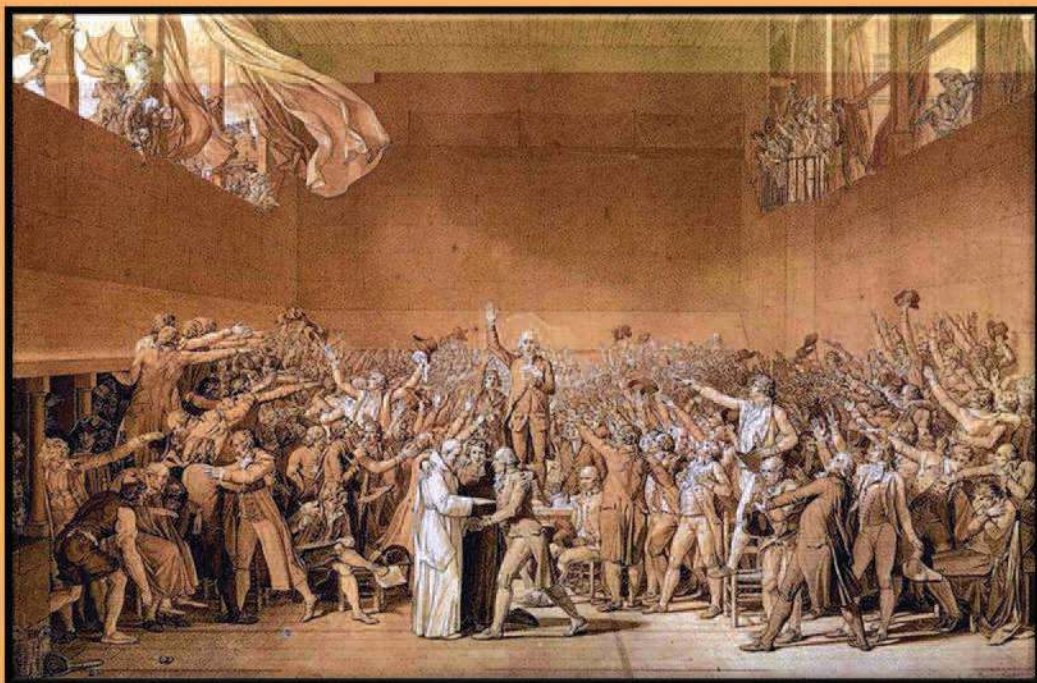


Mario Reale

Le Ragioni della Politica

J.-J. Rousseau
dal «Discorso sull'inuguaglianza» al «Contratto»



Prefazione

Prefazione alla presente edizione

Questo libro, uscito nel 1983, era ormai da tanti anni fuori commercio. Colleghi che l'hanno adottato, e l'adottano, per corsi universitari, studenti e studiosi, sono stati costretti al duro lavoro delle fotocopie. Sono perciò lieto che il libro venga ristampato come e-book gratuito. Sarebbe difficile aggiornare un libro come questo. Da un lato, le note sono già fin troppo fitte, per seguire la valanga degli studi su Rousseau, che si fa, di mese in mese, più impetuosa; dall'altro, il libro, la cui sostanziale natura è quella di commento al *Discorso sull'ineguaglianza* e al *Contratto sociale*, è anche relativamente immune dalle novità. La ragione principale è, però, che ritengo ancora valido l'impianto del libro. In questi anni, sono tornato qualche volta su Rousseau, riguardo ad argomenti particolari, e solo in un'occasione m'è capitato di riprendere i temi centrali del libro, scrivendo alcune voci, a cominciare da "Politique", per il *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (sotto la direzione di R. Trousson e F.S. Eigeldinger, Champion, Paris 1996). Anche qui, tuttavia, la sostanza del libro è rimasta, e spunti nuovi dovrebbero esser svolti in altra sede. Ringrazio l'amico Antonio Cecere, che ha studiato e si è laureato con me su Rousseau, e ha continuato a coltivarlo con intelligenza e passione: sua è stata l'idea di questa ristampa, e sua la fatica di approntarla.

Prefazione

Con evidente allusione all'illuministica 'politica della ragione' il titolo di questo libro vuole richiamare l'impegno e la radicalità della riflessione politica di Rousseau: quasi che la politica prima di essere ricavata dalla *raison* dovesse mostrare i suoi titoli di legittimità e di pensabilità – le sue ragioni. Il lavoro si presenta così incentrato sulla riflessione filosofico-politica di Rousseau, su quei presupposti antropologici che nell'opera del ginevrino appaiono indissolubili dai «risultati» politici, anche quando quest'ultimi assumano veste specifica e tecnica. La durezza del problema politico russoiano (diremo sempre così italianizzando al tutto il nome) e l'impegno messo a risolverlo lasciano già intravedere un carattere – e si capisce un risultato critico – che è bene subito anticipare e che si potrebbe dire dell'«antiutopismo», Rousseau che non vuol vedere relegato il suo Contratto «dans le pays des chimères», ci è parso che meritasse di essere preso in parola (proprio allo stesso modo per cui a nessuno verrebbe in mente di porre Hobbes con «l'Utopie e les Sévarambes», sebbene siano prevalenti oggi le letture che si muovono proprio in direzione opposta a questa. L'ambito di ricerca del libro è circoscritto dal sottotitolo, o a dir meglio dalla specificazione del titolo. *Discorso sull'ineguaglianza* e *Contratto sociale* non devono tuttavia esser presi in modo statico, come il termine *a quo* e quello *ad quem* di un'indagine. Ciò che si è voluto

studiare è proprio la connessione intrinseca tra queste due opere: la frattura (e la continuità) che le segna e perciò lo sviluppo di pensiero in cui si iscrivono. E poiché in queste due opere, che costituiscono i maggiori scritti filosofico-politici del ginevrino, ci è parso che si riassume per intero il significato forte della riflessione politica di Rousseau, la stessa delimitazione finisce per essere soprattutto materiale, avendo il libro in realtà per oggetto – da una prospettiva critica di cui si darà conto – la politica di Rousseau. L'esclusione da un'analisi diretta (a volte parziale a volte più radicale) di altre opere, politiche o anche politiche, di Rousseau – dall'*Essai sur l'origine des langues* a *Economia politica* per citare gli scritti più prossimi a questa ricerca – è frutto, com'è ovvio, di una previa inclusione. Preoccupazione di non appesantire ulteriormente la mole già considerevole del libro e soprattutto consapevolezza che un esame diretto di tali scritti avrebbe bensì complicato e arricchito non mutato la sostanza delle questioni indagate, hanno consigliato di lasciarne cadere l'analisi o di affidarla ad altra sede. Un'eccezione si è fatta per il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in quanto cominciamento e della carriera letteraria di Rousseau e della sua riflessione sulla politica; cenni al quadro concettuale in cui s'iscrivono scritti come quelli sulla Corsica o sulla Polonia si trovano nell'ultimo capitolo del libro.

Diverso è il caso delle grandi opere dove la politica entra di scorcio (*l'Emile*, la *Nouvelle Héloïse*, le stesse *Confessioni*) o non entra quasi affatto (i dialoghi di *Rousseau juge de Jean Jaques* o *Les Rêveries*). Qui l'esclusione è stata in qualche modo preventiva: si è costituita cioè all'origine della ricerca e si è persino consolidata nel corso del suo svolgimento. L'alternativa meno radicale poteva essere rappresentata da un ricorso più largo a citazioni di altri scritti, utilizzate nella simultaneità. Ma una sorta di ostinata fedeltà al taglio analitico del lavoro e una preoccupazione di storicizzazione hanno fatto sì che ciò non avvenisse, o avvenisse con estrema parsimonia. È evidente del resto che la parzialità, quando sia consapevole, si costituisce sempre su una presunzione di totalità. Anche in questo caso un problema almeno – tra tanti che si son dovuti solo escludere – è stato tenuto presente e riceve ci pare dall'analisi complessivamente svolta qualche luce: quello del perché si assiste nel Rousseau della maturità (e già in sostanza coevo al *Contratto*, a cominciare dall'*Emile*) e nell'ultimo Rousseau a una sorta di rarefazione del tema della politica, a una ricerca che affronta per altre vie e su altri toni quegli stessi problemi che si era cercato di stringere nel fuoco unitario della politica. Un discorso in parte analogo a questo dovrebbe farsi per la più larga storia civile e culturale in cui l'opera di Rousseau si iscrive, per la complessa personalità di

Rousseau, per i rapporti con Ginevra, e così via. Qualcosa in questa direzione si è fatto, moltissimo è rimasto fuori, nulla di esplicito si è tentato di dire intorno alla personalità del ginevrino: il libro, per dirla in una battuta, è su Rousseau, non su Jean-Jacques. Che questa separazione sia più riduttiva in Rousseau di quanto non sia in altri autori, non c'è bisogno di dirlo. Il problema si è presentato qui nella forma della difficoltà a storicizzare una complessiva esperienza intellettuale (se non anche esistenziale), prima che i pensieri che a questa esperienza danno alla fine significato – secondo un nostro radicato e «tradizionale» convincimento – ci fossero sufficientemente chiari e da parte loro apparissero già «storicizzati».

E avendo finora detto, a illustrazione del titolo e dell'ambito di ricerca, soprattutto ciò che in questo libro non è da cercare, veniamo adesso, com'è costume, a ciò che vi si trova. Troppe cose sarebbero qui da dire, né è il caso di cavarsela con il consueto e ormai un po' retorico rinvio alla prefazione hegeliana della *Fenomenologia*, che ha oltretutto l'estensione e la rilevanza che tutti conoscono. Tenendosi all'essenziale o alla «tesi» che in questo libro viene svolta (e anche frequentemente riesposta e verificata, come si vedrà) si può dire che essa nasce dalla consapevolezza di una diversità di impianto concettuale – e a rigore di un'opposizione – tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e il

Contratto. Leggibile nelle premesse – che nel primo caso riguardano l'antropologia dell'essere «entier absolu», nel secondo l'uomo «relativo» e parte di un tutto – una simile diversità è costatabile parimenti nei «risultati», i quali configurano la politica nel *Discorso* come alienazione e nel «Contratto» come luogo eminente di realizzazione dell'uomo. La tesi di una non congruenza tra le due opere era stata qualche volta avanzata – molto male in genere e in un contesto interpretativo non sostenibile – dalla vecchia letteratura russoiana della fine del secolo scorso e dei primi decenni del nostro; è stata nel complesso sacrificata dalla nuova, e tanto più attendibile critica, alle ragioni non di rado immediate (e certo, immediatamente russoiane) del «système». Si è cercato qui di argomentarla senza nulla concedere ci pare alla vecchia storiografia delle «contraddizioni» e anzi proprio al fine di rinvenire, passando per la frattura, una configurazione unitaria più radicale del problema politico perseguito da Rousseau.

Muovendo da una simile impostazione, non si poteva non dedicare grande spazio al punto di costituzione della specifica tessitura del *Discorso sull'ineguaglianza*, e cioè allo stato di natura, alla sua formazione concettuale, al suo metodo e soprattutto alla sua caratteristica, definita e intrascendibile struttura. Ma era al tempo stesso necessario soffermarsi con grande cura

su quella misteriosa uscita dal puro stato di natura che fonda la storia irreparabile di corruzione; e quindi su quelle figure o quei momenti della storia che sembrano contrastare la radicalità di un simile esito e perciò la politica come «alienazione». All'analisi e alla valutazione di questi temi è dedicata la prima parte del libro. Proprio quando tuttavia l'analisi sembrava confermare, con immagine russoiana, la chiusura del circolo e il ritorno al «punto di partenza», più viva si faceva l'esigenza di fare qualche luce sul rapporto tra questa struttura senza appigli e la diversa configurazione del *Contratto*. A questo proposito si è fatto un posto considerevole al capitolo sulla «società generale del genere umano» della prima redazione del *Contratto*, letto come il documento più significativo del passaggio (critico e autocritico), dall'una all'altra opera. La prima redazione del *Contratto* del resto, nota come il *Manoscritto di Ginevra*, è stata sempre tenuta presente nella ricerca e considerata parte integrante del «petit traité» pubblicato nel 1762.

Del *Contratto* – la cui analisi occupa la seconda parte del libro, in una forma che ancor più è vicina al «commento» - si prende in esame anzitutto la diversa configurazione della politica rispetto al *Discorso*; e, venendo allo svolgimento dell'opera, si cerca di fermare la non univoca concezione di natura che comanda il contratto, e perciò il duplice atteggiarsi della formula

contrattuale. Hobbes e Locke ci sono sembrati su questo terreno decisivi, e nel tentativo di una loro utilizzazione simultanea si è indicata la novità dell'«unione reale» o della democrazia perseguita da Rousseau, come quella che fosse espressione a un tempo del massimo di unità o di coesione sociale e di realizzazione dei diritti della persona. Ma proprio nel vivo di questa ardua ricerca e dentro le sue difficoltà ci è parso che si facesse strada, con il capitolo sull'*état civil* e con la delineazione della sovranità o volontà generale, una concezione diversa dell'uomo e della politica che, abbandonando il presupposto della natura (come che fosse configurato) e perciò la stessa tematica contrattuale, piuttosto si affidava al ricominciamento unitario della libera volontà che pone la legge. La difficoltà tuttavia di articolare da questo punto alto l'intera realtà sociale, gli ostacoli che la legge incontra nel suo cammino e alla fine la permanenza della natura entro l'*état civil*, hanno obbligato a un non semplice sforzo di analisi per cercare di porre nei termini costitutivi e originari il rapporto post-contrattuale di sovranità-legge e natura. Nel capitolo, lungo e anche un po' faticoso, dedicato al tema di volontà generale e volontà particolare, questo rapporto (e perciò in definitiva la risposta di Rousseau al problema politico) viene risolto, ma si dovrebbe dire dissolto, in una Radicale e strutturale opposizione tra le due volontà,

che è rivelativa del carattere proprio della *volonté générale* e dove si può leggere, con la presenza ingombrante di Hobbes, un punto di connessione con il *Discorso sull'ineguaglianza*. Dal tema di volontà generale e volontà particolare, dobbiamo confessarlo, ci aspettavamo di più all'inizio della ricerca e perciò le conclusioni cui si perviene sono anche un po' sofferte. Nei capitoli finali vi è la conferma di questa scissione: sia sul piano strutturale, attraverso il governo che ne ripete i termini al suo interno, sia attraverso la figura del legislatore che, esprimendone la consapevolezza, ripropone dal nuovo l'intera questione e apre di fatto la via a una soluzione politica diversa da quella esplorata con lo Stato legittimo.

Il problema che ha mosso questa ricerca e vi ha agito, sebbene rimanendo configurato più spesso sullo sfondo, è quello del posto che a Rousseau spetta nella storia del pensiero politico e nella più larga storia civile e culturale dell'età moderna. La vecchia disputa su Rousseau assolutista-collettivista o liberale-individualista, ripresa, complicata di molti temi e giunta alle soglie del dibattito politico in anni vicini-remoti da noi ci pare che sia stata lasciata cadere in parte per l'intrinseca debolezza con cui molte questioni venivano affrontate, in parte, e forse soprattutto, per quei mutamenti che nel tempo si producono. Anche per l'insieme di questi motivi – e in un momento in cui la letteratura russoiana sembra

complessivamente piuttosto imboccare vie diverse dalla centralità del problema politico – ci è parso utile un ripensamento che mentre da un lato cercasse, con aderenza ai testi, di tenere insieme la difficile implicazione russoiana dei temi «assolutistici» e «liberali», nel tentativo di dar risposta alla forma economica di affermazione borghese (lasciando senz'altro cadere quindi quelle suggestioni socialistiche, presocialistiche o post-socialistiche che ci sono risultate di scarso rilievo per un pensatore che appare alla fine piuttosto saldamente attestato entro un orizzonte borghese), dall'altro non fosse insensibile ai mutamenti e alla «lezione» del tempo. La domanda ha così riguardato il contributo di Rousseau alla democrazia moderna, e poiché l'espressione rischia di dire troppo e insieme quasi nulla, convien dire alla democrazia che sperimentiamo giorno per giorno nella sua forza e nella sua debolezza, nella sua difficoltà a mantenersi se non si ripensa e non si sviluppa, o se non trova forme più convincenti di connessione tra le «volontà particolari» e la «volontà generale»: Per questo si è appena accennato a quei contributi, anche russoiani, che sono stati per così dire incorporati nella democrazia moderna in un senso più largo – e diciamo per tutti, la radicale estensione e la difesa della sovranità popolare o la distinzione di sovranità e governo – sui quali tanti interpreti si sono giustamente soffermati, volgendoci

invece a quel più interno tema del rapporto tra le due volontà che è sembrato da un lato essenziale per la tenuta della costruzione russoiana, dall'altro meglio disposto a incontrarsi con le domande del presente. Una certa delusione – se n'è fatto un breve cenno – proprio su questo punto, al termine della ricerca, significa che il problema (oltre che, si capisce, enormemente più complesso e nuovo di quanto non si presentasse a Rousseau, per l'avvento sulla scena politica di grandi masse e delle loro forme di organizzazione) è anche nella sua costituzione più difficile di come ci si configurasse alla prima considerazione. E il tempo sembra offrire un riscontro di ciò, proprio mentre d'altra parte ci pare più urgente una chiarificazione e un avanzamento su questo terreno. Il compito in effetti (mantenendo come ci pare giusto l'intuizione russoiana di una democrazia come luogo della coesione e dei diritti) di superare l'irrigidimento corporativo di ciò che Rousseau chiamava le «sociétés particulières», di utilizzare gli strumenti esistenti e di approntarne di nuovi per far meglio coincidere la democrazia con la sua base reale appare tanto urgente quanto delicato, bisognoso di tenacia e a un tempo, per le cose stesse, di rapida maturazione. Ma soprattutto quelle forze che fondano la novità dell'attuale democrazia dispongono crediamo di riserve per impegnarsi in questo compito; né è detto, d'altra parte, che i «fallimenti», se così

vogliamo chiamarli, abbiano meno cose da dire delle conferme.

Qualche parola si deve ora spendere intorno al metodo di questo lavoro, che consiste alla fine nel vecchio metodo della lettura, spesso riga per riga; e, si capisce, di testi che, molto più che editi, sono presenti alla memoria culturale di ognuno. Il taglio analitico, l'opera a volte puntigliosa di «explication du texte», sono risultati alla fine predominanti più di quanto avremmo voluto e forse anche più di quanto sia lecito alla buona storiografia che sa far dimenticare le cucine, tenendosi alle portate. Questo è dipeso certamente dalla personale disposizione e dalla debolezza dell'interprete. Ma anche la difficoltà di un autore all'apparenza così facile come Rousseau vi ha avuto la sua parte. La «trasparenza» di Rousseau, per dirla con Starobinski, ci si è venuta rivelando piena di «obstacles». Che queste difficoltà appartengano poi tutte al testo o siano anche dell'interprete che ve le ha proiettate, è questione, com'è ovvio, da rimettere interamente ai lettori. Sta di fatto che, eccetto nelle linee proprio generali (e anche queste spesso sottoposte a verifica), il lavoro si è venuto come costituendo nel vivo dell'analisi, seguendo le oscillazioni e a volte le sfumature del testo, al punto da richiederlo qualche volta sottomano per una migliore intelligenza del «commento». I raccordi «strutturali» che di tanto in tanto fanno capo nell'analisi sono stati volutamente

mantenuti, nonostante comportino di necessità delle ripetizioni, perché costituiscono un modo, intrinseco al lavoro, di rifare i conti o di interrogarsi di nuovo sulla connessione della parte al tutto e sulla configurazione della totalità. L'utilità di questi lavori – lo si dice ovviamente senza alcun riguardo al merito – dipende da un lato dalla convinzione che il testo abbia ancora qualcosa da dire e non sia stato «esaurito» nelle sue possibilità, dall'altro dal fatto che l'interprete riesca a percorrere vie non battute né già acquisite. L'impegno analitico è comunque d'obbligo. Dire alla fine dell'analisi che tutte le questioni del testo ci risultano chiare, sarebbe temerario né corrispondente al vero; tutte però sono state discusse, cercando di rinvenirne sia la consistenza specifica, sia la connessione volta a volta con la struttura dell'opera e con il criterio più generale d'indagine.

Si tratta com'è noto di passi su cui pesano più di due secoli di interpretazioni illustri e no, in tutti i casi numerosissime. Anche il rapporto con la «bibliografia» è risultato alla fine meno ricco di quanto si sarebbe voluto e potuto. Man mano che la ricerca si assestava nella sua configurazione specifica, il rapporto con la letteratura critica si è venuto un po' rarefacendo o è stato piuttosto affidato all'esemplificazione, per timore di appesantire di troppe valutazioni e discussioni le note e per una certa riluttanza ad assommare semplici titoli. È

capitato così che anche autori e testi che hanno avuto un peso nella genesi remota o prossima di questo lavoro non siano stati citati. Si è cercato comunque di tener presente sullo sfondo delle analisi e delle questioni più controverse le interpretazioni «classiche», specie del secondo dopoguerra, e di ciò dovrà essere giudice l'orecchio del lettore avvertito; mentre maggiore spazio si è fatto, dato il carattere del lavoro, ai commenti: soprattutto a quello di Starobinski per il *Discorso*, a quelli di Halbwachs e di Derathé per il *Contratto*. Con Derathé ci è capitato di dissentire forse un po' troppo spesso; per questo ci piace qui ricordare il debito che la nostra ricerca mantiene verso questo valente studioso. Anche il commento di Halbwachs, uno studioso vittima della barbarie nazista, ci è stato in alcuni punti molto utile. Le fini analisi di Starobinski hanno avuto un peso, come si capisce, nell'interpretazione dello stato di natura. Come un commento e di alto livello è da considerare il libro di V. Goldschmidt, al quale avremmo voluto fare ancora maggior posto. Una vecchia «infatuazione» per l'intelligenza di Vaughan non ha retto benissimo alla prova. Abbiamo detto fin qui delle interpretazioni che conosciamo; moltissime com'è naturale ci sono ignote. La letteratura russoiana è stata qualche anno fa paragonata a un «raz de marée», ma dopo il recente centenario bisognerebbe evocare cataclismi naturali ancor più minacciosi. Solo a dar

conto critico delle pubblicazioni uscite in occasione del bicentenario, appena ricordato, dalla morte di Voltaire e di Rousseau (un confronto che è stato diremmo fin troppo svantaggioso per Voltaire) bisognerebbe scrivere un volume di dimensioni non trascurabili. Di questa letteratura abbiamo cercato, come ci è stato possibile, di sentire il polso e di individuare almeno le direzioni prevalenti di indagine. Per questi stessi motivi si è rinunciato all'arduo compito di cimentarsi con una bibliografia finale.

Il lettore consentirà ora, al termine di un lavoro che ci ha occupati per molti anni, qualche parola di personale ringraziamento. E uno particolare questo libro deve a Gennaro Sasso che l'ha seguito passo passo nella sua faticosa genesi, incoraggiandolo e in più modi sollecitandolo. Della capacità metodica di Sasso di sottoporre a domande un testo ripensandone i pensieri, che a me pare «straordinaria» e perciò non certo facile da «aggiungere» (avendola sperimentata, oltre che negli scritti, durante molti anni di amicizia e di collaborazione al suo insegnamento) mi auguro che questo libro mantenga qualche traccia e, per dirlo ancora nella lingua di Machiavelli, «ne renda qualche odore». Con Sasso e con gli amici Marcella D'Abbiero e Francesco Trincia partecipai molti anni fa a un corso di Storia della filosofia dedicato al *Discorso sull'ineguaglianza* che costituì un'occasione prossima per intensificare i miei

interessi russoiani. Dei molti debiti che questo libro ha accumulato negli anni verso mia moglie Paola vorrei almeno ricordare le discussioni sulle questioni riguardanti Hobbes e Locke. Un aiuto prezioso per l'allestimento in volume del lavoro m'è venuto da Mariella Guercio. Nelle sale, splendide e oltremodo ospitali, dell'*Ecole Française* di Roma questo lavoro è stato in gran parte elaborato e scritto; delle molte cortesie ricevute ringrazio la direttrice e gli amici bibliotecari. Un ricordo mi pare doveroso alla memoria di Augusto Guerra, con il quale già da studente e da laureando discussi di problemi che sono intrecciati a questa ricerca e che sempre era interessato alle cose che altri facevano.

Collettivamente e come direbbe Rousseau «en corps» - sia perché sono molti, sia perché lavorano entro un orizzonte politico unitario - vorrei ricordare i redattori e i collaboratori dei «Quaderni della Rivista Trimestrale», ma tra questi ultimi un'eccezione mi par giusta per Franco Rodano, cui mi uniscono oltre tutto particolari legami d'affetto e di stima. Essi sono stati per me di valido aiuto in questi anni, e hanno rappresentato un costante punto di riferimento e di stimolo, anche quando la ricerca si è mossa su sentieri più rarefatti e specialistici rispetto a quei vivi problemi della democrazia, nel suo rapporto col capitalismo e il

socialismo, che sono indagati, da diverse prospettive, nella rivista.

Sui «Quaderni» ho pubblicato, tra il 1974 e il 1979, numerosi articoli di argomento russoiano, molti dei quali sono entrati a far parte di questo libro. La sistemazione in volume ha comportato da un lato l'esclusione di contributi che apparivano troppo generali o troppo particolari rispetto al tema; dall'altro l'aggiunta di capitoli (del tutto inediti sono il terzo, l'ottavo e il nono) o di sezioni e di parti che servissero a completare l'analisi. Interamente rivisti nella forma, i capitoli già comparsi come articoli hanno subito anche modificazioni, spostamenti e soppressioni, sono stati arricchiti di aggiunte, soprattutto nelle note. Dei contributi russoiani non inclusi in questo volume si dà conto nelle note.

Dal «Discorso sulle scienze e sulle arti» al «Discorso sull'ineguaglianza». Costituzione e metodo di analisi dello stato di natura

Due testi fondamentali per capire la genesi di gran parte del mondo moderno. Una profondità che non ha pari, in un linguaggio a tratti profetico

Il 'Discorso sulle scienze e sulle arti'

Cominciamo con una analisi interna del Discorso sull'ineguaglianza

La centralità della natura materna e generosa come garanzia per l'uomo di essere assoluto padrone di sé è ribadita da un'altra condizione che rigorosamente l'accompagna: quella della stabilità

L'abbondanza e la stabilità della natura sono due condizioni preliminari e necessarie dell'equilibrio originario; ma a nulla esse varrebbero se il rapporto tra gli uomini e gli animali, e quello degli uomini tra di loro, non fosse improntato a una pari, omogenea condizione di equilibrio

Chi si accosti a Rousseau seguendo lo svolgimento cronologico del suo pensiero politico è subito sospinto a evocare il tema dello stato di natura. Ciò è tanto più singolare in quanto un simile tema, nonché essere dipanato nella sua ferma e inconfondibile determinazione, non viene nemmeno materialmente formulato in quel *Discorso sulle scienze e sulle arti* che segnò il folgorante inizio della fama di Rousseau «autore»^[1]. Il fatto è che nel *Primo Discorso*, se è assente il nome, si trova già posta, insieme a elementi preparatori, la fondamentale esigenza dell'*état de nature*: un'esigenza ben presto ripresa e affinata in talune delle risposte polemiche ai critici dell'operetta. Centrale così per la comprensione del *Discorso sull'ineguaglianza* e, almeno indirettamente, del *Contratto sociale*, il tema dello stato di natura serve altresì come filo conduttore per una periodizzazione essenziale del Rousseau tra gli anni 1749-50 e 1753-54, ossia dal *Discorso sulle scienze e sulle arti* al *Discorso sull'ineguaglianza*.

Com'è noto il *Primo Discorso* svolge la tesi che lettere e arti, scienza e filosofia hanno contribuito nonché a migliorare a corrompere i costumi, mentre solo la virtù, ignorante di ogni altra cosa che non fosse la sua pratica attuazione, ha conservato agli uomini il possesso di sé, ai popoli la forza e la felicità. Rousseau presume di

leggere in questa tesi, argomentata con un metodo che si direbbe ‘storico-comparativo’, una sorta di regola di uniformità, addirittura paragonabile a una legge naturale: ovunque sia comparsa la luce delle scienze e delle arti, si è vista la virtù dileguarsi [2]. Ammessa pure, tuttavia, la costante regolarità di un simile nesso, rimane aperta nel *Discorso* la questione del più intrinseco rapporto che intercorre tra la cultura e la degenerazione dei costumi. Le scienze e le arti sono esse la causa della corruzione o ne costituiscono una manifestazione concomitante, sia pure immancabile e capace insieme di annunciarne e dilatarne gli effetti? Si tratta di un problema in parte ulteriore rispetto all’assunto principale del *Discorso*, entro il quale difatti nemmeno riesce a costituirsi in formulazione esplicita. Ma proprio il concetto di corruzione, che nella sua vastità e profondità è al centro dell’operetta, esige un’indagine più profonda sulla sua origine e sulla sua effettiva costituzione. In questa situazione, segnata da un’ulteriorità che è in parte costitutiva, il *Primo Discorso* finisce, da un lato almeno, per vivere di una tensione irrisolta tra il problema dell’origine e della natura della corruzione, che in forme elusive e anche contraddittorie aspira a porsi al centro della riflessione, e il tema «ufficiale», in più modi argomentato e orchestrato, del nesso corruzione-cultura [3].

Il tentativo di pensare nell’intrinseco un simile nesso, cercando di far scaturire dalla natura propria delle scienze la corruzione, conduce a un risultato – sia o no scontato in anticipo – deludente e tautologico. Prese «en eux mêmes», come possibile fonte della corruzione, scienze e arti rinviano di nuovo alla corruzione, definita in forme del tutto tradizionali e generiche; sicché non hanno torto le anonime *Observations* del *Mercure de France* a richiedere a Rousseau più chiarezza circa il punto «d’où il part pour désigner l’époque de la décadence» [4]. Già all’inizio del *Discorso* però Rousseau aveva alzato il tiro presentando scienze e arti come lo strumento del sovra-strutturale ribadimento nelle coscienze della schiavitù o della perdita effettuale della «libertà originaria», segnata dall’assenza di quei bisogni al cui sviluppo sono legati i «troni» e le «catene». Le espressioni qui – e specie quelle sugli uomini «qui n’ont besoin de rien» - rinviano già direttamente allo stato di natura del *Discorso sull’ineguaglianza*, sebbene Rousseau citando Montaigne parli ancora, a proposito dei selvaggi d’America, di «simple et naturelle police». Nel complesso si tratta però di una linea marginale – di preferenza affidata alle note e alle aggiunte al testo - - rispetto ai temi centrali e «ufficiali» del *Discorso* [5]. Qualcosa di simile si deve dire anche a proposito della distinzione di *être* e *paraître*. Certamente si tocca un

punto alto di avvicinamento al tema forte dello stato di natura quando nel Primo Discorso i molteplici effetti della corruzione vengono ricondotti alla scissione del *paraître* dall'*être*. Ma il concetto rappresenta poco più che una semplice anticipazione metodologica. Poiché infatti la trasparenza originaria di *être* e *paraître* è pensata ancora entro una perpetuità della natura umana, non genera nessuna specifica realtà antropologica di «natura» e quindi nessuna differenza reale rispetto alla corruzione, aprendosi piuttosto a una venatura di scetticismo moralistico [6].

In qualcuna delle risposte polemiche, come si è accennato, e sotto la pressione stessa delle critiche ricevute [7], il quadro dello stato di natura viene assumendo contorni più precisi. Sebbene si continui, parallelamente, ancora a mantenere un certo rapporto di concomitanza e persino di causalità tra scienza e degenerazione dei costumi, appare chiaro in questi luoghi come l'interesse si vengano spostando sul più originario insorgere della corruzione e, per questa via, su quell'al di là di natura che, delimitandola, la costituisce. All'ex re di Polonia Stanislas Leszczyński che aveva obiettato piuttosto la congiunzione di scienza e austerità, e quindi la derivazione della corruzione dalla ricchezza, Rousseau risponde «sistemando» così la genealogia della corruzione (*voici comment j'arrangerois cette généalogie*):

La première source du mal est l'inégalité; de l'inégalité sont venues les richesses; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et par tout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisiveté les Sciences [8].

L'*inégalité* introduce il tema di una frattura ben più originaria, universale e radicale dell'epifenomeno delle scienze. Superare la semplice concomitanza o l'imbarazzante rapporto di filiazione di scienza e corruzione vuol dire andare più lontano e più in profondità, riscoprendo, come dirà il *Secondo Discorso*, «routes oubliées et perdues» [9], conquistando un fondamento che permetta di dominare la totalità del processo storico. Nel nesso di «induzioni storiche» e di «ragionamenti» o «ricerche filosofiche» si anticipa nel *Primo Discorso* anche il metodo di questa indagine ricostruttiva che, mirando a connettere unitariamente la storia, deve spiegarla anche (e soprattutto) in quelle zone oscure delle quali non si posseggano documenti [10]. Il tema dell'uomo di natura – emerso solo nelle note al Discorso e, indirettamente, in qualche passaggio di altre polemiche – è affrontato nella risposta a Bordes in termini vicini oramai al *Discorso sull'ineguaglianza*. Qui compare la prima volta la tesi della naturale «bontà» dell'uomo, connessa all'assenza della proprietà privata e all'ignoranza del bene e del male, così come vi compare la difesa dell'istinto – delle «virtù animali» come le aveva chiamate Bordes – fatta valere contro quei veri animali

feroci che compongono la «società attuale» [11]. La polemica infine contro le scienze e le arti è definitivamente abbandonata nella *Préface*, rimasta inedita e incompiuta, di una seconda lettera a Bordes; o a dir meglio è ricondotta al ruolo preparatorio e al posto, dopo di ciò derivato e marginale, che le compete: si tratta solo del «corollario» di un «melanconico e grande sistema» che Rousseau dice di aver volutamente, per motivi di opportunità, rivelato per indizi (o per «corollari», appunto), nelle sue conseguenze esterne (i rami), non ancora nel suo nucleo costitutivo (il tronco). Il «Système» concerne direttamente ormai la degenerazione degli uomini dalla loro «bontà primitiva»; le frasi che lasciano in sospeso la *Préface* si sovrappongono, più che al programma, alla stesura stessa e quindi alla piena articolazione del *Système*, ossia alla composizione del *Discorso sull'ineguaglianza* [12].

I cenni della *Préface* sul rapporto tra il *Primo* e il *Secondo Discorso*, sebbene appaiano forzati quanto a strategia dello svelamento o del graduale passaggio dal piano essoterico a quello esoterico, possono riuscire attendibili se riferiti a un'intuizione complessiva dell'uomo e della sua storia che, non ancora posseduta e svolta nei suoi nessi e nel suo fondamento radicale, implica tuttavia «sistema» e in «sistema» si viene sviluppando. Per cercare però di capire perché una

simile intuizione, già comparsa di scorcio, si sviluppi così lentamente, o in altre parole perché il «corollario» sulle scienze e sulle arti occupi, sia nel *Discorso* che nelle risposte polemiche, il campo fino alla noia sono necessarie altre considerazioni e in primo luogo un rilievo di storia interna. Il fatto è che mentre da un lato il *Primo Discorso* si apre intrinsecamente al tema dello stato di natura, dall'altro lo esclude da sé, e anche con fermezza, disponendo su un diverso piano la risposta alla corruzione, con effetti che toccano inevitabilmente lo sviluppo della discussione. Il punto comune da cui si diparte questo contrastante atteggiamento è costituito dalla corruzione, rovinosa e dilagante, che Rousseau legge nel mondo moderno e, direttamente, nella situazione francese di metà Settecento. La corruzione si può comprendere e riassumere nel segno dell'economicismo: qui in effetti si sommano la perdita di consistenza dei singoli, che si ingannano e si sopraffanno fingendo di lavorare l'uno per l'altro, con la perdita di coesione nazionale e politica, l'antica condanna del lusso e delle ricchezze con la intuizione dei nuovi rapporti, produttivi e sociali, dominati solo dall'interesse privato e dallo scambio [13]. Ora alla corruzione Rousseau contrappone, nella trama consistente ed esplicita del *Primo Discorso*, non già la complessa linea dello stato di natura, bensì l'immagine forte (e culturalmente certo più familiare al lettore) di

quei pochi popoli che con la loro virtù «hanno fatto la propria felicità e l'esempio delle altre nazioni»: Persi, Sciti e Germani, la Roma repubblicana e Sparta, «opprobre éternel d'une vaine doctrine». Alla decadenza ricondotta, attraverso l'economicismo, a una crisi etico-politica viene opposta una massima esaltazione della virtù e della politica; di contro ai «nostri politici», che non parlano se non «de commerce et d'argent», stanno gli «anciens Politiques» che «parloient sans cesse de moeurs et de vertu» [14].

La connessione di questi modelli antichi (come ha rilevato tra altri Leo Strauss) con i *Sauvages*, attraverso i quali viene introdotto il tema dello stato di natura, è certamente ardua, a meno – si capisce – di non considerarli entrambi, Spartani e *Sauvages*, alla stregua di momenti pressoché equivalenti di un generico *retour à l'antique* [15]. Le antiche nazioni si reggono sull'esercizio consapevole della virtù, sulla disciplina e il freno che impongono alla natura e che diventano una seconda natura, mentre i *sauvages* già s'intuiscono ignari del vizio come della virtù, figli dell'originaria immediatezza naturale. La diversità è così reale e dà luogo anzi, una volta che le due linee di risposta siano rigorosamente svolte nell'ambito delle categorie russoiane, a una vera e propria opposizione. Si potrebbero a questo proposito contrapporre punto per punto gli elementi delle due situazioni, mostrando da un

lato l'indolenza pacifica e soddisfatta dei *Sauvages*, dall'altro l'attivismo combattivo dei popoli antichi, la compiuta e perfetta solitudine contro lo spirito comunitario (si dica pure – il passaggio non è per questo meno rilevante – la solitudine comunitaria), e così via. Ma questa divaricazione, non tanto sul criterio di giudizio intorno alla decadenza quanto sulla esemplare opposizione ad essa, che qui si annuncia in germe e che avrà una rilevanza davvero notevole sullo sviluppo della riflessione di Rousseau, non può essere a questo punto accentuata per la buona ragione che non si è ancora del tutto costituita in quanto campo di reali alternative. Rilevata l'ambiguità che è al centro del *Primo Discorso* per via di un'apertura all'assolutamente originario, tanto richiesta dal concetto di corruzione quanto occultata nelle pieghe dell'opera [16], si deve pur dire che la scelta di resistenza, aperta e motivata, alla degenerazione cade senza dubbio, persino con una sua coerenza, sul nesso politica-virtù. L'opposizione tra popoli antichi e *Sauvages* non si accende perché uno dei due termini esclude l'altro, riducendolo a remota e per ora inesplorata possibilità. In questa scelta gioca probabilmente (al di là di motivi estrinseci, a cominciare dallo stesso tema messo a concorso) tanto l'immaturità e la difficoltà di un'esplorazione sistematico-radical della «natura», tanto l'urgenza della politica, che determina il cominciamento reale della riflessione di

Rousseau. Nella *Prefazione* al *Narcisse*, ripercorrendo l'insieme delle polemiche che il *Primo Discorso* ha suscitato, Rousseau dirà di avere scoperto – al di là di una deprecazione solo retorica – le cause dei nostri vizi e perciò di averne trovato insieme il rimedio, mostrando come questi vizi non appartengano all'uomo, bensì «all'uomo malgovernato» [17]. Se l'intuizione che tutto dipende dalla politica risale, secondo il racconto delle *Confessioni*, al soggiorno veneziano [18], è in questi anni il banco di prova pubblico, e Rousseau vi si impegna in un esordio che è interamente dominato dalla politica, o meglio da una forte tensione etico-politica. La portata del *Primo Discorso*, come ha scritto Hubert, «est politique tout autant que morale, ou morale parce que politique» [19].

In questo quadro, proprio mentre si conferma l'esclusione della tematica dello stato di natura, riacquista centralità la polemica contro le scienze e le arti. E infatti scienze e arti rappresentano la causa non già della corruzione in assoluto (un problema questo che appare rimosso nella prospettiva che stiamo esaminando), bensì della corruzione che si determina in seno alle nazioni rette dall'austera virtù, dalla coesione politica, dalla forza militare. L'esempio tipico è costituito dalla decadenza di Roma che, cominciata per Rousseau già ai tempi di Ennio e di Terenzio, si mostra nella sua gravità con la crisi della repubblica e il passaggio

all'impero, coincidenti con il secolo d'oro della letteratura latina [20]. Ma, in generale, virtù, coesione politica e felicità sempre appartengono alla giovinezza austera del genere umano, alla più antica storia delle nazioni, mentre le scienze e le arti sono causa e sintomo della maturità che si avvia al disfacimento: il germe che si insinua a minare progressivamente (e proprio nel segno del progresso) un corpo sano, una società fino ad allora chiusa e immutata nei suoi valori [21]. La concomitanza di cultura e corruzione è sorretta qui dall'opposizione alla virtù e alla «prosperité de l'État», né ha bisogno d'altro, in quanto compiuta risposta politica all'economicismo che impone di «rinunciare alla virtù». All'interesse privato che unifica gli uomini nella separazione. Si oppone l'esemplare compenetrazione antica dei singoli, per il tramite della virtù, alla comunità; l'amor di patria, cementato persino dagli «odi nazionali», la libertà, nel duplice significato di possesso di sé e di indipendenza nazionale, l'obbedienza alle leggi, la disciplina e il valore militari, la semplicità dei costumi, la tradizione religiosa. Molti fraintendimenti e anche molte feconde anticipazioni sono legate nelle polemiche sul *Primo Discorso* al duplice piano di una corruzione per così dire assoluta e relativa, universale a partire dalla natura o circoscritta a partire dai popoli virtuosi. Sciogliere questo nodo è necessario sia per seguire la prima traccia di una questione come quello dello stato di

natura, destinata presto a diventare centrale nella riflessione di Rousseau, sia per mostrare di contro l'unitarietà e la coerenza della linea forte o dell'esordio effettuale che si dipana nel segno della decisività della politica.

Dobbiamo ora chiederci, se nel nesso virtù-politica sta la risposta primaria e diretta alla corruzione, quale sia il grado di corrispondenza e l'efficacia del modello esemplare rispetto alla situazione cui si contrappone. Ora per dirla in breve, con il linguaggio degli economisti, la soluzione non copre il problema; e Rousseau se ne mostra, nelle forme complesse e sfuggenti che esamineremo, consapevole. Due questioni, tra loro strettamente connesse, devono essere tenute ferme a questo proposito. La prima è che il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, pur mostrando, soprattutto nelle due aggiunte e nelle note per la stampa, una «tendenza repubblicana» abbastanza netta, come osserva Launay, per «essere percepita dai contemporanei e dalle critiche letterarie dell'epoca», e facilmente contrapposta all'«oggettività» su questo tema di Montesquieu, la esprime in forme «diffuse» bensì, ma anche «latenti», che non possono mai «être 'prises sur le fait'». La seconda è che l'opera piena di «diffuse tendenze» repubblicane ha una conclusione – è ancora Launay che parla - «bel et bien monarchiste» [22]. Ora in effetti Rousseau (ci pare questo il punto preciso da cui si

genera la «latenza») non si mostra per nulla interessato nel Discorso alle forme istituzionali repubblicane. Sparta e Roma, Sibari e Cartagine sono tutte «repubbliche», ma le prime si affermano vittoriose di contro all'opulento disfaccimento delle seconde, allo stesso modo che, tra le monarchie, quella di Ciro viene conquistata da un «Prince plus pauvre que le moindre des Satrapes de Perse» [23]. Ciò che conta è quel che Montesquieu aveva definito il «principio» della repubblica, ossia la virtù, gli effetti prodigiosi che si possono ottenere quando essa si pieghi alle esigenze della politica e anzi vi coincida [24]. Ora è anzitutto una simile indifferenza verso le forme della politica rispetto ai suoi viventi contenuti a consentire il trapasso dalle antiche repubbliche alla monarchia, e segnatamente alla monarchia francese, che, preparato da taluni accenni già nel corpo del *Discorso*, trova nella pagina conclusiva la sua celebrazione secondo il più puro stile dell'absolutisme éclairé, ossia tramite la congiunzione di «puissance» e «lumières» [25]. Certamente, da un lato, la monarchia sbilancia, questa volta a parte post, l'equilibrio e l'unità dell'operetta, aprendola a una prospettiva che è interna alla corruzione, tanto assoluta che relativa; dall'altro è evidente che infinite ragioni di opportunità possono essere richiamate a spiegare l'inserzione dei passi sulla monarchia in un contesto animato da un'intenzione diversa [26]. Ma con tutto ciò

non ci sentiremmo di liquidare la questione come semplicemente estrinseca e marginale. Ha scritto Launay che nel *Primo Discorso* Rousseau svolge un «double jeu» che gli permette di presentarsi «à la fois comme François et comme Genevois»; gioco duplice e anche «subtil», che «n'exclut pas un sérieux très profond, très intime» [27]. In effetti la doppia nazionalità di Rousseau, quella naturale e quella acquisita, è il primo tema di raccordo su cui conviene soffermarsi. Scritto a Ginevra, per lettori ginevrini, il *Primo Discorso* sarebbe stato un pezzo oratorio omogeneo al partito della piccola borghesia artigiana: certamente ispirato ed eloquente, ma nemmeno eccezionale, forse, rispetto al livello del dibattito politico cittadino, e anzi arcaicizzante, carico di inspiegabili chiusure e durezza [28]. Scritto in Francia, per lettori francesi, diventa un *pamphlet* nuovo e sconcertante, capace di produrre a Parigi «une espèce de révolution» [29]. L'ispirazione repubblicano-ginevrina – di una Ginevra che Rousseau ha abbandonato da ragazzo, quasi un quarto di secolo prima – trasfigurata dalla memoria e idealizzata in una forte tensione etica e in una salda tenuta politica, diventa un fermento inquietante quando si apre alla Francia, mostrandosi criterio di giudizio di una civiltà matura e affascinante, di una società civile in rigoglio, di un'illustre storia nazionale. Ma il gioco è «duplice», profondo e non superficiale, perché l'assimilazione alla

nuova patria - «notre nation» la chiama Rousseau – è completa e persino più esplicita della vecchia identità. La grande patria, che ha stupito il mondo e ancora seduce l'inaccorto viaggiatore, ma che è minata da un morbo devastante, è chiamata a rigenerarsi dal profondo, diventando così, in una situazione diversa, il banco di prova della verità dell'altra patria, quella piccola e lontana [30].

Ora aprirsi alla complessità della situazione sociale e politica francese, a una realtà vissuta intimamente, significava da un lato mettere a nudo la fragilità del modello nella sua configurazione fattuale (e quindi la necessità di recuperarlo piuttosto nella forma di un'esemplare connessione di virtù-politica, in un senso trasponibile) e dall'altro significava incontrare inevitabilmente la questione, in tutti i casi centrale, della monarchia [31]. Se la soluzione che Rousseau dà a un simile problema è scontata, incerta e provvisoria, non per questo si deve dire irrilevante: sicuro collegamento ai grandi momenti della storia di Francia, e collegamento insieme con la direzione in cui si muovono le forze vive dell'illuminismo; centralità del nesso virtù-ragione al servizio della politica e accentuazione del consenso come contrappeso all'inevitabile passività del popolo, nel quadro dell'assolutismo illuminato; ricomposizione unitaria della politica e ricomposizione intorno alla politica delle attività – prime tra tutte, le scienze –

ritenute più disgreganti e a un tempo potenzialmente produttive [32]. In una forma certamente e in tutti i sensi inadeguata, si possono già leggere qui non tanto puntuali anticipazioni della matura riflessione politica di Rousseau (la cosa è stata fatta a proposito del legislatore) quanto problemi che sono al fondo della trama e delle soluzioni - alla fine davvero incommensurabili a queste - del *Contratto sociale*.

E quest'ultima osservazione si deve ora estendere dal rapporto di congruità tra modello e situazione cui si riferisce alla qualità della politica che segna l'esordio di Rousseau. In breve ci pare che la celebre censura che Rousseau muoverà nel *Contratto sociale* a Montesquieu per aver ristretto la virtù alla sola repubblica invece di porla a fondamento di ogni stato ben costituito sia operante, e nemmeno a livello troppo sotterraneo, già all'altezza del *Primo Discorso* e delle polemiche che l'accompagnano [33]. Questo vuol dire che la politica di Rousseau appare subito caratterizzata, in una forma quanto si voglia embrionale, da una tensione di universalità, mira cioè a farsi criterio di universale legittimità, compatibile con forme di governo diverse, piuttosto che compiuto modello esemplare-utopico. La dura critica che Rousseau svolgerà nel *Contratto sociale* all'indirizzo della repubblica-democrazia in quanto forma di governo e la parallela legittimazione (nonostante un sentimento di evidentissima riluttanza) della forma di

governo monarchica rappresentano, come vedremo, il punto alto e sofferto di questa linea di ricerca che già ora si annuncia e che consiste nel separare l'ispirazione o il principio repubblicano dalle condizioni di fatto che l'hanno esemplarmente illustrato (l'unità di virtù e di definite condizioni di possibilità è al contrario il presupposto di Montesquieu), mostrandone l'universale validità alla scaturigine di ogni stato legittimo e in questo senso di ogni République. Polemizzare contro chi ritiene conveniente bandire il lusso solo dai piccoli Stati e comprendere - sia pure da un'angolazione assolutamente provvisoria - una possibile funzione positiva della monarchia sono i piccoli, e ancora incerti, passi nella direzione che si è ora indicata. Veramente, come abbiamo già avuto occasione di rilevare, il *Primo Discorso* e le polemiche presentano, allo stesso tempo, anche l'immagine tutta realizzata di una virtù repubblicana operante in un ridotto spazio geografico e soprattutto in presenza di particolari forme e condizioni di vita, come è il caso eminente di Sparta, dove l'aria stessa del paese sembrava «ispirare la virtù» [34]. E certo non v'è lettore di Rousseau che non sappia come anche questa sia un'anticipazione, o ignori l'insistente tenacia con cui il ginevrino rimarrà sempre fedele al modello di una società chiusa e immutabile, fino alla *Nouvelle Héloïse* e al progetto per la Corsica. Se abbiamo preferito ora accentuare piuttosto le difficoltà

cui va incontro nel giudizio sulla situazione francese un simile modello «globale» (e quindi porre in primo piano la linea di universale legittimità che a questa si oppone) è stato per sottolineare, nel seno di una divaricazione che avrà notevole rilevanza, il tratto che ci pare più nuovo e impegnato della riflessione di Rousseau.

Ma l'analisi dei molti piani che si incrociano a comporre la struttura dell'operetta premiata Digione non sarebbe completa se non ci occupassimo brevemente della inopinata comparsa delle *lumières* che, confluite nell'organico sostegno di *entendement* e di virtù di cui l'autorità ha bisogno, mostrano tuttavia una sotterranea disposizione ad andar oltre un simile equilibrio, già all'inizio della seconda parte del *Discorso* Rousseau era passato, quasi senza avvedersene ma con molta decisione, da una critica radicale alle scienze e alle arti a una critica limitata al cattivo uso di esse e perciò ai mali «letterari» del secolo: la «corruzione del gusto», la cultura divenuta frivolo e salottiero fatto di moda, la miseria e l'oblio in cui versano gli uomini di vero talento che rifiutano di abbassare il loro genio al livello dei tempi [35]. In questo sensibile accorciamento di tiro si prepara la distinzione che diremmo tra il vero e il falso illuminismo. Al grido disperato di invocazione («Dieu tout-puissant [...] delivre nous des Lumières») e alla delineazione del cattivo illuminismo che si ha quando le scienze, volgarizzate e diffuse, sono nelle mani degli

«Auteurs élémentaires» e dei «compilateurs» che aprono le sacre porte della scienza a «une populace indigne d'en approcher» (non è propriamente un buon viatico, come si vede, per l'*Enciclopedia* che sta per cominciare [36]) si contrappone il vero illuminismo «precettori del genere umano», esemplificati nei Bacone, nei Cartesio, nei Newton. Sono essi da prendere a modello e anzi da oltrepassare se si vogliono «élever des monumens à la gloire de l'esprit». La peculiarità di questi filosofi sta nel fatto che non hanno avuto né potevano avere maestri, pur essendo stati destinati dalla natura a formare discepoli [37]. Autorità fondamentali dell'illuminismo, i *Precepteurs* sono colti nel loro tratto illuministico più marcato: quelli di riformatori assoluti del sapere, sciolti dal peso della tradizione impegnati, solo con la «vastità del loro genio», a far compiere immensi progressi all'umanità [38]. Il *Discorso* non lasciava certo presagire un simile svolgimento e negava anzi risolutamente alla scienza, in opposizione alla virtù, qualsiasi diritto di cittadinanza, si fosse pure trattato della «scienza» della virtù [39]. A spiegare questo scarto che reimplica un complesso rapporto con l'illuminismo, è opportuno ci pare ricorrere alla incipiente consapevolezza del «Système» e al passaggio dal Primo al Secondo *Discorso*. A spiegare questo scarto, che reimplica un complesso rapporto con l'illuminismo, è opportuno ci pare ricorrere alla incipiente

consapevolezza del «Système» e al passaggio dal «Primo al Secondo Discorso. Dei «Precepteurs» non si dice quale via abbiano aperto all'umanità, e nemmeno si riesce a cogliere l'eventuale procedimento metodico che li accomuna. Rimane solo la forma di un puro sapere, capace di indefinito rinnovamento, sicché «marcher sur leurs traces» e «les desavancer» vuol dire da un lato eguagliarli nella potenza originale del sapere, dall'altro estendere le loro conoscenze in direzioni nuove e inesplorate. La direzione di un simile avanzamento è nell'immediato tenuta dalla sollecitazione alle grandi cose che viene dalle «grandi occasioni», ossia dalla politica, nel cui ambito la scienza si esalta, oltre che rendersi produttiva [40]. Ma nei due capoversi finali del Discorso ci pare che s'intraveda un diverso e più ambizioso significato di oltrepassamento, dove la scienza non si congiunge solo alla politica, ma diviene essa stessa scienza della politica in quanto scienza dell'uomo. Qui Rousseau, sebbene si ponga tra gli «hommes vulgaires» (che mai illustreranno, quand'anche ne avessero «tutti i titoli», la République des Lettres e che devono limitarsi, rientrando in loro stessi, a coltivare i doveri e la virtù), lascia ambiguamente trasparire la premessa che lo porterà a farsi egli stesso consapevole scopritore di un nuovo «espace» per l'umanità [41]. Da un lato il talento e la gloria che si abbandonano agli «hommes célèbres»

consistono oramai nel «soin d'instruire les Peuples de leurs devoirs» [42] (e non è forse ciò che Rousseau ha cominciato a fare con il Primo Discorso?); dall'altro la virtù, che certo un po' contraddittoriamente si presenta nella forma di un'immediata evidenza, è essa stessa «la scienza sublime delle anime semplici», la «véritable Philosophie». Quando lo scarto tra il «bien dire» dei saggi e il «bien faire» del popolo, già ora sfiorato dall'ironia, si sarà mostrato incolmabile, e la virtù, pur mantenendo un carattere d'immediatezza, si sarà rivelata bisognosa di «scienza», avremo il «Système». Per ora Rousseau dà una definizione della virtù come voce della coscienza che si manifesta nel silenzio delle passioni alla quale, come è stato detto, rimarrà sempre fedele [43]. Questa definizione (che, sia detto per inciso, ci porta certo lontani dalla virtù dispiegata delle antiche nazioni, indotta dal costume e dalla tradizione) costituisce in effetti nella sua travagliata genesi e, con il *Contratto*, nella ricerca di condizioni politiche di possibilità, un centrale filo conduttore della riflessione «scientifica» di Rousseau. In conclusione si deve dire così, paradossalmente, che il *Primo Discorso*, apertosi con la radicale celebrazione della virtù spartana, mette capo a un concetto duttile e già potenzialmente universale della politica; tessuto intorno alla accanita contestazione delle scienze e delle arti, si conclude nel segno dell'esaltazione dell'austera scienza capace di

innovare, percorrendo un «espace immense». La rivoluzione illuministica, compresa da un lato, si afferma e si espande in una direzione affatto nuova che giustifica persino, a suo modo, il richiamo ai precursori e ai padri del movimento.

1. [△] Il Primo Discorso fu composto tra l'ottobre 1749 e il marzo 1750 come saggio per il concorso bandito dall'Accademia di Digione, per l'anno 1750, intorno al tema: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs. Nel luglio dello stesso anno Rousseau fu proclamato vincitore e nel novembre l'operetta (che il bando di concorso richiedeva leggibile in mezz'ora) fu pubblicata a Parigi, con la falsa indicazione degli editori Barillot et Fils di Ginevra. Rispetto al manoscritto inviato a Digione il Discorso a stampa si presentava accresciuto delle note e di due inserzioni che Rousseau nella Préface ritiene, ottimisticamente, «faciles à reconnaître». I documenti relativi al concorso di Digione sono pubblicati in *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, a cura di R.A. Leigh, t. II, Genève 1965, app. X, pp. 292-302, d'ora in poi citato con *Corr. comp.*; e cfr. l'Introduzione, le note e le Notines bibliographiques a cura rispettivamente di F. Bouchardy e di B. Gagnebin, nell'ed. della Pléiade da cui citiamo (*Oeuvres Complètes*, III, indicato d'ora in avanti OC, seguito dall'indicazione del volume), nonché l'ed. critica del Primo Discorso curata da G.R. Havens (NewYork-London 1946; rist. New York 1966). Più volte Rousseau ha ricordato, con un misto di accensione e di rimpianto, l'occasione e l'«illuminazione» da cui sono nate le pagine del Discorso,

mentre si recava a piedi a trovare Diderot imprigionato a Vincennes. Cfr. *Les Confessions*, OC I, pp. 350-63; *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, OC I, pp. 828-29; *Les Rêveries du promeneur solitaire*, troisième dialogue, OC I, p. 1015; *Lettre à Malesherbes* del 12 gennaio 1762, OC I, pp. 1135-36; *Lettre à Beaumont*, OC IV, p. 927; *Fragment biographique*, OC I, 1113-14. Tra il giugno 1751 e l'aprile 1752 Rousseau pubblicò cinque scritti in risposta ad altrettanti interventi critici intorno al Primo Discorso. Con essi fanno corpo l'importante Prefazione al *Narcisse*, in cui Rousseau si rivolge ancora alla «folla di avversari» che il suo Discorso ha suscitato e la Prefazione, rimasta incompiuta, di una *Seconda Lettera a Bordes*. Un'ampia analisi delle risposte di Rousseau e degli scritti che le hanno suscitate è in G.R. Havens, *op.cit.*, pp. 34-61.

2. [△] «L'élévation et l'abaissement journalier des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujétis au cours de l'Astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des moeurs et de la probité au progrès des Sciences et des Arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tout les tems et dans tous les lieux», OC III, p. 10. Un'analisi minuziosa degli esempi storici di cui Rousseau si serve è in R.D. Masters, *The political philosophy of Rousseau*, Princeton 1968, pp. 219-24.

3. [△] Per la duplicità di piani che si intersecano nel Discorso, implicando problemi più complessi rispetto al tema del concorso, cfr. Prefazione al *Narcisse*, OC II, pp. 964-65. Il nesso corruzione-cultura del resto già allargava molto il quesito d'Accademia che piuttosto invitava i concorrenti, ha scritto B.

de Jouvenel, «au panégyrique de la Renaissance» (Essai sur la politique de Rousseau, introd. a *Du Contrat social*, Genève 1947, p. 18). Nemmeno Rousseau peraltro si sottrae, nell'apertura e indirettamente nella conclusione del Discorso, a un giudizio sulla storia culturale dell'Europa moderna: dalla contrapposizione tra la «barbarie» medievale e il Rinascimento italiano (con la *translatio studii* dalla Grecia all'Italia), all'arricchimento del patrimonio rinascimentale ad opera della Francia, ai problemi posti dalla nuova filosofia inglese, alla connessione infine della rinascenza con l'illuminismo. È uno spettacolo grande e bello – così comincia il Discorso vedere l'uomo che esce dal nulla con i suoi propri sforzi e dissipa «par les lumieres de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avoit enveloppé»; l'innalzamento fino alla «vaste étendue de l'Univers» e la conoscenza della natura dell'uomo si sono rinnovati «depuis peu de Générations» (OC III, p. 6, e cfr. p. 29 per la connessione con la filosofia inglese; sulla natura come «tenebra» contrapposta ai lumi, cfr. P. Burgelin, *Hors des ténèbres de la nature, in Rousseau et la philosophie politique*, Paris 1965; sulla probabile connessione originaria dei capoversi che aprono il Discorso, v. M. Launay, *J.-J. Rousseau écrivain politique*, Cannes-Grenoble 1971, pp. 142 sgg.; sulla periodizzazione dell'Europa moderna come problema comune all'illuminismo più consapevole, v. F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1963, p. 90; sui complessi problemi generali di periodizzazione del Rinascimento esiste – da Garin a Baron, Ferguson, Febvre, Chabod, Antoni, Cantimori – una vasta letteratura). Lo schema storiografico impiegato da Rousseau, d'origine umanistica, consolidato dalla storiografia del '600, è rinnovato dalla storiografia illuministica – e innanzitutto da Voltaire con le *Remarques sur l'histoire* (1742) – in una direzione che spezzando ogni idea di ritorno all'antico fa

del Rinascimento una nascita, l'aurora della stagione che si compie nella maturità dei lumi. Cfr. F. Simone, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961, pp. 381 sgg.; per il concetto di medioevo nei cui confronti indissolubilmente si costituisce quello di rinascimento (tanto che fare la storia dell'uno è insieme fare la storia dell'altro) cfr. il vasto lavoro di J. Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs*, München 1972, che è una ricerca impegnativa e documentata sulla storia del concetto e della valutazione del medioevo dalla seconda metà del XVI sec. alla metà dell'ottocento (v. soprattutto della prima parte i capp. 1, 4, della seconda i capp. 1, 3, ma la pagina che apre il Discorso russoiano, tematizzata da F. Simone, non viene qui ricordata, nemmeno nella vasta bibliografia). Esempi in Voltaire dello schizzo di storia culturale ripreso da Rousseau sono in G. R. Havens, op. cit., pp. 177-81. La formulazione forse più matura della connessione rinascimento-illuminismo è nel *Discours préliminaire* dell'Enciclopedia di D'Alembert, coincidente talvolta alla lettera con il Discorso russoiano (una singolare prospettiva di ripresa-tradimento del rinascimento da parte dell'illuminismo è invece al centro del lungo saggio di N. Suckling, *The unfulfilled Renaissance: an essay on the fortunes of enlightened humanism in the 18th century*, «*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*», d'ora in avanti «SV», LXXXVI, 1972, i cui limiti sono stati giustamente rilevati da P. Alatri in «*Studi francesi*», d'ora in avanti «SF», 61-62, 1977). Il giudizio russoiano sul rapporto medioevo-rinascimento appare rovesciato in due passi del Discorso (OC III, pp. 10-11, 22), ma ristabilito nelle risposte polemiche (OC III, pp. 31, 48, 101-102).

4. [△] OC III, pp. 15-18. Nella *Lettre à M. Grimm* (che risponde alla confutazione del Discorso del canonico Gautier) Rousseau ribadisce che dopo aver dedicato la prima parte del Discorso «à

prouver que ces choses [dissolutions des moeurs et des Sciences] avoient toujourns marché ensemble; j'ai destiné la seconde à montrer qu'en effet l'une tenoit à l'autre» (OC III, p. 63). Le Observations, dovute probabilmente allo stesso Raynal, che curava la redazione del Mercure de France, compaiono nel medesimo numero del giugno 1751, 2° vol., che contiene la risposta di Rousseau, in forma di Lettre à l'abbé Raynal. Sul punto che ci interessa (d'où il part), la replica di Rousseau è piuttosto imbarazzata e dice di «aver fatto di più», elevando a «proposition générale» la correlazione tra la «culture des Lettres» e la decadenza dei costumi. Ma il «premier degré» vuol mantenere forse anche un rapporto di causalità tra i due fenomeni (OC III, pp. 31-32, 1256, e cfr. Corr. compl. II, pp. 149 sgg.; il testo integrale delle Observations e degli altri scritti ai quali Rousseau risponde si può leggere in una delle vecchie edizioni delle Oeuvres complètes di Rousseau; è veramente discutibile il criterio degli editori della Pléiade di non includere nel ricco apparato di Notes et Variantes questi scritti).

5. [^] «... les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissans peu-être [del Governo e delle leggi], étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer don't ils [les hommes assemblés] sont chargés...» (OC III, pp. 6-7 e nota, 11-12, nota). È molto probabile che questo passo costituisca una delle due «additions», apportate per la stampa. Cfr. F. Bouchardy, OC III, p. 1240 e M. Launay, op. cit., pp. 140-42. Altre ragioni a favore di questa tesi avanzo nel mio La decisività della politica nel «Discorso sulle scienze e sulle arti», «Quad. Riv. Trim.» nn. 39-41, 1974, pp. 83-139, del quale si riprendono in queste pagine alcune parti; per la nota sui selvaggi americani e il capoverso cui si riferisce cfr. Montaigne, Essais, I, XXIV, XXXI.

6. [^] «On n'ose plus paroître ce qu'on est...». «Avant que l'Art eut façonné nos manières [...] nos moeurs étoient rustiques, mais naturelles. [...] La nature humaine, au fond, n'étoit pas meilleure; mais les hommes trouvoient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer reciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnoit bien de vices», OC III, p. 8. Il paraître è piuttosto una maschera che non quello «sfiguramento» dell'«essenza» dell'uomo di cui si parla nel Discorso sull'ineguaglianza (OC III, pp. 122-23; ma si veda peraltro qui la ripresa, pp. 135-38, dell'immagine dell'uomo che «se plaît à combattre nud», senza «vili ornamenti», già efficacemente delineata nel Primo Discorso, pp. 7-8); per altri momenti di tradizionale abbandono, nel Discorso, al ricordo dei bei tempi antichi, cfr. ad es. OC III, p. 22, «On ne peut réfléchir...». Sul tema della scissione dell'être e paraître come «scandal inicial» e «donnée inacceptable» da cui muove tutta la «riflessione teorica» di Rousseau, cfr. J. Starobinski, J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris 19712, pp. 15-16. Forza certamente il testo R. Hubert (Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau, Paris s.d. [1928], p. 70), quando legge nella natura che non era migliore l'uomo né buono né cattivo e un Rousseau già molto più vicino a Hobbes che non a Grozio (e cfr. F. Bouchardy, OC III, p. 1242).

7. [^] Nella Prefazione di una seconda lettera a Bordes Rousseau stesso, tracciando un bilancio degli scritti polemici sul Primo Discorso, ne riconosce la rilevanza anche ai fini di un approfondimento del suo pensiero («... soit pour étendre et éclaircir des idées qui n'avoient besoin, soit pour achever de développer toutes les parties de mon Système...», OC III, p. 106). Per un'analisi dello scritto di Bordes, cfr. G. Borghero, La

polemica sul lusso nella formazione del pensiero politico di Rousseau (1750-53) in «Annali della Fac. di Lett. Fil. e Magistero dell'Univ. Di Cagliari», XXXII, 1969.

8. [△] OC III, pp. 49-50; ma si ricordi peraltro un'affermazione improvvisa e imprevedibile nel contesto del Discorso («D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus?», OC III, p. 25) in cui saremmo inclini a leggere la seconda delle «additions» russoiane (poco credibile è invece la tesi di chi come M. Françon e, in parte, G.R. Havens individua le aggiunte nei due timidi accenni alla Svizzera, OC III, pp. 11, 20); per la permanenza di un certo rapporto di causalità tra scienza e corruzione, cfr. ad es. nella stessa risposta a re Stanislao, OC III, p. 39.

9. [△] OC III, p. 191.

10. [△] OC III, pp. 16-17; e cfr. nel Discorso sull'ineguaglianza, OC III, pp. 123, 132-33, 144, 162-63, 191.

11. [△] OC III, pp. 74-82, 90-92. Un qualche accenno al tema dei selvaggi è anche nella risposta a re Stanislao, pp. 41-42. La risposta a Bordes è annunciata dal Mercure del maggio 1752 come lo scritto polemico più ampio e importante di Rousseau. Alla fine della prima parte del Discorso sull'ineguaglianza, Rousseau trascriverà in positivo e quasi alla lettera un periodo in cui Bordes descrive polemicamente il mondo privato delle scienze e delle arti come rozzo e senza tempo, dove la specie è già vecchia e gli uomini sono ancora bambini (OC III, pp. 84, 160). L'implicita «deduzione» della tematica del Secondo Discorso dal Primo, anticipata da Bordes, sarà ripresa nella

Correspondance littéraire di Grimm. Gli avversari del Discorso di Rousseau – vi si legge alla data insospettabile del 15 febbraio 1754 – dovevano spingersi più lontano, armandosi di una «logica forte e chiara». Se l'abuso delle scienze e delle arti ha prodotto mali terribili, che altro si può fare per prevenire questo abuso se non proibire agli uomini l'uso delle cose di cui possono abusare? «Mais en ce cas là il faut leur défendre tout, parce qu'ils abusent de tout; il faut donc en faire des bêtes, des êtres inanimés même [...] si les sciences sont si nuisibles, il ne faut pas les cultiver; s'il ne faut pas que les hommes les cultivent, il ne faut pas qu'ils parlent, s'ils ne doivent pas parler, il ne faut pas qu'ils réfléchissent, il ne faut pas qu'ils aient une idée de la vertu ni du vice...» (Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., Correspondance littéraire, philosophique et critique, ed. Tourneux, Paris 1877) pubblicati da B. Bray, J. Schlobach, J. Vurloot, La Correspondance littéraire de Grimm et Meister (1754-1813), Paris 1976.

12. [△] OC III, pp. 105-106. La Préface, che chiude il ciclo delle risposte polemiche, fu composta tra la fine del 1753 e l'inizio del 1754 e pubblicata la prima volta da Streckeisen-Moultou nel 1861 (cfr. F. Bouchardy, OC III, p. 1283). Nella lettera a Grimm Rousseau aveva già osservato ironicamente: il canonico Gautier «me fait raisonner comme si j'avois dit que la science est la seule source de corruption parmi les hommes; s'il a cru cela de bonne fois, j'admire la bonté qu'il a de me répondre», OC III, p. 62. E nella risposta a re Stanislao, Rousseau aveva rivendicato la sincerità dell'elogio delle scienze posto all'inizio del suo Discorso, aggiungendo: «La Science est très-bonne en soi, cela est évident; et il faudroit avoir renoncé au bon sens, pour dire le contraire» (OC III, p. 36, ma la conclusione del ragionamento è un po' oscillante). E si veda infine, anche qui

peraltro non senza ambiguità, il complessivo riesame del problema delle scienze e delle arti nella Prefazione al Narcisse, OC II, pp. 963-68. Rousseau farà propria e ripeterà più volte l'affermazione del Discorso preliminare di D'Alembert, secondo la quale, distruggendo le conoscenze, «i vizi resterebbero, e in più avremmo l'ignoranza» (OC III, p. 56; OC II, pp. 963-64; per un giudizio retrospettivo, v. il 3° dialogo di Rousseau juge de Jean-Jacques).

13. [△] OC III, pp. 7-9, 19-20. «Je sais que notre Philosophie, toujours féconde en maximes singulières, prétend, contre l'expérience de tous les siècles, que le luxe fait la splendeur des Etats [...]. Que le luxe soit un signe certain des richesses; qu'il serve même si l'on veut à le multiplier: Que faudra-t-il conclure de ce paradoxe si digne d'être né de nos jours; et que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit» (p. 19). Quanto ai sostenitori del «paradosso» sul lusso, Rousseau pensa sicuramente a J.F. Melon, autore dell'Essai politique sur le commerce (1734, ed. accresciuta 1736) citato in questo stesso senso nella risposta a Bordes («Il étoit réservé à M. Melon de publier le premier cette doctrine empoisonné, dont la nouveauté lui a acquis plus de sectateurs que la solidité de ses raisons», OC III, p. 95; l'Essai di Melon si può ora leggere in J.F. Melon, Opere II: Scritti editi, a cura di O. Nicastro e S. Perona, Siena 1977). Forse attraverso Melon, è probabile che la polemica russoiana si rivolga anche a William Petty (cfr. G. Havens, op. cit., pp. 191-92, 219-21; Rousseau, Melon and William Petty, «Modern Language Note», LV, nov. 1940). Nel settembre del 1736 esce il Mondain di Voltaire e pochi mesi dopo la Défense du Mondain ou l'Apologie du luxe, che avranno un'influenza dapprima positiva sul giovane Rousseau, soprattutto dell'Epître à Bordes (OC II, pp. 1131-32),

ma che costituiranno un riferimento polemico costante a partire dalla svolta russoiana degli anni '50 (cfr. A. Morize, L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et le «Mondain» de Voltaire, Paris 1909, rep. Genève 1970; Th. Besterman, Voltaire, tr. it. Milano 1971). Di grande rilevanza è nel dibattito sul lusso e nella riflessione di Rousseau il ruolo di Mandeville, che è citato nella Préface al Narcisse e discusso nel Discorso sull'ineguaglianza (nel 1740 esce la traduzione francese di J. Bernard della Favola delle api, ristampata nel 1750; solo nel 1974, presso la biblioteca di testi filosofici di Vrin, si avrà una nuova traduzione, e nemmeno completa delle aggiunte, dell'opera di Mandeville, a cura di L. e V. Carrivet, dei quali si veda l'introduzione sulla recezione settecentesca della Favola). Per un puntuale riferimento polemico del Discorso a Montesquieu, cfr. M. Launay, op. cit., p. 152 e Le Discours sur les sciences et les arts: Jean-Jacques entre Mme Dupin et Montesquieu, in Jean-Jacques Rousseau et son temps, a cura di M. Launay, Paris 1969 (sulla presenza di Mandeville in Montesquieu cfr. J. Didieu, Montesquieu et la tradition politique anglaise dell'«Esprit des Lois», Paris 1909; P. Rétat, De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans l'Esprit des Lois», «SF», 1974, 1; sul «lusso» in Montesquieu, cfr. J. Ehrard, L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle, Paris 1963, vol. II, pp. 586-92, 602-04). Per il dibattito sul lusso cfr. M.R. de Labriolle-Rutherford, L'évolution de la notion de luxe depuis Mandeville à la Révolution, «SV», XXVI, 1963; H. Kortum, Inégalité et luxe à travers la querelle des anciens et des modernes, «SV», LVI, 1967; l'intr. Di C. Borghero all'antologia di testi che vanno da Mandeville a Necker e a Pluquet, La polemica sul lusso nel Settecento francese, Torino 1974; E. Ross, Mandeville, Melon and Voltaire: the origins of the luxury controversy, «SV», CLV, 1976; R.

Galliani, *Le Débat en France sur le luxe: Voltaire ou Rousseau?*, «SV», CLXI, 1976.

14. [△] OC III, pp. 11-12. «Opposons à ces tableaux celui des mœurs du petit nombre de Peuples...». Tra i moderni, «l'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendroit à Alger; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail». È a proposito di questo passo che Launay ha scorto, al di là di Melon e di Petty, un puntuale riferimento all'Esprit des lois XXIII, 17.

15. [△] Di Strauss si veda la sezione dedicata a Rousseau in *Natural right and history*, Chicago 1953, tr. it. Venezia 1957, pp. 246-85; l'analisi, che ha spunti molto interessanti, è un po' viziata dalla tendenza a leggere sincronicamente tutto il pensiero di Rousseau nel Primo Discorso. Per la generica confluenza di selvaggi e spartani nel «retour à l'antique» e contro l'opposizione tra i due ideali, cfr. ad es. D. Leduc-Fayette, *J.-J Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974, pp. 81-82 e passim (che cita P. D. Jimack, *La genèse et la rédaction de l'Emile*, «SV», 1960, p. 94: in Rousseau «la nostalgie de l'homme naturel s'accompagne toujours de l'idéal de la Cité»). La distinzione tra i due ideali è ammessa naturalmente e anzi esasperata (senza che le si riesca mai a trovare una misura di comprensione) nella lettura soprattutto di autori anglosassoni, oggi enfatizzata da L.G. Crocker, per il quale la «fondamentale contraddizione» del Primo Discorso, e insieme dell'intera opera e della vita di Rousseau, consiste nella «polarità» «between independence and dependence» tra l'individualismo dei due Discorsi e dell'Emile e la dipendenza

del cittadino, che pure si trova già in germe nel Primo Discorso (cfr. J.-J. Rousseau. *The Quest, 1712-1758*, New York-London 1968, p. 211, ma si veda per le questioni dibattute in queste pagine l'intero cap. V, «Toward the 'Crisis of Vincennes'»; il secondo volume della biografia russoiana di Crocker è uscito nel 1973 con il sottotitolo *The Profetic voice, 1758-1778*). Sul tema cfr. J. N. Shklar, *Rousseau's two models: Sparta and the age of gold*, «Political science quarterly», LXXXI, 1966.

16. [△] Una forma particolare di anticipazione dell'originario che merita di essere tenuta presente, oltre a quelle già segnalate, è costituita dalla situazione in cui scienze e arti si pongono come il vizio per eccellenza e, si direbbe, il peccato capitale che l'uomo ha commesso quando ha voluto infrangere la sua condizione naturale. Si legga in questa chiave un capoverso del Primo Discorso in cui si risente come un'eco della proibizione biblica di cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza, e in cui s'intravedono posizioni del Discorso sull'ineguaglianza, a cominciare dalla celebre sentenza secondo cui «l'état de réflexion est un état contre Nature». «Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout tems le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avoit placés» (OC III, p. 15, ma si veda l'intero capoverso).

17. [△] OC II, p. 969. La «scoperta» è posta in diretta opposizione all'economicismo la cui critica tocca, com'è noto, nella Prefazione al Narcisse (e proprio alle pp. 968-69) il suo punto più consapevole e moderno prima del Discorso sull'ineguaglianza. È singolare tuttavia che nelle note al passo citato Rousseau ancora scriva (siamo tra la fine del 1752 e l'inizio del 1753; cfr. J. Scherer, OC II, pp. 18548-65) che tra i

selvaggi la voce dell'interesse personale parla forte come tra noi, ma non dice le stesse cose: «l'amour de la société et le soin de leur commune défense sont les seuls liens qui les unissent». Per quanti sforzi si facciano per rinvenire, com'è giusto, una linea di sviluppo, se non certo di continuità, tra il Primo Discorso, le risposte polemiche e il Discorso sull'ineguaglianza, si deve anche riconoscere la precisa presenza di una frattura. Un anno prima, all'incirca, della stesura del Discorso sull'ineguaglianza, Rousseau mentre ha chiarissimo il motivo strutturale della corruzione, ancora non possiede – o l'intuisce in maniera incerta, contraddetta – la risposta di «natura» capace di fondare insieme anche lo spessore della corruzione (e cfr. a questo proposito anche la nota a p. 964). Diversa dal Narcisse suonava la posizione di Rousseau alla fine della risposta a Bordes: la scoperta delle cause della corruzione non comportava rimedi (OC III, p. 95).

18. [^] OC I, pp. 404-405.

19. [^] R. Hubert, Rousseau et l'Encyclopédie cit., p. 68. Se di contro, accettando il parere di editori e commentatori anche illustri, come ad esempio C. E. Vaughan (J.-J. Rousseau. The political Writings, d'ora in avanti Pol. Wr., 2 voll. Cambridge 1915, rist. Oxford 1962), si esclude il Primo Discorso dalle opere politiche di Rousseau, diventa davvero difficile trovargli una misura di leggibilità e di coerenza interna, tanto fragile si mostra di per sé il tema delle scienze e delle arti. Certo Vaughan ha qualche ragione quando afferma che il Primo Discorso non è in senso proprio un'opera di «teoria politica». Ma non si avrebbe qualche difficoltà a far rientrare in questa categoria lo stesso Discorso sull'ineguaglianza? O a quale opera la riserveremo di pieno diritto, se è vero che anche il

Contratto è tutto attraversato da una tematica etico-antropologica? La disposizione a incontrarsi con le vive ragioni della politica in quanto luogo di realizzazione di un'istanza etica, e insieme l'esigenza a inserirla già in una concezione generale dell'uomo e della società, fanno in realtà del Primo Discorso una sorta di «abbozzo di sistema» (cfr. il criterio adottato in merito al Primo Discorso da M. Launay, *Le vocabulaire politique de J.-J. Rousseau*, Genève-Paris 1977). Lo stesso Rousseau mentre denuncerà i limiti del Primo Discorso (cfr. OC III, p. 1237, OC I, p. 352, 1113; su ciò v. V. Goldschmidt, *La constitution du Discours sur les Sciences et les Arts de Rousseau*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», d'ora in poi «RHLF» 1972, 3, pp. 406-7, ora in *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974) lo considererà come l'esperienza decisiva e l'intuizione trainante della sua avventura intellettuale (cfr. i passi sul Primo Discorso citati nella nota 1). Quanto alla valutazione intrinseca, non solo «appare» ma veramente è inaccettabile e «too shocking» l'opinione di R.D. Masters (op. cit., pp.438 sgg.) secondo cui il Primo Discorso, nonostante tutto, «remains Rousseau's most relevant philosophic Work». L'affermazione non è giustificata né dalla pur condivisibile polemica contro chi tende a ridurre la rilevanza dell'operetta russoiana (per es. lo stesso Bouchardy, OC II, p. XL) e nemmeno dall'asserzione che il Primo Discorso «contains the germ of Rousseau's entire system».

20. [^] OC III, pp. 10-12, 14-15.

21. [^] OC III, pp. 9-12. Per le scienze e le arti che corrompono «l'Etat bien constitué», retto dalla virtù, cfr. la Prefazione al Narcisse, OC II, p. 965. Sul concetto di virtù nel Primo

Discorso, in un contesto che dovrebbe essere discusso, cfr. A. Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, 2 voll., Northampton Mass. 1929, I, pp. 135-147; J.F. Hamilton, *Virtue in Rousseau's first discourse*, «SV», XCVIII, 1972.

22. [^] Le Discours sur les sciences et les arts ecc., cit., p. 101; e cfr. J.-J. Rousseau *écrivain politique*, cit., pp. 140 sgg.

23. [^] OC III, p. 20.

24. [^] OC III, p. 30.

25. [^] OC III, pp. 29-30. Per gli accenni che preparano la conclusione «monarchiste», si veda, oltre a quello del tutto generico di OC III, p. 5, quello più puntuale del passo dove si dice che la celebre prosopopea di Fabrizio sulla virtù degli antichi romani avrebbe potuto esser messa sulla bocca di Luigi XII e di Enrico IV (pp. 14-15). La contaminazione di virtù antica con momenti importanti della storia nazionale francese è evidente nella celebrazione di Luigi XIV («grand Monarque dont la gloire ne fera qu'acquérir d'âge en âge un nouvel éclat») e delle accademie, sia pure come «provvidenziale» o dialettico strumento di contenimento della corruzione, capace di convertire il male stesso implicito nelle scienze e nelle arti nei benefici derivanti da un'assemblea di veri saggi, selezionati per scienza e virtù, votati «à verser sur le Genre-humain, non seulement des lumières agréables, mais aussi des instructions salutaires» (pp. 26-27). L'Académie française fu peraltro fondata da Richelieu nel 1635, sotto Luigi XIII. All'epoca del «regno glorioso» di Luigi XIV, cui Rousseau si riferisce, risale invece la fondazione dell'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1663), dell'Académie des Sciences (1666), e di altre

ancora (cfr. G. R. Havens, op. cit., p. 240; sulla funzione delle accademie, v. D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris 1933). Per F. Bouchardy (OC III, p. 1254) non vi è motivo per mettere in dubbio la sincerità dell'elogio russoiano di Luigi XIV; per R. D. Masters (op. cit., p. 187) si tratterebbe invece di un elogio «misleading». Anche verso la fine del Discorso sull'ineguaglianza (OC III, p. 183) Luigi XIV è ricordato da Rousseau come monarca «saggio e buono». Il probabile modello letterario di Rousseau nell'accenno ai monarchi francesi è costituito da Voltaire. Il complesso rapporto tra la corruzione, i sovrani e le accademie è ripreso da Rousseau, ma in un quadro di più accentuato pessimismo, alla fine della risposta al re Stanislao.

26. [^] Sulle tendenze politiche degli accademici di Digione, e in generale sull'Accademia, cfr. R. Tisserand, *Au temps de l'Encyclopédie: l'Académie de Dijon de 1740 à 1743*, Paris 1936; Id., *Les concurrents de Jean-Jacques Rousseau à l'Académie de Dijon*, Paris 1936; M. Bouchard, *L'Académie de Dijon et le premier Discours de Rousseau*, Paris 1950; e v. ora anche D. Roche, *Milieus académiques provinciaux et société des lumières*, in *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, I, Paris-La Haye 1965, pp. 93-184.

27. [^] J.-J. Rousseau *écrivain politique*, cit., pp. 140 sgg., *Le Discours sur les Sciences et les Arts*, cit.; ingenerosa – affidata com'è a contestazioni o di dettaglio o discutibili esse stesse – è la stroncatura del libro di Launay (che pure deve essere discusso in molti punti e soprattutto nella tesi generale di un Rousseau in sostanza «genevois») fatta da M. Françon in «SF», 51, 1973, dove in un contesto particolare un Rousseau tutto d'un pezzo viene contrapposto alle «ruses» e ai «doubles

jeux» abituali dei Philosophes; e si veda invece la limpida recensione di R. Derathé al libro di Launay («RHLF» 1975, 4) della quale condividiamo pienamente gli apprezzamenti e le riserve sul significato ristretto della politica di Rousseau, meno l'adesione alla lettura «unitaria» del Contratto e dell'Emile.

28. [△] Sui dibattiti politici a Ginevra nella prima metà del Settecento, cfr. M. Launay, op. cit., pp. 19-66 (con ampia bibliografia). Il Primo Discorso venne accolto favorevolmente dalla «gens du bas» della città («sa Doctrine – dice Launay – est exactement celle des Citoyens du Faubourg de Saint-Gervais») mentre venne criticato dalla aristocrazia per bocca del pastore Jacob Vernet (pp. 165 sgg.). Ancora fondamentale resta su questo tema il lavoro di J. S. Spink, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris 1934 (v. in part. i capp. II-III della prima parte). Per Spink, «la morale du premier Discours est une forme laïcisée et outrée de la morale qu'enseignaient les pasteurs genevois» (pp. 37, 145-47; accenni alla duplice prospettiva, ginevrina e francese, da cui giudicare il Discorso alle pp. 36-38). Cfr. pure P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, 3 voll., Paris 1916, I, pp. 3-38; H. Lüthy, *La banque protestante en France*, 2 voll., Paris 1959-1961, v. in part. II, pp. 47 sgg.; A.-M. Piuz, *La Genève des Lumières*, cap. VI dell'*Histoire de Genève*, a cura di P. Guichonnet, Toulouse-Losanne 1974, che utilizza ampiamente la tesi, rimasta ancora inedita, di P. O'Mara, *Geneva in the Eighteenth Century: a socio-economic study of the bourgeois City-state during its Golden Age* (Berkeley, 1954; «la seule grande syntèse du XVIIIe siècle genevois»); P. Casini, *L'antichità e la ricerca della patria ideale*, in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Roma 1979 (che parimenti richiama l'attenzione sull'«eccellente indagine» di P. O'Mara); dei numerosi studi di

J.-D. Candaux si veda almeno l'intr. alle *Lettres écrites de la Montagne*, per l'ed. de la Pléiade; sull'ordine dei «sujets», v. O. Kraff, *Les classes sociales à Genève et la notion de citoyen*, in J.-J. Rousseau et son oeuvre, Paris 1964.

29. [△] *Correspondance littéraire*, cit. II, p. 318.

30. [△] OC III, pp. 7-9. Su «notre Nation» insiste M. Launay per motivare il «double jeu» di Rousseau, ricordando che ancora il re Stanislao e il suo collaboratore, il gesuita Menoux, sembrano prendere Rousseau per francese, nonostante il Discorso fosse pubblicato come opera di un Citoyen de Genève; senonché proprio nella risposta a re Stanislao si opererebbe un «renversement déconcertant»: la patria è Ginevra. Ma il «double jeu» ha al suo attivo, ci pare, ragioni, oltre che serie, anche più durature. Tra le tante testimonianze di affetto e di accensione entusiastica di Rousseau per la grande patria francese, merita di essere ricordata la pagina delle Confessioni in cui si rievoca lo scoppio della guerra di successione polacca. Rousseau comincia allora a interessarsi di politica e a leggere i giornali, «mais avec une telle partialité pour la France que le coeur me battoit de joie à ses moindres avantages, et que ses revers m'affligeoient comme s'ils fussent tombés sur moi. Si cette folie n'eut été que passagère je ne daignerois pas en parler; mais elle s'est tellement enracinée dans mon coeur sans aucune raison, que lorsque j'ai fait dans la suite à Paris l'antidespote et le fier républicain, je sentois en dépit de moi-même une prédilection secrète pour cette même nation que je trouvois servile, et pour ce gouvernement que j'affectois de fronder. [...] Je raillois les François de leurs défaites, tandis que le coeur me saignoit plus qu'à eux». Nemmeno i rovesci di fortuna hanno avuto il potere di guarirlo di questa «folie»,

«costante e invincibile», nei riguardi della nazione «adorata». La conclusione, al di là della contingenza che l'ha dettata, avrebbe bisogno di un commento politico. «En voyant déjà commencer la décadence de l'Angleterre que j'ai prédite au milieu de ses triomphes, je me laisse bercer au fol espoir que la Nation françoise à son tour victorieuse viendra peut être un jour me délivrer de la triste captivité où je vis» (OC I, pp. 182-83).

31. [△] La situazione sociale che Rousseau lascia intravedere in taluni passi del Discorso e delle risposte polemiche si riferisce chiaramente alla Francia: squilibrio tra città e campagna, contadini carichi di imposte e ricchi oltraggiosi nella loro opulenza, che alimentano la ristretta produzione del superfluo («nous n'avons plus de citoyens; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigens et méprisés», OC III, p. 26); e cfr. su questo tema, che ingloba e spiega la stessa miseria delle plebi cittadine, soprattutto la Dernière Reponse, OC III, pp. 79-93: «l'argent qui circule entre les mains des riches et des Artistes [...] est perdue pour la subsistance du Laboureur», un celebre orafo o un ebanista parigino guadagna in un giorno più di quanto guadagnino in un mese tutti i «laboueurs» di una provincia; sull'agricoltura come lavoro più «naturale», cfr. OC III, pp. 82, 91-92, e cfr. ancora OC III, pp. 50-51, 95, 99-100. Per l'esperienza tipicamente francese di questa situazione, in esplicita opposizione a Ginevra e alla Svizzera, cfr. le celebri pagine delle Confessioni sul primo viaggio a Parigi (con la descrizione della miseria dei quartieri popolari) e sull'episodio del contadino che, dapprima avaro e reticente, poi ospitale, trema alle parole terribili di «Commis e Rats-de-cave»: aveva nascosto il vino «à cause des aides», il pane «à cause de la taille» (OC I, pp. 159-64, e cfr. il commento di B. Gagnebin e M.

Raymond per una prima discussione sull'attendibilità della denuncia russoiana; sulla «scoperta» russoiana della città, v. alcuni dei saggi contenuti in *La ville au XVIIIe siècle, Aix en Provence* 1975). Il tema dello spopolamento e del progressivo impoverimento delle campagne è al centro dell'analisi della situazione francese di D'Argenson, intrecciata a quell'indefettibile «espoir du salut par le Roi» su cui Michelet ha scritto una bella pagina dell'*Histoire de France* (t. XVI, Paris 1876, p. III). Ma la connessione tra agricoltura, riforme (per esempio del regime della «taglia» e degli «aiuti», che Rousseau tratterà alla fine dell'art. Economia politica) e quel centro propulsore pur sempre decisivo che è la monarchia, è classico nella storia di Francia da Vauban a Boisguillebert ai fisiocratici. La coincidenza di molte tesi di D'Argenson (che H. Martin nella *Histoire de France* considerava addirittura «le lien entre Richelieu et la Révolution», ma sul quale si veda ora P. Gessler, *René Louis D'Argenson, 1694-1757*, Bâle 1957) con quelle di Rousseau (che ne tesse un caldo elogio nel Contratto) sono state molte volte rilevate, di recente e ampiamente da M. Launay (e cfr. anche il mio *La decisività della politica ecc.*, cit. pp. 129 sgg., al quale si rinvia pure per una sommaria bibliografia sul periodo e sulle questioni qui richiamate). Naturalmente aprirsi alla monarchia è per Rousseau aprirsi a un centro di riferimento unitario e obbligato: nulla vieta che il centro si rovesci in causa prima e determinante di una situazione senza sbocco. A leggere un notevole frammento inedito di Rousseau sulla libertà, pubblicato da C. Pichois e R. Pintard e ritenuto, con buone ragioni, di poco posteriore alla stesura del Primo Discorso, si può avere l'impressione di trovarvi, nella radicale apostrofe antimonarchica, l'autentica e semplice convinzione del ginevrino. In realtà la cosa è più complessa. I deboli che dovrebbero essere protetti dal sovrano,

come pretendono i politici, ma che in realtà solo contro il sovrano hanno bisogno di protezione, sono il punto terminale di un'antica e inesorabile storia di corruzione nella quale è una chimera dei filosofi ricercare qualche forma di governo in cui «par la seule force des loix les citoyens pussent être libres et vertueux». Solo nella «vie solitaire», peraltro tramontata per sempre, si possono trovare libertà e innocenza. Ma ecco che, inquadrata in bella evidenza nel manoscritto, troviamo una postilla in cui si legge che: «Il faut des Loix et des souverains». Anticipazione del tema conduttore del Discorso sull'ineguaglianza (in una prospettiva ancora povera) e insieme autocritica o memorandum in ordine ai gravi problemi che la crisi della monarchia pone alla riflessione politica; tensione all'annientamento di ogni ordine sociale e richiamo a una politica che pensi insieme l'intollerabilità del presente e la necessità di leggi e «sovrani». Che una storia così complessa e importante cominci riannodandosi per un momento alla tradizione della monarchia assoluta e illuminata, centralizzata e razionalizzatrice, non è dopo tutto un motivo solo stonato. L'unico pensatore che a metà secolo volesse «rebâtir», secondo l'espressione di Mathiez, poteva ben volgersi, la prima e l'ultima volta, ad ammirare le antiche mura (Jean-Jacques Rousseau entre Socrate et Caton. Textes inédites de Jean-Jacques Rousseau, 1750-1753, publiés par C. Pichois et R. Pintard, Paris 1972; il framm. citato è alle pp. 41-44, per la datazione v. pp. 44-47, 73-78).

32. [^] Sulla conclusione del Discorso «parfaitement agréable à ses amis, les Encyclopédistes», v. G.R. Havens, cit., pp. 247-48. L'accento al consenso si fa chiaro attraverso questo passo: «Que le Rois ne dédaignent donc pas d'admettre dans leurs conseils les gens les plus capables de les bien conseiller:

qu'ils renoncent à ce vieux préjugé inventé par l'orgueil des Grands, que l'Art de conduire les Peuples est plus difficile que celui de les éclairer: comme s'il étoit plus aisé d'engager les hommes à bien faire de leur bon gré, que de les y contraindre par la force» (OC III, pp. 29-30). Il tema del consenso, contrapposto alla forza, tornerà in una variante importante del Manoscritto di Ginevra I 2: «Il faudroit que chacun fut porté à concourir au bien commun ou par une force coactive qu'il y contraignit, ou par la vue de son propre interest» (OC III, pp. 284, 1412). Sull'«absolutisme éclairé» cfr. il recente numero monografico delle «Annales historiques de la Révolution française», d'ora in avanti «AHRF», (1979, 4) che raccoglie le comunicazioni presentate intorno a questo tema al Colloquio internazionale di Parigi (3-7 luglio 1978) per il bicentenario della morte di Voltaire e di Rousseau (altre comunicazioni presentate al Colloquio sono Raccolte nell'imponente n. spec. della «RHLF», 1979, 2-3, e in «Dix-huitième siècle», 1979). Dei saggi contenuti in «AHRF» si veda, in relazione al nostro tema, oltre al «rapport de syntèse» di A. Soboul e alla «Bibliographie sommaire» di W. Marcos, J. Pappas (Le roi philosophe d'après Voltaire et Rousseau), J. Ricken (Opposition et polarités d'un champ notionnel: les philosophes et l'absolutisme éclairé), L. Trénard (Le cas français). Ma v. anche Utopie et institution au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des lumières, a cura di P. Francastel, Paris-La Haye 1963, e in part. i saggi di J. Favre (Stanislas Leszczynski et le mouvement philosophique en France) e R. Derathé (Le philosophes et le despotisme).

33. [^] Cfr. Contratto sociale, III, 4, OC III, p. 405. Montesquieu non ha visto che «l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout Etat bien constitué»; e cfr. sulla République come definizione di ogni Stato retto da

leggi, OC III, pp. 379-80 e v. anche pp. 361-62. All'anonimo censore del «*Mercure de France*» che aveva contestato la cattiva politica di proibire il lusso anche nei grandi regni come la Francia, Rousseau risponde riaffermando nella *Lettre à Raynal* la tesi sviluppata nel Discorso secondo cui, nonostante i «paradossi» moderni, il lusso è esiziale anche ai grandi Stati e agli «imperi». La Francia che il critico voleva tenere da parte cade anch'essa sotto la fondamentale domanda del Discorso: «Que deviendra la vertu quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit» (OC III, pp. 32, 19). La questione viene affrontata anche nella *Dernière Réponse* (OC III, pp. 79-80, 95).

34. [^] OC III, p. 13.

35. [^] OC III, pp. 21-22. Anche il successo, questa tipica categoria del paraître, trova ora posto nel Discorso; un'importante conferma di talune posizioni qui espresse da Rousseau sull'illuminismo deterioro e sulle ricompense agli uomini di talento si trova nel *Discours préliminaire* di D'Alembert (tr. it. in *Enciclopedia*, a cura di P. Casini, Bari 1968, pp. 76-80).

36. [^] Il *Prospectus*, il piano editoriale dell'Enciclopedia, scritto da Diderot, compare nello stesso mese di novembre del 1750 in cui esce il Discorso russoiano; in esso si prendono le difese dei «*compileurs*», autori di dizionari o giornalisti che espongono in breve i risultati delle scienze e insegnano «a fare a meno degli originali» (*Enciclopedia*, cit., pp. 83-84).

37. [^] OC III, pp. 28-29. Ma l'osservazione che un cattivo poeta o un «*Geomètre subalterne*» avrebbe potuto diventare un

grande fabbricante di stoffe, non va certo contro lo spirito dell'Enciclopedia. In complesso, i motivi di distacco dai philosophes, già intuibili nel Primo Discorso, si bilanciano ancora con i motivi che si legano a una strategia non divergente. Hubert accentua forse un po' troppo elementi reali quando fa del Primo Discorso già un momento di distacco di Rousseau dai suoi amici (op. cit., soprattutto cap. V). si ricordi di contro la testimonianza di Grimm che scrive a J. C. Gottsched in data 25 novembre 1752: «Il est fort singulier que M. Rousseau ait converti ici presque tous les philosophes, qui avec quelques limitations conviennent tous qu'il a raison; je pourrai nommer entre autres M. D'Alembert et M. Diderot» (*Corr. compl.*, II, cit., p. 312). Naturalmente anche questa testimonianza avrebbe bisogno di molte precisazioni. Un esempio si può fare a proposito del rapporto di Rousseau con D'Alembert negli anni a ridosso del Primo Discorso. Alla fine del *Discours préliminaire* D'Alembert invitava amichevolmente e con molti riguardi Rousseau a sciogliere la felice quanto paradossale tesi del Primo Discorso esaminando se i mali attribuiti alle scienze e alle arti «non siano dovuti a cause del tutto diverse». Nella lettera a D'Alembert del 26 giugno 1751 (due giorni prima che il Discorso preliminare fosse ufficialmente distribuito) Rousseau non faceva parola della critica ma da un lato si diceva entusiasta del discorso di D'Alembert («j'ai peine à croire que vous ayez eu beaucoup plus de plaisir à le faire que moi à le lire»), dall'altro si mostrava colpito dall'elogio ricevuto («Il y a très peu d'éloges auxquels je suis sensible; mais je le suis beaucoup à ceux que vous a plu de me donner»). Alla fine i due motivi si fondevano («Je ne puis m'empêcher de penser avec plaisir que la postérité verra dans un tel monument que vous avez bien pensé de moi») (*Corr. compl.*, II, pp. 159 sgg.). Si capiscono le ragioni (cautela

«illuministica», moderazione nel parallelo antichi-moderni, prudenza in materia religiosa, ecc.) per cui il Discorso di quel D'Alembert «prudent, circonspect, sobre et frugal de doctrine», come una volta ebbe a definirlo Saint-Beuve (*Portraits Littéraires*, I, Paris 1862, p. 242), non dovesse dispiacere a Rousseau. Ma l'accento alle critiche, all'«objection considérable» di D'Alembert, come la chiama Rousseau, è inserito, circa tre mesi dopo, nella risposta a re Stanislao. La cosa più curiosa è che Rousseau dà contenuto preciso all'obiezione che D'Alembert aveva lasciato nel vago, riformulandola in una direzione decisamente montesquieiana, per cui la corruzione diventa piuttosto «varietà di costumi» da indagare in connessione con la varietà dei tempi e dei luoghi, dell'economia e delle leggi. Forse è anche questo un modo per rendere chiaro un dissidio latente e come sopraffatto dalle tante manifestazioni di stima. Comunque la discussione sui rapporti tra il governo e i moeurs dei cittadini è rinviata come troppo impegnativa e delicata («ce sont des recherches bonnes à faire à Genève et dans d'autres circonstances»). Ciò che Rousseau ritiene e che ripeterà più volte è l'affermazione di D'Alembert secondo la quale, distruggendo le conoscenze, «les vices nous resteroient, et nous aurions l'ignorance de plus» (OC III, pp. 43, 55-56; Discorso preliminare, tr. cit., pp. 80-81). Pubblicando nel gennaio del 1753 l'Essai sur la société des gens de lettres et des grands, D'Alembert proprio all'inizio dello scritto si riferiva (senza citarlo) a Rousseau, marcando questa volta solo il dissenso verso quei filosofi che confondono conoscenze e corruzione (e che in altri tempi avrebbero deprecato l'ignoranza), mentre il saggio sa che gli uomini sono sempre uguali (*Oeuvres*, ed. Belin, IV, Paris 1822, p. 336; tr. it. Torino 1977, p. 5, anche nell'Essai peraltro si possono rinvenire punti di contatto con il Primo Discorso).

38. [△] Anche intorno a Cartesio va maturando, da Voltaire a D'Alembert, un giudizio che ne fa per certi aspetti del suo pensiero, quanto meno, un precursore dell'illuminismo. Di Voltaire si veda la XIV delle *Lettres philosophiques* che riprende il parallelo, già tracciato da Fontenelle, tra Descartes e Newton: la filosofia del primo è un «essai», quella del secondo un «chef d'oeuvre», ma «celui qui nous a mis sur la voie de la vérité vaut peut-être celui qui a été depuis au bout de cette carrière». «Descartes donna la vue aux aveugles; ils virent les fautes de l'Antiquité et les siennes. La route qu'il ouvrit est, depuis lui, devenue immense» (Paris 1964, pp. 90-94, Rousseau nel Discorso parlerà di espace immense; e cfr. *Secolo di Luigi XIV*, tr. it., Torino 1971, pp. 373-74). Analogo è il giudizio su Cartesio espresso una ventina d'anni dopo da D'Alembert (poggiate anch'esso sulla scissione tra il matematico «immortale» e il filosofo «forse altrettanto grande, ma non altrettanto felice»); la differenza è tutta a vantaggio di una valutazione più complessa e sottile, ricca di comprensione: gli stessi «ridicoli» vortici erano necessari «per giungere all'autentico sistema del mondo» (Discorso preliminare, cit., pp. 60-63; e cfr. l'art. «Cartesianesimo» scritto dall'abate Pestré ma la cui conclusione è di D'Alembert, ivi pp. 259-66; per una peculiare lettura dell'influenza di Cartesio sui philosophes, v. A. Vartanian, *Diderot et Descartes*, tr. it. Milano 1956). Nel Discorso preliminare i «grandi filosofi» che preparano i lumi compaiono nell'ordine dei «precettori» russoiani. «A capo di questi illustri personaggi dobbiamo porre l'immortale cancelliere d'Inghilterra Francesco Bacone [...]. Al cancelliere Bacone successe l'illustre Descartes [...]. Apparve finalmente Newton» (tr. cit. pp. 57-63). Bacone che per Rousseau è «il più grande,

forse, dei filosofi» è parimenti definito da D'Alembert «il più grande, il più universale, il più eloquente dei filosofi».

39. [^] OC III, pp. 11-13. Ancor all'inizio della seconda parte del Discorso (pp. 18-19) la scienza è condannata non solo, a fortiori, quando arriva nelle mani di una «foule d'Ecrivains obscurs et de Lettrés oisifs», ma negli stessi vertici («les travaux des plus éclairés de nos savans»), in quanto fatta di conoscenze indifferenti, nel migliore dei casi, al nesso politica-virtù. Il riferimento è alla filosofia e alla scienza sei-settecentesche con allusioni esplicite a Malebranche, a Leibniz e, tra gli altri, agli stessi «precettori», a Descartes e Newton.

40. [^] «L'âme se proportionne insensiblement aux objets qui l'occupent, et ce sont les grandes occasions qui font le grands hommes». Se Cicerone non fosse stato console di Roma e Bacone cancelliere d'Inghilterra, ma l'uno avesse occupato una cattedra universitaria, l'altro avesse ottenuto una modesta pensione d'Accademia, forse che le loro opere non avrebbero risentito di questa diversa condizione? (OC III, pp. 35-37, 41, 59-64, 71-73).

41. [^] La collocazione tra gli «hommes vulgaires» dipende anche da precise condizioni storico-culturali. «Ne courons point après une réputation qui nous échaperait, et qui, dans l'état present des choses ne nous rendroit jamais ce qu'elle nous auroit coûté, quand nous aurions tous les titres pour l'obtenir» (OC III, p. 30). Il rinvio alla polemica contro «les Savans à la mode» è evidente. «Que si par hazard entre les hommes extraordinaires par leurs talents, il s'en trouve quelqu'un qui ait de la fermeté dans l'âme et qui refuse de se prêter au genie de

son siècle et de s'avilir par des productions pueriles, malheur à lui!» (OC III, p. 21). Ma interessante è anche il confronto con un passo della lettera a Voltaire del 30 gennaio 1750, coeva alla composizione del Discorso: «... j'ai renoncé aux Lettres et à la fantaisie de la réputation, et désesperant d'y arriver comme vous à force de Génie, j'ai dédaigné de tenter comme les hommes vulgaires d'y parvenir à force de manège» (Corr. compl., cit.). In conclusione Rousseau non prevede per nulla, come osserva anche R. A. Leigh, la celebrità e la «carrière foudroyante» che il Discorso gli dischiuderà, anche se ha piena consapevolezza del proprio inattuale talento. Di qui il ripiegamento tra gli «hommes vulgaires», intesi peraltro in una accezione che non esclude, quando si diano condizioni diverse, un peculiare e intrinseco passaggio tra gli «hommes extraordinaires».

42. [^] OC III, p. 30. Cfr. già la pagina sulle accademie, dove tra i compiti eminenti delle «sociétés savantes» è indicato quello di scegliere soggetti «propres à ranimer l'amour de la vertu dans les coeurs des Citoyens» (OC III, p. 26).

43. [^] R. Hubert, Rousseau et l'Encyclopédie, cit., p. 70.

Una nuova scienza entro il tradizionale procedimento giusnaturalistico

Quello di Rousseau è un vero e proprio paradigma scientifico, esposto in uno stile orgoglioso e sicuro che pervade in ogni pagina.

Ci sono dei momenti oscuri e incerti nella premessa che hanno suscitato nei filosofi di tutti i tempi una ridda di opinioni contraddittori le quali però, anche quando sono dettate dall'esigenza di stabilire regole di comune utilità, restano comunque "arbitrarie" e destituite di una qualunque validità.

Scienza, del resto, vuol dire scienza ardua, quasi una sfida consapevole della ragione che trae vigore non tanto o comunque non solo dai Maestri, quando piuttosto dalle stesse difficoltà.

Se passiamo dal *Primo Discorso* alla *Préface* e al proemio del *Discorso sull'ineguaglianza* vi troviamo la delineazione sistematica di un nuovo programma scientifico[44]. «La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme» [45]. Il *nosce te ipsum*, come già nell'introduzione al *Leviathan*, appare nella fondamentale connessione con la politica, come dimostrazione di questa peculiare scienza (Hobbes) o conoscenza «des fondamens réels de la société humaine», dei «vrais fondemens du Corps politique» [46]. Un'orgogliosa sicurezza pervade le pagine d'apertura del *Discorso*: è la sicurezza di por mano alla costruzione di una scienza nuova, vanamente tentata fino ad allora. «Le philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux y est arrivé» [47]. L'oscurità e l'incertezza intorno a una simile premessa hanno suscitato nei filosofi antichi e moderni una folla infinita di opinioni contraddittorie, le quali, anche quando sono dettate dall'esigenza di stabilire regole di comune utilità, restano comunque «arbitrarie» e destituite di validità scientifica, incapaci come sono «d'expliquer la nature des choses» [48]. Di qui la necessità di abbandonare, proprio come i «precettori del genere umano», i «Maîtres ordinaires»: «laissant donc tous les livres scientifiques [...] et

méditant sur les premières et plus simples operations de l'Ame humaine...», è possibile pervenire alla conoscenza di quell'uomo naturale che rende intellegibile la società e fa della politica una scienza [49]. Il movimento che va dalla *scepsi* e dall'*epochè* alla consapevole fondazione di una nuova e indubitabile scienza ricorda Cartesio quanto al metodo, Hobbes per la centralità del problema politico e Vico per l'acutissimo senso delle origini, in un'apertura rivelatrice della storia [50]. Il presupposto metodico della politica identificata con la scienza del diritto naturale e dedotta, attraverso la ragione, dallo stato di natura, ci conduce d'altra parte, seppure da una prospettiva radicalmente innovativa, al cuore delle trattazioni illuministiche sul diritto, sulla società e sullo Stato [51].

Scienza nuova vuol dire scienza ardua, quasi una consapevole sfida della ragione che trae vigore dalle stesse difficoltà. Non dai maestri ma dai «*premiers obstacles*» i precettori «*ont appris à faire des efforts*» e «*se sont exercés à franchir l'espace immense qu'ils ont parcouru*» [52]. Allo stesso modo è sapiente e perfino esasperato, nelle pagine della *Préface* e del proemio, l'accumulo delle difficoltà e il richiamo alla cautela scientifica che deve accompagnare la ricerca. L'argomento del Discorso è uno degli argomenti più interessanti che la *Philosophie* possa proporsi, ed insieme «*une des plus épineuse que les Philosophes*

puissent résoudre». Difficoltà di pervenire alla natura originaria, sfigurata e resa, come la statua di Glauco, quasi irricognoscibile dal tempo della storia; difficoltà di «*se transporter au-delà des Siècles de Société*» [53]. E quanto ai risultati non saprebbero che essere provvisori. Occorrerebbe la filosofia di un Aristotele o di un Plinio per simili ricerche; occorrerebbe un'improbabile alleanza tra scienza e potere: i sovrani dovrebbero non più chiamare a sé i saggi ma, secondo un'aspirazione «*irragionevole*», promuoverne l'audace investigazione sulla natura dell'uomo, fatta «*au sein de la société*» [54]. E insieme alla cautela, con un atteggiamento solo apparentemente contraddittorio, avvolto qui da un'accesa tonalità oratoria, la certezza di costruire una scienza universalmente valida, al di là di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Mon sujet intéressant l'homme en général, je tacherai de prendre un language qui convient à toutes les Nations, ou plutôt, oubliant les tems et les Lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le Lycée d'Athenes, repetant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur. O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute: voici ton histoire telle que je cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais [55].

Per cercare di capire la natura propria della «scienza» che ora si annuncia, è necessario tornare alle ragioni che sottendono il passaggio dal *Primo* al *Secondo*

Discorso. Al fondo della linea che nel *Primo Discorso* già allude allo stato di natura vi è, come si è accennato, lo stesso concetto di corruzione, risolto nell'economicismo, che guida la risposta etico-politica, incentrata sulle antiche nazioni virtuose. Di questo duplice svolgimento abbiamo anche rilevato l'opposizione interna; ma la questione che dobbiamo esaminare riguarda piuttosto la sua originaria costituzione, i motivi cioè che spingono – contemporaneamente – alla ricerca di una via così remota e diversa rispetto a quella, certo preminente, della politica. Ora ci pare che già nell'iniziale consapevolezza del *Primo Discorso*, e in forma matura nelle premesse al *Discorso sull'ineguaglianza*, Rousseau misuri l'insufficienza della politica, in quanto circoscritta nel suo ambito proprio, a battere l'economicismo. Nel modo più semplice una simile insufficienza si può esprimere attraverso la considerazione che lo stesso economicismo, nonché configurarsi nella forma di un'immediatezza empirica, inconsapevole di sé, si presenta a sua volta come fondantesi su di una forma «generale» o «naturale» dei rapporti tra gli uomini, dei quali presume anzi di rappresentare, al di là delle deformazioni eslege della storia, la norma universalmente valida. La critica alla società civile così, per attingere il suo scopo, deve dilatarsi in una critica prepolitica alla società come tale, ossia alla forma generale-astratta dei rapporti tra gli

uomini. Lo scontro, per essere radicale e definitivo, deve muoversi sullo stesso piano e non può quindi non sfociare apertamente nella questione dello stato di natura. A questa sfida Rousseau è sospinto, oltre che dalla formazione e dalle precoci letture giusnaturalistiche, da un peculiare atteggiamento (troppo complesso per essere definito moralistico, sebbene del moralismo risenta in certe semplificazioni incomprensive) che lo porta a valutare un sistema economico e l'assetto sociale che gli corrisponde, piuttosto che nelle interne articolazioni e ragioni o nei problemi di cui si fa carico, nelle premesse antropologiche e nelle conseguenze ultime, che sono ancora da misurare in termini antropologici. È evidente che un simile atteggiamento si esalta, direttamente o per opposizione, nella tematica dello stato di natura e vi rinvia come il campo privilegiato di una riflessione remota e attualissima, scarnificata e densa di problemi.

Certamente attraverso lo stato di natura Rousseau veniva da un lato a perdere quella pregnante decisività e attualità della politica che segnava il tratto peculiare del *Discorso sulle scienze e sulle arti*; e dall'altro si collocava sullo stesso terreno di quel cosmopolitismo «borghese» (a prevalente influenza inglese) che, costituendo l'esatta antitesi della politica celebrata nel *Primo Discorso*, presumeva di fondare nelle premesse dal ultimo «lockiane» dello stato di natura (fossero

esplicite o risolte nella dispiegata realizzazione della società civile e dell'economia politica) le sue ragioni di modello naturale-universale. Ma il passaggio dal *Primo* al *Secondo Discorso* aveva in tutti i casi una sua necessità interna. L'instabilità concettuale del *Primo Discorso* (per un verso attestato sulla saldezza e sulla centralità della politica, per altro verso attraversato da un potente e ancora oscuro senso di corruzione, che già minava tuttavia di dubbi l'antica sicurezza della virtù repubblicana, insinuandovi un sospetto di omogeneità alla corruzione) era esplosa senza rimedio nelle risposte polemiche, ed esigeva ormai l'approdo a una prospettiva di analisi meno allusiva e comparativa, più matura e complessa, più adeguata al movimento ideologico-strutturale della società civile borghese [56].

L'uso critico del modello repubblicano nell'analisi e nella valutazione della moderna società francese ed europea aveva mostrato, insieme a un robusto e fecondo vigore di denuncia, limiti insuperabili. Era davvero possibile recuperare lo stesso principio repubblicano in una condizione così disgregata? E si poteva cercar di arginare solo su base immediatamente politica l'universale e riconosciuta scissione di *être* e *paraître*, quella corruzione che aveva civilmente contaminato «notre siècle et notre Nation», dando vita a una società dove «on n'ose plus paraître ce qu'on est»? Insufficienza della proposta politica (che rischia di

contrarsi nelle forme di un mito) e vastità dilagante della crisi congiuntamente impongono, così, un salto di qualità nella riflessione russoiana, la consapevole dislocazione su un diverso e più complesso piano di analisi, dove la stessa esperienza repubblicana deve preliminarmente esibire le sue ragioni. In realtà, come si è detto, è proprio la remota inadeguatezza del modello repubblicano, la sua incapacità a calare la decisività della politica – che pure reclama con forza – nella alienata complessità della storia, che spinge Rousseau a scendere con decisione sul terreno dello stato di natura, scavando nell'intravista dissociazione di *être* e *paraître* fino alla rigorosa definizione di un'essenza capace, insieme, di spiegare in radice la corruzione e di fondare eventualmente (fuori dell'immediatezza autoproducentesi dell'esperienza repubblicana) una nuova concezione della politica. L'indagine regressiva di Rousseau sulle «sterminate antichità» dello stato di natura si configura perciò come un tentativo di più matura e radicale adesione al tempo storico; come il passaggio necessario per uscire da una contrapposizione estrinseca, anche se vibrante, alla società moderna e ripercorrere invece (con gli stessi strumenti d'analisi e sullo stesso terreno «scientifico») la fondazione giusnaturalistico-borghese della società e della politica: misurandosi in questo con la consapevolezza teorica dei punti alti raggiunti dalla

storia e cercando di far scaturire dall'interno di essa la comprensiva dimostrazione delle cause della distorsione umana e sociale e delle residue possibilità di rigenerazione.

La politica del resto sempre partecipa della singolare situazione per cui nei momenti stessi nei quali massimamente si esalta, si dispiega e avverte, come dice Marx, un «particolare sentimento di sé» [57] – nelle fasi rivoluzionarie e nelle situazioni che le preparano – proprio allora rivela la sua natura insuperabilmente derivata; mostra l'insufficienza di sé a se stessa, il suo dipendere da altro: da una concezione innovativa, radicale dell'uomo e dei suoi complessi rapporti pre e meta politici di cui si pone a strumento (certo decisivo), e senza la quale non riesce veramente pensabile nelle sue rotture rivoluzionarie. Nella complessa vicenda intellettuale di Rousseau, il movimento iniziale che conduce allo stato di natura assolve precisamente a questo compito. Dalla consapevolezza della necessità impellente e della decisività della politica, unita a quella dell'insufficienza della politica data e della politica che immediatamente si sa contrapporre, nasce la spinta a ripensare un'alternativa più radicale e profonda, capace di determinare e sostenere una diversa politica. Assistiamo così anzitutto a un rovesciamento dell'approccio metodico di Rousseau: non è più di scena, nel Discorso sull'ineguaglianza, la densa attualità

della politica, quanto invece la sua profonda causa, quel remoto nucleo originario e generale che nella prima riflessione, nel primo cammino *à rebour*, si mostrava marginale e sfocato. A vedere bene, anzi, dal nuovo punto di osservazione, la politica deve essere come colta e rimossa, contenuta e mediata nella sua urgenza, filtrata dalla vasta trama dell'essenza e della complessiva storia dell'uomo. E tuttavia questo distacco, questo vero e proprio sacrificio della politica che ora deve compiersi, è l'unico modo attraverso cui essa possa essere riconquistata alla centralità della storia. La via dello stato di natura così, pur comportando separazione dal presente e quasi rimozione del tempo, è lungi dal porsi nei confronti della politica, quanto meno nelle intenzioni, come un sentiero interrotto: ne costituisce al contrario un passaggio richiesto dalla sua stessa tensione interna, dalla sua decisione di affermarsi come strumento centrale per l'uomo. Il motto dell'indagine che Rousseau sta ora per intraprendere (a conclusione e sviluppo di una fase di pensiero più immediatamente attraversata dalla politica) potrebbe essere quello stesso che compare ancora all'inizio del *Manoscritto di Ginevra*: «Commençons par rechercher d'où nait la nécessité des institutions politiques». Non si tratta più quindi di contrapporre politica a politica, non è in questione la ricerca del buon governo, dei «meilleurs rapports du corps social», bensì la domanda radicale

sulla natura e il significato storico-essenziale della politica stessa [58]. Ora la ricerca di questa natura e di questo significato non è possibile, nella salda convinzione di Rousseau, se non a partire dall'indagine sulla natura umana. Qui dunque bisogna arrivare e di qui bisogna muovere se la politica vuole raggiungere la piena consapevolezza di sé.

Intrinsecamente legata alla questione dello stato di natura, la «scienza» di Rousseau si presenta così innanzitutto come una scienza del diritto naturale. Le «ricerche» del *Discorso sull'ineguaglianza*, per difficili che siano (*si difficiles à faire*), si risolvono e si restringono alla fine in una tradizionale ricerca giusnaturalistica. L'adesione al metodo giusnaturalistico è confermata dal collegamento, attraverso Burlamaqui, agli stessi sistematori accademici della «scuola»:

Car l'idée du droit, dit Mr. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la Nature de l'homme. C'est donc de cette Nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son Etat qu'il faut déduire les principes de cette science [59].

Ma questa scienza del diritto naturale (scienza, insieme, dell'uomo, della società e della politica) è inservibile per Rousseau nei suoi contenuti e nelle sue acquisizioni; se non è ferma (come la metafisica per Kant) ai primi passi, non ha fatto che accumulare «contraddizioni» poiché ha

mancato il solo oggetto – il vero stato di natura – capace di costituirla in «scienza». E tuttavia la critica di principio che Rousseau muove ai giusnaturalisti non comporta altresì una critica allo stesso principio giusnaturalistico: riguarda esiti e contenuti determinati, non il principio generale formale su cui la teoria del diritto naturale si regge; mette in questione le false concezioni dello stato di natura, non il concetto stesso di stato di natura, il quale verrà anzi sottoposto a un'insolita dilatazione. Giova appena ricordare del resto che la radicale epochè dei giusnaturalisti, rispetto al puro metodo giusnaturalistico, né sarebbe stata possibile (se non a patto di mettere capo a un principio affatto nuovo e diverso), né rispondeva agli scopi del *Discorso*, in quanto avrebbe tolto quelle espressioni teoriche della moderna società civile e politica che costituiscono il necessario contrappunto critico dell'opera, i «risultati», parziali bensì o deformanti, con cui tuttavia misurarsi. Così nei fatti il *Discorso* è tutto intessuto di un dialogo fitto e serrato, «interno» alle soluzioni dei pensatori che si richiamano al diritto naturale. Ripresa insomma del metodo giusnaturalistico, piegato alle esigenze di una ancor sconosciuta quanto decisiva verità [60]; e al tempo stesso ripercorrimo dei momenti alti della teoria giusnaturalistica e anzi vero e proprio sforzo di riesprimere e mediare criticamente, nella sintesi

ricostruttiva del Discorso, quanto di vero si è pensato nel corso della lunga storia del diritto di natura.

In una pagina della *Préface* questo programma inverativo e ricostitutivo del giusnaturalismo si ricava tra le righe di un'argomentazione in apparenza tutta polemica e dissolutrice. È ben vero, vi si dice, che la «scienza» del diritto naturale è una scienza dell'opinione variopinta e della dispersione, sempre pronta a ritessere la sua tela da capo, al punto che tra i suoi «graves Ecrivains» non se ne trovano due che la pensino allo stesso modo, ma gli stessi storici che Rousseau reca a suffragio di questo assunto non sono solo di tipo critico-scettico, bensì hanno anche una valenza critico-ricostruttiva. In particolare vengono individuate e isolate due tesi giusnaturalistiche (sull'ambito di estensione della legge naturale) che sebbene entrambe parziali, diversamente unilaterali, non sono tuttavia prive di verità. La prima è quella del giusnaturalismo dei «giureconsulti romani», secondo cui l'uomo e l'animale sono sottoposti senza distinzione alla stessa legge di natura, intesa nel senso particolare di legge immanente alla natura («la Loy que la Nature s'impose à elle même») e quindi fisico-oggettiva, istintuale, che struttura e conserva tutti gli esseri animati. La seconda, propria dei «moderni», fa della legge naturale una legge di ragione: regola prescritta solo agli uomini in quanto

esseri morali, intelligenti e liberi, presi nei loro mutui rapporti.

Tanto poco fondata storicamente risulta una simile schematizzazione del diritto naturale in oggettivismo naturalistico degli antichi e normatività etico-razionalistica dei moderni, tanto è rilevante sia per definire l'atteggiamento russoiano di complessivo confronto nei riguardi dell'intera tradizione giusnaturalistica, sia per individuare gli elementi da cui la ricostruzione sintetica e critica del *Discorso sull'ineguaglianza* intende muovere. Ricondotte infatti le due tesi storico-teoriche (e soprattutto la seconda, che è gravata d'arbitrarietà, di incomprendibile metafisica, di intrusioni ideologiche e sociali) alla loro parziale verità, la «buona definizione» di legge naturale che intanto Rousseau propone consiste in una reciproca integrazione e in una tenuta unitaria di esse, che ne superi il tradizionale uso separato e unilaterale, astratto e perciò insufficiente. La legge naturale così per essere legge comporterà, secondo la lezione dei «moderni», consapevolezza (moralità, libertà, razionalità) in chi deve sottomettersi; e al tempo stesso, comporterà, per esser naturale, secondo la lezione degli «antichi», che essa parli immédiatement «par la voix de la Nature» [61].

Il complesso sviluppo diacronico che dovrebbe assicurare la connessione unitaria di questi momenti, e in particolare il passaggio dalla pura natura a ciò che è propriamente umano, sarà al centro della nostra analisi del *Discorso*. Ma intanto è opportuno fermare l'ampio intento ricostruttivo per il quale la complessiva esperienza storico-teorica del giusnaturalismo batte alle porte del *Discorso* russoiano e chiede un'innovativa sistemazione critica. La scienza che innova (e solo in quanto innova, costituendosi attraverso una radicale epochè) è in grado altresì di ricomprendere i tentativi e i fallimenti che l'hanno preceduta. Al centro in tutti i casi della rottura come della ricomposizione troviamo la questione – impellente e dilatata, discriminante – dello stato di natura. Qui la scienza incontra il suo punto di costituzione e di verifica, congiungendosi direttamente ai risultati recenti e operanti della sua «preistoria». Sono infatti i «moderni» che hanno occultato, con contraddittoria ma sempre «riposta» metafisica, l'autentico volto della natura, piegandolo a un disegno di cui bisogna svelare la trama [62]. Il limite ideologico che grava sul moderno giusnaturalismo (nel quale la posizione di Hobbes è con sicurezza ritenuta emblematica [63]), fino a farne uno strumento inservibile alla comprensione-trasformazione della società, è delineato con molta acutezza. Tutti i filosofi che hanno studiato i fondamenti della società,

parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de desirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature des idées qu'ils avoient prises dans la société; Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils pegnoient l'Homme Civil. Les politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que les Philosophes ont faits sur l'Etat de Nature; par les choses qu'ils voyent ils jugent des choses très différentes qu'ils n'ont pas vues [64].

Il limite consiste così nell'aver pensato, attraverso lo stato di natura, un'essenza umana omogenea e funzionale solo all'assetto di una determinata società, nell'aver voluto giustificare il presente sulla base di un principio falsamente universale perché tutto modellato sulla storia data: su una storia – si deve aggiungere – che mostrandosi ormai intollerabile svela altresì e mette a nudo la pretesa verità di «natura». La scienza che si struttura, per l'ultima volta si direbbe, nella salda assunzione canonica del metodo giusnaturalistico, si specifica anche qui – secondo un'indicazione fatta balenare alla fine del *Primo Discorso* – come scienza a servizio di quel popolo che, come Rousseau amerà ripetere, non concede né pensioni, né cattedre, né ambasciate [65].

Incentrato sulla radical riscoperta dello stato di natura, il *Discorso* russoiano si configura come un'indagine rigorosa sul fondamento antropologico originario, colto nella sua differenza e nelle sue incontaminate possibilità

rispetto all'*Homme Civil*. Il tema della ricerca del fondamento si delinea con sufficiente chiarezza nella sua peculiarità e complessità, imprimendo all'opera un tratto inconfondibile, già nell'impianto e nelle prime battute del Discorso. Qui l'opera scientifica si innesta sul *Primo Discorso*, conferendogli «la portée, le fondement et comme le sérieux qui lui manquaient» [66]; dall'aggrovigliata «genealogia» della corruzione, siamo pervenuti alla delineazione di un metodo capace di fondare la successione temporale, di dominare il divenire corrotto della storia senza lasciarsene a sua volta padroneggiare.

Anche il *Secondo Discorso*, come già quattro anni prima il Discorso sulle scienze e sulle arti, nasce in risposta al quesito posto dall'Accademia di Digione per l'annuale «Prix de morale». Ancora una volta, come è stato scritto, si deve ammirare «le rencontre du génie et de la contrainte» [67]; sebbene i tempi siano cambiati, e Rousseau è ora autore affermato, in grado quindi di sviluppare più liberamente, per estensione e profondità, la sua tesi, senza preoccuparsi troppo del giudizio degli accademici. I quali del resto con intuito questa volta infallibile, capiscono benissimo la cosa e troncano la lettura della «pièce» russoiana a mezz'aria, non potendone più «de sa longueur et de sa mauvaise tradition» [68].

Il tema del concorso poneva in discussione la fonte della disuguaglianza tra gli uomini e il giudizio morale che su di essa si deve dare: «Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle». Rousseau sostituisce, già nel riportare il tema, «source» con «origine», scegliendo il termine a carattere più «teorico» (come dice J. Lafaye nel suo vecchio *Dictionnaire des Synonymes* [69]) e al tempo stesso storico, meno esposto a un uso immediato, attuale, psicologico. Ma quel che più conta è il fatto che Rousseau rovescia in qualche modo l'intero quesito, spostando l'attenzione dalla disuguaglianza nel suo primo costituirsi al sostrato unitario di cui essa rappresenta la conseguenza e la frattura, dal movimento e dalla differenza al fondamento capace di tenerli e di spiegarli in radice. La «source» infatti allude sì al fondamento, ma in maniera ancora insufficiente, poiché rischia di essere attirata essa stessa, come originario e tuttavia costitutivo dislivello, o punto iniziale del movimento, dal movimento stesso; allo stesso modo, e più ancora, la sanzione o la condanna giusnaturalistica – l'autorizzazione o la censura dell'ineguaglianza fornite dalla legge naturale – rischiano in un caso di accettare semplicemente il movimento dato, nell'altro di opporvisi per via astratta o moralistica. La ricerca deve essere invece per Rousseau più radicale, «scientifica»; il positivo fondamento che riposa su se stesso deve

precedere l'indagine genetica della differenza. Ed è così, in sostanza, che la «question proposée par l'Académie» merita una sorta di contestazione preliminare tesa ad allargarne e ad approfondirne la portata: «comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître eux mêmes?». Ma conoscere l'uomo – pervenire cioè al solo fondamento capace di dar conto della «source» e dei progressi dell'ineguaglianza, nonché della stessa «loi naturelle» - è impresa davvero ardua. Si tratta di ritrovare l'originario e il permanente – l'essenza – nel fondo stesso e alla scaturigine del movimento, nel «difforme contraste», delle artificiose quanto tenaci acquisizioni del tempo storico. Al primo interrogativo, che pone il problema generale del fondamento, se ne aggiunge così di rincalzo un secondo che lo articola nella sua specifica a complessità:

et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changemens que la succession des tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajoûté ou changé à son Etat primitif? [70]

Rigorosa ricerca del fondamento, nella consapevolezza delle difficoltà che ostacolano il suo raggiungimento. È a partire da questa impostazione che il convenzionale e anche un po' banale «sujet d'Académie» diventa una delle questioni più interessanti e più spinose della

filosofia. La linea di ricerca si sposta dal moralismo giustificazionistico o deprecatorio che la «question» sembra quasi sollecitare alla «scienza», a un fondamento indubitabile capace di sottrarsi alla molteplicità indifferente delle opinioni.

Ma la via della scienza, in quanto piegata sul fondamento, assume una natura peculiare, diventa una sorta di «scienza prima» capace di sconvolgere lo stesso statuto delle scienze. In effetti per Rousseau non si tratta di «studiare» l'uomo, bensì di «conoscerlo». La differenza tra le due operazioni passa, con chiarezza, attraverso il discrimine del fondamento, attraverso cioè il recupero di un'antropologia filosofica fondamentale. Le «nouvelles connoissances» che siano fuori del punto essenziale, vitale di ricostituzione dell'uomo, non solo si accumulano inutilmente, ma svolgono una precisa funzione di copertura e di mistificazione; ribadiscono e perpetuano l'esistenza alienata, la ripercorrono, l'approfondiscono e con ciò la stabilizzano, impedendo il distacco radicale dal divenire dato, il salto nell'essenza che lo ricostituisce. Come a sottolineare il grado ultimo e più arduo della «scienza», Rousseau osserva:

ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'Espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitive, plus nous accumulons de nouvelles connoissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens

à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître [71].

Bisogna dire allora, nella complessità dell'approccio metodologico delineato da Rousseau, che la difficile via del fondamento in quanto scienza non consiste solo nel rinvenire il permanente entro il mutevole, quanto anche nel sottrarre il mutevole alla contraddizione che progressivamente lo estranea dal proprio fondamento, lo conduce a servirsi di tutti i mezzi (anche degli strumenti di verità) per allontanarlo da sé, per occultarlo e obliarlo; sicché una simile via passa di necessità per una fase che non si dirà di «antiscienza», ma certo di messa in questione delle scienze, di verifica dei loro titoli di legittimità alla luce di una scienza più profonda, radicale, «filosofica». L'«état primitif» in questa situazione evoca, nel nesso inscindibile di scienza-origine, così la remota sonorità di un tempo per sempre perduto, come la difficoltà a cogliere un fondamento che dilegua senza lasciarsi, nonché fermare, neanche intravedere.

È subito necessario tuttavia richiamare la varietà degli apporti metodologici che viene ad arricchire e a complicare notevolmente questa prospettiva, alta e delicata, della riflessione russoiana. La scienza del fondamento, mentre mette in questione, attraverso una sorta di cominciamento assoluto, la costituzione delle scienze, vuole insieme servirsi dell'apporto delle

scienze, e lo richiede anzi come essenziale per la propria dimostrazione. Opera tipica, nonostante tutto, dell'illuminismo settecentesco, di una stagione culturale cioè che ancora non ha visto rinchiudersi entro profonde e ferree gabbie di specializzazione i vari rami del sapere, e dove ogni persona colta partecipa con singolare entusiasmo e in maniera il più possibile diretta ai progressi della scienza [72], il *Discorso sull'ineguaglianza* aspira a porsi anche in senso proprio come «oeuvre scientifique» che mette a frutto e discute acquisizioni (per dirla ora schematicamente) di scienza della natura, di scienza della vita organica e di scienza dell'uomo: resoconti di viaggio e discussione ormai imponente sulla *sauvagerie*, metodo evolutivo delle piccole e costanti mutazioni a base ipotetico-sperimentale, osservazioni di storia naturale, comparativismo degli animali fra loro e dell'uomo rispetto all'animale, e così via [73]. Il primo compito che la scienza, così intesa, assolve è quello di confermare la riflessione sulle «più semplici operazioni dell'anima umana» e di costruire, nonostante tutto, un sostegno di più oggettiva solidità ai rischi dell'intimistica conversione su di sé e dell'*epochè* radicale. Ma vi è un compito della scienza ancor più importante (la convalida scientifica della natura rimarrà sempre un po' fuori centro rispetto all'intensità del problema perseguito da Rousseau ed esercitandosi su dati materiali ripresi frequentemente

dalla tradizione classica dell'età dell'oro suonerà spesso estrinseca [74]) consistente negli strumenti – non solo analogici – offerti per ridurre a considerazione scientifico-unitaria, analizzando le cause e i casi, le complesse vicende e le infinite variazioni attraverso cui dallo stato di natura, «d'un terme si éloigné», «l'homme et le monde» sono alla fine pervenuti «au point où nous les voyons» [75]. Questo secondo aspetto, mentre abbraccia con evidenza l'intera storia che Rousseau vuole descrivere, investe altresì e con particolare acutezza, la specifica questione dello stato di natura.

Il problema da indagare riguarda ora la difficoltà che Rousseau incontra nel tenere organicamente insieme questi diversi piani, subordinandoli, entro un metodo alla fine unitario, alla specificità della propria ricerca. La difficoltà, si deve subito anticipare, è davvero notevole. Se l'assunzione di metodo giusnaturalistico, attraverso il radicale ripensamento dello stato di natura, faceva del *Discorso* una ricerca sul fondamento colto nella sua originaria differenza, vediamo invece che dalla prospettiva scientifica un simile indirizzo subisce un forte stemperamento. L'intera questione del fondamento sembra qui ridursi al «commun aveu» della naturale eguaglianza tra gli uomini; mentre la causa prima della differenza, della disuguaglianza, sarebbe tutta da rinvenire entro il ritmo di successione del movimento: negli «changemens successifs de la constitution

humaine», nell'azione di «diverses causes Physiques», nel fatto soprattutto che alcuni uomini avrebbero abbandonato prima di altri lo stato di natura, determinando una disuguaglianza di condizione rispetto a quelli che più a lungo sono rimasti nel loro stato originario. La fragile semiconvenzionalità dello stato di natura si unisce in questo modo a uno stemperamento del significato della sua dissoluzione: l'uscita dalla condizione originaria si mostra episodicamente dispersa nello spazio, nel tempo, nella diversa qualità e modalità degli atti che la determinano. Di un simile processo, in coerenza con la perdita di un significato essenziale e universale, non si può dar giudizio né morale, né filosofico-scientifico: siamo in presenza di un mutamento, o meglio di una serie di mutazioni da analizzare nella loro causa e nel sistema di rapporti cui danno vita, ma a prescindere dal significato positivo o negativo che ad esse è congiunto. In effetti – dice Rousseau – è inconcepibile che questi primi cambiamenti

Par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré tout à la fois et de la même manière tous les Individus de l'espèce; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étoient point inhérentes à leur Nature, les autres restèrent plus longtems dans leur Etat originel; et telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité, qu'il est plus aisé de démontrer ainsi en général, que d'en assigner avec précision les véritables causes [76].

La cautela scientifica, connessa alla difficoltà di dimostrare le «vere cause» di questo processo di variazioni in cui si consuma il passaggio dalle origini a quella che diventerà, sulla base dell'ineguaglianza, la storia attuale dell'uomo, è posta da Rousseau, come già abbiamo avuto occasione di ricordare, con singolare risalto. Non s'illudano i lettori – dice – che io abbia dato fondo alla mia scienza: ho avviato dei ragionamenti, ho azzardato delle congetture, ma più per porre la questione nei suoi veri termini che non per risolverla; altri andranno avanti su questa strada, senza che per nessuno sia facile arrivare alla meta finale e scoprire cosa c'è di originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo. Per fare delle «solides observations» su questo tema, continua, occorrerebbe più filosofia di quanto non si pensi, così tante condizioni e precauzioni da renderne il disegno veramente improbabile. Dalla certezza indubitabile sembra si sia qui tornati al dubbio pressoché imbattibile.

Una considerazione analoga si deve fare a proposito del tema complessivo della «storia». Scritto come una storia filosofica del genere umano, il Discorso è l'opera, a un tempo, dove l'analisi razionale più direttamente trapassa nell'immagine, nella narrazione, dove il concetto viene con maggior forza plastica e anche drammatica rappresentato, animato, vissuto per intero dalla storia che è stata [77]. La storia preme con la sua tensione

dinamica e le sue figure intessute di movimento, e rischia in tal modo di mettere in ombra l'asperità di certi passaggi, la ferma resistenza strutturale opposta da talune situazioni; la storia soprattutto presume di risolvere nella totalità del suo movimento anche gli elementi che la costituiscono e la fondano, la rottura da cui è attraversata, ingenerando nel lettore l'inclinazione ad abbandonarsi senza soste alla sua pura processualità. Ora la scienza viene a rinsaldare questo carattere già interno al contenuto e alla forma dell'opera, ma viene altresì strutturandolo in una direzione di totale storicità che si contrappone, se usata come criterio metodologico esclusivo e risolutivo, a una ferma e non certo riposta intenzione dell'opera. La quale è bensì una «storia» ma, come si è detto, filosofica; è una storia che non si costituisce né si fa pensabile senza un'antropologia fondamentale; è una storia infine che passa per un decisivo dislivello nell'essere, per una sorta di differenza ontologica tra l'essenza e l'esistenza, tra la permanenza e il movimento o *l'être* e il *paraître*. Rousseau ha una certa consapevolezza, anche filosofica, del fatto che il movimento riposante interamente su se stesso riproduce alla fine l'identità e soprattutto ne valuta, da pensatore rivoluzionario, le conseguenze politiche. Affidandosi al puro movimento, alla trama storica e attuale dell'esistere, non solo riesce difficile predicarne con rigore le insufficienze o la

«corruzione», ma, quel che più conta, è impossibile districarsene in maniera radicale e positiva, attingendo quel dislivello da cui ricomprendere criticamente la trama del divenire. Come conciliare il fondamento in quanto differenza originaria e la natura funzionale e omogenea al successivo svolgimento? O altrimenti, come tenere insieme la storia «filosofica», attraversata dalla differenza dell'*originnaire* e dell'*artificiel*, e la storia configurantesi nella forma di una storia naturale o di una sorta di processo senza soggetto, comprensibile solo nell'interezza del suo sviluppo?

A proposito dei problemi suscitati dall'assunzione del metodo scientifico ci pare che bisogna guardarsi sia dal tentativo di farne la chiave esclusiva e decisiva, «moderna» dell'interpretazione del *Discorso* [78], sia dall'opposto tentativo di ignorarli come del tutto estrinseci e marginali rispetto al prevalente interesse morale ed esistenziale di Rousseau. Le considerazioni che ora svolgeremo – limitate al metodo e ai suoi presupposti filosofici, incentrate per una determinazione più puntuale (ma qui la scelta avrebbe potuto facilmente allargarsi anche verso altre direzioni), su un parallelo con Buffon – tenderanno da un lato a indicare la rilevanza e il significato della metodologia specificamente scientifica del *Discorso* (assumendo come un metodo unitario l'analisi delle molteplici forme attraverso cui si producono «changemens successifs»,

l'avalutatività e la cautela scientifico-sperimentale che devono inerire allo studio di un simile processo di mutazioni), nonché la sua connessione con un indirizzo delle scienze tipico di metà Settecento; dall'altro tenderanno a precisare meglio la divergenza già rilevata e anche il contrasto in cui questo metodo viene a trovarsi rispetto al problema del fondamento e ai metodi che gli sono omogenei, ossia rispetto a ciò che a noi pare costituisca il significato più originale e pressante della ricerca russoiana.

44. [△] Il *Secondo Discorso* è aperto, com'è noto, da una lunga *Dédicace* alla repubblica di Ginevra, scritta dopo il *Discorso* e che pone, come già i contemporanei hanno spesso rilevato, non pochi problemi di omogeneità all'opera; seguono una *Préface* e, dopo un breve *Avertissement* sulle note, un proemio senza titolo, già inserito nel corpo dell'opera, la quale si divide in due parti; infine («rejetées à la fin du Discours») vi sono diciannove note, di diverso valore e interesse, pari per estensione alla metà circa del *Discorso*. *Préface* e proemio, insieme alla pagina conclusiva della prima parte, contengono pressoché tutte le premesse metodologiche dell'opera.

45. [△] OC III, p. 122.

46. [△] “For this Kind of Doctrine, admitted no other Demonstration». E cfr. *Elements of Law Natural and Politic*, I, 5, 14. Le citazioni di Rousseau in OC III, pp. 124-26.

47. [△] OC III, p. 132. Nei *Philosophes* che non sono pervenuti, per motivi diversi ma nel segno di una logica comune, all'*état*

de Nature si possono riconoscere, sia pure attraverso l'approssimazione di chi si riferisca a posizioni più che a testi, quegli «autori» del *Discorso* russoiano che Derathé giustamente ha posto al centro della sua analisi: Grozio e Pufendorf, Hobbes e Locke (cfr. J. Starobinski, OC III, p. 1301). S. Landucci (*I filosofi e i selvaggi*, 1580-1780, Bari 1972, p. 370, nota) trova insostenibile il riferimento a Hobbes e rinvia a Bodin, *Les six livres de la République*, I, 6. Ma in questo capitolo, sebbene si dica che la ragione e la storia ci portano a pensare che lo Stato tragga origine dalla forza e dalla violenza, manca (aristotelicamente) una condizione importante del testo russoiano: quella di una nascita immediata del governo politico, il quale di fatti s'innesta per Bodin, tramite la forza, sul governo delle famiglie. «D'autres – suona il testo di Rousseau che ora converrà citare – donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus foible, ont aussitôt fait naître le Gouvernement, sans songer au tems qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité, et de gouvernement pût exister parmi les Hommes». Che Bodin non abbia pensato a un «tems qui dut s'écouler...» è difficile crederlo: lo Stato non può sussistere senza le famiglie; solo quando al «prima» successe il «poi» della forza e della violenza, nacquero le parole «fino allora sconosciute» di signore e di servo, di principe e di suddito. D'altra parte anche il rinvio di Starobinski a *De Cive* I 14 è in parte fuorviante, perché qui si tratta del diritto che nello stato di natura il più forte ha sul più debole: condizione com'è noto (e come si dice proprio nel paragrafo appresso) subito tolta dall'uguaglianza tra gli uomini. Che dire allora? Il passo russoiano si riferisce certamente a Hobbes. Sarebbe veramente curioso se all'inizio di un'opera dove lo stato di natura hobbesiano è assolutamente centrale (e in un passo relativo ai filosofi che hanno cercato di pervenire allo stato di natura) Rousseau pensasse a Bodin, e non a

Hobbes. Ma soprattutto possediamo la fonte di questo passo nel celebre cap. I 2 dell'*Esprit des Lois*: «Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord».

48. [△] OC III, pp. 124-25: «On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il seroit à propos que les hommes convissent entre eux; et puis on donne le nom de Loi naturelle à la collection de ces règles...». Si veda un'analogia critica in Hobbes, *De Cive*, I, 2.

49. [△] OC III, pp. 125-26.

50. [△] Il rapporto di Rousseau con questi autori è variamente studiato. Su Cartesio e Rousseau v. soprattutto H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques des Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1970, cap. IV (tr. it. con il titolo *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, Bari 1976); ma si ricordi anche G. Beaulavon, *La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien* in *Etudes sur Descartes*, Paris 1937. Su Hobbes e Rousseau si rinvia alla bibliografia utilizzata da P. Mayer-Tasch, *Autonomie und Autorität; Rousseau in den Spuren von Hobbes?*, Neuwied 1968, rist. riveduta con il titolo *Hobbes und Rousseau*, Aalen 1976. Per il rapporto di Rousseau con Vico, che è certamente di più difficile determinazione, v. oltre ai Saggi di F. Nicolini, E. Garin, A proposito del rapporto fra Vico e Rousseau, «Studi vichiani», II, 1972; v. ancora i numerosi saggi di A. Verri su questo tema; in una prospettiva particolare si colloca il Vico e Rousseau di R. Esposito (Bari 1976), su cui si vedano le riserve di P. Piovani in «Studi vichiani», VII, 1977.

51. [^] Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it., Firenze 1936, cap. VI; e sul «razionalismo» di Rousseau, R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris 1948.

52. [^] OC III, p. 29.

53. [^] OC III, pp. 122-24, 132-33, 218; sulla statua di Glauco, cfr. J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 27 sgg.

54. [^] «... les plus grands Philosophes ne sont pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissans souverains pour les faire; concours auquel il n'est guère raisonnable de s'attendre...», OC III, pp. 123-24. C. Lévi-Strauss ha scritto a proposito di questa pagina che Rousseau ha profeticamente visto così la difficoltà metodologica di impostare, attraverso il rapporto di natura e cultura, un'etnologia generale, come la necessità che simili ricerche siano finanziate da un «mécénat... collectif» (*J.-J. Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel 1962, ora raccolto in *Anthropologie Structurale Deux*, Paris 1973, tr. it. in *Razza e storia ecc.*, Torino 1967). Ma la peculiare identificazione di Lévi-Strauss con Rousseau (che si iscrive al termine di una serie di altre identificazioni e nel segno dei «fraterni conforti» di cui l'etnologia ha bisogno) dovrebbe essere discussa nei suoi motivi ispiratori, e soprattutto in tema di rapporti tra «propriétés» e «differences» dell'uomo.

55. [^] OC III, p. 133.

56. [^] Cfr. G. R. Havens, *The road to Rousseau's Discours sur l'inégalité*, in *Literature and Society: Eighteenth Century*, «Yale

French Studies», 40, 1968 (richiama l'attenzione soprattutto sull'importanza della polemica con Bordes).

57. [^] *La questione ebraica*, tr. it., Roma 1974, p. 61.

58. [^] OC III, pp. 281-82.

59. [^] OC III, p. 124. Su Burlamaqui, v. G. Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, Genève 1944. R. Derathé, sulla scorta di G. Del Vecchio e in polemica con interpretazioni (da Vallette a Faguet a Lanson) che sopravvalutano l'originalità di Burlamaqui e la sua influenza su Rousseau, giudica Burlamaqui un «vulgarisateur de talent, sans aucune originalité» (*J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 19702, p. 86; G. Del Vecchio, *Burlamaqui e Rousseau*, «Annales de la société J.-J. Rousseau», d'ora in avanti «AJJR», VI, 1910). Ma si veda ora una più complessa analisi del rapporto tra Burlamaqui e Rousseau in V. Goldschmidt, *Anthropologie*, ecc., cit. Poco credibile I. Fetscher quando osserva che «sembra sia finora sfuggito ai commentatori del *Secondo Discorso* che Rousseau, nella sua prefazione, cita letteralmente i *Principes du Droit naturel* di Burlamaqui» (*La filosofia politica di Rousseau*, tr. it., Milano 1972, p. 23, nota).

60. [^] Di mantenimento del «metodo» giusnaturalistico, volto tuttavia a una nuova «ideologia», parla giustamente, a proposito di Hobbes, N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1965.

61. [^] OC III, pp. 124-25. Cfr. il mio *Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalisti moderni*. A proposito di un passo del «Secondo Discorso», «La Cultura», XV (1977), 2-3.

62. [^] «... mais définissant cette Loy chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si méphaphisiques qu'il y a même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux mêmes», OC III, p. 125.

63. [^] Hobbes è paragonato – nell'opposizione tenuta da una medesima linea di pensieri – così a Pufendorf, Cumberland, Montesquieu, come a Locke (OC III, pp. 132, 136, 218).

64. [^] OC III, pp. 132, 181; cfr. pp. 125, 218.

65. [^] Cfr. *Etat de guerre*, OC III, p. 609; *Contratto sociale*, II 2, OC III, p. 371.

66. [^] J. Fabre, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, «Diderot Studies», III, Genève 1961, pp. 155-213, rist. in *Lumières et romantisme*, Paris 1963.

67. [^] J. Starobinski, OC III, p. XLII.

68. [^] *Corr. Compl.*, II, cit., app. XXIII, p. 345; cfr. L. G. Crocker, J.-J. Rousseau, cit., pp. 271-72.

69. [^] «L'origine a un caractère théorique: on cherche à la connaître, elle est plus ou moins obscure, plus ou moins difficile à découvrir. La Source a un caractère pratique, on y puise, elle

est plus ou moins abondante». «On remonte à l'origine – observe ancora Lafaye –, on recourt à la source».

70. [^] OC III, p. 122.

71. [^] OC III, pp. 122-23.

72. [^] Di questo clima è abbastanza emblematica l'immagine di Voltaire che a Cirey organizza un gabinetto scientifico, e scrive al suo intendente parigino, il canonico Moussinot, facendosi inviare termometri e barometri, libri e ancora altri strumenti scientifici («mi servono una buona macchina pneumatica, un buon telescopio a riflessione, cosa rarissima, un perfetto planisfero copernicano, una delle più grosse lenti ustorie»). Voltaire conduce a Cirey esperimenti di chimica insieme a M.me Du Châtelet, e tutti e due separatamente concorrono al premio dell'«Accadémie des Sciences» per un saggio sulla natura del fuoco (cfr. Th. Bestermann, Voltaire, cit., pp. 191-202; R. L. Walters, *Chemistry at Cirey*, «SV», LVIII, 1967).

73. [^] Una sola scorsa alle note che accompagnano il *Discorso* dà il senso degli interessi scientifici dell'opera. Troviamo qui discussi i seguenti temi: la conformazione naturale dell'uomo; la naturale fertilità della terra; la conformazione e il nutrimento degli animali; le relazioni dei viaggiatori a proposito del vigore fisico dei selvaggi; la durata rispettiva della vita dell'uomo e del cavallo; la differenza tra il parto degli animali erbivori e quello degli animali carnivori; la natura dei beggos e dei mandrilli; il rapporto con i figli che hanno rispettivamente gli uomini e gli animali, ecc.

74. [△] Per la riflessione sui «sauvages» – lunga già più di due secoli – quale perviene fino a Rousseau, si rinvia alla vasta documentazione utilizzata da S. Landucci in *I filosofi e i selvaggi*, cit.; su Rousseau e le relazioni dei viaggi, cfr. J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours sur l'inégalité*, «AJJR», V, 1909, pp. 188 sgg., d'ora in poi citato Sources; G. Chinard, *Influence des Récits de voyage sur la philosophie de J.-J. Rousseau*, «Publ. of the Mod. Lang. of America», XXVI, 1911 e *L'Amérique et le Rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris 1913, pp. 341 sgg.; G. Pire, *J.-J. Rousseau et les relations de voyages*, «RHLF», LVI, 3; J. Eon, *J.-J. Rousseau et l'Amérique*, in *L'Amérique des Lumières*, Genève 1977 (ma si vedano anche altri saggi in questo volume sulla proiezione del mito dell'età dell'oro nel «sauvage» Americano). Si vede bene soprattutto dal saggio di G. Pire (v. in part. la sez. «Les sauvages décrits par les voyageurs et l'homme primitif de Rousseau») che nelle relazioni di viaggio utilizzate da Rousseau si trovano elementi che indirettamente rinviano all'uomo primitivo del *Discorso*, mai però vi si trova l'elemento proprio e originale, ossia la solitudine. Sul rigore della dissociazione russoiana di primitivi e selvaggi – nonostante l'incertezza della terminologia – ha insistito giustamente S. Landucci nel suo libro (sopr. pp. 367 sgg.). L'incomprensione di questo punto ha ingenerato notevoli fraintendimenti interpretativi, sia sul terreno dei «two models» di cui s'è detto sopra, sia nell'analisi di talune questioni del *Discorso* (v. appresso, cap. III, la discussione sulla *jeunesse du monde*).

75. [△] OC III, p. 162.

76. [△] OC III, pp. 123-24.

77. [△] Sta proprio in questo carattere composito di concetto e rappresentazione, come avrebbe detto Hegel (cfr. ad esempio le osservazioni a proposito della forma dialogica della filosofia di Platone nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*), tanto il fascino letterario-retorico dell'opera che la difficoltà di una sua ferma e adeguata intelligenza critica.

78. [△] Anche a costo di sfiorare un po' il ridicolo, come accade ad esempio a M. Got che al termine di un saggio, non privo di interesse, si chiede se Rousseau sia stato il primo tra gli uomini di scienza a impiegare, nelle pagine che stiamo esaminando, l'espressione oggi corrente di «ipotesi di lavoro», *Etat de nature, raison, progrès selon le Discours sur l'inégalité et la Profession de foi du vicaire...*, «Revue de Synthèse», nn. 53-54, 1969.

Il metodo-scientifico naturale e il modello della «Historie» di Buffon

È nella continuità e nell'antitesi tra l'analisi cartesiana e la «sintesi filosofica che s'inizia con Leibniz», nel passaggio dalla logica dei concetti chiari e distinti alla logica dell'«origine» e dell'individualità, dal «meccanismo» all'«organismo», che deve scorgersi, per Cassirer, il compito centrale posto al pensiero del secolo XVIII. In Francia questo compito passa soprattutto attraverso la filosofia della natura e la scienza descrittiva, dove il rigido concetto di forma incomincia poco a poco ad allentarsi.

Alla fine della prima parte del Discorso Rousseau si concede una pausa e fa il punto delle teorie scientifiche del suo tempo

Il punto intorno a cui si organizzano discussioni e acquisizioni scientifiche del *Discorso* è quello di un'analisi induttivo-sperimentale delle origini. Da Locke in poi e passando per autori molto vicini a Rousseau – è stato osservato - «l'idée d'une reconstitution expérimentale des origines avait cours au XVIIe siècle» [79]. Il *Discorso* si collega su molte questioni specifiche a un simile indirizzo (si pensi ad esempio al rapporto con Condillac in tema di origine della lingua [80]); ma il problema che ora vogliamo esaminare è la generale questione di metodo che si costituisce attraverso un simile collegamento e che interessa il significato complessivo del *Discorso*. Per affrontare tale problema è necessario far posto, oltre alla ricerca sperimentale delle origini, a quella svolta nell'indirizzo e nel metodo della scienza che matura intorno alla metà del Settecento francese e ha alle spalle, più o meno diretta, l'opera leibniziana. Al dualismo cartesiano o al monismo di Spinoza – osserva Cassirer con uno dei suoi grandi *aperçus* sintetici – Leibniz sostituisce un «universo pluralistico». Al posto della identità analitica come la intendono Descartes e Spinoza è subentrato qui il principio della continuità.

Su questo si fonda la matematica di Leibniz e tutta la sua metafisica. Continuità significa unità nella pluralità, essere nel divenire, costanza nel mutamento. Essa

indica un nesso che si può esprimere soltanto nell'avvicinarsi e nella continua diversità di determinazioni; che postula quindi la varietà altrettanto necessariamente, altrettanto essenzialmente quanto l'unità.

È nella continuità e nell'antitesi tra l'analisi cartesiana e la «sintesi filosofica che s'inizia con Leibniz», nel passaggio dalla logica dei concetti chiari e distinti alla logica dell'«origine» e dell'individualità, dal «meccanismo» all'«organismo», che deve scorgersi, per Cassirer, il compito centrale posto al pensiero del secolo XVIII. In Francia questo compito passa soprattutto attraverso

la filosofia della natura e la scienza descrittiva, dove il rigido concetto di forma incomincia poco a poco ad allentarsi. Il concetto leibniziano dell'evoluzione viene sempre messo più in rilievo e finisce per modificare un po' alla volta dall'intimo il sistema della natura nel secolo XVII dominato dal pensiero della costanza della specie. Il processo è costante dalla ripresa dei pensieri principali della dinamica leibniziana e dalla difesa e interpretazione del principio di continuità fatte da Maupertuis fino alla fisica e metafisica organica del Diderot e agli inizi di una grande storia naturale descrittiva nella «Histoire naturelle» del Buffon^[81].

Quando, alla fine della prima parte del *Discorso*, Rousseau interrompe la narrazione e si concede una pausa metodologico-scientifica, quasi una excusatio che, superflua per i «lecteurs vulgaires», interessa tuttavia i dotti, i «Juges», vediamo emergere con

sufficiente chiarezza, entro un clima di ricerca positiva, storico-naturale, l'adesione russoiana alla svolta scientifica richiamata da Cassirer. Ecco così che il passaggio dalla natura alla vita civile (ossia agli occhi di Rousseau, il più notevole mutamento strutturale che sia avvenuto nella storia dell'uomo) è ricondotto al «conours fortuit de plusieurs causes étrangères»^[82]. Il compito dello scienziato si limita «à considerer et à rapprocher» questi «différens hazards». Certo, ammette Rousseau, gli avvenimenti da lui descritti hanno potuto svolgersi in molti modi, ma qui appunto interviene l'uso critico della congettura che si fa ragione, certezza, quando è la più probabile e insieme la più funzionale al sistema che si vuole ricostruire. D'altra parte, aggiunge Rousseau a cautela scientifica del suo procedimento, che si deve pur tenere presente che il grande «laps de tems» entro cui si dispiega la ricerca compensa «le peu de vraisemblance des événemens»; si deve far posto soprattutto, nella globalità e continuità del processo analizzato, alla «puissance surprenante des causes très-légères lorsqu'elles agissent sanz relâche»; e si deve infine aver comprensione per certe ipotesi che pur non potendo attingere «le degré de certitude des faits», sono tuttavia indispensabili alla strutturale connessione del tutto. In questo contesto la «Philosophie» (a dir meglio, la ragione critica omogenea e interna all'analisi scientifica) svolge, con coerenza, un ruolo di necessitata

e funzionale supplezza, agisce in mancanza della «storia», «à son défaut», e s'inserisce pertanto nella scienza come strumento di generale connessione e organizzazione, di razionale congettura, di fondata analogia. L'analogia («similitude») poi, in particolare, assolve un importante compito di razionale semplificazione: «réduit les faits à un beaucoup plus petit nombre de classes différents qu'on ne se l' imagine» [83]. Ora, se nel quadro dei riferimenti generali cui allude Cassirer, si tien presente che variazioni e mutamenti fortuiti (nonché connessione razionale e sistematica di essi), congettura o ipotesi che si fa certezza, leibniziana potenza delle piccole cause, ruolo centrale della ragione («Philosophie») e uso frequente dell'analogia costituiscono, in particolare, strumenti caratteristici della scienza e del metodo buffoniani, si ha una misura, precisa e documentabile, dell'ampiezza e della profondità degli interessi scientifici del Discorso russoiano [84].

Già all'inizio della *Préface*, a proposito dei quella conoscenza dell'uomo che è la più utile e la meno avanzata delle scienze, Rousseau, nella nota, si riallaccia con sicurezza e con un abbandono che certamente non gli è frequente all'alta autorità di Buffon.

Dès mon premier pas je m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les Philosophes, parce-qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir [85].

La remota lezione dei *Precepteurs* ha trovato il suo punto di specifica connessione con il *Discorso* e si è fatta diretta «caution scientifique» [86]. Il brano di Buffon che Rousseau riporta nella nota lo avrà riempito di entusiastica accensione. Vi si parla della difficoltà che l'uomo ha di conoscersi, di «dégager» e di dare «toute son étendue» a quel «senso interno», racchiuso nell'anima, che solo può darci la misura esatta di noi stessi e che è come sopraffatto dalla necessità che abbiamo di espanderci all'esterno e dalle «illusions de notre Esprit»:

nous avons perdu l'habitude de l'employer, elle [notre Ame] est demeurée sans exercice au milieu du tumulte de nos sensations corporelles, elle s'est dessechée par le feu de nos passions; le coeur, l'Esprit, le sens, tout a travaillé contre elle [87].

È davvero qui come se la lunga catena o la ramificata pianta delle scienze illuministiche sprigionasse dal suo seno altre possibilità e spazi contigui, nuove terre, già intraviste e in qualche modo delimitate, da occupare e da lavorare. Rousseau si collega in maniera originale a un tema marginale, se non estraneo, alla scienza di Buffon, eppure da essa suggerito a una riflessione che voglia muoversi, con lo stesso rigore, all'estensione complementare dei piani del sapere. Poco oltre, nel proemio, l'affermazione di audace innovazione, che abbiamo già ricordato, sui filosofi che non sono

pervenuti allo stato di natura, ricalca puntualmente un'identica assunzione metodica di Buffon [88].

Nel complesso, e al di là delle stesse utilizzazioni specifiche, frequenti soprattutto nelle note al *Discorso* [89], il gradevole modello della «Histoire» buffoniana deve aver esercitato un'influenza davvero rilevante e una profonda attrazione su un Rousseau autore affermato ma ancora confinato al ruolo di geniale e paradossale letterato, di «grand phrasier» [90]. In Buffon si potrebbe dire (e certo forzando un po' su un rapporto a sua volta delicato) Rousseau vede qualcosa di simile a ciò che Marx vedrà nell'opera di Darwin: «una storia della tecnologia naturale» come modello scientifico da estendere a una complementare, più decisiva e persino più facile (poiché vichianamente fatta dall'uomo) «storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale»; vi scorge una teoria che (come dirà Marx ad Engels di quella darwiniana) «contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere» [91]. Anche Rousseau aveva buone ragioni per protestare, come farà Marx, contro una concezione dell'uomo e della sua storia «astrattamente modellat[a] sulle scienze naturali» e tale «che esclude il *processo storico*» [92]; ma appunto il fascino paradigmatico, così della scienza buffoniana come della grande sistemazione darwiniana, consisteva nell'aver introdotto sullo stesso terreno scientifico un concetto di «storia» che rompeva con le

concezioni immediatamente onnicomprensive e sistematiche della natura [93].

Tra i motivi di suggestione e di stimolo che l'opera buffoniana poneva a Rousseau, ecco anzitutto il modello di una scienza che si faceva sistematica in virtù della universale «storia» che abbracciava, capace di spiegare il mistero del presente con il processo della sua formazione, capace di unire, entro un nesso evolutivo e con l'aiuto di ipotesi generali (come ad esempio quella dell'oceano da cui si forma la terra) le origine – scoperte, contro la cronologia biblica, antichissime – e l'assetto attuale e visibile della natura, compresa quella sua «più eccellente produzione» che è l'uomo. Questo modello per un verso si sovrapponeva anche nei contenuti alla ricerca di Rousseau e poteva quindi essere direttamente utilizzato nell'analisi dell'uomo primitivo e delle sue condizioni di vita; per un altro verso costituiva una lezione di metodo scientifico da applicare e da estendere alla storia sociale dell'uomo [94]. La conclusione di J. More nel suo studio sulle fonti del *Discorso sull'ineguaglianza*, secondo cui Rousseau «a voulu, utilisant les moyens que lui fournissait la science de son époque, écrire la réelle histoire des sociétés humaines» [95], ci pare per un verso perfettamente legittima. E anche Masson che giudica, da una particolare angolazione religiosa, questa conclusione «imprudente» [96], scrive poi una bella pagina

sull'«entourage 'philosophique' de Rousseau» e sullo spirito scientifico che sotto l'influenza di amici e di libri passa nel *Discorso sull'ineguaglianza* [97].

Se con l'adesione al metodo scientifico Rousseau veniva certamente a perdere o almeno a stemperare la pregnanza del tema delle origini, non bisogna d'altra parte dimenticare il ruolo importante che il tema delle origini svolge nella storia naturale, nelle ricerche di embriologia e di biologia. Piuttosto allora si deve ravvisare la peculiare posizione di Rousseau che consegue all'assunzione del metodo scientifico in un rilevante spostamento di accento: le origini tendono a perdere il significato costitutivo, normativo, di fondamento insomma, per diventare il primo momento di una serie continua di mutamenti, dove l'unità e l'essere, possiamo ripetere con Cassirer, sono da ritrovare solo nella pluralità e nel divenire, costituiscono, nonché un luogo o una struttura privilegiata, la risultante dell'intero processo che dalle origini si è sviluppato fino a noi. «La tentation (come la chiama Masson) vien de ne plus y voir [nello stato di natura] seulement un état, mai une étape, et la première, dans l'histoire de l'humanité» [98]. E ciò risponde a un principio scientifico che non sembra ammettere deroghe. «L'assoluta indipendenza anche di un solo fatto – aveva scritto Diderot nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature* – è incompatibile con l'idea

di un tutto, e senza l'idea di un tutto non vi sarebbe più filosofia» [99].

Attraverso il principio di continuità o di totale processualità, la scienza nel suo uso naturale-genetico viene a dar così manforte e quasi a far corpo unitario, nel *Discorso*, con quella tensione verso la storia come puro divenire, di cui si è già detto. L'*histoire* si rafforza e si struttura grazie ai metodi dell'*histoire naturelle*; e una conseguenza importante di ciò consiste nel fatto che le ipotesi o congetture formulabili entro questo ambito di «storia scientifica» devono pretendere un certo grado di realtà, verosimile o probabile che sia, devono cioè (a differenza delle ipotesi filosofiche o di antropologia fondamentale che, dimenticando «les tems et les lieux», mirano all'«homme en général») non solo tendere a «éclaircir la nature des choses» ma anche in qualche modo a mostrane «la véritable origine» [100].

Infine, nella scienza di Buffon come indagine sulla origine delle cose («natura di cose – aveva scritto pochi anni prima Vico in una celebre «degnità» della Scienza Nuova – altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise» [101]) Rousseau scopre una storia naturale in quanto storia mondiale, trova già pronta una serie di dichiarazioni prudenziali per muoversi sul piano di ragione in una maniera che,

almeno formalmente, sia compatibile con la fede e con il racconto biblico.

La Religion – si dice nel proemio – *nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de Nature, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des Etres qui l'entourent, sur ce qu'aura pu devenir le Genre-humain, s'il fut resté abandonné a lui-même* [102].

Ma la prudenza non deve d'altra parte far dimenticare che, non ragionando certo da teologo, Buffon attraverso prove attuali e razionali (riflessione, linguaggio e capacità di perfezionarsi), perviene a stabilire quella straordinaria «excellence» della natura umana, posta a una distanza incommensurabile («infinie, immense») dall'animale, che mentre costituisce – e tanto più nel clima culturale di metà secolo – una convergenza bensì parziale, ma forse non riducibile solo a motivi di «conformismo», con l'antropologia cristiana, suona per Rousseau un motivo sicuro di «confiance» [103]. Se la collocazione dell'uomo al vertice irraggiungibile della natura non fosse stata in Buffon così convinta e insistita, dubitiamo che la sua autorità sarebbe stata tanto affidabile e decisiva nel *Discorso* russoiano. Per quanto proprio intorno a un simile tema il *Discorso* si aprirà a svolgimenti complessi e anche tortuosi, si tratta di una posizione (e di un atteggiamento) che in generale possono dirsi originari quanto costanti nella riflessione

russoiana [104]. È anche in virtù di questo tema, in quanto inserito e risolto nell'*Histoire naturelle*, che Buffon assume per Rousseau un posto privilegiato nella scienza dei Maupertuis, dei Condillac, dei Diderot, come quello che assicura il mantenimento, attraverso le infinite variazioni e differenze della natura, della differenza «ontologica» suprema e al tempo stesso la comprende come momento di una complessiva *histoire*.

Ma è venuto il momento di chiederci quali siano nel disegno e nell'intenzione generali dell'opera russoiana le conseguenze di una simile assunzione di metodo scientifico, in che rapporto essa si trovi con la questione del fondamento o della peculiare costituzione della «scienza» che il *Discorso* ricerca. Ora ci pare a questo proposito che pur entro un terreno di acquisizioni che tendono a farsi comuni, al di là di suggerimenti, di utilizzazioni, e anche di un generale tentativo di compatibilità con indirizzi avanzati e recenti della scienza, l'opera russoiana non riesca ad attingere il suo più profondo e peculiare significato in quanto risolva estensivamente nell'indirizzo scientifico-naturale l'intero campo delle sue possibilità metodologiche, e conferisca così al *Discorso* un andamento evolutivo: di «storia naturale» del genere umano che acquista senso solo nella continuità e nella complessiva ricostruzione del suo processo.

Esistono «plusieurs espèces de vérités» aveva insegnato Buffon per fondare la propria scienza al riparo da quello che è stato definito «l'impérialisme des mathématiques»: verità definitorie, analitiche e deduttive come quelle della matematica, dove si trova solo ciò che vi abbiamo messo, e verità di fatto o fisiche che non dipendono da noi, si studiano sperimentalmente, e solo in ristretti campi – astronomia e ottica – possono essere interamente penetrate dalle prime [105]. Lo stesso avrebbe potuto ripetere ora Rousseau all'indirizzo di Buffon: esistono diverse specie di verità o di scienze [106]. La scienza di Buffon si costituisce attraverso la rottura di un principio esclusivo e onnicomprensivo di spiegazione della realtà, e si risolve in una costante attenzione portata alla complessità di una storia naturale che evolve nella continuità, attraverso «mouvements qui se succèdent et se renouvellent sans interruption» [107]. Ma la scienza di Rousseau è tale che non riesce a costituirsi, non si leva a spiccare il suo salto senza una rigorosa definizione del fondamento. Da dove nasce questa diversità? Il problema principale è che nella trama continua e nella presenza organizzata dei fatti, nelle azioni delle «causes actuelles», la «scienza» di Rousseau è condannata a ripercorrere l'esistente e le sue organiche premesse storiche, a rimanere prigioniera (senza una propria peculiare consistenza) di una realtà sociale invalicabile. Su questa base si può pervenire a

una scienza che stabilisca «toujours le droit par le fait», secondo la celebre censura di Rousseau a Grozio [108]; ma come sarà possibile pervenire a un diritto che preceda il fatto e lo innovi, costituendone criterio normativo-rivoluzionario? Il difficile rapporto delle scienze dell'uomo (o storico-sociali, dello «spirito», come si diceva in altri tempi) con le scienze della natura, che già si presenta problematico sul piano del metodo di comprensione della realtà, diventa addirittura esplosivo quando le prime si costituiscano centralmente intorno a un passaggio rivoluzionario, quando cioè vogliono non solo interpretare il mondo bensì cambiarlo. Qui veramente l'analisi rivoluzionaria dello sviluppo della società che voglia farsi scienza deve crearsi in proprio e come dal nuovo i suoi strumenti, i suoi metodi, le sue peculiari connessioni disciplinari e interdisciplinari; giacché siamo in presenza di uno scarto (di una fondamentale dislocazione di piani che attraversa, condiziona e muta la storicità data) che riesce nell'immediato disomogeneo alle scienze della natura e a quelle che in qualche modo le prolungano e ne dipendono.

In forme remote e arcaiche questo è il problema che si presenta in definitiva a Rousseau. Il discorso sull'ineguaglianza, per quanto si costituisca anche attraverso una trama di continuità, è l'analisi di una grande frattura intervenuta nella storia: l'instaurarsi di

una disuguaglianza artificiale («morale ou politique») che consiste «dans les différents Privileges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres» [109]. Il tema della continuità porterebbe a sovrapporre la disuguaglianza artificiale a quella naturale (differenza d'età, salute, forza del corpo e qualità dello spirito), spingerebbe a ricercare «s'il n'y auroit point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités»; ma chiedersi se quelli che comandano valgono di necessità più di quelli che obbediscono, se la potenza e la ricchezza sono proporzionali negli uomini alla forza alla saggezza alla virtù è questione da schiavi adulatori, dice sprezzantemente Rousseau, per nulla conveniente «à des Hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité». Con molta chiarezza, il motivo centrale del *Discorso* viene rinvenuto in una lacerazione che strutturalmente rompe la trama unitaria della storia, creando una definitiva cesura tra il prima e il dopo, tra stato di natura e società civile, che non può essere ricompresa sulla base di un puro movimento o di un sistema di mutazioni.

De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où, le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Lois; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort pu se résoudre à servir le foible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle [110].

Di qui nasce il problema dello stato di natura, come quella difficile ricerca del fondamento (più volte tentata ma sempre con esiti fallimentari) che solo può permettere di distaccarsi da una disuguaglianza che si è risolta in una generale alienazione, misurandone la natura e la portata e perciò ponendo le condizioni di un suo superamento. La frattura che è avvenuta nella storia, il privilegio prevaricatore che si tocca con mano, rinviano così a quella più radicale, filosofica differenza tra l'essenza e l'esistenza, tra «l'homme de nature» e «l'homme de l'homme», che è causa e strutturata conseguenza della frattura sociale: differenza che l'analisi basata sul principio di continuità copre e mistifica, mentre solo un'analisi filosofica radicale riesce a svelare.

Quando Buffon all'inizio del volume settimo dell'*Histoire naturelle* («Les animaux carnassiers» [111]) attaccherà con decisione la peculiare concezione dello stato di natura russoiano, altro non farà, contrapponendo «état réel» a «état idéal de nature», che ricondurre a una distinzione di metodo (al di là delle utilizzazioni e delle commistioni) la propria scienza e l'indagine antropologico-filosofica del *Discorso sull'ineguaglianza*. Lo stato reale di natura lo vediamo: è la condizione dei selvaggi; né si capisce perché nell'analisi di questo stato dovrebbe sospendersi il principio di continuità, l'azione delle «causes actuelles». Così il selvaggio vive in una

piccola *societas*, parla, ha famiglia [112]; e quest'unione è «naturelle», «nécessaire», perché altrimenti i piccoli della specie umana che, a differenza degli altri animali, hanno bisogno di molte cure morirebbero. Da una tale «nécessité physique» nasce l'attaccamento tra i genitori e i figli, l'abitudine comune ai gesti, ai suoni, «en un mot à toutes les expressions du sentiment et du besoin»; essa prova pure che «l'espèce humaine n'a pu durer et se multiplier qu'à la faveur de la société». Dalla lentezza della crescita fisiologica dell'uomo Buffon deriva la famiglia stabile, il linguaggio, la costruzione della civiltà e la società [113]. Il principio intrinsecamente sociale attraverso cui l'uomo conosce e manifesta la sua «eccellenza» è comune, sebbene in diversa misura, all'uomo civilizzato e al selvaggio.

Ainsi l'homme en tout état, dans toutes situations et sous tous les climats, tend également à la société; c'est un effet constant d'une cause nécessaire, puisqu'elle tient à l'essence même de l'espèce, c'est-à-dire, à sa propagation. Voilà pour la société: elle est, comme l'on voit, fondée sur la nature.

Un Empire, un Monarque, une famille, un père, voilà les deux extrêmes de la société [114].

Rousseau – questo «philosophe» che è uno «des plus fiers censeurs de notre Humanité» - vuole interrompere una simile continuità, immaginando uno «stato ideale» dove l'uomo solo, tranquillo e felice, vive un lunghissimo periodo di tempo in condizioni più lontane dai selvaggi di

quanto il selvaggio non sia lontano da noi? Ma allora, per non cadere in conseguenze assurde, bisogna supporre che nell'uomo in questo stato «la constitution du corps fût différente de celle qu'elle est aujourd'hui, et que son accroissement fût bien plus prompte» [115]. E su che cosa baseremo una siffatta supposizione? La conclusione cade impeccabile sul terreno del metodo, mette ordine nell'analisi di quei fatti che Rousseau aveva voluto insieme servire e dominare, studiare con procedimenti naturalistici e illuminare alla luce di una rivoluzionaria antropologia fondamentale: «... lorsqu'on veut raisonner sur des faits il faut éloigner les suppositions et se faire une loi de n'y remonter qu'après avoir épuisé tout ce que la Nature nous offre» [116]. Né vale obiettare a questo proposito, come fa Starobinski, che Buffon stesso non aveva esitato a servirsi di ipotesi intorno al «passé physique du globe terrestre» [117], poiché appunto tutta la differenza corre sulla rispettiva natura delle ipotesi buffoniane e di quelle formulate da Rousseau, sulla loro diversa verificabilità (o storicità), sulla loro non confondibile funzionalità a esigenze e a metodi diversi. In conclusione, la critica di Buffon si rivela per molti aspetti esemplare. Rousseau avrebbe potuto leggervi non solo la lezione di un metodo che riafferma le sue leggi, ma altresì le tradizionali conseguenze antropologiche e politiche che estensivamente ne derivavano sul terreno che più gli

premeva rompere e rimuovere: quello della naturale socievolezza dell'uomo, giunta, in età illuministica, al suo massimo e produttivo dispiegamento [118]; avrebbe potuto leggerci l'impossibilità di servirsi strutturalmente di un metodo che finiva per amputare il *Discorso sull'ineguaglianza* delle sue più profonde tensioni, del suo significato di potenziale rifondazione della storia dell'uomo.

Verifiche esterne, come quella di Buffon, hanno senso solo perché trovano da ultimo complessiva conferma nel vivo dell'opera russoiana. Se è vero infatti che continuità e fondamento, continuità e frattura si saldano spesso in connessione strettissima nel *Discorso sull'ineguaglianza*, è anche vero poi, come vedremo, che nelle svolte decisive dell'opera la continuità tende a consolidarsi in una salda situazione «ontologica», l'essere si sottrae al divenire, la differenza e lo scarto vincono sul movimento uniforme. Ne abbiamo un esempio che per gli argomenti fin qui trattati particolarmente ci interessa all'inizio della Prima parte del *Discorso*.

Il problema per Rousseau è quello di risalire allo stato naturale dell'uomo, ma dove fermarsi in questo cammino all'indietro? La consapevolezza scientifica che comincia a maturare nella metà del Settecento – dopo Maupertuis, il *Telliamed* di Benoît de Maillet e le

Pensées sur l'interprétation de la nature di Diderot [119] – spingerebbero a risalire fino al «premier Embryon de l'espèce». Il rifiuto tuttavia di questa linea da parte di Rousseau è molto netto: «je ne suivrai point son organisation [de l'Homme] à travers ses développemens successifs»; quindi non si preoccuperà nel *Discorso*, di esaminare se le unghie fossero in origine artigli, se l'uomo sia mai stato villosa come un orso e abbia mai camminato a quattro zampe, con lo sguardo rivolto a terra. Da cosa nasce questo rifiuto? Un primo motivo, di carattere strettamente scientifico, è subito avanzato nel testo.

Je ne pourrais former sur ce sujet que des conjectures vagues, et presque imaginaires: l'Anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des Naturalistes sont encore trop incertaines, pur qu'on puisse établir sur de pareils fondemens la base d'un raisonnement solide [120].

A ciò si può aggiungere, dopo le recenti disavventure in materia religiosa di Buffon, di Diderot e dell'*Enciclopedia* [121], un argomento di prudenza e di cautela nei confronti dell'insegnamento della Chiesa. Ma ci pare che l'insieme di questi argomenti non esaurisca la questione, così come non ci pare che basti attribuire qui a Rousseau un «trasformisme restreint» [122].

Se da un lato nulla impediva, in definitiva, che il *Discorso*, in quanto opera di ricostruzione scientifica

delle origini, prendesse posizione, sia pure con la circospezione del caso, sul terreno della trasformazioni della struttura fisica dell'uomo e valutasse, magari stimolandole e orientandole (come pure Rousseau in qualche modo farà), le ancora incerte «observations des Naturalistes», da un altro invece l'ipotesi di un «trasformisme», «restreint» o radicale che fosse, si poneva in un ambito scientifico improprio e rovinoso rispetto agli interessi più pressanti e decisivi del *Discorso*. Su questa linea infatti lo stato di natura sarebbe stato corroso dall'interno, anche se questa volta spostandosi all'indietro verso le origini embrionali della specie, non più avanti, in direzione della società civile, come accadeva ai giusnaturalisti. La perdita di consistenza, di salda fermezza «ontologica» dello stato di natura ne avrebbe compromesso al tempo stesso ogni valore esemplare, ogni perennità di struttura e di fondamento, avrebbe soprattutto impedito quel rinvenimento dell'originario e dell'essenziale al fondo della «natura attuale dell'uomo», che costituisce il tema dichiarato del *Discorso*. Un'antropologia filosofica fondamentale in quanto voglia, rompendo la trama del presente e le incrostazioni della storia, individuare la natura essenziale e i «bisogni» naturali dell'uomo, avrà pure un carattere di urtante novità; in quanto venga proiettata sullo sfondo delle primissime età del genere umano, avrà un tono paradossale di contrapposizione al

presente; ma a nulla vale veramente se non riesce a stabilire una comunicazione con l'uomo attuale che bisogna liberare dalla sua alienazione, con i suoi veri bisogni in qualche luogo celati e quindi anche – di necessità – con una sua certa continuità e attualità di struttura fisica. Ora nell'ipotesi evoluzionistica questa possibilità viene dispersa in una trama di mutazioni che né può essere fermata, né tanto meno può costituire fondamento e criterio del presente.

La maniera in cui Rousseau si sottrae a questa difficoltà ci pare abbia, nonostante tutto, una sua coerenza. La scienza, così come per altro verso la religione e la storia data, sono dimensioni da cui l'ipotesi filosofica sulla pura natura dell'uomo, nel suo metodo autonomo, prescinde e si astraie. Questo non vuol dire che mutamenti della conformazione anche fisica dell'uomo non siano avvenuti e non debbano costituire oggetto di analisi scientifica; vuol dire che la filosofia guarda al di là, si occupa di un problema comune eppure diverso, su cui ha da dire cose che né la religione né la scienza possono risolvere nel loro ambito.

Ainsi, sans avoir recours aux connoissances surnaturelles que nous avons sur ce point, et sans avoir égard aux changemens qui ont dû survenir dans la conformation, tant intérieure qu'extérieure de l'homme, à mesure qu'il appliquoit ses membres à de nouveaux usages et qu'il se nourrissoit de nouveaux alimens, je le supposerai conformé de tous temps, comme je le vois aujourd'hui, marchant à deux pieds, se servant

de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regard sur toute la Nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du Ciel [123].

A partire da questa supposizione, che la filosofia per le sue esigenze tiene ferma, di un uomo «conformé de tous temps» così come lo vediamo, Rousseau nella nota cercherà anche di mostrare, utilizzando Buffon contro Linneo, la compatibilità della sua ipotesi con la scienza. Lo farà dapprima esaminando esempi e ragioni che militano a favore di un uomo quadrupede; quindi avanzando le considerazioni anatomiche, «de beaucoup meilleures», che possono essere arrecate «pour soutenir que l'homme est un bipède»; e infine (usando un tipico argomento vichiano sul comune consenso dei popoli che tra loro non si conoscono) anche implicitamente invitando la scienza a non fermarsi a casi particolari ma ad attingere una reale universalità [124].

Non bisogna tuttavia credere che la ricerca del fondamento, con la difficile differenza che introduce nella storia, costituisca solo un esito, se non anche involontario, puramente oggettivo del *Discorso*; e nemmeno è da pensare che essa si imponga solo come un'esigenza decisiva, sempre in lotta tuttavia con un metodo di analisi che le è refrattario. In realtà, come ora vedremo, Rousseau ha consapevolezza (e non solo episodica, implicita) del metodo filosofico proprio alla sua ricerca, anche se per una serie di ragioni non riesce

a farla diventare operante e risolutiva: con conseguenze allora che dal piano del metodo trapassano alla sostanza stessa del *Discorso*. «Commençons donc par nous représenter, ce que l'espérance de tous les tems et ce que nos propres observations nous apprennent au sujet de la terre»: così aveva scritto Buffon all'inizio della *Histoire et Théorie de la terre* (1749) [125]. Meno di cinque anni dopo, nel Proemio al *Discorso*, Rousseau sembra rovesciare completamente questa impostazione: «commençons donc par écarter tous les faits – afferma – car ils ne touchent point à la question» [126]. Questi fatti sono di natura religioso-rivelata, come si ricava sicuramente dal contesto, ma sono altresì, come ci pare indubbio, fatti scientifici e fatti storici nel duplice significato di fatti della storia data e di storicità dell'ipotesi filosofica stessa [127].

È singolare che proprio servendosi di un paragone con la scienza, con le ipotesi formulate dai fisici sulla formazione del mondo, Rousseau attinga la consapevolezza più alta della peculiarità del proprio metodo.

Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet [lo stato di natura], pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde [128].

Buffon, Maupertuis e quanti altri nomi sono stati fatti a proposito di questo passo, seppure implicitamente chiamati in causa da Rousseau, rischiano di risultare alla fine fuorvianti. Poiché è vero che di ipotesi in tutti i casi si tratta, ma le ipotesi dei fisici sulla formazione del mondo hanno valore solo in quanto la natura delle cose si faccia reale o almeno verosimile origine di esse in quanto, attraverso il nesso necessario o probabile di causa-effetto, a partire dalle «causes actuelles», da ciò che vediamo e misuriamo, si spingono per esempio fino allo «choc d'une comète» di Buffon [129]; mentre l'ipotesi di Rousseau da un lato è tale solo per riguardo alla sua esistenza o verità storica, e dall'altro, in conseguenza di ciò, ha un criterio di verificabilità, per così dire, del tutto estraneo alla continuità constatabile dei fatti, si costituisce attraverso un «décalage», uno scarto profondo che, in nome della «Nature des choses» o dell'essenza dell'uomo, mira appunto a interrompere il principio sistematico di continuità.

La chiave più vera di interpretazione di questo celebre passo ci pare stia in quell'altro e ancor più famoso passaggio (inserito anch'esso nel pieno di una dichiarazione di metodo scientifico) in cui si dice che dello stato di natura («qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais») è necessario tuttavia avere nozioni giuste «pour bien juger de nôtre état présent» [130]. La «natura delle cose» è

uno strumento di differenza: non serve a spiegare la realtà data ma a giudicarla criticamente; non si misura sul metro delle «verités historiques» ma sull'«originaire», sul costitutivo e sul permanente che è nell'uomo, bisognoso di essere ricondotto, per spezzare l'oppressione dell'«artificiel», all'intatta struttura originaria o alla pura costituzione dell'«homme en général» o «abstrait».

L'astrazione filosofica si pone per questa via in funzione di una radicale universalità che altrimenti non si riesce a cogliere e a riattivare, ma allora il metodo più conseguente consisterà nel rifiutarsi di «recourir aux témoignages incertains de l'Histoire» [131] e delle scienze tutte che nella storia si collocano. Nella *Préface* del *Discorso*, proprio al termine della pagina su cui ci siamo a lungo soffermati, una simile conclusione si presenta in modo molto chiaro e fa giustizia fin troppo sommaria di metodi e precauzioni sperimentali: «laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels *qu'ils se sont faits*» [132]. La via del fondamento s'impone insomma come un distacco radicale dalla somma di esperienze – umane e morali, sociali, politiche, scientifiche – che l'umanità ha finora vissuto, come una generalizzata *epochè* che coinvolge la trama corrotta della storia e le conoscenze che la patiscono o che sono a essa funzionali. La nudità «metafisica» dell'originaria natura

umana (tolti i fatti, rimossi i libri scientifici) è appunto il segno di questo distacco e il principio ricostituente di una «scienza» che può, senza disperdersi ormai, misurarsi con i fatti e con la storia. E poiché è nella politica che si esprime e si riassume la corruzione, la generale degradazione della storia dell'uomo, l'alienazione dei singoli e la dispersione delle comunità, ecco che le ricerche del Secondo Discorso - «ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici» - punteranno alla «connaissance des fondemens réels de la société humaine» [133]. C'è urgenza allora, sotto la stretta della profonda insoddisfazione del presente, di pervenire a questa scienza rigeneratrice, alle certezze che essa sola può assicurare. Il dubbio, la cautela hanno il potere di vanificare non di irrobustire questa «scienza»: potranno bensì riguardare la successione, la storia, ciò che si spiega sulla base del fondamento, non però il fondamento stesso. Che senso ha allora dire di avere «hazardé quelques conjectures», senza per altro arrivare «au terme»? Che cosa sarebbe mai la scienza di Rousseau se non pervenisse «au terme»? Essa stessa è un «terme», è anzi il «terme» da cui solo possiamo aspettarci salvezza. La cautela scientifica lungo questa via (a meno di non essere presa metaforicamente, come parabola della difficoltà e del rischio che l'avventura nel fondamento comporta) urta di

continuo, nel giro della stessa pagina, con l'imperiosa voce della natura «qui ne ment jamais», si stempera di fronte a irrinunciabili certezze, all'esigenza improrogabile di «Principes certains et invariables», che soli possono vincere la corruzione [134].

79. [^] J. Starobinski, OC III, pp. 1294-95, ricorda, tra altri, Locke, Maupertuis, Buffon. È giusto aggiungere almeno i nomi di Condillac dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* e soprattutto del *Traité des Sensations* (che diede luogo proprio su questo tema a una controversia di priorità con Buffon) e di Diderot della *Lettre sur les sourds et les muets*.

80. [^] OC III, pp. 146 sgg. ; per i rapporti di Rousseau con Condillac, cfr. J. Morel, Sources, pp. 143-160.

81. [^] *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 52-61. Ma il tema circola in tutto il libro e interessa soprattutto lo svolgimento dei primi tre capitoli. Su Buffon, v. pp. 116 sgg. Le pagine di Cassirer debbono leggersi come indicative di una generale direzione di pensiero. Molte precisazioni sarebbero da fare sul rapporto Cartesio-Leibniz (su cui si veda ora l'ampio volume, in talune parti discutibile, di Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris 1960) sul complesso incrociarsi di cartesianesimo e leibnizanesimo in autori come lo stesso Buffon, e infine sul tema dell'evoluzione.

82. [△] V. appresso per la completa tematizzazione di questo motivo in cui si incrociano i temi di continuità e di frattura della «storia» di Rousseau.

83. [△] OC III, pp. 162-63.

84. [△] Per i riferimenti a Buffon (che citiamo, salvo indicazioni contrarie, da *Oeuvres philosophiques de Buffon, texte établi et présenté par J. Pivetau*. «Corpus Général des Philosophes Français», Paris 1954, indicato OP si veda, a solo titolo d'esempio: sul raccogliere e considerare i fatti (OP, 10 A, 24 A); sulla variazione e ricchezza della natura che procede per «nuances imperceptibles», dove sembra che «tout ce qui peut être est» (OP, 9 B, 10 A-B, 31 A; 38 A); sulla verità fisica che è una probabilità, «mais une probabilité si grande qu'elle equivaut à une certitude» (OP, 24 A); sulla «vraisemblance» in fisica e nella storia naturale (OP, 46 A); sul ruolo della filosofia (OP, 249 A); sull'uso (e sull'abuso) che Buffon fa dell'analogia si sarebbe imbarazzati a dare riferimenti precisi; il concetto di «variation fortuite», che ha ruolo piuttosto limitato in Buffon, era stato formulato con chiarezza da Maupertuis nella *Vénus physique* (1745) (per una valutazione critica di tutti questi motivi si rinvia soprattutto ai lavori di Jacques Roger: Buffon, *Les époques de la nature, éd. critique, avec la reproduction du manuscrit, une introduction et de notes*, Paris 1962, d'ora in poi citato solo con *Introduction; Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris 19712, su Buffon pp. 527-84, citato d'ora in avanti: *Les sciences*). Sul problema della specie umana diversificatasi a seguito di cause fisiche, si veda il puntualissimo riscontro in Buffon (OP, 313 B). Le suggestioni e gli stimoli che al *Discorso* russoiano vengono soprattutto dal

Primo Discorso di Buffon si avvertono anche in questioni marginali. Quando leggiamo in Rousseau che una buona soluzione (sperimentale) del problema della conoscenza dell'uomo naturale oggi non sarebbe «indigne des Aristotes et des Plines de nôtre siècle» (OC III, p. 123), l'affermazione rischia di risultare quasi incomprensibile se non si ha presente il caldo e lungo elogio che Buffon rivolge alle opere di scienza naturale di Aristotele e Plinio al centro del suo *Discorso sul metodo delle scienze naturali* («je ne voi pas que nous ayons sur l'Histoire naturelle beaucoup d'ouvrages modernes qu'on puisse mettre au dessus de ceux d'Aristotes et de Pline», OP, pp. 19-23).

85. [△] OC III, p. 195. Sui motivi che ispirano la costante «confiance» di Rousseau nei confronti di Buffon si è soffermato O. Fellows in un saggio notevole, che esamina tanto la complessa e un po' sfuggente questione dei rapporti personali, tanto il problema dell'«intellectual relationship» tra i due autori (Buffon and Rousseau: aspect of a relationship, «Publ. of the Mod. Lang. Ass. of America», LXXXV, 1960, 3; di O. Fellows, in collaborazione con St. F. Milliken, si v. anche Buffon, New York 1972, che è certamente poco considerare solo un testo di divulgazione.

86. [△] J. Starobinski, OC III, p. 1360.

87. [△] *Histoire naturelle avec la Description du Cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie Royale 1749, p. 429 (*De la nature de l'homme*), e cfr. OP, p. 293 A; Rousseau cita da una delle tre edizioni in 12° uscite sempre presso la Stamperia Reale tra il 1750 e il 1753. Sulla straordinaria fortuna che accompagna la comparsa dell'opera buffoniana (la prima edizione è esaurita in

sei settimane) si veda l'Introduzione di M. Renzoni alla traduzione del primo tomo dell'*Histoire naturelle* per i «Classici della scienza» di Boringhieri, Torino 1959; v. anche il cap. su Buffon (di S. Menant) in *Littérature française. Le XVIIIe siècle*, II, 1750-1778, par R. Mauzi e S. Menant, Paris 1977. Il contesto in cui si situa il passo di Buffon merita un breve commento. Anche per Rousseau, «l'âme humaine» è alterata «par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changemens arrivés à la constitution des Corps et par le choc continuel des passions», ma, con uno scarto molto significativo rispetto a Buffon, è «altérée au sein de la société» (OC III, p. 122). Di qui, si noti tuttavia la parziale somiglianza della via che conduce alla conoscenza di sé e alla riscoperta dell'essenza. Pur oscurata dalle sensazioni e dalle passioni, l'anima è tuttavia per Buffon «inaltérable dans sa substance, impassible par son essence, elle est toujours la même; sa lumière offusquée a perdu son éclat sans rien perdre de sa force, elle nous éclaire moins, mais elle nous guide aussi sûrement: recueillons pour nous conduire ces rayons qui parviennent encore jusqu'à nous, l'obscurité qui nous environne, diminuira [...]. Le premier pas et le plus difficile que nous ayons à faire pour parvenir à la connoissance de nous-même, est de...». Rousseau ha sicuramente presente questa traccia, ma la iscrive in una radicalità di concezione che ne muta i termini: l'«anima», lungi dall'essere «toujours la même», ha, nella società, «changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable» (ib.), e ciò, com'è ovvio, condiziona nel profondo la ricerca russoiana del fondamento. Quanto poi alla sostanza della cosa, all'essenza, offuscata o sfigurata, che si deve rinvenire, le vie divergono radicalmente, poiché Rousseau ricerca un'essenza originaria dell'uomo che è assolutamente unitaria, fondata sull'omogenea qualità dei suoi

«veri bisogni», mentre Buffon si muove (sebbene con importanti differenziazioni e sollevando problemi che non possiamo ora esaminare) lungo la linea cartesiana delle «deux substances qui nous composent»: l'anima è assimilata al pensiero, e quindi all'essere («être et penser sont pour nous la même chose»), contrapposta al corpo, alla materia, che è «composée, divisible, variable, destructible». Sull'identificazione in Buffon di *âme* e *pensée*, cfr. J. Roger, discussione seguita alla comunicazione di J. Starobinski al *Colloque de Paris* (oct. 1962), *J.-J. Rousseau et son oeuvre*, cit., pp. 146-47, ma la differenza tra Rousseau «spiritualiste» e Buffon che «verosimilmente non lo è» avrebbe bisogno, almeno riguardo al Discorso, di qualche precisazione; il bel saggio di Starobinski su Rousseau et Buffon è stato ristampato anche in app. a *La transparence et l'obstacle*, cit., sulla nota sopracitata, pp. 381-382.

88. [△] Si ricordi la struttura del periodo russoiano: «Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'Etat de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns [...]. D'autres [...]. D'autres [...]. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin...» (OC III, p. 132). E si legga Buffon: «Les plus grands Philosophes ont senti la nécessité de cette méthode [...] mais les uns [...] les autres [...] aucun ne nous a donné des conseils, et la méthode de bien conduire son esprit dans les Sciences est encore à trouver» (OP, 23 A). È opportuno anche ricordare la polemica di Buffon nel *Primo Discorso* contro un secolo pieno di «Dictionnaires», dove la filosofia è forse *négligée* come non mai.

89. [^] Cfr. O. Fellows, *Buffon and Rousseau*, cit., pp. 191-92, e in part. la discussione sull'importante nota X del Discorso.

90. [^] L'espressione malevola, riferita a Buffon, è di D'Alembert, e si collega a una serie nutrita di altre espressioni, tra cui alcune divertenti, tendenti a liquidare la validità scientifica di Buffon; cfr. J. Roger, Introduction, pp. LXXXVIII sgg.; J. Pivetau, Introduction a OP; J. Rostand, *Les grands problèmes de la biologie*, in *Histoire générale des sciences*, Paris 1958, II, pp. 571 sgg.

91. [^] Il Capitale, 1, I, tr. it., Roma 1964, pp. 414-415, nota; lettera del 19 dicembre 1860, in Carteggio Marx-Engels, III, Roma 1951, p. 477 (per quanto, si aggiunge, il libro di Darwin sia «svolto grossolanamente all'inglese»).

92. [^] Il Capitale, I.c.

93. [^] La prima edizione dell'*Origine della specie* di Darwin esce a Londra il 24 novembre 1859; meno di un mese dopo (12 dicembre 1859) Engels ne dà notizia a Marx: «... il Darwin che sto leggendo è proprio stupendo» (in Carteggio, III, cit., p. 372); si veda ancora per il rapporto di Marx ed Engels con Darwin, Carteggio, IV, pp. 103, 440, 447-49; V, pp. 114 271; numerose le pagine della engelsiana *Dialettica della natura* dedicate a Darwin; di Engels v. anche il cap. VII della prima parte dell'*Antidühring* e cfr. per i rapporti di Marx con Darwin A. Keith, *Darwin*, Milano 1959; qualche utile osservazione nel vecchio saggio di M. Prenant, *Darwin*, Torino 1949; ma per un riesame dell'intera questione cfr. V. Gerratana, *Marxismo e darwinismo* ora in *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972. Il parallelo tra Buffon e Darwin che si ricava dal testo non vuole in nessun modo spingersi fino alla questione dell'evoluzionismo o del

pre-evoluzionismo di Buffon (per la bibliografia fino al 1958, cfr. M. Renzoni, op. cit., pp. 497-99). La conclusione di J. Roger in proposito è molto netta quando afferma che nell'opera di Buffon non c'è la «moindre ébauche d'une théorie transformiste» (Introduction, pp. LXXI-LXXII; *Les sciences*, pp. 577 sgg.). Ma forse è anche un po' troppo drastica, poiché da un lato essa stessa riconosce una serie di motivi che attenuano e complicano questa tesi (anche se certo non toccano il punto decisivo della filiazione della specie), dall'altro si spinge un po' in là nel fare di Buffon un rigido pensatore cartesiano-newtoniano, solo teso alla «connaissance de l'ordre éternel qui règne dans la nature». Assumendo il metodo di Buffon come ricerca di un ordine da ricostituire attraverso la diversità, le individualità, il movimento continuo e la «storia» della natura, si ha quanto basta al nostro paragone con Rousseau e anche a quello indiretto con Darwin (per una valutazione più sfumata dell'«evoluzionismo» di Buffon di vedano oltre i lavori di M. Renzoni, J. Rostand e J. Pivetau già citati, J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, cit., I, cap. IV9; cfr., su Lord Momboddo e l'«evoluzionismo» in Buffon e Rousseau, O. Fellows, cit., pp. 191-93.

94. [^] L'espressione ricorre in Buffon molte volte; sul ruolo delle ipotesi in Buffon e sull'oceano originario, v. oltre a J. Roger, A. Vartanian, *Diderot et Descartes*, cit.; sulle origini antichissime della terra, P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*, Bari 1973, pp. 397-98.

95. [^] *Sources*, p. 198.

96. [^] *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, cit., II, p. 284.

97. [^] Ib., pp. 278-79

98. [^] Ib.

99. [^] Tr. it. in *Opere filosofiche* a cura di P. Rossi, Milano 1967, pp. 117-18. Cfr. Buffon: «Car quelle connoissance réelle peut-on tirer d'un objet isolé? Le fondement de toute science n'est-il pas dans la comparaison que l'esprit humain sait faire des objets semblables et differens [...]? L'absolu, s'il existe, n'est pas du ressort de nos connoissances, nous ne jugeons et ne pouvons juger des choses que par les rapports qu'elles ont entre elles...» (OP, pp. 371-72).

100. [^] OC III, p. 133. Il problema che questo passo pone sarà affrontato in seguito nel testo. Alcuni cenni sul nesso scienza-storia in Rousseau sono in B. Baczko, *Rousseau: Solitude et communauté*, tr. fr. Paris-La Haye 1974, pp. 71-81.

101. [^] In G.B. Vico, *Opere* a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli 1953, p. 440.

102. [^] OC III, p. 133. Poco prima di questo convenzionale brano sull'ineguaglianza voluta da Dio, Rousseau aveva messo in dubbio la liceità stessa per un «filosofo cristiano» di parlare di «puro stato di natura», poiché Adamo, avendo ricevuto lumi e doni straordinari da Dio, «n'étoit point lui-même dans cet état», e così bisogna negare che «même avant le Deluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire: Paradoxe fort embarrassant à defendre, et tout à fait impossible à prouver» (OC III, p. 132; cfr. P.M. Masson, *La religion etc.*, cit., I, pp. 214-15 e J. Starobinski, OC III, pp. 1392-93); si veda per l'influenza puntuale di Buffon su questi

passi sia la risposta alle osservazioni mosse alla Histoire dai «Deputés et Syndic de la Faculté de Théologie», OP, pp. 106-109, sia le pagine sul diluvio come prodotto della volontà immediata di Dio, che non si può spiegare con cause naturali e fisiche, OP, pp. 88-89; sulla religione di Buffon, v. soprattutto J. Roger, *Introduction* (Le croyant).

103. [^] Sono da vedere su questo punto e in genere sull'«antropologia» di Buffon le pagine di M. Duchet in *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris 1971, tr. it. con il titolo *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., Bari 1976-77, III, pp. 3-72; e cfr. J. Roger, *Les sciences*, p. 538.

104. [^] La complicazione in Rousseau nasce dal fatto che, prospettata entro un'indagine genetica, l'«excellence» dell'uomo (e la duplicità attraverso cui si costituisce) assume una dimensione tragicamente antinomica che è lontanissima dall'ottimismo di Buffon. Meglio di tutti su questo punto J. Starobinski (*Rousseau et Buffon*, cit., pp. 385 sgg.).

105. [^] OP, pp. 23 sgg.; l'espressione «imperialisme» in J. Ehrard, op. cit.

106. [^] Nel *Primo Discorso* di Buffon, Rousseau poteva trovare una riduzione di tutte le scienze in due classi principali, basate entrambe sui fatti: *Histoire Naturelle* e *Histoire Civile* (OP, pp. 15-16).

107. [^] OP, 56 A: è uno dei passi in cui Buffon formula la teoria delle «causes actuelles» («Je ne parle point de ces causes éloignées que on prévoit moins qu'on ne les devine [...] notre globe [...] il faut le prendre tel qu'il est [...] et par des inductions conclure du présent au passé; d'ailleurs des causes dont l'effet

est rare, violent et subit, ne doivent pas nous toucher, elles ne se trouvent pas dans la marche ordinaire de la Nature [...] des opérations constantes et toujours reiterées ce sont là nos causes et nos raisons»). Sulla critica di Buffon ai sistemi si veda, molti anni prima che comparisse la *Storia naturale*, la prefazione alla sua traduzione francese della *Statica dei vegetali di Hales*, 1735, OP, pp. 5-6; cfr. L. Hanks, *Buffon avant l'«Histoire naturelle»*, Paris 1966; ma su Buffon che a sua volta non teme il sistema come combinazione ragionata delle cose, v. J. Roger, *Introduction*, pp. LXXXIV sgg.

108. [^] *Contract social*, OC III, p. 353; cfr. OC III, p. 182.

109. [^] OC III, p. 131.

110. [^] OC III, pp. 131-32; e cfr. la conclusione del *Discorso*.

111. [^] Il volume fu pubblicato nel 1758; cfr. OP, pp. 366-77.

112. [^] «Ainsi l'état de pure nature est un état connu; c'est le Sauvage vivant dans le désert, mais vivant en famille, connoissant ses enfans, connu d'eux, usant de la parole et se faisant entendre», OP, p. 374. Nelle prime età l'uomo si nutriva di ghiande e d'acqua, «était sans inquiétude, vivoit independant, toujours en paix avec lui-même, avec les animaux; mais dès qu'oubliant sa noblesse, il sacrifie sa liberté pour se réunir aux autres, la guerre, l'âge de fer prirent la place de l'or et de la paix. [...] Voilà ce que dans tous les temps certains philosophes austères, sauvages par temperament, ont reproché à l'homme en société». Ancora Rousseau non è nominato ma il riferimento al suo stato di natura è puntualissimo. «Cet état idéal d'innocence, de haute tempérence [...] de tranquillité parfaite, de paix profonde a-t-il

jamais existé? n'est-ce pas un apologue, une fable, où l'on emploie l'homme comme un animal, pour nous donner des leçons ou des exemples? peut-on meme supposer qu'il y eût des vertus avant la société? peut-on dire de bonne foi que cet état sauvage mérite nos regrets, que l'homme animal farouche fut plus digne que l'homme citoyen civilisé?». Sia pure, tutti i mali vengono dalla società; ma allora bisogna anche dire che è meglio vegetare che vivere, che la felicità molle e sensuale vale più della libertà, della sanità, della forza, che la privazione dei piaceri è preferibile alla loro soddisfazione. In questo modo però non apriamo gli occhi «pour voir et pour sentir», lasciamo la nostra anima «dans l'engourdissement», il nostro spirito nelle tenebre e ci mettiamo al di sotto degli animali, diventiamo «des masses de matière brute attachées à la terre» (OP, 372 A, 373 B). Si sarebbe tentati di collegare i rilievi di Buffon alla critica che del proprio stato di natura Rousseau farà nel cap. I 2 del *Manoscritto di Ginevra*, se non fosse che, come ricorda O. Fellows (pp. 188, 191), solo nel 1764 Rousseau poté acquistare il tomo dell'*Histoire* «où il est question de moi». Del fatto che Rousseau sviluppi nel *Discorso* argomenti anche di Buffon (tratti soprattutto dalle *Variétés dans l'espèce humaine*, 1749, e dal *Discours sur la Nature des animaux*, 1753) in tema di difficoltà a scoprire la differenza di quell'*homme sauvage* che è più dolce, tranquillo, virtuoso dell'*homme civilisé*, non c'è alcuna traccia nella critica del 1758. E ciò si spiega a un tempo con la convenzionalità di questi accenni, marginali nella riflessione di Buffon (per un quadro completo della sua posizione intorno ai *sauvages* bisognerebbe tener conto anche dell'uomo ferino-lucreziano delle *Epoques de la nature*, ispirato da Boulanger), e con la radicalità attraverso cui Rousseau «animalise et 'desintellectualise'» (Starobinski) l'uomo di natura di Buffon.

113. [^] J. Roger, *Les sciences*, p. 563; M. Duchet, cit., p. 17.

114. [^] OP, pp. 374-75, 346 A. Si vedano oltre agli «animaux carnassiers» i passi di Buffon utilizzati da J. Roger, *Les sciences*, pp. 561-64.

115. [^] OP, 373 B-374 A.

116. [^] Ib.; e poco sopra: «mais au lieu de disputer, discutons; après avoir dit des raisons, donnons de faits».

117. [^] *Rousseau et Buffon*, pp. 391-92.

118. [^] Viene in mente, al confronto, una divertente lettera di Marx ad Engels, dove si dice che «nelle bestie e nelle piante Darwin riconosce la sua società inglese con la sua divisione del lavoro, la concorrenza, l'apertura di nuovi mercati, le 'invenzioni' e la malthusiana 'lotta per l'esistenza'», *Carteggio*, cit., IV, p. 103. È il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes – continua Marx – e fa ricordare Hegel della *Fenomenologia* dove si raffigura la società borghese quale «regno animale ideale», mentre in Darwin il regno animale è raffigurato quale «società borghese» (si veda la ripresa di questo paragone in Engels, *Dialettica della natura*, Roma 1967, p. 3159).

119. [^] Cfr. J. Roger, *Les sciences*, terza parte; J. Ehrard, *L'idée de nature*, ecc., cit., I, cap. IV.

120. [^] OC III, p. 134.

121. [^] Veramente, e nonostante le proteste dell'organo giansenista, la disavventura di Buffon si era appianata con poco (OP, pp. 106-109); per l'*Enciclopedia* e Diderot, v. F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, cap. IV, Torino 1964.

122. [^] J. Starobinski, OC III, p. 1305.

123. [^] OC III, p. 134, corsivi nostri; dove è notevole che il motivo tradizionale dell'uomo eretto (v. J. Starobinski, p. 1306) è riaffermato dopo la consapevolezza-esclusione (per la quale è necessario un riferimento alla nota X del *Discorso*) dei cambiamenti «qui ont dû survenir».

124. [^] «Les faits particuliers ont encore peu de force contre la pratique universelle de tous les hommes, même des Nations qui n'ayant eu aucune communications avec les autres, n'avoient pû rien imiter d'elles», OC III, pp. 196-98. «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti – suona la celebre degnità XIII della *Scienza Nuova* – debbon avere un motivo comune di vero», in *Opere*, cit., p. 439. Che l'autorità di Buffon abbia avuto un peso forte nel far ritenere poco verosimili quegli «changemens» di cui pure si è mostrata la possibilità, è indubitabile («Rousseau – osserva Starobinski, p. 1361 – entrevoit la théorie évolutioniste et la rejette»). Ma la questione è di capire perché su questo punto l'«audace» di Rousseau nel radicalizzare posizioni di Buffon si arresti.

125. [^] OP, 46°; cfr. OP, 238 A: «Rassemblons des faits pour nous donner des idées».

126. [^] OC III, p. 132.

127. [^] Sul passo sono stati versati fiumi d'inchiostro, secondo l'espressione di B. Baczeko. Con Gouhier, diremmo: «tous les faits même bibliques» (*Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 13).

128. [^] OC III, pp. 132-33.

129. [^] Cfr. J. Roger, *Introduction*, pp. XLVII-XLIX; A. Vartanian, *Diderot et Descartes*, cit., pp. 105 sgg.

130. [^] OC III, p. 123.

131. [^] OC III, p. 144.

132. [^] OC III, p. 125, cors. nostro.

133. [^] OC III, p. 124.

134. [^] OC III, pp. 122, 126.

Il perfetto equilibrio delle origini

Analisi dello Stato di Natura



La categoria generale sotto cui si può sussumere l'intera concezione russoiana dello stato di natura è quella dell'equilibrio statico, che sempre riproduce e ripete se stesso. L'equilibrio è per l'uomo, ma implica di necessità i modi del rapporto che l'uomo intrattiene con la natura esterna

Capitolo 2

L'abbondanza e la stabilità della natura. Il rapporto degli uomini con gli animali

Di fronte alla primavera eterna, alle messi spontanee e abbondantissime, ai fiumi di latte e di miele, Rousseau ha in generale un moto di fastidio, rivendica la sua posizione di Philosophe.

Questo era stato proprio l'atteggiamento di Lucrezio dinanzi ai fiumi d'oro e agli alberi che fiorivano di gemme preziose: vane credenze senza fondamento che scorrono leggere dalla bocca

Spogliando l'essere naturale di tutti i doni soprannaturali che ha potuto ricevere, e di tutte le facoltà artificiali che ha potuto acquistare solo grazie a lunghi progressi; considerandolo, in breve, così come è dovuto uscire dalle mani della natura, vedo un animale meno forte di alcuni, meno agile di altri, ma in complesso organizzato meglio di tutti; lo vedo mentre si ristora sotto una quercia, si disseta al primo ruscello, trova un letto sotto lo stesso albero che gli ha fornito da mangiare: ed ecco i suoi bisogni soddisfatti^[1].

Possiamo cominciare da questo passo (seguendo del resto ora l'ordine stesso del testo) l'analisi interna del Discorso sull'ineguaglianza, perché qui si coglie bene il trapasso dai problemi di metodo di cui ci siamo occupati alla viva, plastica rappresentazione dell'uomo di natura. La categoria generale sotto cui si può sussumere l'intera concezione russoiana dello stato di natura è quella dell'equilibrio statico, che sempre riproduce se stesso. L'equilibrio è per l'uomo, ma implica di necessità i modi del rapporto che l'uomo intrattiene con la natura esterna, o a dir meglio, per togliere ogni idea di dinamicità, la definizione del posto che l'uomo occupa nella natura; l'equilibrio vuol porsi come unità immediata, e perciò fa leva sul momento unificante dei bisogni e questi, d'altra parte, deve ricondurre alla loro forma astratta ed elementare, individuale ed immediata, «naturale». Si può dire dunque che l'equilibrio è la risultante di due condizioni generali: da un lato, una determinazione

assolutamente data (limitata e intrascendibile) dei bisogni, nonché la immediata e piena coincidenza di essi con l'appagamento o soddisfazione (differimento e mediazione introdurrebbero una tensione capace di sconvolgere il puro ordine naturale); dall'altro, una natura esterna capace di fornire in forma diretta, abbondante e continua u mezzi per la soddisfazione dei bisogni tanto agli uomini, presi singolarmente, quanto a tutti gli animali.

«La terra abbandonata alla sua fertilità naturale e coperta di foreste immense mai violate dalla scure, offre a ogni passo alimenti (*Magazins*) e ripari agli animali di ogni specie»². Il termine «Magazin» è molto significativo: presenta l'immagine di un serbatoio inestinguibile, colmo di beni già pronti per essere consumati³. Ma non dobbiamo lasciarci trasportare troppo dalla suggestione di questa immagine, quanto piuttosto badare al suo significato sostanziale. Il *Discorso* è su questo punto in definitiva molto sobrio e non reca traccia di quegli elementi di più immaginosa e sfrenata fantasia che tanto spesso caratterizzano il mito dell'età dell'oro. Per un esempio classico della sovrabbondanza del mito, si pensi a quei versi delle *Metamorfosi* ovidiane così familiari alla memoria scolastica di ognuno e così sinistri alla mente del giovane Hanno Buddenbrook nel cupo e angosciato lunedì di lezione che segue la domenica del *Lohengrin*:

Ver erat aeternum placidique tependibus auris
Mulcebant zephyri natos sine semine flores
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat
Nec renouatus ager grauidis canebat aristis;
Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant
Flauaque de uridi stillabant ilice mella[4]

Di fronte alla primavera eterna, alle messi spontanee e abbondantissime, ai fiumi di latte e di miele, Rousseau ha in generale un moto di fastidio, rivendica la sua posizione di *Philosophe*. Questo era stato proprio l'atteggiamento di Lucrezio dinanzi ai fiumi d'oro e agli alberi che fiorivano di gemme preziose: vane credenze senza fondamento che scorrono leggere dalla bocca[5]. In un luogo della seconda parte del *Discorso* Rousseau si congiunge aspicitamente alla tradizione antimitica delle origini dell'uomo. «Per il poeta è l'oro e l'argento – afferma – ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno civilizzato gli uomini e perduto il genere umano» [6]. A rigore persino Lucrezio ora dovrebbe essere annoverato tra i «poeti», in quanto fa scaturire la corruzione, dopo la coltivazione e la divisione delle terre ad opera dei «reges», dalla scoperta dell'oro [7]. Ma si noti tuttavia come la novità russoiana rispetto al tradizionale motivo di uscita dell' «aurea aetas» (ossia il diverso modo di configurare il nesso proprietà

privata-corruzione progresso) non elimini una permanenza nel mito, ch  anzi la riconduzione dell'oro al lavoro e alla coltivazione della terra dichiara con maggior fermezza la destinazione primitiva dell'uomo.

Il tratto forte del mito che Rousseau recupera   insomma quello che dichiara inessenziale l'opera dell'uomo sulla natura, il lavoro, e la costituisce perci  a frutto di decadenza, di *poena peccati* (come si dir  quando all' «aurea aetas» del mito classico si sar  sovrapposta una lettura «preternaturale» del *Genesis*) o in tutti i casi di dura necessit  prodottasi, intervenuta nella successione dei tempi, ma estranea e anzi opposta alla vera essenza dell'uomo. Questo aspetto fondamentale del mito comporta da un lato, come condizione ineliminabile, un'abbondanza originaria della natura, e dall'altro, *a parte hominis*, un divieto a infrangere la feconda sacralit  della terra violandola e lavorandola. Da Esiodo a Platone, da Ovidio al Virgilio della quarta ecloga e delle *Georgiche* (per citare solo i nomi pi  illustri), questi due elementi appaiono connessi. In tutti si trova,   stato scritto, «la piena generosit  della natura esterna che profonde i suoi frutti senza alcuna fatica da parte della razza umana»[8]. Esiodo e Platone usano il termine *automatos* per designare la spontaneit  della natura che provvede da s  alla produzione abbondante di tutte le cose, equivalente a quel latino *sponte sua*, al quale nemmeno Lucrezio riuscir  a

sottrarsi[9]. Tanto pi  ricca   la natura in quanto non toccata dall'operazione dell'uomo: *Ipsaque tellus omnia liberius, nullo poscente ferebat* [10]. Ma allora il lavoro si configura come una violazione, come una inutile ferita che l'ingratitude e l'ansia di sconvolgimenti dell'uomo arrecano alla terra, la quale immunis rastroque intacta nec ullis saucia uomeribus per se dabat omnia [11]. L'agricoltura in questa concezione, ha osservato un commentatore di Virgilio, «meurtrit la terre et témoigne d'un manque de confiance en sa fecondit » [12].

Che Rousseau si connetta proprio a questa tradizione,   cosa documentabile nel Discorso in maniera ancora pi  precisa e puntuale. Per la relativa complessit  delle operazioni e dei rapporti sociali che vi sono implicati, l'agricoltura pu  essere assunta come il segno dell' «annientamento» dello stato di natura. Ma la premessa che presiede al processo, misterioso e negativo, per cui si perviene a un'arte che richiede «tant de travail et de pr voyance», sta nel fatto che l'agricoltura «ne nous sert pas tant   tirer de la Terre des aliments qu'elle fourniroit bien sans cela, qu'  la forcer aux pr f rences, qui sont le plus de notre go t» [13]. Nel quadro della terra materna l'uomo di pura natura prova una «ha ne mortelle» per ogni «travail continu» [14]. C'  spesso nel mito una duplicit  di valenza entro lo stesso simbolo: l'oro   tanto il carattere della prima et , quanto il segno della sua dissoluzione; l'agricoltura   cos  l'immagine

della decadenza da un'età semidivina, come la forma di produzione della vita entro cui l'umanità deve assestarsi di contro a nuovi sviluppi. L'immagine di Rousseau in quanto legato a forme di vita agricola (la campagna contro la città, la produzione autosufficiente contro il commercio) è troppo nota perché debba essere qui richiamata. Ma importa tuttavia sapere su che cosa questa celebrazione dell'agricoltura si fondi. La linea che discende dal rigore del *Discorso sull'ineguaglianza* non saprebbe vedere l'agricoltura che come un modo per rallentare la corruzione, ma che deve essere allora il più possibile saldo e duro nei suoi confini. Viene in mente a questo proposito un temibile *Frammento politico*, dove si dice che «in tutto ciò che dipende dall'industria umana si deve proscrivere con cura ogni macchina e ogni invenzione che possa accorciare il lavoro, risparmiare la mano d'opera e produrre lo stesso effetto con meno fatica» [15]. La grande violazione dell'uomo che forza la natura a produrre secondo il capriccio di desideri innaturali, coincide con la divisione sociale del lavoro, con la scomparsa definitiva dell'uguaglianza, con l'introduzione della proprietà. Fu allora che il lavoro divenne necessario, e le vaste foreste si trasformarono in ridenti campagne «qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons» [16]. L'apparenza d'ordine delle campagne, che cela in realtà

uno sconvolgimento profondo, è l'immagine di quello che saranno per Rousseau le istituzioni politiche: forme mistificanti di saldezza, divorate da un divenire oppressivo e insensato che fa emergere con dilacerante certezza la grande certezza e la grande nostalgia dell'essere immune dal divenire.

Non si saprebbe insistere abbastanza sulla tessitura tutta antica, dal lato sociale da quello filosofico, di una simile concezione. Gli interlocutori moderni di Rousseau, Hobbes e Locke soprattutto, ben poco avrebbero da dire su questo terreno. Lasciamo pure da parte il caso, più evidente, di Locke, secondo il quale la ragione e la rivelazione confermano che nella più semplice operazione di raccolta e di caccia v'è sempre un'aggiunta di lavoro e di valore («something... more than nature») che, sottraendo le cose al «common state», già instaura una situazione dinamica che anticipa il processo culminante nelle infinite possibilità legate alla moneta [17]. In Hobbes c'è un celebre passo che, consapevolmente o no, rappresenta un puntuale rovesciamento di tutti i temi connessi al mito dell'età dell'oro. Nello stato di natura, come tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune, c'è una situazione di guerra generale dove ogni uomo è nemico all'altro.

In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth, no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such thing as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continually feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short [18].

E si legga ora a fronte di questo passo, dove l'agricoltura, la navigazione, i *topoi* più sicuri e ricorrenti del mito dell'età dell'oro sono rovesciati in espansione e dominio dell'uomo sulla natura in *commoda* la cui assenza genera miseria e brutalità, la posizione di Rousseau, tutta conversa sul motivo tradizionale, religioso-sacrale, della «vanità» delle cose e di tutte le opere che l'uomo possa compiere.

Quando da un lato si considerano le immense imprese degli uomini, l'approfondimento di tante scienze, l'invenzione di tante arti, l'impiego di tante forze, abissi colmati, montagne spianate, rocce spezzate, fiumi resi navigabili, terre dissodate, laghi scavati, paludi bonificate, enormi costruzioni innalzate sulla terra, il mare solcato da vascelli e marinai; e dall'altro lato si ricercano con un po' di riflessione i veri vantaggi che sono venuti da tutto ciò alla felicità della specie umana, non si può che essere colpiti dalla sorprendente sproporzione che regna tra queste cose, e deplorare l'accecamento dell'uomo che, per alimentare il suo folle orgoglio e non so quale vana ammirazione di se stesso, lo fa correre con ardore appresso a

tutte le miserie di cui è capace e che la benefica natura aveva preso cura di tenere lontane da lui [19].

Sforzo inutile, sproporzionato, dettato da orgoglio accecante, ma anzitutto e all'origine, violazione di un ordine, peccaminosa rivolta contro la «bienfaisante Nature» e la sua materna protezione.

L'abbondanza «automatica», spontanea della natura è un tema che all'apparenza può sembrare marginale nel Discorso russoiano. Si tratta in realtà di un tema strutturale dello stato di natura. È proprio perché nel Discorso gli sviluppi più ingenui e sfrenati del mito sono contenuti in una sobria e realistica cornice lucreziana, che si rende necessario un ricorso ai motivi sostanziali di esso. La risposta a Hobbes, al grande tema del «bellum» di tutti contro tutti, si fonda alla fine, oltretutto sulla condizione della solitudine, sul presupposto dell'abbondanza. Poiché Rousseau ammette che rari scontri possano avvenire tra uomini e bestie o tra uomo e uomo, è solo la generale condizione di abbondanza. Poiché Rousseau ammette che rari scontri possano avvenire tra uomini e bestie o tra uomo e uomo, è solo la generale condizione di abbondanza, la possibilità cioè di trovare subito poco più in là lo stesso bene che qui e ora costituisce oggetto di lotta, che fa da pacificatrice e determina la «bontà» dell'uomo che assale o che è assalito [20]. Del resto, lo vedremo, la fine

dell'abbondanza è tra i motivi decisivi che Rousseau farà intervenire sul piano naturale per spiegare l'uscita dalla pura natura.

La centralità della natura materna e generosa come garanzia per l'uomo di essere padrone assoluto di sé è ribadita da un'altra condizione che rigorosamente l'accompagna: quella della stabilità. Se infatti la natura fosse attraversata da un movimento interno, da un dinamismo evolucionistico, o altrimenti se fosse soggetta a catastrofi naturali (inondazioni, terremoti, prolungate siccità, ecc.) è chiaro che di abbondanza e di equilibrio potrebbe parlarsi solo in un senso determinato e di necessità precario. È ben vero che qui ci si imbatte nel problema delle «causes très-légères» [21] che pure agiscono, si dice una volta, nel pure stato di natura, determinando «le progrès presque insensible des commencemens» [22]. Ma le difficoltà cui va incontro questa concezione della continuità nella storia naturale del genere umano sono state già da noi richiamate, e lo saranno ancora per via della rilevanza del tema: si riassumono nell'impossibilità per Rousseau di prendere posizione etica e politica dinanzi al problema dell'ineguaglianza, di trovare una via d'uscita, fosse pure mitica, al peso oppressivo del tempo e della storia. Ora importa perciò controllare l'altro e più decisivo aspetto della questione: quello per cui lo stato di natura è sottratto ad ogni divenire che sia, per così dire, *lineare* e

non *circolare*, (ossia interno a una struttura invalicabilmente definita), sicché poteva anche non aprirsi e rompersi se non fosse stato per il «conours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il [l'uomo naturale] fût demeuré éternellement dans sa consitution primitive» [23].

Per porsi al di là di un'antropologia in qualche modo determinata a farsi sociale, Rousseau deve polemizzare tanto con l'uomo naturalmente «intrépide» di Hobbes, tanto con l'uomo «timide» e «tremblante» di Pufendorf, Cumberland e Montesquieu: entrambe le antropologie, infatti, quella dell'attacco e quella del timore, generano per sé movimento, tensione a uscire dalla natura e anzi determinano un'impossibilità a mai risiedere pienamente in essa [24]. Ma la soggettiva saldezza e immutabilità di costituzione dell'uomo ha bisogno di un riscontro oggettivo nella natura. E qui se l'abbondanza è la risposta ad Hobbes, la stabilità è l'obiezione a Montesquieu: poiché è vero che di fronte a oggetti o spettacoli nuovi da cui non saprebbe se aspettarsi bene o male l'uomo di natura può provare un certo timore, ma queste mutazioni sono

circostanze rare nello stato di natura, dove tutte le cose procedono in maniera così ripetitiva (marchent d'une manière si uniforme) e dove la faccia della terra non è per nulla soggetta a

quei cambiamenti bruschi e continui che vi producono le passioni e l'incostanza dei popoli costituiti [25].

L'uniformità della natura reagisce a sua volta sulla costituzione dell'uomo, ribadendo una condizione di soggettiva intrascendibilità dell'ordine esistente. Se mancano al selvaggio la «tentazione» e i «mezzi» per superare la sua condizione, cioè è anche perché nella natura nulla stimola la sua curiosità.

Lo spettacolo della natura gli diviene [all'uomo naturale] indifferente per quanto gli è familiare: sempre il medesimo ordine, sempre i medesimi rivolgimenti; egli non ha l'intelligenza per stupirsi dinanzi alle più grandi meraviglie, né è in lui che bisogna cercare la filosofia di cui l'uomo ha bisogno per sapere osservare una volta ciò che ha visto tutti i giorni [26].

Le «révolutions» familiari al selvaggio riguardano la fondamentale esperienza del giorno e della notte [27]. Non credo invece si possa pensare alle stagioni. Il presupposto implicito alla tenuta del primo stato di natura sembra essere piuttosto quello di un «ver aeternum», dell'origine concentrata e unitaria del genere umano in una zona temperata [28]. Ma in tutti i casi, l'intenzione russoiana appare chiara. Si vuol delineare un quadro dove la natura non eccita e non costringe alla «Philosophie», e si mantiene dunque inalterata nel suo ordine, stabile, uniformemente protettiva. Estranei

all'ordine fisico-naturale i bruschi sommovimenti e le catastrofi naturali sono fatti dipendere da un soggetto di imputazione estraneo e sopraggiunto – la società –, che di per sé già costituisce una violazione e uno sconvolgimento. Qui Rousseau gioca consapevolmente sullo scambio tra causa e conseguenze di un fenomeno naturale. È evidente che un terremoto ha tra i selvaggi effetti infinitamente meno sconvolgenti di quelli che produrrà tra i cittadini di Lisbona nell'anno di grazia 1756. A carico della vita civile vanno dunque iscritti gli effetti dei «tremblements de terre qui renversant des Villes entières en font périr les habitans par milliers» [29]. Ma gli effetti, dilatati dopo la civilizzazione, dopo che gli uomini si sono ammassati nelle città, tendono a confondersi con l'origine stessa e la causa del fenomeno – dal *post hoc* dunque al *propter hoc* – per via del sistematico sconvolgimento «ecologico» che l'uomo ha operato sulla natura, per via delle «passioni» e della «incostanza» dei popoli.

L'abbondanza e la stabilità della natura sono due condizioni preliminari e necessarie dell'equilibrio originario; ma a nulla esse varrebbero se il rapporto tra gli uomini e gli animali, e quello degli uomini tra loro, non fosse improntato a una pari, omogenea condizione di equilibrio. Hobbes ad esempio non presuppone penuria né rivolgimenti naturali, e tuttavia il suo stato di natura, come si è visto, presenta una vita «misera, brutale,

breve». Il rapporto che Rousseau pone tra gli uomini e gli animali è abbastanza peculiare. Da un lato, vengono con cura evitati tutti gli aspetti del mito che delineano una pace universale tra gli animali (ma dunque a maggior ragione tra gli uomini e gli animali) nell'età dell'oro [30]. Dall'altro lato, la concezione lucreziana, che costituisce il punto di vista opposto (e complessivamente vicino a Rousseau), è depurata dai tratti laceranti, drammatici e perciò squilibranti, a vantaggio di un quadro di coesistenza tra gli uomini e gli animali che, seppure attraversato da una latente (e talvolta anche esplicita) tensione, si assesta lungo una linea di stabilizzazione garantita dalla parità delle forze e dal principio supremo dell'autoconservazione.

Se un certo dinamismo c'è nel rapporto di coesistenza tra gli uomini e gli animali, dinamismo c'è pure nel rapporto di imitazione che si stabilisce tra di essi. Gli uomini, dice Rousseau, vivendo dispersi tra gli animali e osservando, imitando la loro opera, «s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des Bêtes»; ma mentre le bestie hanno un istinto proprio, definito, l'uomo «n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne», se li appropria tutti, si nutre di alimenti diversi e soddisfa perciò il proprio bisogno di sussistenza fisica in maniera più agevole di tutti gli altri animali [32]. S'intravede qui da un lato il problema rousseauiano di preconstituire le condizioni che garantiscono l'assoluta solitudine dell'uomo naturale; che l'uomo sia

un animale «organisé le plus avantageusement de tous» è la premessa di quella sua assoluta compiutezza individuale che gli impedisce in natura di rapportarsi agli altri uomini, e gli consente di pervenire all'elementare consapevolezza dell'unità della specie solo tardi nel tempo, dopo che «causes étrangères» si sono verificate [33]. Ma d'altro lato, il passo presenta un problema di ordine strutturale che ritroveremo a più riprese nel corso della nostra analisi. L'uomo che osserva e imita gli animali sembra avere facoltà e capacità che non sono quelle degli animali; l'istinto dell'uomo si costruisce, ha dunque una «storia»: perché questa «storia» dovrebbe conchiudersi là dove si congiungono e si sommano i diversi istinti animali? In breve si può dire che se la mimesis che l'uomo fa dell'animale è attività riflessa, di embrionale razionalità, lo stato di pura natura è minato e comincia a dissolversi non appena sia posto in essere; se al contrario essa è una configurazione peculiare ma non eversiva della legge generale dell'istinto, allora si pone il problema del successivo passaggio dall'istinto alla ragione. Rousseau cerca di risolvere questo problema pensando insieme una situazione che è ferma nella sua consistenza, identica a sé, e la successione temporale che interviene a modificarne i caratteri fino a dar luogo a una diversa situazione. Ciò che nella sua simultaneità è contraddittorio (l'istinto e la ragione, né Rousseau si stancherà mai di mostrare quanto sia

intrinsecamente contraddittoria, lacerata la situazione dove l'istinto o natura conviva con la ragione 34), non lo è più se è preso nella successione temporale e si dispiega nel primo e nel poi. L'uomo, può dire così Rousseau, sotto la guida di una provvidenza molto saggia (ma nei fatti non molto benefica) ha nel «solo istinto» ciò che gli serve per vivere nello stao di natura e nella «raison cultivée» ciò che gli serve per vivere in società 35.

La successione temporale è il *deus ex machina* usuale nel mito dell'età dell'oro di impianto esiodeo, dove appunto si immagina una situazione assoluta e irrelata, originaria di pace, di benevolenza e di beatitudine in cui sopravvive nel tempo la corruzione, o anche – poiché il concetto è unificabile – che si muta per la corruzione del tempo. Ma in Rousseau il problema è aggravato per il fatto che non solo un mutamento etico-antropologico nel passaggio da una razza all'altra di uomini, da un'età all'altra, bensì si ha una trasformazione strutturale dell'uomo, delle sue capacità o facoltà, una modificazione così profonda qual è quella che dalle «funzioni puramente animali» conduce all'acquisizione di caratteri propriamente umani. La risposta che a questo riguardo il Discorso fornisce consiste nel passaggio da Esiodo ad Aristotele, alla teoria della potenza e dell'atto. Le virtualità o potenzialità umane giacciono latenti nell'ente naturale e passano all'atto solo

quando si presenti l'occasione di esercitarle. Il passo più radicale che Rousseau compie in questa direzione, sta in un brano dove si dice che le facoltà capaci nell'uomo di supplire alla mancanza di istinto sono le stesse che in seguito lo innalzano molto al di sopra di esso. Ora sebbene questo brano si iscriva nel contesto della «perfectibilité» (là dove Rousseau tratta di quelle caratteristiche «metafisiche e morali» dell'uomo che irrompono senza molto rigore nel terreno saldamente naturalistico dell' «Homme Physique», determinando uno scompenso vistoso e introducendo, come vedremo, una tematica diversa da quella della consistenza del puro stato di natura) rinvia tuttavia in maniera troppo puntuale alla citazione sulla imitazione degli animali che stiamo commentando perché si possa non prenderlo brevemente in considerazione.

Dunque, se i passi si leggono congiuntamente, risulta attendibile la conclusione tratta da un commentatore acuto come Starobinski, secondo cui per Rousseau l'uomo è sprovvisto di istinto ma in compenso ha un'intelligenza che gli permette di improvvisare una «grande variété de conduites». Starobinski peraltro dimentica di dirci in che consista questa varietà di condotta nell'uomo di natura russoiano che si nutre di erbe e beve al ruscello, ignora il lavoro e i suoi più elementari strumenti, non ha la coscienza del tempo e della morte, agisce sempre in base a «Principes certains

et invariables» e fonda sulla assoluta ripetitività o uniformità di comportamento la posseduta saldezza del suo essere. Se una forma embrionale di intelligenza accompagna le prime operazioni dell'uomo, bisogna ripetere che lo stato di natura russoiano in quanto basato su «principi anteriori alla ragione» è destinato alla dissolversi dall'interno; ma perché mai allora Rousseau lo avrebbe delineato con tanta fermezza? D'altra parte si deve ancora osservare che se l'intelligenza è una facoltà originaria allo stesso modo della sensibilità, viene vanificata anche quella teoria della potenza e dell'atto (si avrebbe subito infatti un'attualità di funzioni, sebbene aurorale, limitata a poche applicazioni) che nonostante suscita, come vedremo, difficoltà gravi e alla fine non risolubili, è pur sempre il tentativo più serio che Rousseau abbia messo in opera per pensare l'essere e il divenire, la struttura che si tiene e la storia. Ora quest'ultimo problema, quando si apra dal piano logico-metafisico all'esperienza storico-sociale, ci pare che costituisca tanto per la forma quanto per il contenuto della riflessione, il nodo strutturale decisivo del *Discorso sull'ineguaglianza*. Ignorarlo nella sua complessità e faticosità di articolazione, nelle tensioni e nelle contraddizioni cui dà luogo è possibile solo se ci si mette dal punto di vista che possiamo esemplificare nella posizione del celebre saggio di Lovejoy su Rousseau, secondo cui il Discorso

«is chiefly notable in the history of ideas as an early contribution to the formulation and diffusion of an evolutionary conception of human history».

Ma questo punto di vista è a parer nostro parziale, coglie un lato della questione, e nemmeno quello più rilevante. Che aspetti di una concezione evoluzionistica della storia siano presenti nel *Discorso sull'ineguaglianza* e ne costituiscano anzi uno dei tratti caratteristici, talvolta anche ricercato e voluto, più spesso configuranti come un oggettivo risultato, è cosa, ci pare, indubitabile. Nel capitolo precedente a questo abbiamo cercato di mostrare a quale temperie culturale e scientifica si connetta storicamente un simile atteggiamento, in che consista il suo metodo peculiare. Si deve anche aggiungere che posizioni come quella di Lovejoy rappresentano un passo avanti rispetto alla rigidità di certe letture «primitivistiche» del *Discorso*, tutte tese alla fisicità, alla materialità e alla immediata storicità dello stato ideale di natura, incapaci di cogliere dentro a ciò l'acuto riflesso del tempo storico, la trasparente metafora di una concezione filosofica e antropologica dell'assoluta unità che nella dimensione sociale non si riesce a ricostituire né a rigore può mai essere attinta; donde poi l'artificialità, falsamente simmetrica, di un ritorno alla natura (già liquidata preventivamente da Rousseau), nonché quella, aggiungiamo, di un ritrovamento della natura del

Discorso sull'ineguaglianza nel Contratto sociale. Ma il punto è che Rousseau non sa che farsene di una scienza (naturale) della società, non trova nessuna liberazione nella semplice liberazione nella semplice contemplazione della causa delle cose. A ciò si potrebbe tuttavia ancora obiettare che nel ginevrino si ha solo dissociazione – dolorosa quanto si voglia ma non per questo meno ferma – tra l'intenzione politico-rivoluzionaria del Discorso, l'obiettivo di venire a capo dell'ineguaglianza sociale e dell'alienazione che la fonda, e l'esito oggettivo dell'opera, consistente nella descrizione della inevitabilità evolutiva del progresso e dei mali che vi si accompagnano. Senonché questa obiezione non tiene conto del fatto che la categoria della decadenza (nella quale, come è possibile mostrare, si riconduce alla fine l'ambiguità o la duplicità del progresso, secondo Rousseau) è appunto, in senso forte, una categoria e non un concetto empirico, ha bisogno di un fondamento, o per dirla con parola più semplice, di un referente possibile che la renda pensabile.

Il problema peculiare di Rousseau da questo punto di vista non consiste tanto nella descrizione degli sviluppi perversi per l'uomo che accadono nel tempo, quanto piuttosto nella stessa costituzione del tempo. La società, prima di poter svelare la natura della sua corruzione, si presenta come un coacervo informe e insensato di

mobilità, nascono in essa infiniti rapporti «sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement». Questa dispersione è così radicale che il solo fondamento che Rousseau riesca a pensare, onde strutturarla in un movimento, sta fuori della società, si forma anzi attraverso la sottrazione di tutti i suoi caratteri e rappresenta, come vedremo, la negazione semplice (che implica tanto rimozione quanto permanenza) della società civile borghese. Pervenuti tuttavia all'essere e all'unità, alla «sola picciola terra dove si possa fermare il piede» o all'«una sola luce» che «barluma» (secondo le belle immagini che Vico riferisce al fondamento della sua Scienza Nuova) «in cotal lunga e densa notte di tenebre», come si ristabilirà il passaggio al divenire? Poiché la pura natura ha i caratteri di un'interessa fisico-istintuale, il divenire può configurarsi solo come un frutto di decadenza, di corruzione. Ma la corruzione a sua volta come si produce? L'innocenza dell'uomo di natura oppone una resistenza insormontabile all'alterazione, e se d'altra parte mutamento si produce nella natura esterna dell'uomo che già sembrava immutabile, chi potrà più imputare all'uomo la responsabilità di essere divenuto diverso da sé, di adattarsi, con le facoltà che le circostanze hanno determinato all'atto, a nuove situazioni nell'unico modo che sia consentito dall'inesorabile necessità delle cose?

Pensare l'essere che si apre al divenire non è possibile per via dei caratteri di definita compiutezza che all'essere si sono riconosciuti; la riprova di ciò sta nel tentativo, a parer nostro fallito, che Rousseau fa di ricostruire l'essere nel divenire di una società patriarcale. Così tra l'essere e il divenire deve porsi una cesura, un luogo dell'alterazione. È nell'oscurità di questo passaggio che Rousseau tenta di inserire – ciò di cui ha assoluto bisogno – un principio di responsabilità e di colpa che verrà accrescendosi e dispiegando catastroficamente i suoi effetti.

Il nuovo soggetto russoiano di responsabilità, di imputabilità è la società, possiamo ripetere con Cassirer; ma non solo, e in maniera acutissima, le società determinate, quelle che abbiamo duramente sperimentato nella storia, bensì prima e all'origine di esse, la società in qualsivoglia sua espressione, il principio di socialità, cioè che porta l'uomo a decadere da «entier absolu» a parte, a essere della relazione e della limitazione. Il divenire per questa via si costituisce come perdita dell'essere, come exteriorità di cui si può predicare ormai la natura insanabilmente corrotta. Ma proprio la difficoltà di articolare la relazione di questi due piani, e soprattutto di far luce su quel passaggio che costituisce il discrimine della storicità, conduce contemporaneamente Rousseau a una lettura diversa, dove il divenire si costituisce attraverso l'inevitabilità del

suo accadere e produce l'essere nella strutturata totalità del suo processo. Il punto di consistenza non è più qui tanto l'essere come esser-uomo ma l'essere della natura, e l'intero processo assume appunto un carattere naturalistico, evolucionistico. Lo stato di natura è semmai pensabile, in questo quadro, solo come risvolto sentimentale prodotto da una situazione di necessità, ma in realtà costituisce un'origine che non si distingue qualitativamente dal processo, e già al suo interno cause quanto si voglia "légeres" agiscono per il mutamento, determinando via via i comportamenti dell'uomo che alla situazione risultino adeguati.

L'intrecciarsi di queste due linee rappresenta il nodo acuto e spesso sfuggente del *Discorso*. La storia del genere umano, costruita entro un nesso unitario dove si tengono la natura fisica, la natura dell'uomo e lo sviluppo della società, mostra di continuo il doppio filo di cui è tramata. Da un lato Rousseau ha bisogno di dare consistenza oggettiva a quelle trasformazioni dove oscuramente avverte che la vicenda dell'uomo è stata per sempre compromessa; dall'altro lato, e insieme, ha il problema di trovare uno spazio per la valutazione e l'imputabilità entro quel processo della storia che gli si viene configurando come necessario e naturalisticamente impenetrabile. L'importante è in tutti i casi tener ferma la complessità strutturale dei piani e la radicalità delle conseguenze che vi si connettono, senza

riduzioni né scambi immediati tra le due prospettive. Ora, per tornare brevemente al problema dell'imitazione degli animali da parte dell'uomo, non è possibile crediamo intenderla altrimenti che come peculiare formazione istintuale, la quale una volta costituita si assesta nelle forme intrascesse e intrascendibili della ripetitività. Si ha insomma la stessa situazione che abbiamo incontrato nel rapporto di concorrenza tra gli uomini e gli animali: una dinamicità che si assesta e si illanguidisce nell'uniformità, nell'equilibrio di autoconservazione (e di soddisfazione) che si oppone a ogni trascendimento. Tra poco leggeremo del resto la celebre sentenza secondo cui «l'état de réflexion est un état contre Nature», e potremo verificare da quanti lati una simile interpretazione esca confermata.

Non è tuttavia dall'esterno, bensì dalla costituzione dell'uomo che vengono i maggiori mali e le più forti spinte al superamento dell'immediatezza naturale. Nemici più terribili delle bestie feroci sono per l'uomo le infermità naturali, l'infanzia, la vecchiaia e le malattie di ogni specie: «tristes signes de notre foiblesse». Qui Rousseau deve subito introdurre una distinzione

essenziale tra la finitezza dell'uomo di natura e la finitezza dell'uomo che vive in società.