

Le conseguenze politiche della teoria cartesiana della stima

di Delphine Kolesnik-Antoine

Tradizionalmente, la soggettività cartesiana viene definita dal *cogito*, dal libero arbitrio e dalla generosità. In primo luogo, quando la si definisce attraverso il *cogito* si intende innanzitutto che l'uomo è una cosa che pensa. È essenzialmente e in modo del tutto indipendente dal suo corpo una cosa che pensa, e non ad esempio, come in Hobbes o Spinoza, una cosa desiderante. Ed è una cosa che, pensando, si riconosce distinta o separata da ogni altra cosa. Così, se io sin dalla nascita faccio parte di una famiglia, di un paese o di uno Stato, non è mai in quanto cosa che pensa, che può provenire da un contesto sociale ma non appartenergli. Si potrebbe allora pensare che l'essere una cosa che pensa definisca un diritto di infrangere o rifiutare qualunque appartenenza. In secondo luogo, questa capacità di associarmi o dissociarmi, impegnarmi o disimpegnarmi, è irriducibile alle leggi della meccanica, e rappresenta una delle possibili definizioni del libero arbitrio. La lettera a Cristina del 20 novembre 1647 ci insegna che questo libero arbitrio è «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»¹. Se una tale libertà *sembra* sottrarci dalla soggezione a Dio, essa sembra dunque, *a fortiori*, esentarcì dall'essere i sudditi di un Sovrano, i fedeli di una Chiesa, i membri di una Nazione. Infine, la generosità risponde all'eventuale rimprovero di chiusura solipsista valorizzando in ogni individuo una «ferma e costante risoluzione a usare bene» di questo libero arbitrio². Essa sembra definire così una politica egualitaria, perché il generoso è in grado non solo di stimarsi secondo il proprio giusto valore, in rapporto a quella capacità di fare buon uso del proprio arbitrio che rappresenta appunto l'unica giustificazione di una simile stima, ma anche di stimare il suo simile in quanto dotato di una eguale capacità. La conoscenza di sé fonda così, se non un retto uso, almeno una costante riso-

1. Cfr. R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005 (d'ora in poi indicato come *Lettere*), p. 2487.

2. R. Descartes, *Passioni dell'anima*, in Id., *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009 (d'ora in poi *Passioni*), p. 2485.

luzione a usare rettamente il proprio libero arbitrio, e la coscienza che un simile impiego è l'unica cosa che meriti intrinsecamente di essere stimata in qualunque uomo fonda una società di nobiltà generalizzata.

Riprendendo proprio i tre principi del cogito, della libertà e della generosità, Pierre Guenancia ha sostenuto che Descartes avrebbe fondato una forma di riconoscimento che permette di pensare una «società di individui» o una «società degli individui»³. Secondo Guenancia questa società è concepita positivamente come una società di eguali o di uomini egualmente degni di stima, ed è concepita negativamente da una parte come una società non comunitaria, e a maggior ragione *non comunitarista* (nessuna corporazione, nessun collettivo, nessuna divisione tra dominanti e dominati o tra governanti e governati prevale sull'individuo), dall'altra parte come una società *non individualista*, perché estende la stima a tutti gli uomini in quanto individui liberi, e la risolutezza che definisce il generoso non può essere pensata come una forma di indipendenza rispetto agli altri uomini. La riflessione su queste caratteristiche e su queste implicazioni politiche della soggettività cartesiana invita a rimettere in questione la genealogia comunemente accettata della contemporanea problematica del riconoscimento, che la fa risalire alle opere di Rousseau e Kant. Quella che nel suo saggio sulla *Politica del riconoscimento* Taylor chiama una «politica di eguale dignità»⁴ potrebbe trovare nell'opera di Descartes, lungamente escluso dal registro degli autori capaci di produrre una riflessione politica personale e coerente, un senso forte, al tempo stesso radicato nell'individuo e potenzialmente universalista⁵.

La riflessione, in un certo senso, potrebbe anche fermarsi qui, nell'individuazione di una forma di dover essere utile forse per pensare una società di uomini perfettamente ragionevoli, ma priva di ogni efficacia pratica, e per ciò stesso poco realistica, poco empirica, scevra di interesse per la comprensione dell'antagonismo caratteristico delle relazioni umane reali. Il mio obiettivo, però, è proprio quello di mostrare che forse non è qui, in questo ideale razionalistico, che si deve situare il contributo fondamentale di Descartes a una teoria politica del riconoscimento. Se infatti Descartes ha teorizzato l'impossibilità di una scienza della politica e l'incompetenza dei privati, filosofi o meno, a deliberare sulla cosa pubblica, non è stato, o almeno non solo, in ragione del carattere sempre singolare delle attualizzazioni della nostra generosità nelle differenti circostanze della vita. È stato

3. Cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, Gallimard, Paris 2012, pp. 175, 380.

4. Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Ch. Taylor, Jürgen Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 38.

5. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., parla di «cosmopolitismo».

anche perché questa attualizzazione resta una capacità presente in uomini che sono per lo più tutt'altro che «perfettamente ragionevoli»⁶, e possono non risolversi affatto a fare un buon uso della propria ragione o volontà. L'universalizzazione della giusta stima di sé, che caratterizza il generoso e guida la sua condotta personale in rapporto agli altri, può certo valere «nel paese dei romanzi»⁷, ma nella pratica è la sua ingiustizia a prevalere, e che occorre dunque prendere in considerazione per pensare le condizioni di un ordine politico che possa almeno *essere tenuto* per giusto e far regnare la pace civile senza tuttavia cadere in una pura logica di dominio e di strumentalizzazione dell'altro.

Qui di seguito cercherò di mettere a fuoco le dinamiche passionali nelle quali i segni esterni del riconoscimento si accompagnano al misconoscimento delle caratteristiche fondamentali che definiscono l'Io e il suo Altro in quanto esseri umani. Queste dinamiche si concentrano in particolare sulla questione della stima, perché per Descartes la conservazione o disgregazione del corpo politico dipendono dalla regolamentazione o deregolamentazione del rapporto tra la stima che ognuno può attribuire a se stesso e quella che si vede attribuita dal proprio simile. Al contempo viziosa e costitutiva dello spazio pubblico, la circolarità di questo rapporto condiziona l'effettività del riconoscimento, del quale bisogna tenere assieme la necessità e i pericoli che esso può comportare quando si basa sull'autointagno o sulla strumentalizzazione dell'altro. Ci si potrebbe domandare come mai, visto che un cammino analogo è già stato compiuto o quanto meno intrapreso per altri autori del XVII secolo, questo tema non abbia finora attirato l'attenzione né dei cartesiani né dei teorici contemporanei del riconoscimento. Per contribuire a colmare questo vuoto, a ogni modo, cercherò di esporre alcune considerazioni propedeutiche a un progetto di più ampio respiro, articolate attorno a tre questioni.

1. Innanzitutto, mostrerò come e perché la stima ingiusta di sé arriva a prevalere nei rapporti intersoggettivi su ogni altra passione, e specialmente sulla passione amorosa. Più che a una politica della generosità, mi opporrò qui a una politica della carità cristiana, intesa come «pura affezione per altri che non si rapportano a noi in nessun modo»⁸.

2. Esporrò poi il modo in cui la perversione della stima di sé struttura lo spazio pubblico e quali siano le sue conseguenze sia sulla mia identità, intesa come la percezione che ho di me stesso e delle caratteristiche fondamentali che mi definiscono in quanto essere umano, sia sul mio rapporto con l'altro. Mi orienterò allora verso un'interpretazione della soggettività

6. *Lettere*, p. 2201.

7. Ivi, p. 669.

8. Ivi, p. 2103.

cartesiana nei termini di un *cogito* affettivo e sensibile allo sguardo degli altri.

3. Infine, mi domanderò come questa perversione possa aiutarci a pensare una politica al tempo stesso autonoma dall'etica e capace di evitare quella che, nella violenta polemica con Descartes contenuta nella *Disquisitio Metaphysica*, Gassendi chiama a giusto titolo «la tirannia degli spiriti»⁹.

Così, una delle grandi questioni che ci viene posta dal cartesianesimo è quella di sapere se ci si possa o meno accontentare, in politica, di un riconoscimento tutto esterno, fondato non su una autentica conoscenza di ciò che noi siamo come esseri umani e come individui, ma su una passione di stima il cui legame con l'essenza della cosa resta sempre altamente problematico. Cosa si rivendica quando si reclama un (o *il*) riconoscimento pubblico in quanto individui o gruppo di individui? Se «vedersi stimato dagli altri è un motivo per stimarsi»¹⁰, come essere sicuri che nella dinamica passionale dei rapporti intersoggettivi la logica del riconoscimento politico coincida con quella di una vera conoscenza di sé? In modo abbastanza sorprendente per dei lettori abituati a un'interpretazione «accademica» dei testi cartesiani è possibile che non se ne possa mai essere certi, e che la vera posta in gioco si situi altrove, nella necessità, per il soggetto, sia di partecipare a una dinamica passionale che non può mai restargli completamente estranea, e di lavorare per non esserne toccato che esteriormente o in superficie.

I. La prevalenza della stima ingiusta di sé nei rapporti intersoggettivi

Il compito di permettere agli uomini di decentrarsi da se stessi, e di integrarsi in una totalità o alla parte principale di questa totalità facendo propri i suoi fini, spetta nell'antropologia cartesiana a una passione, l'amore. In ogni associazione volontaria, infatti, «si immagina un tutto, del quale si pensa di essere soltanto una parte, e che la cosa amata ne sia un'altra parte»¹¹. L'esempio più perfetto di questa capacità di decentrarsi da sé o di concentrarsi sull'altro, e di far prevalere i suoi interessi sui propri in quanto preminenti per la perfezione del tutto, è l'amore del padre per i figli:

considerandoli come degli altri se stesso egli ricerca il loro bene come il suo proprio o perfino con maggior cura, perché, ritenendo di formare con loro un tutto

9. P. Gassendi, *Recherches métaphysiques*, éd. par B. Rochot, Vrin, Paris 1962, p. 20.

10. *Passioni*, p. 2519.

11. Ivi, p. 2405.

di cui egli non è la parte migliore, preferisce spesso i loro interessi ai suoi e non teme di perdere se stesso pur di salvarli¹².

Quando l'amore è autentico e aspira alla «perfezione»¹³ il soggetto è capace non solo di stabilire delle differenze tra le parti che compongono il tutto che egli forma con la cosa amata, ma anche di considerare se stesso come la sua parte minore e meno importante.

Quando si basa su una conoscenza di ciò che siamo, e di ciò che siamo in confronto agli altri, l'amore «che noi abbiamo in particolare per noi stessi»¹⁴ non può essere il prisma deformante attraverso il quale distinguiamo e gerarchizziamo ogni cosa in funzione della bontà o utilità che essa può avere per noi, e non presenta alcuna intrinseca opposizione rispetto all'interesse pubblico e alla pace civile, perché ogni uomo può naturalmente giungere a preferire dei mali ingiusti al pericolo o alla rovina del tutto al quale sente di appartenere:

Vediamo infatti che persino coloro che sono stati condannati a morte non sono soliti odiare i loro giudici quando pensano di averlo meritato; e si sopportano anche pazientemente i mali che non si sono meritati, quando si crede che il principe, che ce li ha inflitti, è in qualche modo costretto a fare così e ne prova dispiacere, perché si crede che sia giusto che egli preferisca l'utilità pubblica a quella privata¹⁵.

Come è possibile, allora, che l'amore si corrompa così spesso, al punto da causare nello Stato i disastri più grandi e funesti? Bisogna spiegare perché una passione amorosa intrinsecamente buona degeneri in una logica della stima che vizia *ipso facto* ogni giusto apprezzamento del valore delle cose.

Contrariamente a quanto succederebbe in un popolo ipoteticamente costituito da soli uomini generosi, in politica il problema consiste nell'attribuzione alle cose e agli esseri umani di un valore che non si identifica con la loro perfezione intrinseca, e che è quindi sprovvisto di ogni specifico rapporto con la loro reale identità. La passione che presiede all'attribuzione del valore è quella della stima, e la stima del valore di una cosa non si colloca sul terreno della natura della cosa, ma su quello dell'uso della volontà e del libero arbitrio, vale a dire del giudizio su ciò da cui – a

12. Ivi, p. 2407. Cfr. anche *Lettere*, p. 2393: «la natura dell'amore, infatti, è di far sì che ci consideriamo con l'oggetto amato come un tutto di cui siamo una parte, e che trasferiamo a tal punto le cure che siamo soliti avere per noi stessi alla conservazione di questo tutto, da trattenere per noi in particolare solo una parte tanto grande o tanto piccola quanto crediamo essere grande o piccola la parte del tutto alla quale abbiamo donato il nostro affetto».

13. Ivi, p. 2083.

14. *Passioni*, p. 2459.

15. *Lettere*, pp. 2285-7.

torto o a ragione e a diverso titolo – crediamo o meno di dipendere. Per comprendere il modo in cui la stima rende possibile le sregolatezze dell'amore bisogna tener conto del fatto che nella stima il soggetto si assume innanzitutto come oggetto, in modo che ogni considerazione del valore altrui è relativa al giudizio sulla propria stessa grandezza o piccolezza. I celebri esempi dell'articolo 82 delle *Passioni dell'anima* vanno proprio in questa direzione: nel rapporto che l'uomo istaura con il vino, con il denaro o con un'amante, è il valore che egli accorda al possesso dell'oggetto come mezzo per conquistare una posizione invidiabile che presiede alla degenerazione dell'amore in sete di possesso e desiderio di riconoscimento.

Accanto alla dipendenza della stima per l'altro dalla stima di sé bisogna allora sottolineare che la stima di sé sarà anch'essa, di converso, condizionata dal posto che noi concederemo agli altri, in maniera forse illusoria ma comunque effettiva, in questo spazio di valori. L'interiorizzazione del riconoscimento dell'altro si sedimenterà allora in una forma di autoinganno, che estenderà la circolarità viziosa dei pericoli politici della stima. Descartes lo spiega perfettamente a proposito dei falsi devoti nell'articolo 190 delle *Passioni dell'anima*, che descrive la «soddisfazione di sé» legata a una causa ingiusta:

Lo si può notare facilmente in chi, credendo di essere devoto, è solo bigotto e superstizioso, ossia in chi, col pretesto (*sous l'ombre*) di andare spesso in chiesa, di recitare tante preghiere, di portare capelli corti, di digiunare, di fare l'elemosina, pensa di essere del tutto perfetto e si immagina di essere così grande amico di Dio da non poter fare nulla che gli dispiaccia, e che quanto gli detta la sua passione sia un giusto zelo, sebbene a volte gli detti i più grandi crimini che possono essere commessi dagli uomini, come tradire delle città, uccidere i principi, sterminare interi popoli, solo perché non seguono le sue opinioni¹⁶.

L'«*ombre*» di un aspetto, di comportamenti e di gesti conformi a ciò che è stimato dalla grande maggioranza degli uomini (essere un uomo dabbene), finisce così per essere interiorizzata da colui che, non essendo che devoto o superstizioso, si confonde con la propria immagine e si stima in un modo che potrebbe essere legittimo solo se egli fosse veramente un uomo dabbene. Perché lo spazio pubblico è determinato da questa possibilità di cui l'uomo dispone liberamente, quella di attribuire un valore all'altro a partire dal modo in cui stima se stesso e di stimare sé stesso, di converso, proporzionalmente ai segni di stima ricevuti dall'altro?

16. *Passioni*, p. 2507.

2. Come questa perversione struttura interamente lo spazio pubblico

Gli articoli 157 e 159 delle *Passioni dell'anima* distinguono diverse forme di orgoglio e di umiltà viziosa a partire dall'ingiustizia delle cause per le quali ci si stima o disprezza. In entrambi i casi l'altro è considerato come un mezzo per procurarmi un bene di cui non posso fare a meno: si pensi per esempio all'adulazione e a coloro che confondono la gloria usurpata con un merito autentico. La stima determina l'amore, crea così in chi la riceve una vera e propria dipendenza verso l'altro, trasformandolo in un mezzo che si ha tutto l'interesse di sminuire in quanto parte del tutto che si compone con lui e in rapporto al quale si costituisce la percezione che si desidera avere di sé:

Tutti gli altri beni, infatti, come lo spirito, la bellezza, le ricchezze, gli onori, sono di consueto tanto più stimati quanto meno numerose sono le persone che li possiedono e sono anche in maggior parte di natura tale da non poter essere conferiti a parecchi. Ciò fa sì che gli orgogliosi cerchino di sminuire tutti gli altri e che, essendo schiavi dei loro desideri, abbiano l'anima incessantemente agitata dall'odio, dall'invidia, dalla gelosia e dall'ira¹⁷.

La logica della stima ingiusta o dell'opinione viziata circa il proprio valore e quello degli altri o delle cose si impone così in una logica di strumentalizzazione dell'altro al servizio del proprio rafforzamento o della propria elevazione nello spazio dei valori.

Questa idea può essere illustrata a partire dall'esempio del predicatore che si rivolge a quella che nella quarta sezione della *Lettera a Voet Descartes* chiama «*turba*», «*folla*», «*moltitudine ignorante*». In piena continuità con l'esempio del falso devoto, il predicatore sa adottare esteriormente il volto, la gestualità e il discorso confacenti all'eccitazione della stima o della devozione dovute a un uomo che serve realmente la causa di Dio. Soprattutto, però, il predicatore sa giocare qui sulla svalutazione delle qualità *intrinseche* dell'altro (il filosofo sinceramente alla ricerca della verità) e sulle passioni di una turba che sente quindi di elevarsi tanto più quanto più i difetti immaginari dell'altro la distolgono dai suoi difetti reali. Il pio bisogno di odire e disprezzare il vizio si trova così a un tempo soddisfatto e proiettato in quelle persone potenti che gli uomini sono maggiormente portati a invidiare, senza avere però l'autorizzazione a manifestarlo. L'autorità del predicatore viene a farsi garante di questa gelosia mista all'odio e a ristabilire illusoriamente il prestigio di un Sé degradato, che nessuna au-

17. Ivi, p. 2481.

torità bene intenzionata orienta a una più sana contemplazione di sé. Per contraccolpo, questa stima ingiusta rinforza il predicatore nella stima di sé, nella malvagità e nella presunzione. Il predicatore offre così l'esempio di un potere a un tempo efficace e pervertito, teso a sfruttare il risentimento delle parti di un tutto considerato in massa al fine di confermare la propria posizione all'interno di quel tutto. In questo modo non si limita a servire il proprio interesse, ma lo serve inoltre sulla base di un inganno e di una malvagità che sono protetti dall'ignoranza e dalla credulità della «moltitudine» e degli individui residualmente liberi che la compongono. La stima di sé istaura così, progressivamente, una forma di autonomizzazione della politica dall'etica, il cui studio costituirà l'ultima sezione di questo lavoro.

3. L'autonomizzazione della politica in rapporto all'etica

Questa autonomizzazione della politica è importante, nel quadro di una riflessione sulla politica del riconoscimento, perché il principe deve prenderla in considerazione per suscitare nel suo popolo un sentimento o una persuasione di giustizia capace di soppiantare il confronto bellico dei desideri di gloria e di invogliare i singoli ad associarsi al tutto. Il principe deve lavorare non solo a premunirsi dall'odio e a farsi amare dai sudditi, ma soprattutto a farsi stimare giusto in rapporto alle funzioni che sono le sue, compresi «gli onori e le riverenze»¹⁸ che esigerà gli siano rese. Deve, in altre parole, preoccuparsi principalmente della sua *reputazione* di giustizia e di costanza, saper dare l'*apparenza* della generosità, testimoniando di sfuggire alla logica dell'orgoglio e di seguire conseguentemente la giustizia, proprio come il privato che desideri di non essere disprezzato od odiato dagli altri, o semplicemente di evitare le conseguenze di questo odio o di sprezzo, deve evitare di manifestare agli altri delle simili passioni.

Nella *Lettera a Voet* Descartes lo sottolinea a proposito di un altro corpo, quello degli insegnanti, all'interno del quale «i più grandi geni», per sfuggire alle invidie, devono dare prova di una «prudente negligenza» ed evitare «di apparire superiori ai loro colleghi»¹⁹. Il seguito della lettera a Elisabetta del settembre 1646 mostra così che il solo odio che i sudditi rivolgono ai principi e che possa nuocere loro

è quello che proviene dall'ingiustizia o dall'arroganza attribuitegli dal popolo. [...] Infatti, alla fine il popolo sopporta tutto quanto gli si riesca a far credere sia giusto e si offende per tutto quanto immagina sia ingiusto, e l'arroganza dei principi, vale a dire l'usurpazione di qualche autorità, di qualche diritto o di qualche

18. *Lettere*, p. 2285.

19. R. Descartes, *Epistola a Voetius*, in Id. *Opere*, cit., p. 1541.

onore che non crede sia dovuto, gli è odiosa solo perché la considera come una specie di ingiustizia²⁰.

Il solo ostacolo alla volontà del principe è costituito da ciò che il popolo *crede* ingiusto. Anche se essere stimato giusto non equivale a esserlo davvero, le due caratteristiche si confondono negli effetti prodotti. Mettendo tra parentesi il caso del principe si può dunque pensare a una necessità, e persino a una positività, del desiderio di gloria che passa per la stima degli altri. A condizione, però, di non sottomettervisi sempre, ma solo «spesso», e di non interiorizzarlo completamente, ma di saperlo tradurre in un comportamento puramente «esterno»:

Infatti, sebbene il popolo giudichi molto male, tuttavia, poiché non possiamo vivere senza di esso e desideriamo esserne stimati, dobbiamo spesso seguire le sue opinioni piuttosto che le nostre, per quanto riguarda l'aspetto esteriore delle nostre azioni²¹.

Come chiaramente testimoniato dall'esempio del predicatore, questa volontà di suscitare una stima di giustizia passa attraverso un ricorso alla potenza persuasiva dei discorsi, per tentare di forgiare l'opinione altrui dando alla propria tutte le apparenze della giustizia. Ciascuno può far uso di questa possibilità di creare discorsi per far credere all'altro di valere più di quanto non valga, o al contrario di costituire la parte più trascurabile o indegna della totalità considerata. In quanto forma indiretta di un'amicizia fittizia che rappresenta a sua volta una forma di ingratitudine, ad esempio, l'adulazione è un male politico inerente all'uso umano dei discorsi e del potere che esso conferisce sui creduli diffidenti, capace di modificare lo spazio dei valori e conseguentemente quello della politica, e di rivelare così un'efficacia politica della retorica di cui occorre approfittare:

Non si deve tentare di far giungere d'un colpo alla ragione coloro che non sono abituati a intenderla, ma occorre cercare di fargliela concepire vuoi con gli scritti pubblici, vuoi tramite la voce dei predicatori, vuoi con altri mezzi.

Si può, e nel caso come, pensare a un rapporto con l'altro che non degeneri in tirannia? Prendiamo l'esempio della richiesta di appoggio alla pubblicazione delle *Meditazioni* da parte dei teologi della Sorbona e della denuncia di questo stratagemma da parte di Gassendi, nella *Disquisitio Metaphysica*. Descartes afferma di aver cercato di produrre nelle *Meditazioni*

20. *Lettere*, pp. 285-7.

21. *Passioni*, p. 2521.

un «grande sforzo sugli spiriti», non solo attraverso un certo stile di scrittura, ma anche, nell’Epistola dedicatoria, tramite l’invocazione dell’appoggio dei teologi della Sorbona. In questo caso non si tratta dunque di conquistare direttamente i lettori alla propria causa, ma di sollecitare l’approvazione della parte più stimata dalla maggioranza delle altre parti di questo tutto che è costituito dall’opinione pubblica, per approfittare in seguito della sua reputazione e autorità per conquistare il tutto alla causa che si stima essere vera. Alla fine dell’«Epistola ai Sapientissimi ed Illustrissimi Signor Decano e Signori Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi», Descartes sostiene così di sollecitare l’aiuto dei dotti per aiutarlo a combattere l’attitudine di coloro che, «volendo conquistare la reputazione di spiriti forti, non si preoccupano di altro che di combattere con arroganza le verità più evidenti»:

E perciò, quali che possano essere i miei argomenti, poiché appartengono comunque alla filosofia, non ho speranza di realizzare per mezzo di essi qualcosa di importante, a meno che voi non mi veniate in soccorso con la vostra protezione. Ma la stima della vostra Facoltà è tanto alta, e il nome della Sorbona è di così grande autorità, [che se voi voleste] dichiarare ciò [la validità delle ragioni che ho proposto], e testimoniarlo pubblicamente, [...] la verità stessa indurrà ogni altro uomo di ingegno e dottrina a sottoscrivere il vostro giudizio; e la vostra autorità indurrà gli atei, che di solito sono più saputelli che ingegnosi o dotti, ad abbandonare il loro spirito di contraddizione e a proporre forse proprio i loro argomenti che sanno essere considerati come dimostrazione da chiunque sia dotato di ingegno, per non dare a vedere di non intenderli. Ed infine tutti gli altri crederanno facilmente a tanti testimoni, e non ci sarà al mondo più nessuno che osi revocare in dubbio l’esistenza di Dio o la distinzione reale dell’anima umana dal corpo²².

Quando il pubblico non è acquisito o manifesta ancora qualche resistenza, al fine di farsi stimare quanto è giusto non bisogna esitare a ricercare l’alleanza delle persone il cui avviso è il più stimato da quel pubblico. La questione non è di sapere se queste persone siano o meno nel vero o nei limiti del loro diritto (qui, se la teologia possa statuire sulle questioni filosofiche), ma di scegliere, tra tutti i critici potenziali, quelli che godono della più alta reputazione e il cui avviso è maggiormente stimato da quelli di cui si cerca di ottenere l’adesione (è il principio della lettera di raccomandazione...).

Gassendi non può mancare di cogliere una così bella occasione per denunciare, nell’articolo 3 della prima Istanza del Preambolo alla *Disquisitio*, il sotterfugio consistente nel nascondersi dietro l’autorità altrui per forzare gli spiriti e camuffare la povertà delle proprie prove. Tutte le questioni

22. R. Descartes, *Meditazioni obiezioni e risposte*, in Id., *Opere*, cit., p. 685.

suscitate dall’itinerario delle *Meditazioni* attestano in realtà un fallimento manifesto:

Se voi poteste rendere la sostanza dell’anima tanto chiara quanto la vostra esistenza in Olanda, ora che ci vivete, come tagliereste corto, come sareste lontano dal dare occasione a tante questioni!²³

Se ci siamo rapidamente rivolti a questi testi è perché essi affermano l’esistenza di un legame molto forte tra l’autorità o la reputazione e la persuasione della verità. È questa persuasione che si deve cercare di guadagnare se si vuole conquistare l’adesione, e che si deve offuscare quando si vuole proporre una verità differente da quella che prevale nell’opinione. Questi testi tematizzano la potenza della relazione che unisce la stima di sé alla verità e all’impresa della sua comunicazione. Una considerazione fallace del nostro proprio valore traveste così non solo le relazioni che intratteniamo con gli altri, ma anche ciò che le *Meditazioni* chiamano «una giusta percezione del reale»²⁴. La ricerca del vero diviene essa stessa politica, nel senso preciso in cui l’opinione che ci si forma di sé e che gli altri si fanno di noi viene a ricoprire l’esperienza interna che facciamo della nostra soggettività, supposta fondatrice, e in senso lato del rapporto con l’altro.

4. Conclusioni

Concluderò qui con tre osservazioni di ordine generale.

1. Nel saggio già citato Taylor sottolinea l’importanza dello sviluppo di un ideale d’identità generato interiormente in rapporto alla questione del riconoscimento. Non è forse il minore dei paradossi che proprio il filosofo del *cogito* ci permetta di problematizzare le conseguenze che la rimessa in questione di questo ideale comporta sul tema del riconoscimento.
2. Il secondo paradosso, che ci fa ritornare sul secondo e terzo principio da cui siamo partiti (la libertà e la generosità), è che l’impresa della conoscenza di sé iniziata attraverso il *cogito* è destinata a fallire se non si fa politica, se non prende per oggetto la posizione che è o deve essere la nostra nel tutto al quale di fatto apparteniamo.
3. La considerazione della sua opera dal punto di vista del riconoscimento rimette in questione l’esattezza della rappresentazione di Descartes come filosofo «dualista», chiuso nella torre d’avorio dell’evidenza e propenso ad attribuire al libero soggetto ogni potere di conoscere se stesso distaccandosi dall’altro.

Traduzione dal francese di Francesco Toto

23. Gassendi, *Ricerche metafisiche*, cit., p. 118.

24. Descartes, *Meditazioni*, cit., p. 709.