulae*, non soltanto risulta identico all'oggetto e slegato dalla prospettiva egologica, ma qualifica altresì la situazione di assoggettamento imposta dall'esercizio della mente che si ingegna secondo il parametro dell'intelletto (o, al limite, della fantasia – cfr. B Op II, 787, AT X, 443, 9):¹⁶ il *subiectum* si profila come ciò a cui si impone una condizione di assoggettamento, ché è soggetto l'oggetto stesso pensato dall'intelletto, ovvero ciò che, intellettivamente, diviene oggetto di scienza:

14. A tal proposito, V. Carraud ha sottolineato che “le *Regulae* contengono, infatti, una teoria dell'*intellectus*, che intrattiene un dibattito preciso e informato con la storia aristotelica e medievale del *noûs/ intellectus*”. D'altronde, risulta implausibile sostenere un'analogia tra la *mens* (intelligente) delle *Regulae* e l'*ego* (= *res cogitans*) delle opere cartesiane successive, ché “sostenere che le dottrine medievali dell'intelletto agente portino all'*ego* inteso come *res cogitans*, vuol dire misconoscere lo scarto decisivo che separa le *Regulae* dalle *Meditationes*, vale a dire lo scarto tra una teoria dell'*intellectus* primo conosciuto e l'invenzione dell'*io*” (Carraud 2021: 243-244).

15. D'altronde, nelle *Regulae*, Descartes confessa di ricercare soltanto la certezza della scienza matematica, definita dal canone dell'ordine e della misura: “A chi consideri più attentamente la cosa, diverrà infine noto che soltanto tutte quelle in cui si esamina un qualche ordine o misura vengono riportate alla *mathesis*, né importa se tale misura sia da ricercare nei numeri, o nelle figure, o negli astri, o nei suoni o in qualunque altro oggetto; e che perciò vi deve essere una qualche scienza generale che spieghi tutto ciò che si può cercare circa l'ordine e la misura non appartenente ad alcuna materia particolare; e che questa scienza viene chiamata, non con un termine importato, ma già antico e accolto nell'uso, *mathesis* universale, poiché in essa è contenuto tutto ciò per cui tutte le altre scienze sono chiamate parti della matematica – *Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis obiecto talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eamdemque, non ascititio vocabulo, sed iam veterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae partes appellantur*” (B Op II, 707, AT X, 377, 18-378, 9).

16. A tal proposito, cfr. anche, B Op II, 810, AT X, 456, 3.

Rispetto al nostro intelletto chiamiamo [*sc.* il corpo] un qualcosa di composto da quelle tre nature, in quanto le abbiamo intese singole separatamente prima che potessimo giudicare che quelle tre si trovano nello stesso tempo in un solo e medesimo soggetto.

Respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus iudicare, illas tres in uno et eodem subiecto simul inveniri (B Op II, 757, AT X, 418, 7-10).

In questo senso, l'accezione del *subiectum* quale oggetto – affatto tradizionale, peraltro –¹⁷ e quella secondo cui esso riflette una condizione di assoggettamento, arrivano persino a intersecarsi, ché, secondo Descartes, è soggetto (= oggetto) quanto viene sottomesso dall'intelletto (che non soggiace) quale suo oggetto. Heidegger, in effetti, si è dimostrato perfettamente cosciente della omogeneità strutturale tra il soggetto e l'oggetto operativa nella filosofia cartesiana – ritenendola altresì una conseguenza della logica intellettualistica e metafisica (della rappresentazione), assunta dal filosofo francese, la quale rende possibile pensare la soggettività quale '*cogito me cogitare*':

Io stesso non divento espressamente oggetto di un rappresentare, ma sono nondimeno fornito 'a me nel rappresentare rivolto agli oggetti, e solo per suo mezzo. In quanto ogni rappresentare fornisce all'uomo che rappresenta l'oggetto da rappresentare e rappresentato, l'uomo che rappresenta è 'rappresentato anche lui' in siffatto modo singolarmente inapparisciente.

Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen zu-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigentümlich unauffälligen Weise "mitvorgestellt".¹⁸

Nondimeno, nelle *Regulae* emerge un senso ulteriore del soggetto cartesiano, il quale assume tanto poco una conformazione egologica da confondersi, talvolta, con il *subiectum* inteso come ὑποκείμενον aristotelico (definito peraltro in termini anzitutto materiali, o al limite in funzione predicativa): esso si distingue quale realtà che permane al variare degli accidenti e dei predicati che ineriscono ad essa senza identificarsi,¹⁹ presentandosi meno come il principio in grado di strutturare la realtà che come "ciò che soggiace e sta a fondamento (*das Unter- und Zugrunde-liegende*)"²⁰ del reale e del suo divenire.

Ebbene, alla luce di quanto detto, l'equivocità che contraddistingue la nozione cartesiana di soggettività, presentata nelle *Regulae*, emerge chiaramente, declinandosi secondo tre significati differenti (oggetto, ciò che è assoggettato, ciò che soggiace) e

17. In effetti, l'uso scolastico del termine '*subiectum*' lo vedeva interscambiato con il termine '*obiectum*': cfr. Goclenius 1964: 1086.

18. Heidegger 1994: 662.

19. Su tale uso del termine 'soggetto' nelle *Regulae*, cfr. in particolare B Op II, 737, AT X, 402, 18; B Op II, 783, AT X, 439, 12 e 440 19; B Op II, 785, AT X, 441, 11; B Op I, 787, AT X, 443, 19-20 e 444, 6-18; B Op II, 789, AT X, 444, 7; B Op II, 789, AT X, 445, 12-19; B Op II, 791, AT X, 446, 3-14; B Op II, 793, AT X, 447, 13-19 e 448, 9; B Op II, 797, AT X, 452, 18; B Op II, 799, AT X, 453, 12; B Op II, 805, AT X, 458, 15 e 459, 10; B Op II, 811, AT X, 464, 14.

20. Heidegger: 651, corsivo mio.

rimanendo in ogni caso dissociata dall'istanza egologica. Nel prosieguo del proprio *iter* filosofico, al contrario, Descartes rileverà due accezioni ulteriori del termine soggetto, riferendolo altresì alla realtà dell'*ego*.

3. LE *MEDITATIONES*: IL SOGGETTO, L'*EGO* E L'INTERLOCUZIONE ORIGINARIA

Nelle *Meditationes*, in effetti, la nozione cartesiana di soggetto assume una connotazione persino più equivoca – per quanto essa venga esplicitata con estrema parsimonia (il termine '*subiectum*' ricorre in due circostanze).

Ivi, per esempio, il filosofo ribadisce la sinonimia tra i termini 'soggetto' e 'oggetto': "Quando voglio, temo, affermo, nego, apprendo bensì sempre qualche cosa come soggetto del mio pensiero – *Cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo*" (B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Inoltre, non diversamente che nelle *Regulae*, nelle *Meditationes*, Descartes recupera il significato 'aristotelico' del termine '*subiectum*' quale ὑποκείμενον, allorché, riferendosi a un esperimento (fisico, quindi assumendo una realtà materiale) propone l'esempio del riscaldamento di una pietra:

Non solo non è possibile, ad esempio, che una pietra che prima non c'era inizi ora ad essere, a meno che non venga prodotta da una cosa in cui ci sia, o formalmente o eminentemente, tutto ciò che si trova nella pietra; o che del calore sia provocato in un soggetto che prima non era caldo.

Non modo non potest, exempli causa, aliquis lapis, qui prius non fuit, nunc incipere esse, nisi producat ab aliqua re in qua totum illud sit vel formaliter vel eminenter, quod ponitur in lapide; nec potest calor in subiectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de caeteris (B Op I, 737, AT VII, 41, 4-9).

Eppure, nelle *Meditationes*, l'accezione della nozione di *subiectum* giunge – progressivamente e tangenzialmente – a definire l'esistenza stessa dell'*ego*, finalmente enunciata in quanto tale; più precisamente, nell'opera del 1641, all'*ego cogito*, definito sin da subito *res cogitans*, viene accordato lo statuto di soggetto, ché Descartes – in maniera esplicita, a partire dalle *Ilae Responsiones*, e poi nel dibattito con Hobbes – qualifica la *res cogitans* quale *subiectum* cui ineriscono diverse proprietà o attributi (per esempio, il pensiero e l'estensione):

Ogni cosa cui inerisce immediatamente, come in un soggetto [...] qualcosa che percepiamo, ossia una proprietà, o una qualità, o un attributo [...]

Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus (B Op I, 893, AT VII, 161, 11-12).

D'altra parte, già in *Meditatio II* Descartes aveva definito l'*ego* come il risultato di una sottrazione (*subducam*), vale a dire come ciò che soggiace, rimane (*remaneat* – cfr. B Op I, 715, AT VII, 25, 16 e 18), residuando a ogni dubbio: esso aveva cioè assunto le sembianze di quanto intrattiene un rapporto di inerenza con il pensiero, che "non può esser[gli] tolto via – *a me divelli nequit*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 6-7); soggiacendo alle proprie *cogitationes*, di fatto, l'*ego* car-

tesiano rimane lo stesso (*etiam ego idem sum* – cfr. B Op I, 718, AT VII, 29, 5-6).²¹

Nondimeno, resta da accertare la possibilità di associare all'*ego* i significati della nozione di *subiectum* esaminati finora, nonché la loro possibile interazione; ovvero: all'*ego*, quale *subiectum*, è ascrivibile una condizione di soggezione che ne consenta un'adeguata definizione? L'*ego* come *subiectum* rischia di confondersi con l'oggetto? Ed esso assume il senso dello *ὑποκείμενον* aristotelico?

a) Che all'*ego* convenga una condizione di assoggettamento discende immediatamente dal suo statuto creaturale: Descartes – dalle lettere del 1630 a Mersenne sulla libera creazione delle verità eterne fino alle sue ultime riflessioni in materia di morale – ribadisce la soggezione delle creature al Dio che le crea: Egli, che noi non possiamo assoggettare (*l'assujettir* – cfr. A Mersenne, B 30: 147, AT I, 145, 7), fa sì che l'intero creato risulti “soggetto [alla propria] potenza incomprendibile – *sujet à cette puissance incompréhensible*” (A Mersenne, B 31 p. 151, AT I, 150, 15); Descartes torna su questo punto nel corso delle *Responsiones*: tutto è soggetto “alla volontà di Dio – *Dei voluntati subditam*” (B Op I, 868, AT VII, 142, 8); in quanto realtà creata, l'io cartesiano risulta in balia dell'errore, delle incertezze, poiché “nessuna creatura al mondo – *nullas creaturas in mundo*” può essere pensata come “non soggetta all'errore – *errori obnoxii*” (B Op I, 1181, AT VII, 176, 9).

Invero, l'idea che l'*ego* patisca un assoggettamento, dacché *res cogitans creata* e non autocausantesi (cfr. B Op I, 743, AT VII, 46, 23), quindi incerta, manchevole e dubitante (cfr. B Op I, 741, AT VII, 46, 1), trova un'esplicitazione in *Meditatio IV*, ove Descartes assume in termini problematici la relazione di inerenza all'*ego* delle sue *cogitationes*, affermando di non essere in grado di rimanere attento continuamente al corso dei propri pensieri, e finendo così per confessare la fragilità del proprio io: “*In me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere*” (B Op I, 763, AT VII, 62, 3-4). Detto altrimenti, l'*ego* cartesiano (costitutamente fragile) si scopre soggetto (di inerenza) della propria *infirmitas*, rinvenendo in sé una natura “fragile e limitata – *infirmam et limitatam*” (B Op I, 753, AT VII, 55, 16): costretto a “riconoscere la fragilità della [propria] natura – *naturae [...] infirmitas est agnoscenda*” (B Op I, 799, AT VII, 12-13), dovrà dunque ammettere di trovarsi in una condizione di dubbio, di indigenza, quindi assoggettabile all'errore e alla distrazione.

Tale stato di soggezione e *infirmitas*, peraltro, rappresenta un basso costante nelle *Meditationes*. Nel corso dell'ultima giornata meditativa, per esempio, Descartes ammette l'intrascendibilità e l'irriducibilità dell'errore umano per ridicolizzare la pretesa logica delle assolute chiarezza e distinzione, sostenendo la realtà e ‘verità’ dell’“errore della natura – *error naturae*” (B Op I, 795, AT VII, 85, 18) a cui siamo “espost[i] – *obnoxia*”

21. Che l'*ego* cartesiano, quale *res cogitans*, si avvicini all'istanza del soggetto nel corso di *Meditatio II* era stato suggerito da E. Husserl, il quale, nelle sue *Cartesianische Meditationem* (2020: 155), si era rifatto alle tesi di É. Gilson (1979) e A. Koyré (1922). Nondimeno, l'avvicinamento cartesiano dell'*ego* all'istanza del *subiectum*, diversamente da quanto suggerito da Husserl, potrebbe non condurre affatto alla sovrapposizione della nozione di soggetto egologico a quella di *substantia*. Sull'uso cartesiano dei concetti di *ego*, *res* e *substantia* in *Meditatio II*, cfr. Agostini 2018.

(B Op I, 799, AT VII, 89, 9). Invero, già nel corso di *Meditatio IV*, il filosofo francese aveva riconosciuto nella volontà (non nell'intelletto!) il modo precipuo della *cogitatio* dell'*ego*: in quanto *ego volo*, l'io cartesiano si era definitivamente scoperto capace di rivolgersi alle idee chiare e distinte (intellettuali), ma altresì dotato di percezioni oscure e confuse – sintomi della sua consistenza incarnata, materiale, dunque passiva, fallibile – trovando conferma della propria esposizione all'errore, alla falsità, già ammessa nel corso di *Meditatio III* (B Op I, 739, AT VII, 43, 22). Dando sfogo alla propria attitudine volitiva, l'*ego* cartesiano aveva dunque rilevato all'interno del proprio dominio cogitativo, talune sensazioni vaghe, provenienti dai sensi, a testimonianza della consistenza incarnata, corporea, del soggetto egologico (cfr. B Op I, 789, AT VII, 81) in grado di sperimentare la pluralità delle proprie istanze psichiche, ovvero di essere “una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente” (B Op I, 719, AT VII, 28, 16-18). In questo senso, la natura volontaria dell'*ego cogito* inteso quale *res cogitans*, ne aveva immediatamente indicato la soggezione alla fallibilità,²² all'errore che ne insidia *cogitationes* (descritte nella loro pluralità irriducibile a partire da *Meditatio II*):²³ in una parola, la volontà certifica la fallibilità dei pensieri dell'*ego*, il quale, non potendo non sentire, immaginare, dubitare, etc., confessa la propria *infirmetas*. Non a caso, in un'epistola rivolta alla Regina Cristina di Svezia, Descartes afferma:

<Trovo> che il libero arbitrio, oltre ad essere in se stesso la cosa più nobile che possa esservi in noi, in quanto ci rende in qualche modo simili a Dio e sembra sottrarci dall'essergli soggetti, così che il suo buon uso è il più grande di tutti i nostri beni, è anche <il bene> più propriamente nostro.

[Je remarque] que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre (A Cristina di Svezia: 2487; AT V, 85, 9-13).

In quanto soggetto al libero arbitrio, l'*ego* che vuole liberamente esperisce nella pluralità di *cogitationes* di cui dispone l'insidia dell'errore, riconoscendosi *subiectum* poiché creatura fragile, inferma, volontariamente fallibile; come Descartes dichiara nelle *Passions*, la volontà rende l'*ego* un soggetto infermo, perché “il libero arbitrio [...] ci fa apprezzare le debolezze del soggetto – *le libre arbitre [...] fait qu'on se prise [...] les infirmités du sujet*” (B Op I, 2485, AT XI, 453, 1-2): solo in quanto disposto all'errore, a esso assoggettato, l'uomo può fregiarsi del titolo di “principale soggetto – *principal sujet*”, come recita il racconto della *Genesi* (A Chanut, B 654: 2471, AT V, 54, 6).

22. Sull'esposizione all'errore della natura umana, stante la sua capacità di volere liberamente, Marion 1986: 214; Scribano 2015: 64 ss.

23. Che l'*ego* cartesiano includa una pluralità di istanze già nel corso di *Meditatio II*, le quali ne indicano a livello potenziale il legame con il corpo (e dunque la realtà incarnata, che acuisce l'esposizione all'errore) esplicitato in *Meditatio VI*, è stato mostrato da Agostini 2020.

b) Nelle *Meditationes*, nondimeno, l'*ego* = *res cogitans* assume altresì il significato di soggetto inteso come oggetto – secondo una sinonimia emersa nelle *Regulae* e ribadita nella stessa opera del 1641 (cfr. B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Non solo: l'associazione all'istanza *egologica* del termine '*subiectum*', declinato nei termini della soggezione e dell'oggettualità, consente altresì di pensare la sovrapposizione semantica delle due accezioni, poiché l'*ego* emerge quale soggetto esposto alla fallibilità, all'errore – e dunque come realtà *in soggezione* – nell'esatta misura in cui si riconosce quale oggetto. Occorre chiarire quest'ultimo punto.

Nel corso di *Meditatio II*, Descartes aveva enunciato l'esistenza dell'*ego* dopo aver assunto l'ipotesi secondo cui l'intera realtà (quanto al suo valore ontologico ed epistemologico) avrebbe potuto confondersi con il risultato dell'atto creativo di un Dio onnipotente; meglio: Descartes, esasperando il dubbio assunto in *Meditatio I*, aveva ammesso l'eventualità dell'intrascendibilità dell'errore, supponendo l'esistenza di un Dio infinitamente onnipotente (un *Deus qui potest omnia*), in grado di fare in modo che l'io meditante si sbaglia di continuo (B Op I, 707, AT VII, 21, 1). Peraltro, di fronte a una simile evenienza, Descartes aveva congetturato persino la possibilità di esercitare un autoinganno: di fatto, una volta assodata l'ineludibilità dell'errore, l'imputazione della finitezza della *cogitatio* dell'*ego* a questa o quella causa (Dio, l'io come altro da sé, etc.) sarebbe potuta risuonare quantomeno ridondante, stante la limitatezza epistemica connaturata al suo stesso accertamento:

C'è forse un Dio – quale che sia il nome con cui io lo chiami – che mette in me questi pensieri? Ma perché crederlo, visto che di essi potrei essere proprio io l'autore? [...] Esistevo certamente, se mi sono persuaso di qualcosa. Ma esiste un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre. Senza dubbio, allora, esisto anche io, se egli mi fa sbagliare; e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa. Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente.

Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare vero hoc putem, cum forsán ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? [...] Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum (B Op I, 713-715, AT VII, 24, 16- 25, 4-10).

Ora, statuendo l'esistenza dell'*ego* all'interno di un simile e paradossale orizzonte onto-epistemologico, Descartes la lascia emergere quale oggetto di un inganno da parte di un altro dall'*ego* stesso: l'io emerge cioè in quanto *res* ingannata. Come suggerito da Marion, infatti, l'*ego* cartesiano affiora in quello che si potrebbe definire un contesto di

“interlocuzione originaria”,²⁴ trovandosi costretto a fronteggiare l’ipotesi di un inganno proveniente da un altro da sé (probabilmente Dio, ma che potrebbe essere anche l’io stesso che non si conosce ancora con chiarezza e distinzione). Ebbene, proprio in un tale contesto interlocutorio, l’*ego* emerge all’accusativo, quale (complemento) oggetto del *decipere* dell’altro da sé – “Dio [...] ha voluto che io mi inganni così – *Deus ita me decipi*” (B Op I, 707, AT VII, 21, 8-9); “[Dio, *sc.*] mi fa sbagliare - *me semper fallit*” (B Op I, 713, AT VII, 25, 5). L’*ego*, configurandosi quale realtà esposta all’errore poiché creata da un altro da sé, replicando all’obiettore che lo accusa di ingannarsi, assume linguisticamente la forma dell’oggetto (accusativo) di un’interlocuzione decettiva, che gli si impone.

Da questo punto di vista, si comprende facilmente come l’esistenza dell’*ego*, a partire da *Meditatio II*, venga assunta da Descartes non nonostante l’incertezza, ma a partire dalla sua ineludibilità, la quale ne testimonierà la finitezza a partire da *Meditatio III*: il soggetto *egologico* cartesiano non si presenta quale prodotto oggettivamente certo di una deduzione logica, emergendo piuttosto quale residuo dell’iperbole del dubbio, in seguito alla constatazione che “nulla è certo – *nihil esse certi*” (B Op I, 713, AT VII, 24, 7). D’altra parte, si legge ne *La recherche de la vérité*, il pensiero con cui l’*ego* si riconosce esistente assume la forma del dubbio, ché “io sono e so che cosa sono; e lo so perché dubito, cioè, di conseguenza, perché penso” (B Op II, 861, AT X, 521, 35-36): pertanto, se l’*ego* emerge tra le “inestricabili tenebre delle difficoltà ormai mosse – *inextricabiles iam mota rum difficultatum tenebras*” (B Op I, 713, AT VII, 23, 13), e se la prima occorrenza del termine ‘*ego*’, nelle *Meditationes*, si trova nel contesto dell’interlocuzione originaria (ché l’*ego* è nella misura in cui potrebbe sbagliarsi – cfr. B Op I, 707, AT VII, 21, 7), sembra doveroso ammettere, con Derrida, che “nulla è meno rassicurante del *Cogito* nel suo momento inaugurale e proprio”.²⁵

Eppure, il carattere originariamente labile della *cogitatio* dell’*ego* cartesiano non rappresenta soltanto un guadagno provvisorio (o inaugurale) delle prime due *Meditationes*, costituendo una loro acquisizione inderogabile; difatti, lo stesso Dio verace, introdotto da Descartes nel corso di *Meditatio III*, non fa altro che rimarcare la finitezza patologica del soggetto *egologico*. Il Dio verace cartesiano, risulta qualificato da una natura infinita e onnipotente, che, pur distinguendolo dalla figura del *Deus qui potest omnia* evocato nel corso di *Meditatio I*, in grado di avviare l’interlocuzione originaria, rende patenti i limiti della *cogitatio* umana, di cui decreta (in termini finalmente esenziali) la finitezza:

Intendo manifestamente che c’è più realtà nella sostanza infinita che in quella finita e che, quindi, in me, la percezione dell’infinito viene prima di quella del finito, ossia quella di Dio prima di quella di me stesso. In che modo, infatti, intenderei di dubitare, di desiderare, vale a dire che mi manca qualcosa e non sono interamente perfetto [...]?

Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc

24. Marion 1996: 31.

25. Derrida 1971: 71.

est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum (B Op I, 741, AT VII, 46, 18-20).²⁶

Dacché creato da un Dio infinito, incomprendibile e trascendente, l'*ego cogito* cartesiano prende dunque atto della propria realtà caduca, dubitante, desiderante e volitiva: del fatto stesso di essere soggetto all'errore poiché oggetto della creazione di un Dio infinito e onnipotente,²⁷ il quale lo precede e ne rivela l'esistenza.

Alla luce di quanto detto, possiamo convenire che l'impiego cartesiano del termine 'soggetto', nel corso delle *Meditationes*, metta in luce che: (a) analogamente a quanto accaduto nelle *Regulae*, il soggetto e l'oggetto ammettano una relazione di sinonimia; (b) il soggetto, come nell'opera cartesiana giovanile di epistemologia, si definisca altrettanto bene come ciò che è in soggezione (al pensiero); (c) le declinazioni (a) e (b) del *subiectum* descritto da Descartes trovano una esplicita convergenza nel passaggio di *Meditatio III* ricordato poc'anzi: "Quando voglio, temo, affermo, nego, apprendo bensì sempre qualche cosa come soggetto del mio pensiero – *Cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo*" (B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Di fatto, Descartes rilancia l'idea che il soggetto (=oggetto) si definisca nei termini dell'assoggettamento al pensiero, essendo ciò che ad esso si sottomette quale suo oggetto; (d) diversamente dalle *Regulae*, nel corso delle *Meditationes* il filosofo sovrappone a più riprese l'istanza del *subiectum* al perimetro cogitativo dell'*ego*; (e) quest'ultimo, difatti, accoglie, al contempo, la qualifica di soggetto=oggetto e soggetto-in-soggezione, emergendo sintatticamente quale (complemento) oggetto di un *decipere* che ne denota l'esposizione all'errore. Non a caso, la stessa affermazione cartesiana circa la soggezione al pensiero dei suoi oggetti (=soggetti) testimonia l'assoggettamento dell'*ego* stesso, poiché ciò che viene "appreso come *subiectum (=obiectum)* del mio pensiero" è anzitutto la *res cogitans*, come testimonia l'esempio cartesiano della cera di *Meditatio II*:

Ancora non ammetto che in me ci sia qualcos'altro oltre la mente. Cosa, dico, io che sembro percepire questa cera tanto distintamente? Non conosco forse me stesso non solo con molta più verità, con molta più certezza, ma anche molto più distintamente ed evidentemente?

Inquam, ego qui hanc ceram videor tam distincte percipere? Nunquid me ipsum non tan tum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiisque, cognosco? (B Op I, 723, AT VII, 33, 2-5).

26. Sulla differenza tra finito e infinito nel pensiero cartesiano, si veda Agostini 2010.

27. Invero, la condizione di soggezione creaturale era stata sancita da Descartes già in una serie di lettere datate 1630: egli aveva cioè affermato che il rapporto che Dio ha con le proprie creature è quello che un re ha con i propri sudditi, i quali gli sono soggetti (*sujets*); al contrario, Dio stesso, collocato in una posizione regale, risulta impossibilitato a definirsi soggetto, non potendo "assoggettarlo – *l'assujettir*" ad alcunché (A Mersenne, B 145: 147, AT I, 145, 7-17); ovvero: tutto ciò che è creato risulta "soggetto [alla] potenza incomprendibile – *sujet à cette puissance incompréhensible*" (A Mersenne, B 31: 151, AT I, 150, 15) del proprio creatore, che, creandolo, ne sancisce la finitezza. Sull'analogia cartesiana tra Dio e il re da un lato, e tra il soggetto e il suddito dall'altro, cfr. Guenancia 1990.

Inoltre, nel corso dell'interlocuzione originaria tra l'*ego* e l'altro da sé, Descartes non soltanto presenta l'io quale (complemento) oggetto, in forma accusativa, ma ne rimarca contemporaneamente, tramite l'uso al dativo, la passività, suggerendo una convergenza tra la condizione di soggezione vissuta dall'*ego* e il suo emergere quale oggetto (ingannato): il *me* (accusativo), oggetto del *decipere*, è ciò a cui (*mihi*) si impone l'inganno: esso è ciò a cui il *deceptor* "immette (*immettit*) questi pensieri (*has ipsas cogitationes*)" (B Op I, 713, AT VII, 24, 17), facendo sì che "[l']io [si] persuadea – *mihi persuasi*" (B Op I, 713, AT VII, 25, 4) e che si inganni; di fatto, l'eventualità dell'onnipotenza divina, che avvia la situazione interlocutoria, si impone all'*ego*, che la subisce (*mihi occurrit* – B Op I, 729, AT VII, 36, 9). Scoprendosi oggetto di un'interlocuzione decettiva, l'*ego* rileva la propria esistenza (che emergerà successivamente all'insegna della finitezza), patendo l'assoggettamento all'errore, e confessa l'impossibilità di costituire oggettivamente l'oggetto, confondendosi con quest'ultimo (poiché ingannato).

Tuttavia, occorre chiarire ulteriormente il senso secondo cui si ammette la significazione del soggetto quale oggetto, contraddicendo apparentemente la natura nebulosa e indefinita del soggetto egologico: concedere all'*ego* uno statuto oggettuale, non significa forse legittimare la critica anti-cartesiana di Heidegger, la quale ha individuato nella soggettività egologica l'espressione ipostatizzata dell'oggetto cosale (*dingliche*),²⁸ ottenuto tramite un esercizio oggettivante? Ovvero: l'affermazione dell'*ego cogito* in quanto oggetto, non omologa irrimediabilmente l'istanza soggettiva e quella oggettiva, mediante una logica che rende possibile la riduzione della seconda alla prima? Niente affatto, dal momento che l'*ego cogito* cartesiano, definendosi soggetto (assoggettato) – vale a dire oggetto creato (finitamente), oggetto di un'interlocuzione con un altro da sé che ne rimarca l'*infirmetas* – ricusa espressamente il parametro dell'oggettività. Nel contesto dell'interlocuzione originaria evocata da Descartes durante le prime due *Meditationes*, infatti, l'epistemologia scandita secondo il metro dell'oggettività viene abolita, ché il filosofo francese ammette che l'incertezza cui lo ha risospinto il proprio *iter* meditativo lo abbia gettato in una situazione di dubbio e sconforto radicali (B Op I, 713, AT VII, 24, 1-14), nella quale, dunque, risulta del tutto indeterminabile (almeno, non univocamente) anche l'interlocutore dell'*ego*: come si è detto, esso potrebbe coincidere con Dio (onnipotente), con l'*ego* stesso (assunto come altro da sé) o con "qualsiasi sia il nome con cui io lo chiami – *quocunque nomine illum vocem*" (B Op I, 713, AT VII, 24, 16-19). Di conseguenza, l'*ego cogito* cartesiano, poiché 'oggetto' di un'obiezione formulata (a) in un contesto logicamente non-oggettivo e (b) da un interlocutore non oggettivamente determinabile, risulta estraneo a ogni formalismo logico oggettivo od oggettivante, ossia al dominio dell'oggettualità posta logicamente. Al più, si potrebbe sostenere che il soggetto egologico tematizzato da Descartes nelle *Meditationes*, lungi dal definirsi quale oggetto 'obiettivo' o 'obiettivante', emerga quale oggetto 'obiettato' e 'obiettante' reso dall'accusativo nel suo replicare e obiettare all'imputazione (obiezione) di errare continuamente; in una parola, l'*ego* residua la propria esistenza replicando alle

28. Tale critica, invero, emerge in maniera esplicita nel corso tenuto da Heidegger a Marburgo nel corso del semestre invernale 1923/24, laddove egli intraprende il primo confronto tematico con Descartes (cfr., in part., Heidegger 2018: 159).

obiezioni del proprio interlocutore, il quale lo spinge al parossismo, costringendolo a un dialogo da cui esce *sfnito*, quindi soggiogato – come verrà specificato ulteriormente nel dibattito con Hobbes. In questo senso, l’interlocuzione originaria illumina la semplice esistenza di una *res cogitans* emergente da un’ampia zona d’ombra che la induce sempre a “divagare – *aberrare*” (B Op I, 719, AT VII, 29, 21), impedendole di pervenire al “concetto adeguato – *conceptu rerum adequato*” di “alcuna cosa, per quanto piccola – *de ulla re quantumvis parva*” (B Op I, 1166, AT VII, 365, 4-5).

Nei successivi due paragrafi, esaminerò le altre accezioni del concetto di *subiectum* cartesiano, rilevando le eventuali connessioni fra di loro e all’*ego*.

4. LA QUERELLE CON HOBBS: IL SOGGETTO E LA RES COGITANS

Replicando alle obiezioni di Hobbes,²⁹ Descartes esplicita un’accezione ulteriore del termine ‘*subiectum*’, il quale, sulla scia di quanto prefiguravano le *Iae Responsiones*, viene identificato in ciò che soggiace ai propri atti di pensiero, ovvero nella *res cogitans* (che a partire da *Meditatio II* aveva descritto la natura dell’*ego cogito*).³⁰ Così facendo, il filosofo francese concede a Hobbes la possibilità di definire la *res* in cui l’io consiste come ciò che sottostà alle proprie *cogitationes*, seppure al fine di negare la materialità di quest’ultimo (rivendicata invece da Hobbes):

[Hobbes] dice correttamente che non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, ad esempio il pensiero senza cosa pensante: ciò che pensa, infatti, non è un nulla. Ma senza alcuna ragione, e in contrasto con ogni uso della lingua e con ogni logica, aggiunge: da qui sembra seguire che la cosa pensante sia qualcosa di corporeo. Deinde recte dicit nos non posse concipere actum ullum sine subiecto 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 (B Op I, p. 915, AT VII, 176, 5-8).

Dunque, Descartes asserisce *expressis verbis* che, non potendo essere “un pensiero il soggetto di un altro pensiero – *unam cogitationem non posse esse subiectum alterius cogitationis*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 18), a definirsi soggetto risulterà la medesima *res cogitans*, sottostante al proprio esercizio di pensiero: “Il pensiero non può essere senza cosa pensante – *Cogitationem non posse esse sine re cogitante*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 20).

Ora, alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, risulta chiaro che il pensiero a cui l’*ego* soggiace, come *res cogitans*, rappresenti una forma di *cogitatio* intrinsecamente fallibile, la cui volontà di certezza e apoditticità risulta semplicemente incerta e “non apodittica”.³¹ Di conseguenza, la costituzione dell’*ego* quale soggetto dei propri atti di pensiero, lungi dall’assicurargli un ruolo ontologicamente preminente o

29. Sul dibattito tra Hobbes e Descartes, cfr. Curley 1994: 149-162; Fichant & Marion 2005; Mori 2010; Staquet 2011; Adams 2014.

30. Il carattere secondo cui l’*ego* sottostà ai propri atti di pensiero, in parte, emergeva già in *Meditatio III*, ove Descartes aveva affermato che l’*ego* è ciò *in cui esistono (inesse)* i modi del pensare (a partire da B Op I, 727, AT VII, 34, 16).

31. Meyer 1994: 41.

epistemologicamente privilegiato, ribadisce la sua soggezione all'incertezza. Ma vi è di più: l'atto cogitativo a cui il pensiero soggiace ne testimonia altresì la consistenza intrinsecamente temporale, non sussistente. L'*ego cogito* cartesiano, in effetti, nel corso di *Meditatio II*, era emerso quale *res cogitans* esistente per tutta la durata del proprio esercizio di pensiero: esso aveva rivelato una natura immediatamente performativa,³² concretandosi quale *actus cogitandi* scandito cronologicamente – come testimonia l'uso prodigo di locuzioni temporali impiegate durante la seconda giornata meditativa, e in particolare: *Quamdiu*: B Op I, 708, AT VII, 22, 8; B Op I, 713, AT VII, 25, 9; B Op I, 717, AT VII, 27, 9 e 10; *Quoties*: B Op I, 715, AT VII, 25, 12, B Op I, 715, AT VII, 26, 2; *Dum*: B Op I, 705, AT VII, 19, 19.³³ Come si legge nelle *Ilae Responsiones*, di fatto, l'*ego* non permane astrattamente al di là del suo esercizio di pensiero, ma si consuma in esso – “Io, mentre (*dum*) penso, esisto” (B Op I, 873, AT VII, 145, 20-21).

Non a caso, qualificando l'*ego* quale *actus cogitandi* eminentemente temporale, Descartes, nel corso di *Meditatio II*, aveva rinunciato alla sua descrizione in termini sostanzialistici, non impiegando affatto il termine '*substantia*' (che ricorre soltanto a partire da B Op I, 731, AT VII, 40, 10).³⁴ Peraltro, quando il termine '*substantia*' avrebbe fatto la sua comparsa, in *Meditatio III*, esso avrebbe qualificato la realtà umana come inferiore a quella divina (B Op I, 739; AT VII, 44, 15), ché, come viene ribadito altrove, il termine '*substantia*' non conviene univocamente a Dio e alle creature (cfr. B Op I, 1747; AT VIII, 25, 9); in ultima analisi, concedendo a Dio il titolo di sostanza in senso eminente, Descartes revoca alla soggettività pensante umana il medesimo statuto, ché essa si definisce come semplice *res cogitans*, come soggetta alla finitezza, sottostante un flusso di *cogitationes* la cui durata ne de-termina l'esistenza. Il che significa: l'*ego* cartesiano assume le sembianze del soggetto (assoggettato, finito) ma non della sostanza. Non può dunque stupire che, nel dibattito con Hobbes, Descartes distingua il termine '*substantia*' dal '*subiectum*', riconoscendo che quest'ultimo costituisca una denominazione concreta del primo (cfr. B Op I, 913, AT VII, 174, 18); d'altronde, prosegue il filosofo francese “non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, ma solo in quanto è il soggetto di alcuni atti – *ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subiectum quorundam actuum*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 12); secondo Descartes, la sostanza assume dunque concretezza allorché viene considerata quale soggetto, quale *res cogitans* esistente nel mentre che esercita il proprio atto di pensiero (alla quale è soggetta): come osservato da V. Carraud, la stessa nozione cartesiana di *res*, lungi dal riflettere l'assolutezza della sostanza sussistente, rappresenta un concetto indeterminato, addirittura “insignificante”,³⁵ che non aggiunge nulla all'istanza della *cogitatio* – la quale rileverà la propria incertezza costitutiva, il proprio carattere temporale, fragile, etc.. In effetti, persino quando Descartes, nel corso del dibattito

32. Sull'accezione performativa dell'*ego cogito* cartesiano ha insistito per primo Hittinka 1962.

33. Si noti come i *Principi*, in questo, seguano le *Meditazioni* e non il *Discorso*, ratificando la consistenza temporale del *cogito* – B Op I, 1715, 1745; AT VIII-1, 24. Per un'analisi specifica della temporalità dell'*ego cogito* cartesiano, cfr. Marion 2021: 60.

34. A tal proposito, cfr. Marion 2021: 65.

35. Carraud 2021: 299.

con il filosofo inglese, definisce l'*ego* (= *res cogitans*) una sostanza, egli sembra limitarsi a una mera concessione *lessicale* al proprio interlocutore, prediligendo il binomio *atti cogitativi/atti corporei* a quello *sostanza pensante/sostanza corporea*:

Chiamiamo la sostanza cui essi ineriscono cosa pensante, o mente, o con qualsiasi altro nome si voglia, purché non la si confonda con la sostanza corporea, in quanto gli atti cogitativi non hanno alcuna affinità con gli atti corporei ed il pensiero. Atque substantiam cui insunt, dicimus esse rem cogitantem, sive mentem, sive alio quovis nomine, modo ne ipsam cum substantia corporea confundamus, quoniam actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem (B Op I, 915, AT VII, 176, 15-18).³⁶

Ora, la discussione di Descartes con Hobbes consente di sviluppare ulteriormente la connessione delle diverse accezioni del termine '*subiectum*' riscontrate finora nel *corpus* cartesiano: replicando alle *IIIae Obiectiones*, la realtà pensante in cui l'*ego* consiste confessa cioè di essere finita, ché 1) oggetto di un'interlocuzione che ne rivela lo statuto creaturale e transeunte, indicandone la condizione di 2) soggezione – anzitutto, 3) alla propria attività cogitativa.

Stando così le cose, risulta altresì più comprensibile, e niente affatto dissonante, il significato che il termine '*subiectum*', talvolta (invero raramente), assume nelle opere di Descartes, allorché 4) esso viene distinto dall'orizzonte dell'oggettualità;³⁷ difatti, gli oggetti da cui il pensiero dell'*ego* (in questo senso 'soggettivo') si distingue – e al quale non è semplicemente sovrapposto, ma neanche contrapposto – non sono oggetti costituiti, posti, dal soggetto egologico, né trovano in esso la propria fondazione; al contrario: la sua *cogitatio*, riflettendone la condizione di assoggettamento all'errore, si scopre incapace di restituire conoscenze oggettive, assolutamente chiare e distinte; essa risulta impossibilitata a porre (idealisticamente) l'oggetto, ché sono gli oggetti stessi

36. Sulla non perfetta coincidenza tra *subiectum* e *substantia*, cfr. B Op I, 1229, AT VII, 435, 7; B Op I, 2253, AT VIII-1, 342, 27.

37. Nel corso delle proprie opere filosofiche, e in maniera particolare esponendo la propria teoria della percezione, Descartes menziona innumerevoli volte i cosiddetti 'oggetti esterni'; in termini ancora più espliciti, in una lettera del 1640, il filosofo francese si riferisce a "diversi oggetti – *divers objets*", rilevando come essi "possa[no] essere riunit[i] nello stesso soggetto – *être ensemble en même sujet*" (A Mersenne, B 262: 1235, AT III, 129, 5). Inoltre, avanzando una definizione di verità, durante uno scambio epistolare con Mersenne, Descartes sembra ammettere una forma di esteriorità tra il soggetto (che conosce veritativamente) e l'oggetto; nondimeno, occorre notare altresì come la definizione cartesiana di verità resti volutamente enigmatica, ché essenzialmente incomprensibile, a causa delle difficoltà, proprie della mente, a concepire secondo un canone assolutamente oggettivo la realtà a sé esterna: "In questo modo si può certamente spiegare *cosa significhi* il nome <verità> a chi non capisce la lingua, e dire loro che questo termine, verità, nel suo significato proprio, denota la conformità del pensiero all'oggetto, ma che, quando lo si attribuisce a cose che sono fuori dal pensiero, significa soltanto che queste cose possono fungere da oggetti di pensieri veri, sia nostri, sia di Dio; ma non si può dare alcuna definizione di logica che aiuti a conoscere la sua natura – *Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature*" (A Mersenne, B 222: 1061, AT II, 597, 8-12).

che, come afferma Descartes, il più delle volte, si impongono alla *cogitatio* dell'*ego*, che diviene “loro schiava, quasi persino contro il [suo] volere – *evinctam [...] fere etiam me invito*” (B Op I, 709, AT VII, 22, 5-6). In una parola, la *res cogitans* cartesiana (come soggetto egologico) si distingue da un’oggettualità che non è in grado di oggettivare, ovvero di determinare oggettivamente (secondo il parametro dell’oggetto).

5. SOGGETTO E SOSTRATO

L’assunzione dell’*ego* e della realtà pensante nei termini della soggettività, esplicitata nel dibattito con Hobbes, consente dunque di identificare una convergenza soltanto tra quattro (dei cinque) significati che il termine ‘*subiectum*’ ricopre nell’opera di Descartes. Ebbene, che ne è della determinazione del soggetto quale ὑποκείμενον – determinazione, invero, riscontrata più volte nelle opere del filosofo francese –? È cioè possibile includere nel dispositivo cartesiano della soggettività (egologica) l’accezione del *subiectum* nel senso del fondamento, di ciò che sta sul fondo? Un tale interrogativo ammette una risposta soltanto parzialmente positiva.

Ora, l’*ego* cartesiano, che pure talvolta si presenta quale soggetto, ricusa la qualifica di fondamento allorché per fondamento si intenda un principio primo, costitutivo della realtà oggettuale in termini oggettivi; al contrario, la *cogitatio* di cui l’*io* cartesiano dispone risulta incapace di esercitare una simile oggettivazione. D’altra parte, l’*ego* cartesiano non potrebbe essere definito ‘fondamentale’ neanche se per fondamento si intendesse la realtà che permane, ovvero la *substantia* che sussiste, avendo Descartes ritenuto quest’ultima inadeguata a descrivere la natura temporale e mutevole della *res cogitans*, quale *substantia finita* (istanza che rappresenta una sorta di contraddizione in termini).³⁸ Sia peraltro detto per inciso che lo stesso Dio, il quale assume alla funzione di sostanza per eccellenza, non si limita alla mera sussistenza, alla permanenza immutabile estranea al mutamento: secondo Descartes, Dio, poiché dotato di una potenza infinita, potrebbe eventualmente apportare delle modifiche, dunque dei mutamenti, al proprio creato – senza che tutto ciò contraddica la sua immutabilità.³⁹

In questo senso, la conclusione circa l’impossibilità di considerare il soggetto un

38. In effetti, assumendo la definizione di *substantia* fornita da Descartes nei *Principia* – “Per *sostanza* non possiamo intendere altro se non una cosa che esiste in maniera tale da non aver bisogno di alcun’altra cosa per esistere – *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*” (B Op I, 1745, AT VIII-1, 24, 19-20) – l’affermazione della sostanzialità dell’*ego cogito* potrebbe apparire persino contraddittoria, nella misura in cui la sua consistenza temporale, la sua esposizione all’errore, ne smentiscono l’autarchia sostanziale.

39. Descartes, nel corso di *Meditatio I*, aveva evocato la figura di un *Deus qui potest omnia*, un’entità assolutamente onnipotente, in grado di condurre fino all’iperbole il proprio dubbio (cfr. B Op I, 707, AT VII, 21, 1), poiché in grado di sancire la mutevolezza onto-epistemologica del creato. Una tale figura, peraltro, in quanto contraddistinta dall’attributo dell’onnipotenza infinita, presenta alcuni tratti del Dio libero creatore delle verità eterne, descritto da Descartes durante uno scambio epistolare con Mersenne risalente alla primavera del 1630; ivi, il filosofo francese aveva considerato la possibilità che Dio avrebbe potuto o potrebbe tutt’ora apportare dei cambiamenti al mondo da lui stesso creato: pur non affermandola esplicitamente, Descartes non aveva escluso una simile eventualità (cfr. A Mersenne, B 30: 145, AT I, 144, 2; A

fondamento nel senso della sostanza si impone necessariamente: nella misura in cui la sussistenza risulta pensabile soltanto a partire dal mutamento,⁴⁰ dalla temporalità, il fondamento (sia esso l'io o Dio), inteso come ciò che sottostà al divenire (secondo una durata più o meno definita), risulta irriducibile alla sostanzialità. Ma allora, occorre rilanciare la medesima domanda: l'*ego* cartesiano, quale *subiectum*, può realmente definirsi fondamento? Detto all'inverso: vi è un'accezione cartesiana del fondamento tale da rientrare nel dispositivo della soggettività (finita) delineato da Descartes?

Possiamo finalmente rispondere di sì – nonostante l'associazione tra i termini '*sujet*' e '*fondement*' sia posta esplicitamente in una sola circostanza (cfr. A Mersenne, B 25: 101, AT I, 87, 14-16). In effetti, l'*ego* rivela un carattere fondamentale, seppure non fondativo, esibendo la sua stessa caducità: esso, rivelando i propri limiti, può constatare di giacere al fondo della sua stessa finitezza; detto altrimenti, il principio "inconcusso – *inconcussum*" (B Op I, 713, AT VII, 24, 10) di cui Descartes era in cerca dalle prime battute *Meditatio I*, trova nell'*ego* un punto archimedeo (cfr. B Op I, 713, AT VII, 24, 8), il quale viene definito come ciò che "rimane certo e inconcusso – *remaneat certum et inconcussum*" (B Op I, 715, AT VII, 25, 18), nonostante i dubbi e i mutamenti. In questo senso, possiamo ammettere che l'*ego* cartesiano permanga al fondo delle proprie

Mersenne, B 31: 149, AT I, 148, 1; A Mersenne, B 32: 152, AT I, 151, 1). Ora, sostenendo una continuità (almeno sul piano teoretico) tra le considerazioni cartesiane del 1630 e quelle del 1641, rispetto alla portata dell'incertezza della verità cui l'uomo può giungere, non sto affermando che il Dio libero creatore delle verità eterne descritto da Descartes a Mersenne per via epistolare *corrisponda sic et simpliciter* al Dio onnipotente delle *Meditationes*, ma, più modestamente, che l'una figura sia comprensibile in correlazione all'altra (cfr. Gatto 2015 p. 242), il che dà adito a ulteriori paradossi (a tal proposito, cfr. Marion 2021: 139); per una panoramica sui rapporti tra le lettere cartesiane del 1630 e le *Meditationes*, nonché per una rassegna sullo stato dell'arte relativo al tema, cfr. Kambouchner 2005: 307-328. I paradossi legati all'ipotesi di un Dio onnipotente, esposti da Descartes durante la prima giornata meditativa, saranno tuttavia attenuati da Descartes in *Meditatio III*, allorché affermerà la veracità divina, affiancando all'attributo dell'onnipotenza quello della veracità (cfr. B Op I, 748, AT VII, 52, 4). Nondimeno, il Dio cartesiano verace e perfetto, nel corso delle sei *Meditationes*, continuerà a definirsi quale entità onnipotente e infinita (a partire da B Op I, 739, AT VII, 45, 10); inoltre, Descartes, nell'opera del 1641, nel dibattito con i propri obiettori, e poi ancora oltre, presenterà sovente delle tesi emerse tematizzando il Dio libero creatore delle verità eterne (in particolare, B Op I, 1185-1187, AT VII, 380, 1-10; B Op I, 1225-1227 e 1229-1231, AT VII, 431, 20-433, 8 e 435, 17-436, 19 – una panoramica generale sulla ripresa cartesiana delle teorie del 1630 nelle opere successive è offerta in Marion 1981: 270-271), evocando dunque, nuovamente, i paradossi legati all'eventualità di un mutamento del creato (in forza dell'azione divina) – già affiorati durante *Meditatio I*. Eppure, l'eventualità del mutamento, che Descartes, allorché si riferisce all'essenza divina, non afferma ma neanche esclude, non contraddice affatto l'immutabilità dovuta alla sua perfezione: d'altronde, è solamente la logica creaturale, che traduce secondo una logica della (non) contraddizione quanto in Dio non si contraddice affatto – secondo quanto il filosofo dichiara espressamente in un'epistola del 1644 (A Mesland, B 454: 1913, AT IV, 118, 4).

40. Così facendo, invero, Descartes sembra prefigurare la definizione di 'sostanza' avanzata da Kant nella prima *Kritik*, ché quest'ultimo avrebbe definito la sussistenza in relazione al mutamento: "Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo (*die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*), cioè la rappresentazione del reale come un sostrato della determinazione empirica del tempo in generale: ciò che dunque rimane, mentre tutto il resto cambia (*welches also bleibt, indem alles andre wechselt*)" (Kant 2012: 309).

incertezze, assumendo le sembianze ingannevoli del fondamento, giacché vertice (inferiore) dell'iperbole del dubbio, abitatore profondi dei fondi più bassi del mondo che non può a fondare, e che per ciò stesso gli si impone, sommergendolo. Descartes descrive espressamente la collocazione fondamentale dell'*ego* nelle prime battute di *Meditatio II*: “Dalla meditazione di ieri sono stato gettato in dubbi tanto grandi da non poter più dimenticarli, né, tuttavia, vedere in che modo essi possano essere sciolti; ma, come improvvisamente caduto in un gorgo profondo, sono così agitato da non riuscire né ad appoggiare i piedi sul fondo, né a risalire a nuoto in superficie – *In tantas dubitationes hesternae meditatione coniectus sum, ut ne queam amplius earum oblivisci, nec videam tamen qua ratione solvendae sint; sed, tanquam in profundum gurgitem ex improvviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum*” (B Op I, 713, AT VII, 23, 15-24,2).⁴¹ Il fondo che Descartes confessa di occupare, dunque, è un fondo assolutamente indeterminato, ovvero incerto: l'*ego* che vi si trova risulta impedito a determinare univocamente la propria posizione, dovendo ammettere l'impossibilità di distinguere la discesa e la risalita. In una parola, l'*ego* giace nel profondo della propria finitezza ma, avendo smarrito ogni punto di riferimento, ignora dove si trovi, esso s'inabissa nelle proprie incertezze, perdendo il contatto con la realtà e facendo della propria condizione esistenziale (fondiaria, più che fondante) una mera possibilità (indeterminabile in quanto tale).

Ma stando così le cose, persino il quinto significato del termine '*subiectum*', ovvero il soggetto quale ὑποκείμενον, si integra agli altri, specificando ulteriormente il dispositivo della soggettività (finita) cartesiana. Il soggetto di Descartes può ricoprire la funzione del fondamento – ovvero determinarsi come ciò che soggiace alla propria finitezza, stando sul suo proprio fondo – soltanto perché esso: 1) ha altresì la natura dell'oggetto – dell'oggetto obiettato, interloquuto da un altro che ne testimonia lo statuto creaturale, finito ed esposto al tempo, al dubbio; 2) vive una condizione di soggezione, ossia di assoggettamento agli errori, i quali 3) ineriscono al pensiero dell'*ego*, determinandolo quale soggetto di atti cogitativi (temporalmente determinati e intrinsecamente fallibili); d'altronde, la funzione fondiaria del soggetto egologico cartesiano assume concretezza alla luce della propria fallibilità, che rende impensabile il rapporto di contrapposizione e fondazione soggetto-oggetto, indicando piuttosto 4) una relazione tra l'istanza soggettiva e quella oggettiva tale per cui quest'ultima si impone alla prima, rimarcandone la passività e rilegandola sullo sfondo, quale 5) ultimo fondamento. In definitiva, nel corso delle *Meditationes* e del confronto cartesiano con gli obiettori, le varie declinazioni della nozione di soggetto presentata da Descartes si armonizzano unificandosi nell'istanza della finitezza dell'*ego*.

Invero, alla luce di una tale unificazione può essere conclusivamente rimarcata la distanza che separa l'opera cartesiana del 1641 dal *Discours* del 1637. In effetti, sebbene Descartes avesse avanzato la propria tesi sull'*ego cogito* per la prima volta nel *Discours*, ivi egli ne aveva offerto una formulazione affatto irriducibile a quella presentata nelle *Meditationes*. Per esempio, il filosofo aveva residuo l'io pensante tramite

41. Sulla metafora cartesiana del *gurgitem*, cfr. Rodano 2005: 73.

un esercizio logico di astrazione, e senza mettere in discussione la tenuta della logica stessa, ch  non considera l'ipotesi dell'iperbole del dubbio, sollevata dall'eventualit  di un Dio onnipotente (figura non considerata in quanto tale nell'opera del 1637): diversamente dalle *Meditationes*, nel *Discours* Descartes si limita allora a constatare la fattualit  empirica dell'errore, deducendo (logicamente) per contrasto, l'esistenza dell'io (cfr. B Op I, 61, AT VI, 33, 4), senza chiamare in causa l'istanza dell'onnipotenza divina e, per ci  stesso, il contesto di interlocuzione originaria con l'altro da s . Di conseguenza, l'*ego* che emerge nell'opera del 1637 non vive la condizione di soggezione patita dall'*ego* soggetto delle *Meditationes*: esso definisce piuttosto, e immediatamente, la propria soggettivit  all'insegna dell'autogaranzia, della sussistenza, della sostanzialit : "Conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non   che pensare – *Je connus de l  que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*" (B Op I, 61, AT VI, 33, 4). In effetti, il soggetto cartesiano del *Discours*, si definisce tramite un atto di esclusione – e non di accettazione – della propria finitezza, ipostatizzando di conseguenza la propria logica (la quale deduttivamente consente l'indicazione dell'io), per assurgere a principio fondativo della realt  intera:

Avendo notato che non vi   nulla in questa proposizione *Io penso, dunque io sono* che mi assicuri di dire la verit  se non il fatto che vedo assai chiaramente che per pensare occorre essere, giudicai che potevo prendere per regola generale che le cose che concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono tutte vere.

Et ayant remarqu  qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la v rit , sinon que je vois tr s clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (B Op I, 61, AT VII, 33, 13-17).

Come osservato da Carraud, l'*ego* cartesiano, nel *Discours*, lungi dall'emanciparsi dal contesto della metafisica tradizionale, presentando i caratteri che ne avrebbero rilevato la finitezza nelle *Meditationes*, assurge alla funzione di soggetto facendosi carico di predicati tipicamente metafisici: esso viene evocato, ma "immediatamente tradotto nell'antico equivalente di anima", ch  "cede il posto al concetto che esprime l'idea di una 'sostanza la cui intera essenza o natura non   che pensare', vale a dire l'anima".⁴² Al contrario, nell'opera del 1641, Descartes respinger  nettamente l'ipotesi che l'*ego*, quale *res cogitans*, possa definirsi (almeno dappprincipio) quale anima (cfr. B Op I, 714, AT VII, 25, 19); inoltre, persino dopo aver qualificato l'*ego*, in *Meditatio II*, come una "mente, o animo [*sc.* non *anima*], o intelletto, o ragione – *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 11),⁴³ Descartes rilancer  la propria indagine sulla sua essenza, asserendo: "Conosco che esisto; chiedo chi sia io, quell'io che conosco – *Novi me existere; quaero quis sim ille quem novi*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 21-

42. Carraud 2021: 54-55.

43. Diversamente da Carraud, Landucci (2021: 53 ss.) identifica in tale definizione delle *Meditationes* la qualifica eminente della *res cogitans* cartesiana; quest'ultima, secondo Landucci, tende peraltro a ricusare la propria passivit , dovuta all'esposizione al corpo con il quale   in contatto, risultando (a tratti) una mente 'angelica' (ivi, 135).

22). *Chi l'ego sia, non che cosa*: la domanda che identifica la *res cogitans* cartesiana non è rivolta alla cosalità (oggettiva), ma all'individuazione del semplice fatto d'esistenza dell'*ego*, il quale è in quanto realtà finita, in soggezione: è per tali ragioni che esso, nelle *Meditationes*, diversamente che nel *Discours*, rinuncia categoricamente a ogni ipostasi logica, oggettiva od oggettivante, abbandonando la pretesa di farsi "signor[e] e possessor[e] della natura – *maîtres et possesseurs de la Nature*" (B Op I, 96, AT VI, 62, 5-6)

6. CONCLUSIONI

Definiti i significati fondamentali che la nozione di '*subiectum*' assume nella filosofia cartesiana, e indicata la loro correlazione, diviene possibile rispondere alle questioni che avevo posto nel corso dell'introduzione del presente lavoro: *la filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto? Ed eventualmente: in quale misura?*

Ora, alla luce di quanto detto, risulta evidente che, per esempio, la presentazione del tema del soggetto cartesiano avanzata da Nietzsche e Heidegger sia irriducibile al modello di soggettività effettivamente presentato dallo stesso Descartes: l'autore delle *Meditationes*, oltre a mantenere alcune riserve circa la sovrapposizione tra il dominio soggettivo e quello dell'*ego*, descrive un soggetto (*anche* egologico) che, perlopiù, non si distingue dagli oggetti; oppure, laddove questo accada, la soggettività cartesiana stringe con essi una relazione non fondazionale, giacché individuata in una logica temporalizzata, approssimativa e niente affatto oggettiva, ché impossibilitata a costituire, a oggettivare, a porre al sicuro nella rappresentazione⁴⁴ alcunché: in definitiva, l'*ego* cartesiano rinuncia a qualsiasi funzione condizionante (Nietzsche) o fondazionale (Heidegger) – diversamente da quanto avrebbe fatto invece il soggetto kantiano, al quale non si sovrappone, contrariamente a quanto molto spesso è stato sostenuto.⁴⁵

Una simile constatazione, nondimeno, implica due conclusioni ulteriori:

I. Il soggetto (da cui poi la concettualizzazione moderna della soggettività) nasce con Descartes; in effetti, con Descartes, il soggetto-sostrato (sostanziale) assume progressivamente le sembianze del soggetto egologico – assente, in quanto tale, nella tradizione storico-filosofica precedente:⁴⁶ più precisamente, la filosofia cartesiana iden-

44. In questa sede, non mi è possibile esaminare l'obiezione relativa alla nozione di rappresentazione mossa da Heidegger (ma prima di lui da Nietzsche) alla filosofia cartesiana; tale obiezione, di fatto, segue immediatamente l'assunzione della *res cogitans* egologica cartesiana quale soggettività metafisica dotata di un potere fondativo e costituente, esercitato tramite quell'operazione di "messa al sicuro" (*Sichvorstellen*) in cui la *repraesentatio* propriamente consisterebbe (a tal proposito, cfr. Mario 2021: 59); sull'eventuale plausibilità di una lettura 'rappresentazionalista' della *cogitatio* cartesiana, cfr. anche Agostini 2022.

45. Di fatto, Kant così assume il soggetto (l'*Ich Denke*) "L i o p e n s o deve p o t e r accompagnare tutte le mie rappresentazioni (*muß alle meine Vorstellungen begleiten können*), poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa – almeno per me – non sarebbe nulla (*oder wenigstens für mich nichts sein*)" (Kant 2012: 241). Nondimeno, il soggetto cartesiano sembra resistere a una simile qualifica, ché si oppone a quella che, dopo di lui, sarebbe stata definita la "soggettività moderna" (su cui Thiel 2011).

46. Così, per esempio, Carraud 2021: 60. La tesi opposta, recentemente, è stata avanzata da De Libera 2007: partic. 153. Quest'ultimo ha infatti sostenuto che il soggetto cartesiano non

tifica come soggetto un'individualità esistente nella propria pratica cogitativa, la quale ne illumina la caducità, l'esposizione all'errore, la finitezza intrinseca.

II. Il soggetto, affatto cartesiano, ricusa ogni declinazione metafisica; la sua consistenza non sostanziale ma cronologica, la sua condizione di soggezione vissuta e non di assoggettamento esercitato: il suo abitare il fondo della propria incertezza logica. Tutto ciò rende implausibile l'assunzione della soggettività quale entità ipostatizzata logicamente, ovvero posta oggettivamente come ente per eccellenza. Una tale emancipazione del soggetto egologico cartesiano dal dominio della metafisica, peraltro, sembra inaugurare la medesima riflessione cartesiana in materia di etica:⁴⁷ non a caso, nelle *Passions de l'âme* e in una serie di epistole dedicate alla morale, Descartes descrive la *cogitatio* dell'*ego* come determinata essenzialmente dai propri affetti (cfr. B Op I, 2475, AT XI, 444, 21-22), dai propri desideri, tematizzando persino un soggetto le cui azioni e passioni si identificano (cfr. B Op I, 2433, 328, 8-10). Intraprendendo una direzione contraria a quella metafisica, egli predilige dunque un'indagine sulle "debolezze del soggetto – *infirmités du sujet*", rivolgendosi alla finitezza del pensiero dell'*ego*, di cui mostra la fallibilità, la soggezione alla volontà libera (B Op I, 2483, AT XI, 453, 2); quest'ultima, di fatto, riemergendo nelle riflessioni cartesiane sull'etica, ribadisce la tesi circa i limiti del potere oggettivante del soggetto egologico, rilevando l'approssimazione che ne caratterizza la logica (cfr. B Op I, 2473, AT XI, 444, 1; B Op I, 2401, AT XI, 385, 16; B Op I, 2415, AT XI, 395, 18). In una parola, secondo l'ultimo Descartes, il "vero ruolo – le *vrai office*" della ragione consiste nell'esercitare la stima (cfr. A Elisabetta, B 519: 2077, AT IV, 284, 24-27; anche A Chanut, B 580: 2323, AT IV, 536, 25-537, 3): in questo senso, nel perseguire una conoscenza del pressappoco, secondo il parametro dell'utile, non oggettiva,⁴⁸ né chiara o distinta, Descartes prende definitivamente congedo da qualsiasi tentata metafisica – secondo un *Leitmotiv*, invero, inaugurato già nel corso di *Meditatio VI* (B Op I, 781, AT VII, 75, 15) e ripreso nei *Principia* (B Op I, 1713, AT VIII-1, 5, 15) – ché la conoscenza etica, ovvero l'esercizio della stima, risulta concretare la natura finita del soggetto egologico.⁴⁹

Possiamo finalmente rilevare la problematicità insita nella posizione della sogget-

rappresenti un'invenzione di Descartes. Difatti, l'*ego* presentato nel corso delle *Meditationes* assume le sembianze del soggetto agente (tipicamente moderno), il quale finisce per rimpiazzare il soggetto concepito da Aristotele (quale soggetto di ineranza). Eppure, prosegue De Libera, una tale trasformazione della nozione di soggetto ha luogo già durante la Scolastica, trovando un esponente di spicco in Tommaso d'Aquino; quest'ultimo avrebbe cioè tematizzato un soggetto agente, coerentemente con quanto fatto dalla successiva filosofia moderna, senza tuttavia accordargli quella centralità guadagnata nel corso della modernità (secondo De Libera: ben oltre Descartes), la quale avrebbe esposto la soggettività stessa a molteplici paradossi, testimoniandone l'inconsistenza e la necessità del superamento.

47. A tal proposito, cfr. Marion 2021: 102; Arbib 2014.

48. Cfr. anche A Elisabetta, B 521: 2087, AT IV, 294, 27; A Cristina, B 631: 2487, AT V, 84, 30-85, 8.

49. Non a caso, al vertice della propria morale, Descartes pone la pratica della generosità, tramite cui la passione del soggetto ha per oggetto un altro dal soggetto, con cui quest'ultimo si confonde nell'atto generoso (B Op I, 2477, AT XI, 446, 8; B Op I, 2479, AT XI, 447, 25-448, 2). A tal proposito, cfr. Guenancia 2003.

tività cartesiana, la quale, evitando la deriva metafisica, fa i conti con il paradosso della propria finitezza, al di là/qua di qualsiasi razionalità assolutamente certa.

Per tali ragioni, sembra possibile ammettere altresì che le critiche che la filosofia post-cartesiana ha rivolto a Descartes, lungi dal descrivere o dall'esaurire la profondità del suo pensiero: (a) si esercitano prevalentemente contro la sua caricatura, al suo stereotipo, e (b) consentono, per converso, una comprensione migliore del pensiero autenticamente cartesiano: d'altro canto, è stato opportunamente osservato come "la storia erudita della filosofia non possa ignorare le interpretazioni che i filosofi metafisici hanno restituito dei loro predecessori, dacché essi definiscono il proprio pensiero rispetto a quanti li hanno preceduti, dei quali hanno una comprensione filosofica privilegiata".⁵⁰ Di fatto, un esame approfondito del significato e dell'uso cartesiano della nozione di *subiectum* ventila l'ipotesi secondo cui la rinuncia all'istanza della soggettività (metafisica e assoluta), in nome di una finitezza intrascendibile propria dell'esistenza dell'essere umano, proposta per esempio da Nietzsche e Heidegger,⁵¹ lungi dal trovare in Descartes un ostacolo da aggirare o abbattere, potrebbe essere annoverata tra le tesi filosofiche autenticamente cartesiane.

ABBREVIAZIONI

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

B Op = René Descartes, *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adams, M. 2015. "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's *Objections* to Descartes's *Meditations*", *British Journal for the History of Philosophy*, 22, pp. 1-22.

Agostini, I. 2010. *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milano, Le Monnier-Mondadori.

Agostini, I. 2018. "I significati di *res* nella metafisica di Descartes", *Quaestio*, 18, pp. 145-173.

50. Marion 2021: 94.

51. Così, per esempio, Heidegger in *Sein und Zeit*: "Uno dei primi compiti dell'analitica sarà dimostrare che, se si muove da un io o da un soggetto già dati, si fallisce del tutto il contenuto fenomenico dell'Esserci – *Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich un Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehelt*" (Heidegger 2018: 65). Invero, sulla volontà di emanciparsi dal soggetto cartesiano (al quale può essere ricondotto persino quello kantiano) si era già espresso Nietzsche, il quale, in *Jenseit von Gut und Böse*, aveva affermato che "è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto 'io' è la condizione del predicato 'penso'. Esso pensa: ma che questo 'esso' sia proprio quel famoso vecchio 'io' è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una 'certezza immediata'. E infine, già con questo 'esso pensa' si è fatto anche troppo [...]. Forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo 'esso' (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io) – *So dass es eine F ä l s c h u n g des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“. Es denkt: aber dass dies „es“ gerade jenes alte berühmte „Ich“ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine „unmittelbare Gewissheit“. Zuletzt ist schon mit diesem „es denkt“ zu viel gethan [...]. Eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine „es“ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen"* (Nietzsche 1972: 22-23).

- Agostini, I. 2020. "Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la Méditation II", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 2, pp. 19-34.
- Agostini, I. 2022. "L'idea chiara e distinta di Dio in Descartes: conversazioni di filosofia cartesiana", in *Itinerari cartesiani*, a cura di A. De Vita, Napoli-Salerno, Orthothes, pp. 277-307.
- Arbib, D. 2014. "La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne? Descartes et les émotions intérieures", *Les Études philosophiques*, 2, pp. 219-236.
- Carraud, V. 2021. *L'invention du moi*, Paris, PUF.
- De Libera, A. 2007, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin.
- Curley, E. 1994. "Hobbes contra Descartes", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 149-162.
- Derrida, J. 1971. *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Vattimo, Torino, Einaudi.
- Fichant, M. et Marion, J.-L. (dir.) 2005. *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin.
- Gatto, A. 2015. *René Descartes e il teatro della modernità*, Roma, Inschibboleth.
- Gilson, É. 1979. *Index scolastico-cartésien, Seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur* (1913), Paris, Vrin.
- Goclenius, R. 1964. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, typis viduae Matthiae Becker, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorij, Francofurti 1613 (rist. anast.: Hildesheim-New York, Olms).
- Guenancia, P. 1990. "Dieu, le roi et les sujets", *Archives de Philosophie*, 53/3, pp. 403-420.
- Guenancia, P. 2003. "La subjectivité et les passions de l'âme", *Tijdschrift voor Filosofie*, 65/2, pp. 249-274.
- Hegel, G. F. W. 1964. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, vol. III/2.
- Heidegger, M. 1994. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- Heidegger, M. 2018. *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Milano, Bompiani.
- Heidegger, M. 2018⁹. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi.
- Hintikka, J. 1962. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance", *The Philosophical Review*, 71/1, pp. 3-32.
- Husserl, E. 2020. *Le conferenze di Parigi. Le meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Milano, Bompiani.
- Kambouchner, D. 2005. *Le Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF.
- Kant, I. 2012². *Critica della ragione pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani.
- Koyré, A. 1922. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux.
- Landucci, S. 2021. *La mente in Cartesio*, Firenze, Le Monnier.
- Marion, J.-L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1992. "Metodo e metafisica: le nature semplici", in *Cartesiana*, a cura di G. Belgioioso, Lecce, Milella, pp. 3-28.
- Marion, J.-L. 1996. *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 2021. *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF.
- Meyer, M. 1994. "Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations? Le cogito, ses présupposés, sa nature et sa fonction", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 41-64.
- Mori, G. 2010. "Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito", *Rivista di Storia della Filosofia*, 65/2, pp. 229-246.
- Nietzsche, F. 1972². *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/2, a cura di F. Masini, Milano, Adelphi.
- Nietzsche, F. 1975. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/3, a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi.

-
- Rodano, P. 2005. “La metafisica e il “*cogito*” di Cartesio nel *Discours de la Méthode*”, *La Cultura*, 43/1, pp. 43-94.
- Scribano, E. 2015. *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.
- Staquet, A. 2011. “Descartes et Hobbes, Rhétorique et philosophie dans les troisièmes *Objections* et leurs *Réponses*”, *L'Enseignement philosophique*, 61/4, pp. 27-48.
- Thiel, U. 2011. *The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.
-

Is Descartes a Philosopher of Subjectivity?
On the Cartesian Use of the Term ‘*subiectum*’
from the *Regulae* to the *Meditationes de prima philosophia*
Alberto De Vita
Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)
a.devita@studenti.univr.it
ORCID: 0009-0006-2783-2706