MARIO REALE

LE RAGIONI DELLA POLITICA

J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"

MARIO REALE

Le ragioni della politica.

J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"

Edizioni Kappabit

Prima edizione 1983, Edizioni L'Ateneo

Copyright © 2019 Prima edizione digitale, Kappabit srl

Via Urbana, 110 - 00184 Roma

Mario Reale ha ceduto i diritti d'autore a Kappabit e Filosofia in Movimento per la fruizione gratuita della sua opera

Questo libro è il risultato del progetto di **Filosofia in Movimento** "Esercitare il pensiero" destinato al percorso formativo di Alternanza Scuola - Lavoro.

Direzione editoriale
Coordinatrice del progetto: Dott.ssa Maria Chiarappa
Redazione: Banica Alexia; Borgia Miriam; Cecere Francesco; Coladomenico Elisa; Mastroianni Federico; Piccione Luca; Spanu Gabriele.

Si ringraziano vivamente la Prof.ssa Paola Rodano per la stesura dei primi capitoli e per la supervisione dei lavori, il Prof. Antonio Coratti, coordinatore del progetto "Esercitare il pensiero" e il Prof. Mario Reale per averci concesso l'opera, fondamentale per gli studi roussoiani.

In basso il link di "Pagine Roussoiane" curate dall'autore del presente libro.

http://filosofiainmovimento.it/pagine-roussoiane/

Indice

PREFAZIONE iv

1 - DAL «DISCORSO SULLE SCIENZE E SULLE ARTI» AL «DISCORSO SULL'INEGUAGLIANZA». COSTITUZIONE E METODO DI ANALISI DELLO STATO DI NATURA 1

2 - IL PERFETTO EQUILIBRIO DELLE ORIGINI. ANALISI DELLO STATO DI NATURA 110

3 - LE VIE DEL DIVENIRE. L'ALTRO VOLTO DEL «DISCORSO SULL'INEGUAGLIANZA» 218

4 - ALLE ORIGINI DELLA STORIA COME ALIENAZIONE. L'USCITA DALLO STATO DI NATURA» 309

5 - SOCIETÀ GENERALE E DIFETTO DI NATURA NEL «MANOSCRITTO DI GINEVRA» 362

6 - UNITÀ E LIBERTÀ NEL PRIMO LIBRO DEL «CONTRATTO» 429

7 - IL NUCLEO TEORICO DEL «CONTRATTO». VOLONTÀ GENERALE E VOLONTÀ PARTICOLARE 527

8 - LA DIFFICILE MEDIAZIONE GOVERNATIVA 654

9 - PRINCÌPI E UTOPIA. IL LEGISLATORE E IL «PICCOLO STATO». 703

NOTE SULL'AUTORE 777

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 indisgiungibili 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 chimeres», 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 riassumesse 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 Hèloïse*, 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 constatabile 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 Ginevr*a, 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'ineguaglianz*a. 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 «esplication du teste», 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. Goldscmidt, 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 «estraordinaria» 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.

Roma, gennaio 1981

1

DAL «DISCORSO SULLE SCIENZE E SULLE ARTI» AL «DISCORSO SULL'INEGUAGLIANZA». COSTITUZIONE E METODO DI ANALISI DELLO STATO DI NATURA

1- *Il 'Discorso sulle scienze e sulle arti'.*

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 sovrastrutturale 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 venga 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 Stanislao Leszczynski 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'inégualité; de l'inégualité 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'oisivité; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisivité 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-radicale 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 pe 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 disfacimento 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 durezze[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 c entrale, 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, confluitenell'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 Lumiéres») 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 célébres» 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.

2 - Una scienza nuova entro il tradizionale procedimento giusnaturalistico

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'espliquer 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 premiéres 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 irriconoscibile dal tempo della storia; difficoltà di «se transporter au-delà des Siécles 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 Licée 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 rinviene 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 siécle et notre Nation», dando vita a una società dove «on n'ose plus paroître 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 contrapporle, 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 ne suoi contenuti e nelle sue acquisizioni; se non è ferma (come la metafisica per Kant) ai primi pasi, 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 ripercorrimento 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 che 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 incomprensibile 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 sottomettervisi; 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 serieux 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 diseguaglianza 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, mas 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 progrés de l'Espéce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitive, plus nous accumulons de nouvelles connoissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquerir 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 connoître[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 estrinseco[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 maniére tous les Individus de l'espéce; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étoint point inhérentes à leur Nature, les autres restérent plus longtems dans leur Etat originel; et telle fut parmi les*

hommes la premiére 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'*originaire* 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.

3 - Il metodo scientifico-naturale e il modello dell'«Histoire» di Buffon.

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 XVII[e]

siècle»[79]. Il *Discorso* si collega su molte questioni specifiche a un simile indirizzo (si pensi ad esmpio 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'avvicendarsi 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 «concours fortuit de plusieurs causes étrangeres»[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 pare, 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-légéres lorsqu'elles agissent sanz relâche»; e si deve infine aver comprensione per certe ipotesi che pur non potendo attingere «le dégré 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 supplenza, 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 mileu 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 grade 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[94]. 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. 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 nascimento di esse in certi tempi e con certe guise»[101]) »Rousseau scopre una storia naturale in quanto storia mondana, 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'environnent, 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 espéces de vérités» aveva insegnato Buffon per fondare la propria scienza al riparo da quello che è stato definito «l'impériaslisme 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 «mouvemens 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 vogliano 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 cerchent 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 précisement dans ce* Discours*? De* marquer *dans le progrés des choses, le* moment où*, le Droit succedant 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 russoaino, 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 estrêmes 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 leggervi 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'espéce». 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 devéloppemens successifs»; quindi non si preoccuperà nel *Discorso*, di esaminare se le unghie fossero in origine artigli, se l'uomo sia mai stato villoso 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 pourrois 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 baze 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 astrae. 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 faison 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 bipéde»; 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'espérience 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 verités 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 giudicarlacriticamente; 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'«artifciel», 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 ricostitutore 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 «connoissance 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].

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

[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 *Notinese 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'abbaissementjournalier des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulierement assujetis 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'élevoit sur notre horizon, et le même phénoméne 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 ténébres 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 toûjours 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 ilcapoverso 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 maniéres […] 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 inizial» 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 Sistème…», *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 talens 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 singuliéres, prétend, contre l'espérience 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 pardoxe 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 XVIII^e 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 XVIII^e^ 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 e 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 moeurs 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, cha 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 mithe 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». «Voila comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout tems le châtiment 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 condividibile 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'acquerir 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 lumiéres 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, *Milieux académiques provinciaux et société des lumières*, in *Livre et société dans la France du XVIII^e 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 XVIII[e] 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'*ordre* 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 étée que passegére je ne daigneroit 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 prédilexion secrette 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 dejà 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 «laboureurs» 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*

XVIII^e 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 odine 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'accenno 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 i 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 «Bibiographie 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 XVIII^e siècle. Le pragmatisme des lumières*, a cura di P. Francastel, Paris-La Haye 1963, e in part. i saggi di J. Favre (*Stanislas Leszczjnski 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 recensore 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 deteriore 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 «compilateurs», autori di dizionari o giornalisti che espongono n 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 «Geométre 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 fair 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 posterité 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'accenno 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 èanche 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 circostances»). 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 (poggiante 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 échaperoit, 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 manége» (*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'Enciclopédie*, cit., p. 70.

[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 («rejettées à la fin du Discours») vi sono diciannove note, di diverso valore e interesse, pari per estensione alla metà circa dl *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* fai 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 sconsciute» 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 régles 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 régles…». Si veda un'analoga 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 Autoritat; 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 guére 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 «mécenat… 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 1970^2, 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 méthaphisiques 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* – osserva 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'Amerique et le Rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ 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'Amerique*, in *L'Amerique 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.

[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 connoissances 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 leibnizianesimo 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 reprodution 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 XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris 1971[2], 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 XVIII^e 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, «changhé 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 â*me* 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 *negligée* 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*, l.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 «connoissance 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 XVIII^e 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 evenement extraordinaire: Paradoxe fort embarassant 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, prospet-

tata 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 reitérées ce sont là nos causes et nos raisons»). Sulla critica di Buffon ai sistemi si veda, molti anni prima che comparisse la *Soria 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 sacrifia 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 examples? 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 nuovimercati, 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. Baczko. Con Gouhier, diremmo: «tous les faits même bibliques» (*Les Mèditations 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.

2

IL PERFETTO EQUILIBRIO DELLE ORIGINI. ANALISI DELLO STATO DI NATURA

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

> *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, meno 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'in-*

eguaglianza, 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 assumere 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, 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 e 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 i 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 e 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 consumati[3]. 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 tepentibus auris
Mulcebant zephyri natos sine semine flores
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat
Nec renouatus ager gruidis canebat aristis;
Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant
Flauaque de uiridi 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 esplicitamente 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 dall'«aurea aetas» (ossia il diverso modo di configurare

il nesso proprietà privata-corruzione-progresso) non elimini una permanenza nel mito, ché 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 è insomma quello che dichiara inessenziale l'opera dell'uomo sulla natura, il lavoro, e la costituisce perciò a frutto di decadenza, di *pœna peccati* (come si dirà quando all'«aurea aetas» del mito classico si sarà sovrapposta una lettura «praeternaturale» del *Genesi*) o in tutti i casi di dura necessità prodottasi, intervenuta nella successione dei tempi, ma estranea e anzi opposta alla vera essenza dell'uomo. Questo aspetto fondante 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 sacralità della terra violandola e lavorandola. Da Esiodo a Platone, da Ovidio al Virgilio della quarta ecloga e delle *Georgiche* (per citare solo i nomi più illustri) questi due elementi appaiono connessi. In tutti si trova, è stato scritto, «la piena generosità 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 spontaneità della natura che provvede da sé alla produzione abbondante di tutte le cose, equivalente a quel latino *sponte sua*, al quale nemmeno Lucrezio riuscirà a sottrarsi[9]. Tanto più ricca è 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'ingratitudine e l'ansia di sconvolgimenti dell'uomo arrecano alla terra, la quale *immunis rastroque intacta ne ulli saucia uomeribus per se dabat omnia*[11]. L'agricoltura in questa concezione, ha osservato un commentatore di Virgilio,

«meutrit la terre et témoigne d'un manque de confiance en sa fecondité»[12].

Che Rousseau si connetta proprio a questa tradizione è cosa documentabile nel *Discorso* in maniera ancor più precisa e puntuale. Per la relativa complessità delle operazioni e dei rapporti sociali che vi sono implicati, l'agricoltura può 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 prévoyance», sta nel fatto che l'agricoltura «ne nous sert pas tant à tirer de la Terre des alimens qu'elle fourniroit bien sans cela, qu'à la forcer aux préférences, qui sont le plus de notre goût»[13]. Nel quadro della terra materna l'uomo di pura natura prova una «haîne mortelle» per ogni «travail continu»[14]. C'è spesso nel mito una duplicità di valenza entro lostesso simbolo: l'oro è tanto il carattere della prima età, quanto il segno della sua dissoluzione; l'agricoltura è così 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 si deve proscrivere con cura ogni macchina e ogni invenzione che possa accorciare il

lavoro, risparmiare la manodopera 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 nostalgia dell'essere immune dal divenire.

Non si saprebbe insistere abbastanza sulla tessitura tutta antica, dal lato sociale e 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 incertain: and consequently no Culture of Earth, no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodius Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of Earth; no Account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continual feare, and danger and death; And the life of man, solitary, poor, 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'ora 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 mito 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, oltreché 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, 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 d un'altra condizione che rigorosamente l'accompagna: quella della stabilità. Se infatti la natura fosse attraversata da un movimento interno, da un dinamismo evoluzionistico, 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-lègères»[21] che pure agiscono, si dice una volta, nel puro stato di natura, determinando «le progrès presque insensible des commencemens»[22]. Ma la difficoltà cui va incontro questa concezione della continuità nella storia generale del genere umano sono state già da noi richiamate, e lo saranno ancora per via della rilevanza del tema: sia riassumono nell'impossibilità di 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 per ciò sottolineare l'altro e più decisivo aspetto della questione: quello per cui lo stato di natura è sottratto a 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 «concours fortuit del plusieurs causes étrangeres qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il [l'uomo naturale] fût demeuré éternellement dans sa constitution 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 «tremblant» di Pufendorf, Cumberland e Montesquieu: entrambe le antropologie, infatti, quella dell'attacco e quella del timore, generano di 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 a 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, ciò 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 esser piuttosto quello di un «ver ternum», 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 Rousseaugioca 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 1756. A carico della vita civile vanno dunque iscritti gli effetti dei «tremblemens de terre qui renversant des Villes entières, en font périr les habitants par millièrs»[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 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 dal *post hoc* dunque al *propter hoc* 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 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 più 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, seppur attraversato da una latente (e talvolta anche esplicita) tensione, di assesta lungo una linea di stabilizzazione garantita dalla parità delle forze e dal principio supremo dell'autoconservazione[31].

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'elementi 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 suo bisogno di sussistenza fisica in maniera più agevole di tutti gli altri animali[32]. S'intravede qui da un lato il problema russoiano di precostituire 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 étrangeres» 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 ora 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 che 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 el 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 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 preso nella successione temporale e si dispiega nel prima e nel poi. L'uomo, può dire così Rousseau, sotto la guida di una provvidenza molto saggia (mai nei fatti non molto benefica) ha nel «solo istinto» ciò che gli serve per vivere nello stato 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 beatitudine in cui sopravviene 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 si ha 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 sua 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 compia 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[36]. Ora sebbene questo brano si inscriva 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 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 due 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 perme-

tte di improvvisare una «grande variété de conduites»[37]. Staorobinski 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 coscienza del tempo e della morte, agisce sempre in base a «Principes certains et invariables» e fonda sull'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 a dissolversi dall'interno; ma perché mai allora Rousseau lo avrebbe delineato con tanta fermezza? D'altra parte si deve anche 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 susciti, 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»[38].

Ma questo punto 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 configurantesi 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 politico del tempo storico, la trasparente metafora di una concezione filosofica e antropologica della 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[39]), 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 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 la parola più semplice, di un referente positivo 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 consistence, quel es hommes altérent et changent continuellement»[40]. 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 *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'interezza 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 all'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 all'inesorabile necessità delle cose?[41] 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[42]. 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[43]; 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, ciò che porta l'uomo a decadere da «entier absolu» a parte, a un essere della relazione e della limitazione[44]. Il divenire per questa via si costituisce come perdita dell'essere, come esteriorità di cui si può predicare ormai la natura insanabilmente corrotta. Ma proprio la difficoltà di articolare la relazione tra 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 tanto qui l'essere

come esser-uomo ma l'essere della natura, e l'intero processo assume appunto un carattere naturalistico, evoluzionistico. Lo stato di natura è semmai pensabile, in questo quadro, solo come il 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, complesso e spesso sfuggente del *Discorso*. La storia del genere umano, costruita entro un nesso unitario dove si tengano 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 una peculiare formazione istintuale, la quale una volta costituita si assesta nelle forme intrascese 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.

2 – Un «temperament robuste et presque inaltérable»: la costituzione dell'uomo di natura.

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 temibili delle bestie feroci sono per l'uomo le infermità naturali, l'infanzia, la vecchiaia e le malattie di ogni specie: «triste signe de notre foiblesse»[45]. Qui Rousseau deve subito introdurre una distinzione essenziale tra la finitezza dell'uomo di natura e la finitezza dell'uomo che vive in società. I tratti che pure apparentano queste due situazioni antropologiche (e che sono comuni anzi a tutti gli animali) vengono ricondotti a una radice che instaura tra di esse una reale diversità; altri mali sono invece riconosciuti, per esclusione, come tipico appannaggio dell'uomo civilizzato. Che l'uomo nasca, invecchi e muoia, è un disegno di Giove, ripete Rousseau con Esiodo, alla cui necessità in nessun modo e in nessuna condizione è possibile sfuggire. Da questo punto di vista, appare subito chiaro l'uso metaforico e allusivo del termine «assolutezza» con cui ci è già capitato di designare la condizione dell'uomo di natura. Poiché questo uomo patisce il tempo, il nascere e il perire, ha bisogni e perciò, come avrebbe detto Marx, ha «la sua natura fuori di sé», è chiaro

che costituisce, in senso rigoroso, una struttura finita. Ma nello stesso tempo, a partire dai bisogni immediatamente soddisfatti e dall'assenza del lavoro, attraverso l'intensa e ininterrotta presenzialità dell'essere a se stesso nel selvaggio che «se livre au seul sentiment de son existence actuelle»[46], Rousseau viene delineando un uomo di natura la cui finitezza è trascesa nell'attimo intemporale del suo darsi, è confinata a ciò che sta prima e dopo l'attualità interamente posseduta della sua attività fisico-istintuale. Accade un po' come a Leibniz quando risolvere l'arduo problema di una monade che è eterna e insieme creata, immagina per essa una creazione e un annientamento improvvisi, quasi fosse possibile limitare all'esteriorità della sostanza semplice l'incidenza del tempo. In effetti una finitezza che si dispiega e si conosce come tale è pensabile per Rousseau solo in una situazione alienata, lacerata dal dualismo di istinto e di ragione, di sé e dell'altro, dall'angoscia del tempo e dei bisogni che crescono all'indefinito.

In natura i bambini nascono forti, da genitori forti, usi alle intemperie e alla lotta a copro nudo, e fortificando subito allo stesso modo l'eccellente costituzione ricevuta «acquistano tutto il vigore di cui la specie umana è capace». Più preoccupata di un malthusianesimo della salute e della conservazione del suo equilibrio che non della protezione di tutti i suoi figli, la natura fa perire senza pietà i fanciulli deboli o malformati e seleziona una razza di puri signori[47]. La fanciullezza, il non essere ancora uomini, potrebbe costituire una minaccia per lo stato di natura, così a causa dello scompenso che crea nella pienezza di vitalità, sia soprattutto per il barlume di umanità, di affetti familiari, di socialità che intorno ad essa sempre tornano ad accendersi. Ma vediamo Rousseau puntigliosamente impegnato dapprima a diminuirne gli effetti, la portata, i pericoli,

quindi a polemizzare con Locke sulla naturalità della «société conjugale»[48]. All'altro opposto, la vecchiaia rappresenta solo un equilibrio tra bisogni e soddisfazioni che si stabilisce a un livello più basso. Per il resto, sono assenti «gotta e reumatismi», gli umilianti mali che si accompagnano tra noi a questo stato e che Esiodo riassumeva nell'aggettivo *deilos*, miserabile, sordida vecchiaia da cui sono immuni gli uomini, sempre giovani e pronti alla danza, della razza d'oro[49].

Con la vecchiaia giunge alla fine la morte che ancora allo stesso modo per Esiodo e la tradizione che ne discende come per Rousseau è un dolce sonno senza risveglio: «ils s'éteignent enfin, sans qu'on s'apperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en appercevoir eux mêmes»[50]. Che l'orizzonte della morte, la consapevolezza di essa siano totalmente escluse dall'esperienza dell'uomo di natura è un punto di grande importanza che Rousseau sente il bisogno di ribadire nel *Discorso* poche pagine appresso. Nel brano si precisa una teoria antropologica incentrata sul momento centrale e unificante dei bisogni. Essendo in natura tutti i bisogni soddisfatti, non si vede perché qualcuno dovrebbe darsi «la pena di ragionare». Quando invece i bisogni mutano e si accrescono all'infinito, nascono le passioni (sta qui appunto l'ambiguità russoiana per cui in natura a un certo punto i bisogni non possono essere più soddisfatti e danno origine a un processo che si carica immediatamente di colpa, si svolge nel segno della *hybris*) le quali alimentano e sono a loro volta alimentate dalla ragione, nella vana ricerca di un nuovo equilibrio. Ma se già in natura si introduce la consapevolezza della morte, è chiaro che l'assoluta concezione fissista del bisogno subisce un'alterazione, si carica di una tensione che ne viene incrinando il significato più naturalisticamente ripetitivo. Così Rousseau deve allo stesso

tempo ribadire l'aderenza piena dell'uomo di natura ai bisogni che subito può soddisfare («ses desirs ne passent pas ses besoins physiques») ed escludere fermamente dal suo orizzonte il senso della morte:

i soli beni che egli conosca nell'universo sono il nutrimento, una femmina, il riposo; i soli mali che egli tema sono il dolore e la fame. Dico il dolore, non la morte, poiché mai l'animale saprà che cosa è morire: la conoscenza della morte e dei suoi terrori è una delle prime acquisizioni che l'uomo abbia fatto allontanandosi dalla condizione animale[51].

Tra la nascita e la morte si inserisce agevolmente il tema della malattia. Le limitazioni «animali» che Rousseau ha apportato al nascere e al perire dell'uomo di natura, mirano appunto, come si è detto, a farne emergere l'intero e intatto vitalismo nel possesso assoluto di sé. Ma la malattia in quanto esprime, come segno manifesto della finitezza, carenza e disordine avrebbe avuto alla fine lo stesso effetto sulla «inalterabilità» dell'uomo di natura, e avrebbe prodotto (mi pare anche questo si possa dire) quella spinta all'oltrepassamento, legata a una più acuta consapevolezza di sé e a una forte instabilità anticipatrice dell'intelletto, che tanto ci è familiare dopo Thomas Mann. In realtà, l'uomo di natura conosce solo le «infirmités naturelles», le ferite e le fratture che, come possiamo vedere negli animali allo stato brado, sono ottimamente curate dalla natura stessa«sans autre chirurgien che le tems, sans autre régime que leur vie ordinaire». Mentre le malattie in senso proprio, organiche (psicosomatiche forse bisognerebbe dire), che minano dall'interno l'organismo umano sono da imputare per intero, secondo Rousseau, alla società. La storia delle malattie umane, dice, si potrebbe scrivere agevolmente seguendo la storia della società civile[52]. Una simile tesi

comporta di necessità un attacco, di sapore montaignano, alle pretese della medicina; ma è un attacco non diretto, né portato su una linea di condanna assoluta. La medicina è uno di quei rimedi (un altro e ben più rilevante sarà individuato alla fine del *Discorso* nella politica stessa) che l'uomo civilizzato ha escogitato – o, a dir meglio, non poteva non escogitare – per cercare di porre argini alla propria corruzione: non è detto che di per sé siano sempre inutili o perniciosi, ma sono frutto, epifenomeno sovrastrutturale del grande fiume della corruzione che in radice affetta la storia e sono quindi incapaci nel profondo a dominare quelle malattie del corpo umano (o del corpo sociale) che talvolta si incaricano essi stessi di estendere e di aggravare, altre volte riescono solo a mitigare o a ritardare nei loro effetti. Complessivamente la medicina, anche quando sia «bien administrée», si trova a fronteggiare mali superiori ai rimedi che essa è in grado di fornire.

Questi mali affondano le loro radici nell'«estrema ineguaglianza del modo di vita» degli uomini. Ci sono malattie dei ricchi generate dall'eccesso di ozio e dalla vita sedentaria, dagli alimenti ricercati e pesanti, dalle passioni che facilmente si accendono e si soddisfano; e ci sono malattie dei poveri, sovraccarichi di lavoro, con un'alimentazione cattiva e insufficiente. Il grande tema della disuguaglianza e degli effetti di disastrosa inumanità che essa produce corre, come tema obbligato, per tutto il *Discorso*, che si conclude proprio ribadendo l'ingiustizia, contraria a qualsivoglia legge naturale, di una società dove «une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire»[53]. Ma il vigore di questa denuncia non deve farci dimenticare né i suoi aspetti tradizionali, «pauperistici», di condanna del lusso insolente, dove il ricco

e il povero sono termini stazionari, incapaci di mutare la qualità del loro rapporto, e nemmeno gli aspetti, moderni questa volta, per cui ricchi e poveri sono momenti di un confronto sociale e partecipano, in forme diverse, di una stessa alienazione[54]. Seguendo questo filo comune, Rousseau scopre che l'ineguaglianza tra gli uomini non è, in senso rigoroso, la causa prima della corruzione, bensì la sua vistosa e dirompente conseguenza. Prima dello sfruttamento, e dentro di esso, per dirla in termini marxiani, c'è l'alienazione (anche se lo sfruttamento produce a sua volta forme nuove e impensate di alienazione), la quale assume il carattere di una perdita storico-ontologica dell'essere e di una caduta nella vana dispersione o nella relazione che separa, conseguenti alla dissoluzione dello stato di natura[55].

Si può cogliere all'indietro questo movimento anche nel brano che stiamo esaminando. Dalla medicina alle malattie prodotte direttamente dalla disuguaglianza, da queste ai mali che di per sé affettano l'uomo civile in quanto comunque alienato e, infine, alla causa generale che presiede all'alienazione, nonché alla colpa che, *a parte hominis*, vi si connette:

> *... veglie, eccessi di ogni sorta, le tensioni smodate di tutte le passioni, le fatiche e lo spossamento dello spirito, i dispiaceri e le pene innumerevoli che si provano* in tutte le condizioni *(*états*), e da cui le anime sono costantemente rose. Ecco i funesti testimoni (*garands*) che la maggior parte dei nostri mali sono opera nostra, e che li avremmo quasi tutti evitati conservando il modo di vita semplice, ripetitivo (*uniforme*) e solitario che ci era stato prescritto dalla natura. Se essa ci ha destinati a essere sani, oso quasi affermare per certo (*assurer*) che lo stato di riflessione*

> *è uno stato contro natura, e che l'animale che pensa* (médite) *è un animale depravato[56].*

Quest'ultima sentenza, celebre (e «provocante» come la chiama Starobinski[57]), ha suscitato una serie pressoché sterminata di interpretazioni e di commenti, i quali tendono spesso a circoscriverne quella inflessione radicale che noi al contrario vorremmo tener ferma, poiché ci pare costituisca l'inevitabile e rigoroso corollario dell'uomo di natura di Rousseau. Non si tratta ovviamente di ricavare da frasi come questa il carattere complessivamente «irrazionalistico» del *Discorso* o, meno che mai, dell'intera riflessione russoiana; piuttosto la «réflexion […] contre Nature» dovrebbe esser letta come la disperata e drammatica incapacità di rinvenire un luogo positivo della ragione nella storia, che si stravolge allora in razionale inesorabilità della corruzione. Il figlio della ragione, potremmo ripetere con Cassirer, è in un certo senso più Rousseau che non Diderot[58]; ma è un figlio esclusivo e geloso, esigentissimo, che tutto si aspetta da essa e dal suo puro sviluppo, capace di negarla per troppo amore, di rimuoverla nell'aspettativa delusa delle sue possibilità.

È certo tuttavia, quale che sia la complessità sottesa a questa condizione, che l'*Homme physique* russoiano non saprebbe comportare nel suo rigore la presenza inquietante, mobile ed eversiva del pensiero. La ragione è nell'uomo strumento di mediazione, comporta nell'atto stesso un distacco dall'immediatezza naturale, è scelta e dunque libertà, differimento e progetto, un modo peculiare e non dato di rapportarsi alla natura esterna, riferendosi sempre a sé. Ove queste caratteristiche venissero messe in campo, è chiaro che il puro stato di natura come ci è descritto da Rousseau verrebbe subito

insidiato nel suo radicale naturalismo, esposto a provocazioni e perciò anche a possibili «prevaricazioni». Ma allora il quadro, dalla prospettiva russoiana, riuscirebbe ancor più catastrofico e desolante, il mondo del *paraître* svelerebbe la trama ininterrotta della sua consistenza e dunque si annullerebbe in quanto *paraître*, la «statua di Glauco» rimarrebbe sempre identica a sé, e mai «Principes certains et invariables» verrebbero a insinuare una differenza nel «difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire»[59]. La ragione che non riesce a farsi più agli occhi di Rousseau strumento di salvezza, capace di ricostituire, nel suo dispiegamento, un equilibrio che abbia la saldezza di quello naturale, verrebbe per questa via a perdere anche quel ruolo di criterio interno e anzi, in un certo senso, di vera e propria causa della corruzione che pur nel *Discorso* le compete.

Non si è infatti osservato a sufficienza che il contesto dove si inscrive la negazione dell'«état de réflexion» è la malattia. Questo non vuol dire solo, in senso ristretto, che l'animale è più sano dell'uomo, ma che l'uomo si fa tale attraverso la malattia. È il pensiero il grande prevaricatore che rompe l'ordine e non sa ricostituire alcun ordine, anche se lucidamente viene dispiegando il suoi effetti nefasti[60]. Nel pensiero o attraverso di esso si radicano nell'animale-uomo la malattia e l'angoscia, la consapevolezza e l'istinto di morte[61], il peccato e l'alienazione. Qui all'anti-illuminismo di Rousseau non saprebbe essere più radicale. Le enormi potenzialità positive che la ragione possiede, e di cui Rousseau è del tutto consapevole, sono state distorte fin dal suo primo apparire, incanalate in una direzione dove ogni diversa possibilità sembra essersi annullata. Agli albori della storia, non appena l'uomo, prodotti gli elementari strumenti di caccia e di pesca, comincia ad

acquisire consapevolezza della sua superiorità sugli animali, la prima «réflexion» che gli accade di fare è già carica di colpevole dismisura. «Così il primo sguardo che egli rivolse a se stesso, produsse in lui il primo movimento d'orgoglio; e fu così che, sapendo appena distinguere la gerarchia degli esseri (*rangs*) e vedendosi al primo posto come specie, già si preparava da lontano a pretendervi il primo posto come individuo»[62]. Se l'animale può morire di fame per obbedire all'istinto che gli vieta di nutrirsi di certi cibi, l'uomo affetto dal germe della corruzione ignora ogni regola e riesce a dispiegare fino alla morte l'indefinita potenza negativa di cui è portatore. È per questo che gli uomini dissoluti «selivrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort; parce que l'Esprit deprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la Nature se taît»[63].

Un'analisi più approfondita di ciò che qui chiamiamo pensiero o ragione (e che non è da confondere per Rousseau con l'«entendement» o capacità di formare idee, che invece è un tratto qualitativamente comune all'uomo e all'animale[64]) ci porterebbe subito ad affrontare, nella loro completa articolazione, i temi dell'uscita dal puro stato di natura. Ora, sebbene il piano della descrizione dello stato di natura e quello dell'uscita da esso siano intrecciati nel *Discorso*, determinando un certo squilibrio nella partizione formale dell'opera, conviene finché è possibile tener fermo l'ordine logico-storico dell'argomentazione e soffermarci ancora sui caratteri che definiscono il puro stato di natura. In definitiva, la ragione è un *posterius* che non potrebbe trovar luogo nella pura natura. Niente – possiamo dire conclusivamente a questo proposito con Rousseau – sarebbe stato più miserabile dell'uomo di natura che avesse avuto lumi, conoscenze e passioni, che

fosse stato capace di concepire una condizione di vita diversa dalla sua[65]. E d'altra parte la stessa corruzione che all'uso della ragione si connette, non potrebbe esser colta nel suo originario manifestarsi se non avesse dietro di sé, come termine di riferimento, l'equilibrio perfetto della natura, un concetto d'ordine non più ripetibile, ma capace al tempo stesso di misurare la vastità del disordine.

Cerchiamo piuttosto allora di riassumere e di completare il quadro dei caratteri della pura natura. L'uomo vive nel seno di una natura materna, abbondante e stabile, che provvede subito a soddisfare i suoi intrascendibili bisogni. Nel rapporto così di concorrenza come di imitazione, tra gli uomini e gli animali c'è un dinamismo che tende all'equilibrio[66]. Senza malattie e senza consapevolezza della morte, circoscritte le cause naturali (nascita e infanzia, vecchiaia e morte) che iniziano e maturano, o riducono e spengono l'attività vitale dell'uomo, il *Sauvage* di Rousseau vive in pienezza l'attimo intemporale della sua esistenza. La sua anima «da nulla turbata, si abbandono all'esclusivo (*seul*) sentimento della sua esistenza attuale, senza alcuna idea dell'avvenire, per quanto vicino possa essere, e i suoi progetti, limitati come le sue vedute, si estendono appena alla fine della giornata»[67]. Questa rimozione del tempo umano, delle «révolutions que le tems amene nécessairement»[68], parallela e intrinseca alla sospensione del tempo della natura, è uno dei segni più trasparenti terrore senza rimedio che la storia, come storia di corruzione, esercita su Rousseau. Una storia dove non c'è futuro, ossia forze e speranze di qualitativo mutamento, e non c'è nemmeno passato, come ricordo di accadimenti che fossero disomogenei alla trama della corruzione. La disperazione del tempo si stravolge nella dilatazione dell'eterno presente; e la mutazione antropologica

che nel tempo si è prodotta, viene ricondotta a una misura originaria di sovrana indifferenza, dove è scomparsa, con le cause determinate di pena e di angoscia, anche la forma della loro possibilità, l'assenza della ragione e del tempo, l'immediatezza istintuale soddisfatta e la prestanza fisica, possono riassumersi nel «vantaggio», che l'uomo di natura ha sull'uomo civile, «de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi», qui l'essere come natura che interamente si possiede fino a ricacciare fuori di sé la sua finitezza, si presenta con l'immagine plastica di un lottatore che ha «sans cesse toutes ses force à sa disposition» ed è «toujours prêt à tout événement»[69]. La condizione di questa forza nell'uomo di natura sta nel non uscire mai fuori di sé, nel tenersi in tutte le sue parti senza conoscere dualismo e scansione, bisogni e lavoro, scelta e progetto, passato e avvenire, senza mediarsi con le cose né, soprattutto, con gli altri uomini.

È significativo che l'uomo che porta con sé tutto se stesso si costituisca anzitutto attraverso la radicale esclusione di ogni strumento. Rousseau sarebbe in fondo oscuramente d'accordo con quegli economisti classici o neo-classici che ritengono il capitalismo inerente di per sé a ogni processo produttivo (vedremo che il *Discorso* pone già alle origini della storia quei caratteri di opposizione atomistica degli interessi e di generalizzata concorrenza, che vengono denunciati nei «borghesi» – secondo la duplice accezione, spaziale e sociale, de termine – di Londra e di Parigi); e sarebbe d'accordo nel fondare questa affermazione sull'uso razionale che nel processo produttivo si fa di mezzi di produzione prodotti, di strumenti per risparmiare lavoro. Quando Böhm-Bawerk ad esempio fa coincidere la produzione indiretta con la produzione capitalistica, e vede priva di capitale solo la produzione «che va diretta allo

scopo «*desarmata manu*»[70], s'incontra, mutata radicalmente la valutazione del fenomeno, con un ragionamento e una preoccupazione di Rousseau, il cui selvaggio ignora ogni strumento, per elementare che sia, e solo conosce, possedendolo interamente, lo strumento del proprio corpo.

> *Poiché l'uomo selvaggio conosce, come solo strumento, il proprio corpo, lo impiega in diversi usi, di cui per mancanza di esercizio i nostri corpi sono incapaci; ed è la nostra tecnologia* (industrie) *che ci sottrae la forza e l'agilità che la necessità impone al selvaggio di acquisire.*

Se l'uomo di natura avesse avuto un'ascia, una scala, una fionda, non sarebbe stato capace di compiere le mirabili operazioni di forza e di prontezza che esegue «*desarmata manu*». La superiorità dell'uomo civile(quando abbia avuto tempo di raccogliere tante «machines» attorno a lui) sul selvaggio è indubbia, dice Rousseau; ma il selvaggio possiede tutto il suo essere, mentre «l'homme civilisé» si è mediato con le cose, si è spogliato della sua forza vitale per trasferirla agli strumenti, è uscito fuori di sé per dar vita al progresso che aliena[71].

Per precisare meglio questo punto e per non lasciare nel lettore l'impressione di una lettura e di accostamenti arbitrari, si legga anzitutto l'inizio della nota VI, connessa a questo passo, dove si individuano con molta chiarezza nell'assenza di razionalità («réflexion») e di spinte al progresso le cause che impediscono l'insorgere della produzione indiretta[72]; e ci sia quindi consentito di anticipare brevemente sulla nostra analisi per cogliere dal versante della corruzione la rilevanza del tema degli strumenti. L'«état de réflexion» dell'uomo comincia proprio con gli strumenti. La mutata situazione della

natura esige una nuovo «industrie», che è termine con cui roussesu tradizionalmente designa tanto l'operosità, quanto l'arte e i prodotti tecnici di essa. Ed è proprio l'azione reiterata dell'uomo a «des êtres divers à lui-même, et les uns aux autres» che genera la percezione di certi rapporti e una qualche forma di riflessione. Qui nasce, come abbiamo visto, la consapevolezza di superiorità dell'uomo sull'animale e il peccato di orgoglio che vi si accompagna. I primi progressi ne generano subito di più rapidi: l'intelletto si perfeziona con l'«industrie» e viceversa; l'invenzione di «quelques sortes de haches de pierres dures et tranchantes» consente di fare le capanne e, con esse, «la prima rivoluzione» delle famiglie distinte e stabili. Poiché i bisogni rimangono ancora «molto limitati», gli strumenti inventati per soddisfarli sprigionano «molto tempo libero» come lavoro potenziale che viene impiegato a procurarsi agi prima sconosciuti, bisogni «artificiali» che ben presto diventano per l'abitudine necessari e costituiscono la «prima origine» dei mali futuri, il «primo giogo» di un infelice asservimento. La divisione del lavoro segna la fine di ogni «indipendenza» degli uomini. E apre le porte definitive, con la sua produttività, alla ineguaglianza, alla proprietà, al lavoro necessario. L'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura (con strumenti di ferro) sono le due arti «qui ont civilisé les hommes et perdu le Genre-humain». Per l'ultima volta Rousseau si sofferma qui sul sogno, veramente impossibile date le premesse, di ricostituire un equilibrio nel divenire della storia. Ma la inarrestabilità del progresso si è ormai scaenata *sans rétour*; le diverse «capacità» degli uomini che, si badi, erano già presenti in natura, si dispiegano ora, a contatto con gli strumenti, in tutta la loro attualità. Ed ecco il più forte, il più abile che tirano il maggior profitto dalla loro opera, il più ingegnoso, che inventa nuovi

«moyens d'abregé le travail», e insomma l'ineguaglianza che si estende e si stabilizza per sempre[73].

Rousseau però, pero a differenza di Böhm-Bawerk, e più vicino in questo a Marx, non ritiene che la produzione indiretta possa prescindere da una qualche forma di rapporto sociale. Il motivo generale di ciò ci è ormai chiaro: sta nel fatto che l'uomo nel puro stato di natura è colto in una situazione pre-umana, non ha razionalità, né ha bisogno di attività lavorativa per la sua sussistenza, non ha incentivi al progresso, non sa del tempo libero e anzi a rigore ignora sia il concetto di tempo che quello di libertà. Una barriera protettiva si erge contro la possibilità che in qualsiasi modo, individualisticamente o socialmente, l'uomo si distacchi dalla sua immediatezza naturale e compia quell'atto di razionalità e libertà che propriamente dà inizio alla sua storia «umana». Ora il processo che porta l'uomo di natura a uscir fuori di sé, esercitando scelta e razionalità e mediandosi con gli strumenti, lo conduce nell'atto stesso a farsi socievole. Il primo barlume di reale umanità (e di reale corruzione) che si accenda coincide insieme per Rousseau con la rudimentale produzione di strumenti e con le occasionali forme di aggregazione sociale per scopi determinati. Il tempo d'altra parte che il lavoro viene liberando è subito il tempo del confronto tra gli uomini, della ricerca di stima pubblica, del tentativo di imporsi all'altro e di farsene strumento, la situazione dove nascono in germe tutte quelle forme di diseguaglianza che alla fine si riassumono nella ricchezza, di cui «on se sert aisement pour acheter tout le reste»[74]. D'ora in avanti, la storia dell'umanità tracciata da Rousseau consisterà in un processo di crescente corruzione dove gli sviluppi tecnologici sono intrinsecamente connessi alla costituzione e all'allargamento dei rapporti sociali.

Ma la forma dell'uscita da sé nel rapporto di mediazione con

l'altro, la nascita dell'elemento quanto si voglia embrionale di socialità, è tanto più grave della mediazione delle cose, il quanto costituisce il mistero svelato dell'inero processo di alienazione. «De libre et independant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et sourtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître»[75]. La misteriosa colpa originaria o malattia del farsi uomo, così strettamente intrecciata alla necessità, si rivela appieno nella distorsione specifica della disugualgianza che si accompagna alla socialità. È ben vero che ricco e povero, partecipando della stessa alienazione, la ricacciano di continuo fuori dai termini del loro rapporto, ne dichiarano la priorità e la loro comune dipendenza; ma è altresì evidente che nell'oppressione esercitata dall'ineguaglianza, viene a luce, in forme tangibili e sempre attuali, la complessiva innaturalità del processo storico, la sua violenza a ogni legge naturale[76]. È proprio a partire dalla rilevanza che Rousseau assegna all'instaurarsi della socialità in quanto causa intrinseca di corruzione, che dobbiamo tornare allo stato di natura per esaminarvi il carattere della soitudine dell'uomo.

3 – Le condizioni della solitudine. Il progresso, il linguaggio, la bontà e l'amore.

Gli uomini non hanno in natura «nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir»[77]. La situazione di fatto, che con Vico potremmo dire «dei bestioni erranti per la gran selva della terra», è trascesa e irrigidita nella condizione per cui gli uomini non hanno bisogno di alcuna relazione né per provvedere alla loro sussistenza fisica, né perché l'uomo costituisca un bisogno per l'altro uomo. Entrambi questi motivi farebbero subito precipitare nella finitezza l'esistenza «absolue» dell'uomo, il conato dell'essere a riaffermarsi nella cerchia dell'esclusiva autosufficienza individuale. Né toglie nulla il fatto che queste cerchie siano molte e al limite infinite, poiché esse si distendono in un inerte universo quantitativo. L'accendersi della qualità, così nella soddisfazione dei bisogni come nella relazione di uomo a uomo, introduce subito un germe di malattia e di corruzione. È perché gli uomini non avevano «entre eux aucune espéce de commerce» che – «par consequent» - non conoscevano «né vanità, né considerazione, né stima né disprezzo»[78]. La società, dice Rousseau, produce «l'Amour propre», che è un artificioso sentimento per cui ogni individuo bada più a se stesso che a ogni altro uomo. Ma si osservi come il solo valore o la sola condizione che Rousseau riesca a opporre a ciò (quasi la vittoriosa vendetta di un principio che pur si vuole strenuamente negare) consista nella solitudine, nella radicale esclusione da sé che ogni singolo fa dell'altro uomo. Nel «véritable état de nature», continua infatti, «l'Amour propre» non esiste e c'è solo «l'Amour de soi-même», che è una completa riconversione del singolo su se

stesso, per la quale «chaque homme en particulier regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seu juge de son propre mérite…»[79].

Alla solitudine come condizione non solo fattuale, ma fondata, strutturata sull'assenza di bisogni e perciò di per sé invalicabili, si connettono una serie di premesse e di conseguenze che insieme definiscono la permanenza dello stato di natura. Così in primo luogo l'assenza di progresso, la completa latenza (o potenzialità che niente induce all'atto) della capacità dell'uomo di perfezionarsi. Ammesso pure per assurdo, dice Rousseau, che un selvaggio, superando la sua reale natura fatta di «pesanteur et de stupidité», arrivasse a possedere quelle sublimi capacità metafisiche che i nostri filosofi vogliono attribuirgli, cosa se ne farebbe dal momento che non potrebbe trasmetterle ad altri uomini? Come potrebbero progredire e illuminarsi reciprocamente uomini che vivono dispersi tra gli animali e, senza avere «aucun besoin l'un de l'autre», si incontrano forse due volte appena nella loro vita[80]? Il tempo che per un momento sembra non dover incidere sulla natura e il tempo sospeso nella consapevolezza degli uomini trovano nella solitudine il loro ribadimento definitivo. Se per caso capitava al selvaggio di fare qualche scoperta,

> *tanto meno poteva comunicarla, dal momento che non riconosceva nemmeno i suoi figli. L'arte periva con l'inventore. Non c'era né educazione né progresso; le generazioni si moltiplicavano inutilmente, e poiché ognuno partiva sempre dallo stesso punto, i secoli trascorrevano nello spessore opaco* (dans toute la grossiéreté) *proprio delle prime età: la specie era già vecchia, e l'uomo restava*

sempre fanciullo[81].

E allo stesso modo che al progresso, la solitudine costituisce un ostacolo insormontabile, com'è ovvio, al linguaggio. «La produzione ad opera dell'individuo isolato al di fuori della società, dirà Marx, […] è un non senso come lo sviluppo di una lingua senza individui che vivano *insieme* e parlino tra loro[82]. Rousseau sviluppa questo motivo in un *excursus* della prima parte del *Discorso* di notevole interesse nella complessa storia e nella durevole fortuna settecentesca del tema dell'origine delle lingue, che meriterebbe una trattazione apposita e che dispiace dover prendere in considerazione ora solo nei suoi collegamenti strutturali con lo stato di natura. Questi collegamenti peraltro sono molto chiari e comandano con rigore la trama specifica degli argomenti.

Il linguaggio, che tanta importanza riveste nello sviluppo dell'attività intellettuale, è nella sua origine un mistero. Nel senso di un'evoluzione, sia pure lentissima, il linguaggio è uno dei simboli (un altro era stato individuato poco prima nei procedimenti tecnici dell'agricoltura) delle molte «migliaia di secoli» che sono occorsi all'uomo per acquisire le «Operations dont il étoit capable»[83]. In senso più forte e radicale il linguaggio è un'impossibilità, che rinvia a quella strutturale impossibilità che è l'uscita dell'uomo dallo stato di natura. Le antinomie che presiedono alla nascita e allo sviluppo della lingua sono le stesse attraverso cui è impossibile spiegare, sul filo univoco della necessità, il passaggio dalla solitudine allo stato sociale dell'uomo. Si può cogliere proprio in tema di linguaggio la differenza a parer nostro sostanziale (nonostante i molteplici e rilevanti punti di incontro) che intercorre tra una concezione come quella lucreziana, dove l'inevitabilità del

progresso è saldamente delineata, e il linguaggio vi si inscrive senza difficoltà nella sua naturale, istintuale necessità[84], e una concezione come quella russoiana, dove la necessità è congiunta al caso, e il caso sembra rifuggire dalla legge della necessità, ne costituisce non un percorso più vario e accidentato ma, come si mostra anche attraverso il linguaggio, una zona d'ombra che ha una logica diversa da quella della necessità. Sebbene, alla considerazione di chi guardi retrospettivamente le cose, le due logiche sembrano disporsi entro un'oggettiva coincidenza, il caso è qualcosa che poteva in assoluto non accadere, interrompendo allora l'inevitabile corsa del progresso, qualcosa di cui non si sa del tutto perché sia accaduto proprio così, e che carica allora la necessità di una misteriosa tensione di responsabilità.

Le spiegazioni sull'origine del linguaggio con cui Rousseau si misura, siano quelle più elaborate di Condillac (alle quali per altro verso riconosce il suo debito) o quelle del senso comune che fanno nascere il linguaggio dalla famiglia, presuppongono tutte una tautologia per cui il linguaggio si spiega con il linguaggio e ci si impegna allora a mostrare l'apprendimento di lingua già formate, senza dire nulla sulla prima formazione delle lingue. Ma questa tautologia a sua volta ne implica un'altra e più grave, che tocca il nucleo profondo della riflessione russoiana, ed è quella che vuole spiegare l'origine della società con la società stessa, e perciò traspone «idées prises dans la Société» nello stato di natura, e suppone, sia nel caso della coppia di Condillac come in quello delle famiglie stabili, «une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du language». Ora però, una volta che questa presunta continuità sia stata spezzata dal «vero» stato di natura, privo di bisogni e di socialità, dominato dalla solitudine appagata, riesce incomprensibile pensare la

«necessità» e la «possibilità» dell'invenzione delle lingue. Anche supposta del resto la necessità delle lingue, Rousseau non rinuncia a formulare una nuova difficoltà, poiché se gli uomini hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, ancor più hanno avuto bisogno di saper pensare per trovare l'arte della parola. Sebbene questa difficoltà sia dichiarata «più grave» della precedente, ne costituisce in realtà una sorta di dimostrazione aggiuntiva. Il punto forte sta nella negazione radicale della naturalità del linguaggio; dopo di ciò Rousseau può anche riprendere le classiche antinomie che ineriscono alla tesi della convenzionalità del linguaggio, ma si tratta di antinomie ora davvero insuperabili poiché, a differenza di Lucrezio, non hanno alcun luogo di risoluzione, né sul terreno della convenzionalità né su quello naturale[85].

Il linguaggio, tuttavia, ha pur avuto di fatto un'origine, evocata la necessità, supposto quel bisogno delle lingue che è il mistero stesso di una natura che diviene e decade, Rousseau riscrive da capo e positivamente la storia del linguaggio. L'angolo di osservazione è ora quello della necessità che dissolve ogni peculiare consistenza dello stato di natura. All'origine c'è il «cri de la Nature», una sorta di implorazione animalesca strappata all'uomo dal pericolo e dal dolore[86]. Dire che queste grida di terrore si levavano di rado, è solo un'attenuazione che non nasconde la diversa logica del divenire che ora si è assunta. Con il progresso delle idee e dei rapporti sociali, aumentano le inflessioni imitative della voce, vi si aggiungono i gesti e si pensa infine di sostituire il gesto con le inflessioni convenzionali della voce. In questo quadro le difficoltà della convenzione, dove la parola è indispensabile «pour établir l'usage de la parole», riacquistano bensì un certo spazio, ma come una complicazione interna e sottomessa alla necessità del progresso.

Che difatti continua nel suo ritmo irreversibile, e si hanno le parole che stanno per un'intera proposizione, la distinzione tra i sostantivi e l'infinito del verbo. Ogni cosa ha un nome particolare, nell'ignoranza di generi e specie. Per fare passi avanti occorrono idee generali o «puramente intellettuali», dove taccia l'immaginazione; ma dunque occorrono parole e proposizioni per pensare la pura astrazione del concetto. Rousseau sottolinea ancora la difficoltà di pensare questo passaggio, e lascia ad altri il compito di immaginare i successivi e più complessi sviluppi della lingua: di una lingua tuttavia che non solo si è perfezionata ed è già «si loin de son Origine», ma che illuminnisticamente ha avanti a sé un compito infinito di perfezione.

E vediamo ora invece la conclusione, che si salda perfettamente alla premessa, e delinea una logica dell'impossibilità e della rottura diversa da quella della necessità e del progresso infinito.

Quanto a me, spaventato dalle difficoltà che si moltiplicano, e convinto della impossibilità quasi dimostrata che le lingue abbiano potuto nascere e diffondersi stabilmente con mezzi solo umani, lascio a chi vorrà affrontarla la discussione di questo difficile problema: se sia stata più necessaria la società per l'istituzione delle lingue, o lingue già formate per l'istituzione della società[87].

Questo passo, che piaceva a Maistre e Bonald, non deve essere inteso come una concessione ai sostenitori della istituzione divina del linguaggio, perché in questo caso – come osserva a ragione Starobinski – l'intera costruzione teorica del *Discorso* cadrebbe[88], ma deve essere invece letto come un segno della volontà, sconfitta eppure tenace, di rifiutarsi alla logica della necessità della storia e al suo puro divenire, di porre invece

una frattura tra la natura e la storia che, misteiosa e oscura, rinvia o allude (così come prima per l'agricoltura Rousseau aveva parlato di strumenti caduti dal cielo[89]) alla spiegazione religiosa e tradizionale del mistero. Che l'*excursus* sulle lingue sia una variazione del tema della solitudine e della pura natura che poteva non perdersi e si è perduta, si ricava agevolmente dal passo che fa da collegamento alla ripresa della descrizione dell'*état primitif*. Quali che siano le origini delle lingue, dice Rousseau, «on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur Sociabilité, et combien elle a peut mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens»[90].

Dopo la perfettibilità e il linguaggio, dobbiamo esaminare un carattere dello stato di natura che si connette, come precondizione se non altro, alla solitudine e che è molto importante agli occhi di Rousseau: quello della naturale bontà dell'uomo. È questo un tema russoiano tra i più conosciuti e vulgati e perciò, come sempre accade, anche tra i più imbarazzanti. Intorno ad esso sono sorti molti fraintendimenti, sebbene il ginevrino da parte sua non sia mai del tutto estraneo alle semplificazioni approssimative e agli schematismi zoppicanti del russoismo[91]. In breve si può dire che da un certo punto in poi della sua storia letteraria (dalle risposte polemiche al *Primo Discorso* e in particolare alla *Dernière réponse*), rousseao ritiene di aver «dimostrato» la bontà naturale dell'uomo e di potersene servire, da allora, sebbene in una accezione non sempre univoca, come del caposaldo indiscusso del suo sistema. Lo schema interpretativo che ne deriva è noto: l'uomo è buono, i progressi, le conoscenze, la società lo hanno

corrotto; l'uomo ritrova se stesso e si ha la perfetta comunità del *Contratto*. Ora questo schema, che a noi sembra nell'insieme così approssimativo da perdere gran parte della specifica complessità e della rilevanza storica della riflessione russoiana, è inaccettabile già nella premessa. Se c'è un luogo dove Rousseau affronti la «dimostrazione» della bontà dell'uomo, questo è senza dubbio il *Discorso sull'ineguaglianza*; ma il *Discorso* prova appunto l'impossibilità dell'uomo di essere buono, in quanto uomo. La radicale sentenza con cui si apre l'*Emile* («tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénére entre les mains de l'homme») trova nel *Discorso* la sua serrata argomentazione, o la dimostrazione che un dissidio incomponibile oppone l'uomo alla «bontà» e che proprio nel passaggio dalla pura natura alle più semplici operazioni di umanità si nasconde il germe del disordine e del sovvertimento prevaricatore[92].

La «bontà» naturale che in questo modo si delinea non sopporta paragoni stringenti né con il mito del buon selvaggio né, come si è tante volte pure ripetuto, con una qualche forma di pelagianesimo. L'uomo di natura non può essere buono per le stesse ragioni in forza delle quali non può essere cattivo («les Sauvages – dice Rousseau – ne sont pas méchans précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons»[93]); la lezione di Hobbes su questo punto è decisiva, e forse in entrambi agisce, più in profondità, una comune matrice calviniana. Quale «bontà» del resto potrebbe avere mai l'uomo solo , tutto chiuso nel suo istinto di autoconservazione, ignaro dell'altro, estraneo a ogni sorta di «relation morale»? Il selvaggio non conosce vizi né virtù, dice Rousseau rigorosamente, a meno di non definire questi termini nel senso «fisico» di ciò che nuoce o giova alla conservazione, con la conseguenza allora che più è virtuoso

chi meno resiste agli impulsi della natura[94]. Per definire questa situazione di assoluta indifferenza al rapporto con gli altri e quindi al bene e al male, si è ricorso spesso al termine di «innocenza»; e il termine certo (centrale nella lettura kantiana del *Discorso* è più preciso che non quello di «bontà», ma ha bisogno anch'esso di una chiarificazione. Non si tratta cioè dell'innocenza di chi non sappia e può tuttavia sapere, di chi non sappia ora ma saprà e viene imparando, quanto invece di un'innocenza dai confini invalicabili, che si toglie perciò anche come innocenza: un'infanzia perenne, che nega in ciò stesso ogni idea di infanzia.

È nel *Contratto sociale*, nel cruciale capitolo del legislatore, che troviamo l'espressione più aderente per riassumere il carattere proprio dell'uomo della natura come «un tout parfait et solitaire». Sviluppando con rigore questa definizione, vi si trovano tutte le caratteristiche dello stato di natura l'assenza di bisogni insoddisfatti e la condizione della loro immediata soddisfazione, l'equilibrio e la compiutezza, la «bontà», la perfezione dell'essere che è sempre e interamente posseduto. Si capisce bene, a tener fermo l'intero perfetto e solitario, come talune connotazioni che pure vengono evocate nel *Discorso* non appartengano in alcun modo all'essenza della cosa, ma riguardino, per così dire, l'estrinseca riflessione dell'intelletto che, servendosi del «sens ordinaire», stabilisce paragoni tra questo e quello, tra lo stato di natura e la condizione civile. Così si potrà dire che l'uomo di natura è «più» libero, più buona e più felice, senza che in se stesso sia né libero (nel senso «metafisico» della *puissance-conscience* «de vouloir ou plutôt de choisir», né buono, nel senso della relazione morale, né felice, nel senso di un *bonheur* consapevole. È all'autosufficienza e all'indipendenza soddisfatta che si devono riportare questi

caratteri, all'uomo cioè che non patisce «privazioni», non conosce «prévoyance» né scelta e progetto, non ha «ni mal à craindre ni bien à espérer de personne»[95].

Una discussione tuttavia anche appena abbozzata sulla «bontà» non può limitarsi a questi cenni. Subito si pone, se non altro, la questione della *pitié*. Ove si dimostrasse che questo «principioanteriore alla ragione» è compatibile con l'altro principio dell'autoconservazione, e più in generale, è congruente con il puro stato di natura, certamente si dovrebbe fare posto più largo alla «bontà», sia pur sempre, com'è ovvio, in quanto disposizione naturale, premorale e prerazionale. Ma anche ove si arrivasse alla conclusione, come proprio ci accadrà nel capitolo seguente, di una difficile inserzione della *pitié* nell'originaria struttura dell'uomo naturale, , non per questo l'accanita ricerca russoiana di una fondazione della «bontà» può dirsi irrilevante. La «bontà» è una centrale categoria in quell'orizzonte di differenza che lo stato di natura rappresenta rispetto alla storia data. Che un cominciamento dall'indeterminato, pur richiesto dal rigore del metodo riduttivo, si traduca spesso in realtà in assoluta e positiva pienezza di determinazioni, è questione da ricondurre appunto allo scarto incolmabile tra natura e cultura (la natura «indeterminata» potendo in realtà essere pensata solo in preparazione-connessione della cultura). Né si tratta solo di tener fede al metodo, aggiungendo «du coté de la nature, tou ce qu'on aura enlevé, du coté de la civilisation»[96], se è vero che, secondo i giusti rilievi dello stesso Goldschmidt, la «scientificità» della natura intrinsecamente trapassa nella sospensione circolare del mito. La «bontà» partecipa di questo universo di differenza in forme importanti quanto peculiari. Ammetterla positivamente, allo stesso titolo della

natura uniforme e protettiva, avrebbe significato, com'è ovvio, dissolvere lo stato di natura, aprendo le porte a una qualche forma dinaturale «sociabilité». Risolverla interamente nell'autosufficienza soddisfatta e indifferente avrebbe di contro significato sottolineare, al di sotto del mito, quegli elementi di continuità tra l'antropologia di natura e l'antropologia dell'uomo «civilisé» che rappresentano, come vedremo, un esito incombente sul *Discorso*. È proprio per sfuggire a queste soluzioni che viene pensato il principio della *pitié*, allo scopo cioè di riaffermare, sia pure in una configurazione circoscritta, la bontà naturale, «sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité»[97]. L'intenzione stessa (non di altro si trattasse) di lavorare metodicamente sulla differenza costituisce il tratto peculiare della ricostruzione genetico-fondativa di Rousseau: un tratto che da un lato non andrà del tutto perduto nemmeno quando la continuità tra natura e storia si mostrerà più consistente, e dall'altro assicurerà il passaggio alla diversa forma contrattuale di configurare la differenza di natura rispetto alla storia data. In questo ambito più largo di configurazioni si può dire che l'amara e ironica conclusione della risposta di Rousseau a Philopolis «je suis tousjours le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon»[98] rappresenti davvero una costante fondamentale della riflessione russoiana, in quanto segnata da uno forte tensione rivoluzionaria. Rifiutarsi a un'immagine stereotipa della «bontà» (che i testi del resto in nessun modo avallano) significa misurare la serietà, la durezza di svolgimento, i ripensamenti e anche i fallimenti di una simile tensione; mentre leggere come fa Crocker la scansione «les hommes sont méchans»-«l'homme est naturellement bon»[99] nel segno della «Rousseau's sophistry» significa fermarsi a un solo lato

della questione, certo importante ma posto ancora al di qua dell'intero.

Ma torniamo all'analisi della prima parte del *Discorso* che si conclude, in merito ai caratteri strutturali dello stato di natura, con pagine dedicate all'«ardente», «terribile» passione amorosa: una passione «qui dans ses fureurs semble propre à détruire le Genre-humain qu'elle est destinée à conserver». Che diventerebbe lo stato di natura se gli uomini, in preda a «cette rage effrenée et brutale, sans pudeur, sans retenue», si disputassero ogni giorno i loro amori a prezzo di sangue? In realtà l'amore dei «Sauvages», comprovato dai «Caraïbes», è *paisible*, mentre l'amore-passione «n'a acquis que dans la société, cette ardeur impétuese qui le rend si souvent funeste aux hommes». Per dimostrare questo punto – la cui importanza ai fini della coerenza dello stato di natura è del tutto evidente – Rousseau comincia col distinguere «le moral du Physique dans le sentiment de l'amour». Il primo è la determinazione del desiderio verso un solo oggetto: «sentiment factice» che presuppone certe nozioni di bellezza, di merito, di proporzione e di comparazione, le quali a loro volta sono pensabili solo entro un orizzonte sociale. Il secondo è l'indeterminato (*général*) desiderio che porta un sesso a unirsi all'altro: il *Sauvage* ascolta solo il temperamento naturale e non il gusto che ancora non possiede, sicché «toute femme est bonne pour lui»[100]. Da Morel in poi si è indicata la fonte della distinzione russoiana tra «moral» e «Physique» dell'amore nei *Discours sur la Nature des Animaux* (1753) di Buffon, e si è variamente ripresa anche l'osservazione moreliana sull'attribuzione che Rousseau fa ai selvaggi di ciò che Buffon dice degli animali[101]. Ma V. Goldschmidt, riesaminando con la consueta larghezza analitica l'intera questione, perviene a conclusioni in parte diverse:

se la discussione sull'amore è scritta muovendo da Buffon si svolge lungo una linea in cui Rousseau è «en opposition et en rivalité avec le maître»[102]. Ora in effetti nel punto alto della sua dimostrazione Rousseau si sottrare all'analogia-identità di selvaggi e animali e fonda anzi per differenza l'*amour-paisible* dei primi. La non-periodicità nel rapporto sessuale degli uomini (compresi i *Sauvages*) è risolta nel *Discorso* in condizioni di peculiare pacificità; mentre la gelosia che per Buffon interviene sempre a intorpidire, e tra gli uomini e tra gli animali (sia pure attraverso una diversa genesi), l'amore è per Rousseau assente in quanto dato «biologico» dell'uomo. Le conclusioni cui perviene Goldschmidt che qui brevemente si richiamano, ci paiono senz'altro convincenti in merito alla peculiarità dell'uomo tra gli animali nelle pagine sull'amore del *Discorso*; non nello stesso modo sui «prolongements» che dal *Discorso* si proietterebbero ad altre opere e momenti della riflessione russoiana. Il punto è importante tanto per cogliere la specifica struttura dello stato di natura del *Discorso* quanto lo sviluppo del pensiero di Rousseau. Il rinvio che nel quinto libro dell'*Emile* Rousseau fa alle pagine del *Discorso* sull'amore deve essere tenuto fermo innanzitutto ed essenzialmente per la diversa prospettiva in cui viene assunto il rapporto «naturale» tra i sessi, che ora, per la specie cui l'uomo appartiene, dà luogo a «une sorte de lien moral, une sorte de mariage», basato sulla fedeltà e sulla comune cura dei figli[103]. Goldschmidt sottolinea da un lato con grande cura questa diversità alla fine radicale di contesti, ma la iscrive nello stesso tempo entro un quadro di approfondimento tematico e di «sistematizzazione», ammonendo «qu'il est inutile de charger Rousseau d'une contradiction»[104]. Senonché tra le «contraddizioni» (intorno a cui si accaniva una vecchia quanto deplorevole storiografia) e

il «sistema», pare più giusto tenersi allo sviluppo e alla storicità di un pensiero che trova la sua continuità (problematica) di riflessione proprio attraverso i ripensamenti e le fratture che investono – e sempre con tensione radicale – i medesimi temi. Alla luce della posizione giusnaturalistico-ulpianea dell'*Emile* (coincidente in questo con la posizione del *Contratto* per la famiglia è «la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle»)[105] il rapporto tra i sessi nel *Discorso* si rivela interamente dominato dal tema decisivo della solitudine. È la logica forte del *Discorso*, piuttosto che considerazioni di ordine «biologico», a comandare un rapporto sessuale occasionale e puntuale, inteso come ribadimento della solitudine, e a imporre la polemica con Locke, che aveva da parte sua affrontato la questione della società coniugale in termini, rispetto all'*Emile*, molto più saldamente naturalistici[106]. L'incontaminata solitudine, in quanto rovesciamento dell'ossessiva antropologia che si è realizzata nella storia, costringe non solo a disumanizzare con rigore inflessibile il rapporto sessuale[107], ma anche a spogliarlo di tutte quelle caratteristiche di continuità che pur allusivamente sembrano accennare a una «società coniugale» e in cui una lunga tradizione di pensiero ha individuato un territorio comune all'uomo e all'animale[108]. L'eccezione biologica che l'uomo, quanto al sesso, rappresenta nel *Discorso* è anch'essa funzione di quella sua organizzazione «più vantaggiosa» ai fini di una pacifica permanenza nell'equilibrio della solitudine.

L'analogia dell'uomo con l'animale nello stato di natura può fare da breve conclusione all'analisi della prima parte del *Discorso*. Si sarebbe tentati per un verso di dire che lo stato di natura di Rousseau consiste in una riduzione dell'uomo ad animale così radicale da invertire la lezione di Montaigne su una parallela umanizzazione delle bestie[109].

Ma nella realtà meno estrinseca non è così: l'animale è un costante punto di riferimento che non dà tuttavia di per sé mai l'uomo. Intorno alla solitudine e alle «vantaggiose» condizioni che la strutturano si delinea una zona di differenza, dove è notevole semmai non tanto la saldezza istintuale-animale, quanto il trapasso intrinseco da condizioni subumane a condizioni sovrumane di compiutezza individualistica e di assoluta perfezione, ispirate a un singolare naturalismo religioso-sacrale[110]. Nella irrequieta consapevolezza delle possibilità umane distorte, nel pessimismo radicale che le fa distorte per sempre, Rousseau concepisce un'immagine forte e tutt'altro che neutra delle origini. Montaigne, la cui presenza è così centrale nel *Discorso* russoiano e che fa da tramite sicuro per la ripresa del «giusnaturalismo antico», aveva espresso bene, molto tempo prima, questa stessa situazione scrivendo che «il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à regléement agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant de la divinité, que d'agir regléement par liberté temeraire et fortuite; ety plus sure de laisser à nature qu'à nous les resnes de notre conduite»[111].

4 – *Antico e moderno nella concezione dello stato di natura. Per una valutazione politica del tema della solitudine.*

L'analisi dello stato di natura è venuta mostrando una forte incidenza del mondo antico in Rousseau che né il riparo di convalida e di credibilità offerto dalla scienza, né la via filosofico-antropologica del fondamento riescono nel profondo a modificare. In questo senso lo scarto tra la *Préface*, il proemio e la prima parte del *Discorso*, o più in generale tra le premesse

metodologiche e lo svolgimento del contenuto della «scienza» non può che essere rilevato nella sua acutezza, nonostante già le premesse lasciassero intravedere il forte recupero del giusnaturalismo antico. Rousseau ci ha fatto balenare il modello di un'antropologia fondamentale che si costituisce per astrazione dalla storia e dalla scienza (al fine di analizzarle criticamente), ma ecco che nel vivo tessuto dell'opera una simile antropologia, quanto si voglia ipotetica, da un lato finisce per fondarsi sulla stessa storicità del suo darsi, si risolve nella storia delle origini, sostenuta da un'antichissima tradizione; dall'altro non sembra riesca a stabilire quel collegamento col presente che pure era nelle intenzioni esplicite e forti del *Discorso*. Se il problema dell'andar oltre, nella remota profondità della natura, consisteva nel trovare una prospettiva capace di spiegare, al di là del tempo che riproduce se stesso, i «fonfemens réels de la société humaine», c'è da rimanere stupiti di fronte a tanta ripresa di motivi semimitici e tradizionali sullo stato di natura, divenuti per il lungo corso *topoi* che si riprendono ormai nella forma della raccolta stereotipa[112]. Siamo certamente lontani dall'originalità e dalla drammatica potenza dello stato di natura di Hobbes, dove agisce un nuovo soggetto individualistico-radicale di diritti che è sciolto tanto dalla connessione etico-metafisica della legge naturale, quanto da una mitica protezione o concordia naturalistica, e sta invece tutto teso, nella sua moderna dimensione antropologico-sociale, al mortale travaglio di affermare la sua competitiva sovranità tra uomini eguali; processo di autodistruzione dove già si intravede la ferrea pacificazione – l'alienazione dei diritti e la comune servitù al Leviatano – che fa da levatrice all'uscita dal mondo dei signori per diseguaglianza e all'affermazione storica della borghesia. E siamo pure lontani dalla forte costruttività

borghese di Locke, che già in natura volge le tensioni distruttive di Hobbes in espansione della proprietà e dell'accumulazione, le dirige al possesso del mondo, pur mantenendone il principio ispiratore e fondante per cui la «legge» della proprietà s'incarna ormai in un diritto radicale, assoluto, in un «comandamento» fatto così intrinseco e immanente com'è all'uomo il suo corpo. In Hobbes e, in maniera ancora più esplicita, in Locke si avverte un collegamento con le forze e il movimento centrale del mondo moderno che si traduce anzitutto in una nuova, originale concezione dello stato di natura, tutta incentrata sull'attività e sull'operazione specifica dell'uomo, che si ora creatore di politica, artefice della sua non naturalistica umanità, ora libero e privato produttore di ricchezza sociale. In Rousseau invece si avverte un distacco insieme disincantato e sofferto dalla nuova storia, che si esprime in un remoto stato di natura, dove l'uomo nonché emergere nella sua peculiare dimensione si ritrae quasi e si appiattisce nel mondo naturale: uno stato che sembra ripetere, in forme sobrie e controllate, l'antico mito dell'età dell'oro.

Da dove nasce questo scarto tra un Rousseau che intensamente vive il proprio tempo e tanto profondamente sembra distaccarsene? O altrimenti, come si legherà l'uso della tradizione antica a quell'acuto interesse che in forme quanto si voglia peculiari è al centro della riflessione russoiana? La divaricazione deve essere assunta a problema poiché non è causale, estrinseca, legata poniamo al solo taglio letterario dell'opera, ma ha al suo attivo ragioni profonde che rispondono all'oggettiva durezza della questione che si affronta e soprattutto alla forma dell'analisi e al giudizio con cui si cerca di venirne a capo. È anche evidente che nella possibilità di tenere una simile divaricazione si mette in causa l'unità e la rilevanza, al di là

di un generico eclettismo, del disegno russoiano. A questo proposito è opportuno distinguere anzitutto tra gli elementi, pur importanti, che consentono la condizione di natura, e il suo nucleo più intimo e strutturalmente unificante. Ora ci pare che lo stato di natura russoiano trovi la sua unità e il suo significato profondo in un'esigenza dai risvolti acutamente moderni che si esprime nell'emblematico carattere della solitudine dell'«homme naturel». L'«existence absolue»[113], la compiuta e perfetta totalità che l'uomo di natura realizza in se stesso, si fonda e trova il suo limite di saldezza invalicabile nella solitudine. Le altre caratteristiche dello stato di natura si dispongono tutte intorno a questo decisivo nodo strutturale, e ne fondano la possibilità, o altrimenti ne costituiscono una logica conseguenza. La solitudine dell'uomo di natura costituisce, se non ci sbagliamo, un aspetto della riflessione russoiana del tutto inedito e originale nella tradizione secolare delle origini del genere umano.In questo caso il mito dell'età dell'oro perde rilevanza, così come risultano sfocate e incapaci di pervenire al cuore del problema russoiano le relazioni di viaggio, a cominciare da quelle del buon padre Du Tertre sui «Caraïbes» che sono tra i popoli esistenti, si ricordi, i «meno lontani» dallo stato di natura[114]. Gli uomini di durissima stirpe dipinti da Lucrezio, che pure «uolgiuago uitam tractabant more ferarum», ignorando ogni costume e legge e «commune bonum», non lasciano presagire nella loro esistenza di fatto errabonda e priva di connessione sociale quella connotazione di solitudine così insistita e ricercata, perfetta e desolata, piena di echi politici e «metafisici» entro la radicale fisicità che si ritrova nel *Discorso* russoiano[115]. Se il carattere della solitudine non viene certo a conferire maggiore credibilità agli elementi tradizionali dello stato di natura (che anzi li isola in una diversità

della storia ancor più definitiva e remota e costituisce appunto il centro di quella radicale differenza dell'originario che i filosofi politici, come sopra si è detto, hanno invano ricercato) vi inserisce al tempo stesso un segno e una carica di modernità che li orgfanizza in una struttura unitaria, in parte ne riscatta la patina di arcaicità, differenziandola profondamente in tutti i casi dalle riprese in chiave mitico-pastorale, così frequenti fra sei e settecento. Ha scritto Marx nella celebre *Einleitung* del '57 a *Per la critica dell'economia politica* che

> *Solo nel diciottesimo secolo, nella 'società borghese', le diverse forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro strumento per i suoi fini privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che genera questo modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generali da questo punto di vista) finora più sviluppati[116].*

È singolare che questa concezione dell'individuo isolato sia stata sempre ripetuta e illustrata nel suo versante positivo, quello delle «robinsonate» che preparano la società borghese (tra le quali Marx pone lo stesso «contrat social» di Rousseau), ma che non si sia mai pensato di collegarla al principio radicale di critica che il *Discorso* russoaiano tenta di opporre alla società borghese in quanto forma generale – proprio nel senso liquidato da Marx – della società[117]. In roussesau, certo, viene meno quell'elementare dialettica di ritrovamento e di ristabilimento dell'ordine naturale sul terreno sociale (con le possibilità di relativa determinazione storica a ciò connesse) che costituisce il presupposto di Locke e di Smith. Né reggono ci pare, d'altra parte, alla critica radicale e corrosiva

del *Discorso* modi di aggregazione sociale o forme storico-istituzionali che possano fungere da sostitutivi, per così dire, del modello naturale. Si perde Smith e non si anticipa, poniamo, Sismondi: l'oggettiva messa in crisi del modello repubblicano si oppone anche a questa alternativa. La società civile borghese tende così a unificarsi nello spazio e in definitiva anche nel tempo, per quanto indietro riusciamo a spingere lo sguardo: si presenta come la forma (d'assetto sociale e di trasformazione antropologica a un tempo) dominante senza riserve, che intensifica , nel segno di una crescente e alienante interdipendenza tra gli uomini, le condizioni da sempre distorte della struttura sociale. E come nessuna reale novità, nessuna dialettica potenzialità saprebbe scaturire dall'assetto e dallo sviluppo di questa negativa maturità che può solo avvolgersi in un ciclo di decadenza, così parimenti, in forza dello stesso presupposto logico ed etico, nessuna voce alternativa potrebbe essere contrapposta all'«homme civil» (o «policé») se non quella dell'«homme Sauvage»: di ciò che è lontano nello spazio e nel tempo, di ciò che è diverso, precedente o estraneo alle strutture fondamentali ed elementari dell'Istituzione (e del nesso) sociale, quale l'abbiamo sperimentata nella storia.

Ma ecco che aver sostituito al ritmo ternario che in forme più o meno consapevoli ispira l'universalismo borghese dello stato di natura nelle sue tensioni positive e costruttive (quello di una natura originaria che si oscura e quindi si ristabilisce, per cui, come dice Marx, il presente e la novità si configurano «come un ideale la cui *esistenza appartiene al passato*»), una scansione dualistica dove l'*homme de nature* si oppone direttamente all'*homme Civil* (e dove l'antica, tradizionale distinzione di natura e legge, natura e convezione è sospinta dalla radicale mancanza di positività che si avverte nel presente a tendersi in

tutto il suo rigore fino a costituirsi in zone separate e prive di comunicazione) non comporta in Rousseau anche la sostituzione del soggetto ideale del processo storico, che continua invece a essere visto nell'individuo isolato e indipendente. Mutato radicalmente il giudizio su una società, si può dire, non per questo sono mutati i termini di riferimento e le categorie attraverso cui il giudizio si costituisce. Ma naturalmente, il fatto che il giudizio sia cambiato non può essere del tutto privo di conseguenze sulla stessa premessa comune. L'individuo isolato dei «profeti del XVIII secolo» di cui parla Marx è una fondazione omogenea a una classe emergente e a una nuova storia. La borghesia deve rompere con la tenacissima storia data, con un assetto sociale che si è a sua volta stratificato e cristallizzato secondo uno spessore «naturale», ed ha bisogno per questo di ritrovare un «punto di partenza» che abbia l'autorevolezza della natura, di ciò che è principio originario e norma costitutiva della storia stessa, al di là delle sue oscure cadute. La fondazione individualistico-naturale – il fatto cioè che i caratteri razionali e normativi della politica e dello Stato, della società e dell'economia siano tutti iscritti nella predefinita, conchiusa e insuperabile natura dell'individuo – comporta perciò subito un individualismo che si dispiega in una paradigmatica dimensione sociale, sia la hobbesiana guerra di tutti contro tutti o la *societas naturalis* di Locke o la smithiana tendenza naturale allo scambio. Sebbene la società nulla aggiunga di per sé all'individuo, essa è la destinazione razionale che sola consente o garantisce l'attuazione dei suoi scopi.

Rousseau invece, poiché ha perso, con il giudizio di compatta corruzione della storia, ogni fiducia in un ordine razionale in cui l'individualità si strutturi in una società coglie lo stato di

natura a uno stadio più profondo e remoto dove l'individuo isolato è una fisica e intrascendibile realtà, e dove la dimensione sociale stessa svela la propria alienante e catastrofica inessenzialità. Di questo movimento si deve richiamare tanto il risultato che il limite costitutivo. Il primo consiste in una oggettiva messa a nudo, attraverso la radicalizzazione (sia pure un po' deformante e paradossale) dell'individuo isolato, della fondazione della politica e dello Stato operata dal giusnaturalismo a consonanza borghese. Se è nell'individuo (e originariamente proprio nell'individuo colto nella sua astrazione «solitaria») la fondazione razionale dello Stato, ecco che questo processo, ripercorso con il rigore che si rifiuta all'ideologia di una struttura originaria già alterata e orientata in direzione di determinati rapporti sociali (volta cioè alla giustificazione di una data società), conduce alla separazione, priva di mediazioni interne, di premesse e conseguenze, e quindi alla catastrofica inessenzialità di tutte le forme della politica che su quel fondamento di natura presumano basarsi, o altrimenti alla loro essenzialità, ma solo entro un universo di corruzione. Questo risultato è il frutto, sul piano del metodo, della radicale assunzione del giusnaturalismo il cui difetto teorico non è rinvenuto nella astratta, atemporale uscita dalla storia, quanto invece nel parziale residuo di storicità che ancora lo condiziona. Senonché proprio per questa via si può cercare di delineare il limite che s'accompagna al risultato raggiunto da Rousseau. Era davvero possibile scindere il metodo naturalistico dagli scopi per i quali era stato pensato, volgendo a «scienza» la concezione funzionale a una società o convertendo l'ideologia a strumento di verità? Lo stato di natura nel suo uso moderno (e cioè da Hobbes in poi) non può essere assunto come mero criterio metodologico, separato da

quel contenuto individualistico-radicale, alla fine incentrato sullo *jus*, che condiziona nella forma di una logica comune, le sue multiformi e talvolta opposte configurazioni[118].

Se la natura sta ferma, nel recupero che ne fa il pensiero moderno, dispiegandosi ancora nella saldezza originario-essenziale di uno *status* è perché ha un nuovo centro e un nuovo soggetto nell'individuo come fondamento definito, irriducibile e non strutturalmente modificabile. Rousseau nel *Discorso sull'ineguaglianza* verificherà che la sfida portata al giusnaturalismo moderno sul suo stesso terreno – il «vero» stato di natura – e in nome dei suoi stessi presupposti è tanto importante e anche necessaria per ripercorrere le tappe che riconducono all'antropologia borghese, quanto alla fine perdente e posta nel segno di una subordinazione culturale e politica. Patimento tanto più grave quando la società e le sue giustificazioni appaiono ormai intollerabili e l'ideologia mostra tutto il suo falso universalismo non appena sia confrontata con la realtà.

> *Apro i libri di diritto e di morale – dice Rousseau –, ascolto filosofi e giureconsulti e tutto pieno dei loro insinuanti discorsi deploro le miserie della natura, ammiro la pace e la giustizia prodotte dallo stato civile, benedico la saggezza delle istituzioni pubbliche e, vedendomi cittadino, mi consolo di essere uomo. Bene istruito sui miei doveri e sulla mia felicità, chiudo il libro, esco di scuola e mi guardo intorno: vedo popoli disgraziati che gemono sotto un giogo di ferro, il genere umano schiacciato da un pugno di oppressori, una folla affamata, stremata dalla pena e dalla fame, di cui il ricco beve in pace il sangue e le lacrime, e dovunque il forte armato contro il debole del temibile potere delle leggi.*

Non è solo alla guerra ma all'intera società che si deve riferire quell'«image de la mort et de l'agonie» che Rousseau vede dovunque affermarsi «paisiblement et sans résistance». Ma non sarà più permesso dunque essere uomini e difendere la causa dell'umanità? E la giustizia, la verità dovranno sempre essere asservite ai potenti? Con decisione Rousseau si fa ora portavoce di quel «popolo» che non dà «né pensioni, né impieghi, né cattedre, né seggi d'Accademia»; e con sarcasmo sferzante si rivolge ai «magnanimi prìncipi» in nome del «corps littéraire»: «opprimés le peuple en sureté de conscience; c'est de vous seuls que nous attendons tout; le peuple ne nous est bon à rien»[119].

Ma proprio a partire da questa situazione si può misurare la drammatica difficoltà di convertire l'indignazione in rivoluzione. Il «peuple» che il Rousseau *déraciné* sen te così vicino a sé (nel *Discorso* si parla della «canaille» e delle «femmes des Halle» come delle sole persone capaci di provare ancora pietà, mentre il filosofo, con un tratto che nonostante tutto a noi sembra tipicamente russoiano, si chiude in casa, si isola nei suoi universali pensieri e dice a chi soffre: crepa pure, tanto io me ne sto al sicuro[120]), la massa degli esclusi e degli oppressi, è una forza disgregata e subalterna, così sul piano sociale e politico, come sul piano culturale: può rassegnarsi alla storia o presumere di annientarla, ma non mutarla. Rousseau ripercorrerà fino in fondo questa esperienza carica di dolore, e incontrerà nel suo cammino *à rebours* le figure dell'oppressione, ma patendone la cultura e l'ideologia, e perciò riconfermando invalicabilmente nel *Discorso* quell'universo di corruzione da cui voleva liberarsi.

Di fatto vediamo che la via maestra è ancora quella dell'universalismo giusnaturalistico-borghese. Nella riflessione giusnaturalistica le ragioni della natura sono state subito piegate

alla conferma di un assetto sociale che si rivela più oppressivo che mai. Ma cosa accade se l'universalismo viene depurato delle sue commistioni sociali e ricondotto al nucleo positivo ancora immune dalla corruzione, dove l'uomo è del tutto separato dal suo «artificioso» prodotto? Accade di trovare da un lato l'individuo isolato chiuso nel cerchio dell'autoconservazione, ossia una sorta di quintessenza ipostatizzata del borghese, l'uomo che, al pari di quello di Smith, non appena si volga all'altro ompie la fondamentale esperienza che «l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines»[121]; ma dall'altro, proprio a impedire che questa situazione si scateni, l'individuo isolato trapassa nella raffigurazione dell'uomo che interamente si possiede fuori e prima del lavoro, al di là di ogni mediazione con le cose e con gli altri uomini. La solitudine deve essere letta in questo quadro come il rovesciamento disperato di una situazione sociale e politica senza vie d'uscita, che, al pari di tutti i rovesciamenti globali, puntuali e definitivi, finisce per mantenere un collegamento con i punti di partenza più tenace di tutte le intenzioni dissolvitrici. La società che Rousseau definisce di «concurrence et rivalité», di opposizione insuperabile di interessi, dove ognuno ha «le désir caché de faire son profit aux dépends d'autrui»[122], riproduce in parte se stessa nell'individuo isolato di natura, ignaro degli altri e tutto teso alla sua esclusiva conservazione. La crisi di una società viziata di individualismo si continua nella negazione di ogni diversa forma di assetto sociale e nel modello di asociale indifferenza dell'uomo solo. L'economicismo vincente, che già si lascia alle spalle lo stato di natura per affidarsi all'economia politica, la borghesia del cosmopolitismo e della società civile sono individuati come l'avversario e tuttavia li si vuole ancora inchiodare all'interno limite dei loro principi giusnaturalistici,

al rigore mancato della loro verità. Così più il fondamento si ritrae in un universo intemporale, più riduce l'individualistica molteplicità borghese contro cui voleva ergersi alla solitudine assoluta dei «primitifs», e più si accanisce a chiedere sussidi alla scienza, alla storia, alla dileguante ombra dei «sauvages»; più il principio si rivela identico, nella diversità, alla costituzione della storia, più deve saldarsi in un equilibrio saldissimo a impedire che la storia si scateni.

La risposta politica che si cela nella solitudine si fa chiara già ad un primo esame della polemica con Hobbes e con Locke in quanto pensatori decisivi di quella società che impone il suo modello alla Francia e all'Europa. Anche Hobbes, che pure è andato più avanti di tutti nella netta separazione tra natura e artificio o convenzione (e per questo, dice Rousseau, «a très bien vû le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel[123]), che altro ha fatto se non riproporci in natura quella tipica situazione sociale che è lo stato di guerra? Ma Hobbes – «un des plus beaux génies qui aient existé» – aveva il problema e il furioso desiderio «d'établir le dispotisme et l'obéissance passive», muoveva la natura in direzione di una società di cui si vedono gli effetti, sapeva bene cos'è un «Bourgeois de Londres ou de Paris» ma non conosceva l'uomo e mai si era accostato davvero alla natura[124]. Eppure, nonostante questa recise affermazioni, non pare che la «geniale» antropologia hobbesiana sia facilmente battibile. Lo stato di natura russoiano è sottilmente costruito su una linea di utilizzazioni hobbesiane che, sviluppate con rigore, dovrebbero darci alla fine un uomo di natura opposto a quello di Hobbes. L'autore del *Leviatano* si incontra in tutte le svolte delicate del *Discorso*: nella separazione di natura e convenzione (nel principio che «l'uomo non è per natura atto a vivere socialmente») e nell'eguaglianza natura

degli uomini[125], nell'assenza della «raison» (nel tradizionale uso giusnaturalistico) in natura, e nel aftto che l'«homme naturel» ha diritto a tutte le cose di cui ha bisogno per la sua conservazione ed esercita questo diritto ignorando gli altri uomini, senza avere alcuna nozione del bene e del male[126].

Ma ecco che il rigoroso Hobbes avrebbe commesso un errore di deduzione: in base ai suoi stessi princìpi («en raisonnant sur les principes qu'il établit») doveva darci uno stato russoiano di pace e di equilibrio e invece ci ha dato uno stato di natura basato sulla guerra. Ora la fragilità dell'impianto russoiano viene chiaramente a luce: la risposta a Hobbes è tutta fondata sulla solitudine (e sulla abbondanza che la rende possibile) ma questa condizione esterna non incide in realtà sull'essenza dell'uomo naturale, che, come si dirà nel *Contratto* con un tratto rivelativo dell'antropologia del *Discorso*, ha «un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre»[127]. Consapevole di questa difficoltà – di avere cioè solo rallentato, con una serie di ostacoli, l'emergere di una pura natura hobbesiana – Rousseau cercherà di introdurre e di argomentare (proprio in riferimento a Hobbes) il principio naturale della «pietà», dato agli uomini per attenuare, in certe circostanze, la «ferocité» del proprio istinto di conservazione e del proprio benessere; e più tardi cercherà di interporre tra la natura e l'orribile, hobbesiano stato di guerra cui dà luogo la «société naissante» un semidillico interludio pastorale e patriarcale[128]. Ma vedremo il peso che in senso rigoroso si può concedere a questi argomenti aggiuntivi, vedremo come essi, pur sottolinenado un'acuta consapevolezza del problema e il desiderio di venirne a capo, configurino in definitiva una permanenza di Rousseau sul terreno hobbesiano, non appena le condizioni della solitudine vengano a mancare; e del resto, ci possiamo chiedere, riuscirà

mai il pensiero politico che, volente o nolente, si raccorda alla borghesia a superare davvero l'ipoteca posta da Hobbes?

Nell'immediato, un contemperamento alla dura posizione hobbesiana poteva essere costituito da una ripresa di motivi lockiani. Ma non era forse Locke ideologicamente al centro di quella società civile borghese che, sotto l'apparenza di pace, sotto la «maschera» di una benevolenza universale, rappresentava in realtà anch'essa una situazione di guerra dove tutti sono in lotta di concorrenza contro tutti[129]? Così vediamo che Rousseau è impegnato in una polemica con Locke ancor più serrata forse di quanto non fosse quella con Hobbes, per via del trapasso immediato che nelle posizioni lockiane si delinea dalla natura alla società (naturale). Il primo passo per superare Locke consiste nell'andare al di là del principio di proprietà. È in un senso forse involontariamente ironico che Rousseau riporta l'«assioma del saggio Locke», secondo cui *il ne sauroit y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*[130]. Ma andare oltre la proprietà, contro un pensiero che la radica così profondamente nel corpo dell'uomo e nella più elementare delle sue operazioni, significa non negare solo l'istituzione della proprietà privata, una volta che si dia qualche forma di rapporto sociale: ogni accenno «comunistico» è rigorosamente bandito dalla sua ricostruzione degli sviluppi della civilizzazione e quando, all'inizio della seconda parte del *Discorso*, lancia la celebre apostrofe contro la proprietà («vera fondazione della società civile» e delle «miserie», dei «crimini», degli «orrori» che l'accompagnano), subito si affretta ad aggiungere che le cose erano giunte al punto di non poter più durare così come erano, ed invoca dunque la legge ormai dispiegata della necessità[131]. Ma allora il problema consisterà, ancora una volta, nel cogliere un individuo isolato da cui sia assente ogni

tensione e inclinazione verso la società e verso la proprietà. È in questo ambito che deve inquadrarsi la lunga polemica di Rousseau con Locke sull'innaturalità del rapporto stabile tra uomo e donna; la ragione che la sottende è enunciata con estrema chiarezza: ammettendo che la «société conjugale» sia stabilita dalla natura, tanto equivale a dire che la natura ha pure stabilito la «Société Civile, les Arts, le Commerce et tout ce qu'on prétend être utile aux hommes»[132]. Così acuta è qui l'individuazione del complessivo nesso lockiano attraverso cui la «società coniugale» trapassa nella *societas naturalis*[133], quanto disperato e alla fine subalterno è il tentativo di superare Locke nella radicalizzazione dell'uomo solo.

Nella risposta a Hobbes e a Locke l'individuo isolato di Rousseau si configura, nella sua esasperata e metafisica nudità, come un antecedente prossimo in linea di principio di quella stessa antropologia «alienata» della società civile che si voleva combattere: basta un movimento impercettibile perché il velo cada e l'uomo di natura mostri aggressività e sfrenato amor proprio, la concorrenza e l'oppressione, le complicazioni dell'amore e, in generale, delle *préférences*. Ora è proprio l'intuizione di questa sorprendente continuità che spinge Rousseau a creare una barriera di condizioni vitali e di garanzie per la solitudine. Nell'instabilità di un risultato che si connette a una matrice del mondo borghese ma non può tenerla nelle sue forme peculiari e deve, radicalizzandola, anche in parte oltrepassarla, si intravedono le ragioni per cui Rousseau ripercorre, intorno e dentro al tema della solitudine, la trama antica di uno stato di natura ispirato all'età dell'oro: di un mito cioè che non tanto vuole e può incidere, al modo dell'ideologia borghese, sulle condizioni sociali, quanto raffigurare la condizione perfetta dell'umanità prima della sua decadenza. All'ideologia dei

moderni si affianca e si oppone – secondo un uso del resto abituale in Rousseau – la cultura classica o la disinteressata ricerca di verità degli antichi.

Questa contaminazione si innesta d'altra parte su precise esigenze strutturali. La solitudine è una rimozione di tutte le possibili forme di rapporto sociale, nonché delle condizioni e facoltà umane che ad esse ineriscono. In sé dunque è pensabile solo come un'astrazione, come una possibilità di cui si può dire qualcosa quando ha cessato di essere possibilità e si è realizzata.ma cosa sarebbe mai uno stato di natura costruito sulla mera possibilità? Anche Hobbes che più di tutti è vicino all'idea di una natura che deve superarsi dialetticamente se non vuole sopprimersi fisicamente, non riesce a pensare le condizioni di natura come mera assenza di potere comune e di vita civile, ma deve pensarla come una carenza strutturata, come un caos che è tale in virtù di princìpi costitutivi, di diritti e di passioni che si svolgono secondo il loro rigore. In Rousseau la cosa è complicata per il fatto che egli vuole mostrarci il progresso storico come inarrestabile decadenza, e l'uomo che si possiede fuori della sua storia. Lo stato di natura sarà così anche una ragione di possibilità (rispetto a ciò che non è ancora e che costituisce l'antropologia dell'uomo civile) ma di possibilità che nascono come divenire di un essere che ha una positiva pensabilità, tanto è vero che esse possono tradire la realtà dell'essere occultandola nel *paraître*. E insomma la solitudine per essere pensabile, per avere tenuta, consistenza e coerenza deve essere immessa in un universo di condizioni antropologiche e «ontologiche», deve avere un luogo e un tempo dove l'attività vitale-sensibile dell'uomo possa dispiegarsi. Ma poiché nulla può concedersi a questo scopo che accenni a quelle condizioni della socialità (in senso

moderno) che sono state rimosse e stanno di contro alla natura come il segno della degradazione, ecco che è in taluni tratti dell'antica concezione dell'età dell'oro che Rousseau trova motivi e argomenti capaci di far da supporto omogeneo alla solitudine. Si trovano infatti nell'età dell'oro, nell'era di Kronos o di Saturno, come perfezione delle origini, un tempo e uno spazio, una costituzione e una destinazione dell'uomo che si strutturano secondo un ritmo profondamente diverso da quello della storia, e in grado, se non certo di spiegarne il mistero, di attenuarne l'oppressione e la pena, proprio quando la definiscono insuperabile. Così ci pare che dalla connessione di due motivi tra loro eterogenei – quello moderno della solitudine e quello antico del recupero sobrio e funzionale di alcuni *topoi* del mito dell'età dell'oro – lo stato di natura russoiano attinga la sua originalità e complessa unità.

Ma il rapporto tra antico e moderno, tra condizioni e nucleo sostanziale dello stato di natura non esce ancora saldamente sottolineato se non si tocca la conseguenza radicale attraverso cui si struttura il quadro di natura, ossia la sua intrascendibilità. Dallo stato di natura di Rousseau non si può logicamente uscire; o altrimenti, per esaminare la cosa dal punto di vista opposto, il passaggio russoiano dallo stato di natura allo stato civile non solo si mostra intricato e malagevole, ma osservato bene, presenta un carattere di insormontabile difficoltà, di filosofica impossibilità a costituirsi come luogo pensabile di movimento. Lo sforzo russoiano di pervenire a un punto di consistenza (mai prima toccato) da cui pensare unitariamente la storia, misurandone a un tempo la corruzione e le sotterranee possibilità ancora presenti in quell'essenza umana che le decrepite rughe del tempo hanno alterato e sfigurato (facendola «presque méconnaissable») ma non tuttavia cancellato, è, si

direbbe, così ben riuscito da andare oltre il segno, come di chi saltasse insieme con l'ostacolo l'intera Rodi. Il punto di solidità, una volta toccato, si rivela un punto di immobilità, una singolare fortezza in cui è certo difficile entrare, ma da cui l'evasione diventa impossibile. In conseguenza di ciò, si stabilisce nella riflessione russoiana una forte tensione aporetica: la trama del divenire, pervenuta al suo fondamento, vi scopre una irriducibile alterità con se stessa, vi trova la negazione di ogni movimento che comporti accrescimento, sviluppo, superamento di sé, e non sia perciò solo mobilità intrinseca al mantenimento della struttura originaria. L'analisi di Rousseau rischia così di paralizzarsi in una pura situazione antinomica, per cui o si ha un fondamento senza divenire, o si ha un divenire che ha sempre fuori di sé il fondamento. Da un lato, infatti, poiché l'essenza umana è racchiusa negli invalicabili confini individualistici di una compatta, solitaria e assoluta ripetitività, la storia data (per il fatto che c'è), ma, a rigore, ogni storia possibile e ogni formazione politico-sociale non possono non strutturarsi secondo un ritmo di corruzione; dall'altro, questa stessa corruzione, poiché non è iscritta nell'alterazione del fondamento, né è in alcun modo ricavabile per via razionale da esso, avrà sempre un carattere originario di empirica inspiegabilità o di misteriosa caduta, come di una colpa non redimibile e nemmeno ben definibile, tanto lucida nella progressione dei suoi effetti perversi, quanto oscuramente obliata nelle sue cause profonde.

La conclusione insomma – di cui non ci preoccupiamo affatto qui di mitigare il carattere di alquanto rigida paradossalità – è che nella strutturale composizione dello stato di natura russoiano, in quanto luogo di fondazione dispiegata, «ontologica» dell'essenza o natura dell'uomo, non ci sia nessuna

tensione o differenza interna che per necessitato rovesciamento, come in Hobbes, o per trapasso semipositivo, come il Locke (la pura positività del passaggio dallo stato di natura alo stato civile rimane un insoluto problema per l'intera tradizione giusnaturalistica), conduca alla soppressione di sé e alla propria risoluzione nell'alterità, assoluta o relativa che sia, della condizione civile[134].

Hegel, che muove dalla posizione per cui (come si dice in una delle *Anmerkungen* all'*Enciclopedia*) dello stato di natura «non può essere detto niente di più vero se non *che da esso bisogna uscire*»[135], sembra aver colto la peculiarità della riflessione russoiana su questo terreno come quella che più di ogni altra in età moderna si mostra riluttante ad assecondare l'inevitabile destino dello stato di natura ad uscire da sé. Si può persino dire che una parte rilevante della polemica hegeliana contro lo stato di natura è polemica contro lo stato di natura russoiano. Non è forse proprio il ginevrino colui che, giusto a contrario di Hobbes, ha deformato lo stato di natura fino a farne, con retorica intenzione, un immaginario stato di innocenza e di bontà[136]? Nell'affermazione che la condizione di natura consiste nell'autosoppressione[137] si riflette non solo la carica di sarcasmo, brillante e vanificatore, che Hegel così volentieri usa verso i concetti fondamentali del giusnaturalismo (nonostante intrattenga con essi un rapporto molto complesso), ma anche la necessità di un movimento intrinseco ai sistemi di diritto naturale. Se lo stato di natura è difatti pensato in funzione della condizione civile, giuridica e statuale, per spiegarne la genesi o (in un nesso difficilmente distinguibile) la natura essenziale, per rinvenirne il fondamento, la legittimità e la immanente razionalità, è chiaro che esso non può non recare, già nel vivo della trama che lo costituisce, i segni e le cause della

sua dissoluzione. Il destino insomma dello stato di natura è la società civile, ossia la propria morte, come si fa ben visibile all'interno delle teorie giusnaturalistiche, dove tutti i temi della condizione naturale si addensano nel momento risolutore del togliersi di sé e del trapasso ad altro. La conclusione estrema di questo processo è colta da Hegel con molto rigore: lo stato di natura, il diritto di natura sono essi stessi, secondo l'essenza e il concetto, la società e lo Stato[138]. Ora il Rousseau del *Discorso sull'ineguaglianza* (vedremo a questo proposito la diversa posizione del *Contratto*)si oppone proprio a una simile logica, costituendo un grado di consistenza e di organica stabilità dello stato di natura così alto da opporre un insormontabile resistenza alla propria dissoluzione. Lo scandalo russoiano davvero inaccettabile per Hegel consiste in ciò che se dallo stato di natura «bisogna uscire», dallo stato di natura di Rousseau invece, con una singolare inversione teorica e storica a un tempo, logicamente non si esce, poiché è strutturato in una maniera che ne assicura un'«eterna» permanenza. Sui motivi che, intrecciati alla continuità tra l'antropologia delle origini e la corruzione, conducono a chiudere in una saldezza invalicabile lo stato di natura ci siamo già soffermati. Le questioni che ora si aprono e alle quali dedicheremo i due capitoli seguenti riguardano da un lato le figure di movimento o di ricostituzione di equilibrio che intessono la storia postnaturale del *Discorso* e attraverso le quali solo si può verificare la reale consistenza della lettura che proponiamo; dall'altro, riguardano la esplicita tematizzazione di quell'uscita dallo stato di natura che, imprevedibile e misteriosa, si è tuttavia prodotta.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

[1] *OC* III, pp. 134-35. Ai bisogni enumerati nel testo – mangiare, bere, dormire – Rousseau aggiungerà, nello svolgimento della prima parte del *Discorso*, il bisogno («premente animali») del sesso. È stato rilevato più volte, ma non v'insisterei troppo, che Rousseau segue probabilmente qui, attraverso Cicerone e Montaigne, la celebre divisione epicurea dei bisogni, includendo nello stato di natura quelli naturali-necessari e quelli naturali-non necessari. Il passo citato dipende fin troppo chiaramente da Pufendorf, letto nella traduzione francese di Barbeyrac, dal quale Rousseau riprende pressoché alla lettera sia la concezione «astrattiva» dello stato di natura («où l'on conçoit que chacun se trouve par la naissance, en faisant abstraction de toutes les inventions et de tous les établissements ou purement humains, ou ispirés à l'homme par la Divinité»), sia l'ordine e la soddisfazione dei bisogni, sia infine alcuni caratteri dell'uomo di natura (nudo disperso, senza linguaggio, educazione, cultura). Pufendorf, *Le Droit de la nature et des Gens*, traduit par J. Barbeyrac avec des note du traducteur et une Préface, II, 2, 1-2; cito dalla quinta ed., Amsterdam 1734, la 1ª ed. è del 1706. Fini osservazioni svolge V. Goldschmidt (*Anthropologie*, pp. 221-28) su questo passo di Rousseau nella funzione di «proposition-programme» della prima parte del *Discorso* e in connessione al metodo «analitico-astrattivo» di Pufendorf, utilizzato col leggibile intento di mostrare, proprio attraverso il semicalco del *Droit de la nature*, l'esito opposto

a quello della tradizione cui perviene l'applicazione rigorosa del metodo giusnaturalistico. Sul metodo giusnaturalistico di Pufendorf, cfr. anche S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 24-30. Il testo di Pufendorf-Barbeyrac (come è bene chiamarlo per l'imponenza e la ricchezza delle note, sia perché la traduzione trapassa volentieri nella parafrasi) è fondamentale per il giusnaturalismo del *Discorso*: vi si trovano discusse, con costante riferimento al giusnaturalismo antico, le tesi dei maggiori giusnaturalisti moderni, Grozio e Hobbes, Spinoza e, attraverso Barbeyrac, Locke. Cfr. da ultimo A. Kremer-Marietti, *Droit naturel et état de nature chez Rousseau* in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Coll. Int. du deux, cent. De la mort de J.-J. Rousseau (Chantilly 5-8 sept. 1978), Paris 1980. Per la convenzionalità, certo consapevole, della raffigurazione russoiana della natura, si ricordino per es., tra altri, questi versi del *Mondain* di Voltaire («Le repas fait ils dorment sur la dure:/ voilà l'état del pure nature»; ma era una conclusione, come ricorda Goldschmidt (p. 224), già tracciata dai «maîtres du droit naturel» (diremmo tuttavia da alcuni *maîtres*) allo scopo di mostrare i «bienfaits de la civilisation». Con le ghiande (e l'onestà) dello stato di natura in quanto sola alternativa al vizio (e allo splendore) delle nazioni civilizzate si chiude la «morale» del *Grumbling Hive*, l'originario nucleo in veri di quella che diventerà, circa dieci anni più tardi, la *Favola delle Api*.

[2] *OC* III, p. 135.

[3] Di origine araba, il termine *Magazin* non è registrato nei dizionari di francese antico: né in quello di Godefroy, né in quello recente di Tobler-Lommatzsch. Lo troviamo attestato,

già col significato attuale, solo tra il XV e il XVI secolo (cfr. i dizionari di Huguet, Cayrou, Littré). «Lieu où l'on met une quantité de merchandises. Endroit où l'on conserve un grand nombre de choses…», così P, Richelet nel *Nouveau Dictionnaire François*, Paris 1719. Littré riporta l'espressione di Voltaire nell'*Enriade* («Londre… le magazin du monde») e ricorda che anticamente il termine veniva dato alla nave di carico che, «portant des provisions de toute sorte», seguiva la flotta. In tutti i possibili significati, da Boucicaut a rtousseau, il termine denota abbondanza di cose consumabili senza ulteriore elaborazione.

[4] I, 107-112; cfr. per i riferimenti di questi versi al mito dell'età dell'oro nella cultura classica, il ricco commento di F. Bömer alle *Metamorfosi*, Heidelberg 1969, I (libri I-III), p. 47 sgg. (l'ultimo volume uscito, 1977, commenta i ll. VIII-IX).

[5] *De rerum natura*, V, 907-924.

[6] *OC* III, p. 171; cfr. E. Eldenstein, *The ancient idea of progress*, Baltimore 1967, pp. XXIII-XXV e n.

[7] V, 1108 e sgg.

[8] W.K.C. Guthrie, *In the beginning*, London 1957, p. 69, ma vedi gli interi capitoli 3-5.

[9] Esiodo, *Erga*, 118; Platone, *Pol.* 272° (subito prima la stessa espressione riferita agli uomini che solo avevano, per così dire, da lasciarsi vivere); *Leg.* 713c; per altri luoghi e usi del termine in Platone, cfr. E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1964, vol. I, *ad vocem* (il lessico

completa i volumi delle *Oeuvres Complètes* di Platone per le edizioni «Les Belles Lettres». Per l'equivalenza di *automaton* a «sponte sua» e simili («sine semine» etc.), cfr. F. Bömer, *Kommentar*, cit. I, pp. 89-162 (*Die Zeitalter*). Che nel *de r. n.* la terra in origine producesse «sponte sua» ghiande e purpurei corbezzoli, «plurima» e «maiora» di quelli che oggi vediamo (V, 937-44), non ci pare argomento sufficiente a configurare un «primitivismo» di Lucrezio che si riporti a quella che Bömer chiama la «deszendente Theorie» di filiazione esiodea. Il problema è delicato e molto dibattuto (cfr. per una discussione dei contributi più recenti, F. Morgante, *Il progresso umano in Lucrezio e Seneca*, «Riv. Cult. Class. Med.», XVI 1974), non è possibile affrontarlo qui. Si vedano peraltro le acute e persuasive osservazioni che su questo tema svolge ora G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979, soprattutto cap. IV.

[10] Virgilio, *Georgiche*, I, 125-28. In una tra le più celebri *Lettere a Lucilio* di Seneca, la 90, questi versi di Virgilio sono citati con favore, a esemplificare la condizione più felice che mai si possa immaginare (37-38). Poco dopo (40) Seneca ripete a sua volta che «terra ipsa fertilior erat inlaborata»; ma per motivi ben più rilevanti questa lettera è una fonte decisiva del *Discorso sull'ineguaglianza*, anche su taluni suoi aspetti che sembrano di derivazione tutta moderna. Cfr. P. Bosshard, *Die Beziehungen zwischen Rousseaus Zweiten Discours und dem 90 brief von Seneca*, Zurich 1967.

[11] Ovidio, *Metamorfosi*, I, 101-102; cfr. la celebre quarta ecloga di Virgilio, quando, maturo ormai il «puer», «… omnis feret omnia tellus. / Non rastros patietur humus, non uinea

falcem» (39-40); mentre, finché permangono tracce dell'antica malizia, (*prisc uestigia fraudis*), esse spingono a solcare i mari, a cingere di bastioni le città e «iubeant telluri infindere sulcos» (31-33). Sull'età dell'oro in Virgilio v. ora P.A. Johnston, *Vergil's Agricultural golden age*, Leiden 1980.

[12] J. Perret, nel commento a Virgilio, *Les Bucoliques*, Paris 1961, p. 51, ma si veda la bibliografia e l'intero commento alla quarta ecloga. Per altri luoghi significativi del mito dell'età dell'oro sul problema della coltivazione della terra: Ovidio, *Amores*, 3, 8, 35 sgg. e *Met.* XV, 92 sgg.; Tibullo, 1, 3, 35 sgg.; Catullo 64, 38 sgg. Per Orazio, cfr. G. Pasquali, *Orazio lirico*, Firenze 1964, pp. 268 sgg. con alcune precisazioni: nel giovanile epodo 16, il poeta si limiterà pure a illustrare una «credenza diffusa», ma il tema dell'agricoltura (che interessa Pasquali) si configura proprio nei termini che abbiamo sin qui esaminati («Reddit ubi Cererem telus inarata quotannis» ecc., vv. 40 sgg.), così non è proprio esatto che nell'ode 3, 24, «dell'agricoltura non è parola» (cfr. vv. 11-16), e infine quest'ode dovrebbe esser letta accanto alla cupa descrizione delle prime età, tra lucreziana e hobbesiana, di *Satire* 1, 3, 99-120. Per Pasquali «la maggior parte dei poeti romani rimane fedele alla descrizione esiodea dell'età dell'oro» (compreso il tratto, che abbiamo ora considerato, della naturale fertilità della terra prima dell'agricoltura), anche se talvolta gli stessi scrittori, nella liberta di elaborazione del mito, parlano di tempi felici nei quali già si praticava l'agricoltura (Tibullo, 2, 1, 37; Seneca, *Medea*, 302 sgg., cui si potrebbe aggiungere la stessa lettera 90 a Lucilio). Diverso, com'è noto, è il caso di Arato presso il quale si ha una descrizione dell'età dell'oro che dipende da Esiodo ma in parte la modifica sul punto della naturale fertilità della terra: gli uomini vivevano

semplicemente, ignoravano l'ostile mare e il loro sostentamento non era assicurato dalla navigazione, bensì proveniva «dai buoi e dagli aratri», anche se, si aggiunge, Dike stessa offriva agli uomini della razza d'oro ogni cosa in abbondanza. Arat. *Phaen.*, 110-14; l'intera descrizione dell'età dell'oro ai vv. 100-136. Dell'influenza di Arato, che è straordinaria nella cultura latina, si deve tener conto nella ripresa del mito esiodeo. E del resto è fin troppo noto che da Esiodo stesso parte quel tema della necessità e del culto del lavoro che avrà tanta influenza, per es. sulle *Georgiche*. Per la presenza di Arato in Orazio, G. Pasquali, cit.; in Virgilio, A. La Penna, *Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio*, in *Hésiode et son influence*, Vandoeuvres-Genève 1960; sulla struttura complessiva del mito delle razze, in quanto non riducibile a «déchéance progressive», e sulla connessione con l'altro mito del poema esiodeo, si v. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, ora in *Mythe et pensée chez le Grecs*, Paris 1965, ma cfr. pure i saggi raccolti nella sez. 4 («Le travail et la pensée technique»). La discussione generale sull'età dell'oro, in relazione all'antropologia, al tema del progresso, ecc., è, prima e dopo la classica ricerca di A.O. Lovejoy e G. Boas sulla *Documentary History of Primitivism and related Ideas* (Baltimore 1935, 2 voll.) troppo vasta perché se ne possa qui dar conto.

[13] *OC* III, p. 145. Nelle note IV e V del *Discorso* relative a questo passo Rousseau cita a favore della fertilità naturale della terra anzitutto (contro i «mauvais Physiciens») l'autorità di Buffon (*Hist. nat.*, t. I: *Preuves de la théorie de la terre*, Paris 1752, art. 7, pp, 354-55), quindi la «preuve de fait» dell'abbondante vegetazione che si trovava nelle isole deserte scoperte negli ultimi secoli, infine una conferma (nel quadro della dimostrazione che l'uomo è un animale erbivoro) tratta dai

«Monuments de l'Antiquité»: S. Girolamo che riporta Dicearco, secondo il quale «sous le régne de Saturne, où la terre étoit encore fertile par elle-même», gli uomini non mangiavano carne e si nitrivano solo di frutti e legumi (OC III, pp. 198-99). Per la dipendenza di questa citazione di S. Girolamo dal *Droit de la guerre et de la paix* di Grozio nella traduzione di Barbeyrac, così come di quella da Giustino di OC III, p. 154, e in genere sull'influenza dei «semplicioni», come li chiama Vico, di Grozio (che vivevano «à leur aise des choses que la terre produisait d'elle-même sans aucun travail») cfr. J. Morel, *Sources*, pp. 160 sgg. Rousseau ricorda nella *Dédicace* del *Discorso* il testo di Grozio confuso con gli strumenti di lavoro del padre (OC III, p. 118, ma Grozio è tra le opere consultate da Rousseauper Mme Dupin, cfr. A. Sénéchal, *J.-J. Rousseau sécrétaire de Madame Dupin*, «AJJR», XXXVI, 1963-65).

[14] *OC* III, pp. 144-45; cfr. l'inizio dell'*Émile*: l'uomo «force une terre à nourrir les productions d'une autre; un arbre à porter les fruits d'un autre. Il mêle e confond les climats, les élements, les saisons […]. Il bouleverse tout, il défigure tout […] il ne veut rien qu'il a fait la nature, pas même l'homme» (OC IV, p. 245). Sulla naturale pigrizia degli uomini che si rifiutano a ogni sorta di lavoro che non sia «d'une absolue nécessité», cfr. OC III, p. 211.

[15] *Fragments politiques*, VIII, 1, OC III, p. 525.

[16] *OC* III, p. 171.

[17] *The second Treatiseof Civil Government*, V, 25 sgg.

[18] *Leviathan*, I, XIII. Nella *Prefazione* al *De Cive* l'età dell'oro e il regno di Saturno vengono fatti coincidere con la venerazione da parte dei cittadini del «potere supremo». Saturno fu scacciato quando si insegnò che si potevano prendere le armi contro i propri capi.

[19] *OC* III, p. 202.

[20] «Qualcuno potrà pure impadronirsi dei frutti che un altro ha colto, della preda che ha ucciso, dell'antro che gli serve da riparo», ma, «scacciato da un albero sono libero di andare a un altro, tormentato in un luogo chi mi impedirà di andare da un'altra parte?», OC III, p.161. la puntualissima ripresa qui del tema hobbesiano dell'uguaglianza negativa di tutti gli uomini (nessuno è così forte da poter opprimere snza fatica e senza rischio l'altro) è controbilanciata, mancando la solitudine, dall'abbondanza protettiva della natura; ma su questo, v. più ampiamente il cap. seguente.

[21] *OC* III, p. 162.

[22] *OC* III, p. 167.

[23] *OC* III, p. 162; cfr. pp. 140, 151-52.

[24] Per un riferimento largo agli autori citati, cfr. R. Derathé, *J.-J.Rousseau et la science politique de son temps*, cit., sopr. cap. II. « L'homme […] si timide […] toujours tremblant, prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il apperçoit» estende l'«éffrayé de la moindre chose» di Barbeyrac (che così rende, forzando, l'«attonitus» di Pufendorf, *Droit de la*

nature, II, 2, 2), combinandolo con *Esprit des lois*, I, 2 «sa timidité seroit extreme […] tous les faits trembler, tous les faits fuir». In questo capitolo *dell'Esprit des* lois, Rousseau trova formulata una critica a Hobbes, che farà propria alla lettera, sull'attribuzione alla natura di caratteri che seguono «l'établissement des sociétés», sul conseguente spostamento (inizio cap. I, 3) dell'*état de guerre* dalla natura alla società, e infine sull'«idée de l'empire et de la domination» che è così complessa e dipende da tante altre idee che non può esser nata «d'abord» (v. cap. prec. N. 47). Ma sulla critica di Montesquieu a Hobbes Rousseau avrebbe potuto ripetere ciò che dice a proposito della critica di Hobbes ai «giureconsulti»: che è ben fondata, salvo a iscriversi, da un altro versante, nella stessa logica. Il principio da cui è svolta la critica di Montesquieu si può riassumere infatti nel nesso debolezza originaria-socialità. Il primo libro dell'*Esprit des lois*, che P, Vernière leggeva piuttosto in un'ottica spinoziana, contrapponendolo ai «teorici idealisti» del diritto naturale (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, pp. 447-66), è stato di recente rivendicato di pieno diritto alla «scuola del diritto naturale» da M.H. Waddikor in un discusso e discutibile libro (*Montesquieu and philosophy of natural law*, The Hague 1970). Un'importante analisi del rapporto di Rousseau con Montesquieu in V. Goldschmidt, *Anthropologie*.

[25] *OC* III, p. 136.

[26] *OC* III, p. 144. Sulla «solidarité» tra l'uniformità della natura e quella dell'uomo, cfr. V. Goldschmidt, *Anthropologie*, p. 233.

[27] Sebbene neanche questo venga affermato esplicitamente.

L'uniformità della natura deve comporsi con la diversa esigenza dell'assenza di «prévoyance» nei *sauvages*, i cui «projets […] s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée», come ancor oggi gli abitanti dei Caraibi che la mattina vendono il letto, non prevedendo di averne bisogno la notte successiva. OC III, p. 144, e cfr. 145, 173. Il passo sul *Caraîbe* è tolto quasi alla lettera dall'*Histoire générale des Antilles, habitées par les François* (è il titolo dell'ed. aumentata del 1667) del P. Du Tertre, v. Starobinski, OC III, p. 1322. La particolare rilevanza di quest'opera per i *Sauvages* del *Discorso* russoiano è stata più volte rilevata: «les Caraïbes», si dice nelle pagine sull'amore, sono tra tutti i popoli esistenti, quello che «s'est écarté le moins de l'état de Nature» (OC III, p. 158); ma giustamente «s'est écarté», poiché i selvaggi del P. Du Tertre sono, oltre che i più felici e meno viziosi tra i popoli del mondo, anche «les plus sociables» (cfr. S. Landucci, op. cit., p. 375 e *passim*). Assenza di *prévoyance* non comporta tuttavia stupore e meno che mai spavento dinanzi alla vicenda del giorno e della notte. Pufendorf nel *De iure naturae* aveva detto l'uomo di natura, con un verso di Manilio, «stupefactus novo penderet lumine mundi», e Barbeyrac aveva tradotto con «rempli d'étonnement à la vue mnovo penderet lumine mundi», e Barbeyrac aveva tradotto con «rempli d'étonnement à la vue même du soleil» (II, 2, 2). È molto probabile qui, sebbene questi versi non siano citati da Pufendorf, che Rousseau si sia ricordato, per negare lo stupore dei *Sauvages*. Di Lucrezio, presso i quali gli uomini nati dalla dura terra non cercavano urlando la luce del giorno dissolta ma aspettavano nel sonno il suo ritorno: «a parvis quod enim consuerant cernere semper / alterno tenebras et lucem tempore gigni, / non erat ut fieri posset mirarier unquam / nec diffidere ne terra aeterna tenere / nox in perpetuum detracto

lumine solis» (V, 997-81).

[28] Di diversità di climi e di stagioni si parla all'inizio della seconda parte del *Discorso*, quando il genere umano viene estendendosi e le pene si moltiplicano con gli uomini (OC III, p. 165). Ma il quadro è tutt'altro che coerente. All'inizio della prima parte i *sauvages* sono detti «accoutumés… aux intempéries de l'Air» (*OC* III, p. 135) e qualche pagina dopo si parla di «premiers hommes» che abitano paesi caldi e paesi freddi, dove imparano «bientôt» a vestirsi delle pelli di animali (*OC* III, p. 140). Anche quest'ultima osservazione si iscrive tuttavia diversamente, e con più coerenza, all'inizio della seconda parte, nel quadro di un'«industrie» già avviata («dans les forêts ils se firent des arcs et de fléches, et devinrent Chasseurs et Guerriers; Dans les pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu'ils avoient tuées»). In Lucrezio Rousseau poteva leggere almeno l'uso tardo delle pelli di animali («Inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt», V, 1011, verso riportato in Pufendorf e appartenente a un contesto certamente utilizzato nel *Discorso*), se pure non avrà avuto sott'occhio i versi del finale (1418-22) che retrospettivamente legano a una drammatica e mortale competizione la scoperta della «veste ferina». Si può aggiungere che il passo sui paesi caldi e i paesi freddi sembra ispirato, piuttosto che a una diretta descrizione della pura natura, a un confronto tra il prima e il dopo in tema di cose (vestiti, case) che crediamo necessarie ma che sono in realtà inutili (si ricordi il paragone lucreziano tra il «tum» e il «nunc» per es. dei vv. 998-1010 e 1412-1435). Quanto al rigore delle stagioni si può, solo in parte, spiegare come un'espressione di quell'esigenza di vigoria nell'equilibrio di cui si dirà appresso. V. Goldschmidt, (*Anthropologie*, pp. 233

sgg.) interpreta le «révolutions» come successione dei giorni e delle notti e insieme delle stagioni, invitando a non confondere lo stato di natura di Rousseau con il mito del «printemps perpétuel». Con la pienezza del mito, certamente no; con il recupero di alcuni suoi elementi sì, e tra questi ci pare che, come condizione di equilibrio, via sia anche la supposizione dell'uniformità climatica. Il confronto con l'*Essai sur l'origine des langues*, che Goldschmidt si sforza sempre di ricondurre entro una prospettiva sincronica al *Discorso*, salvo la «durée infinie» peculiare a quest'ultimo, sarebbe del tutto favorevole a questa tesi (cfr. capp. VIII e IX, «Le genre humain, né dans les pays chauds…»; «Supposez un printemps perpétuel sur la terre…», ecc.); mentre il riferimento a Buffon, basato com'è sulle cause costanti e attuali, riesce qui un po' fuori tono. Nell'essenziale peraltro, ossia riguardo alla configurazione generale dello stato di natura, non c'è che da concordare con Goldschmidt sia quando osserva che esso «ne paraît situé ni dans l'espace ni dans le temps», sia quando, valutando le interpretazioni mitiche dello stato di natura del *Discorso*, osserva: «Pourtant, cette apparence mythique paraît bien fondée, tout autant que l'aspect scientifique. Elle provient de cette uniformité close sur elle-même et vide de toute événement […] cette permanence est proprement hors de toute histoire, tant elle est hétérogène. Elle semble opposée à l'histoire, comme l'éternité au temps. On ne peut douter que cette opposition ne procède d'une volonté très conciente de l'auteur».

[29] *OC* III, p. 204. Per la ripresa di questo argomento nella lettera a Voltaire del 18 agosto 1756 contro il *Poème sur le desastre de Lisbon*, cfr. *OC* IV, pp. 1061-62. Informazioni sul poema di Voltaire e deformazioni intorno alla risposta di

Rousseau in Th. Besterman, *Voltaire*, cit., pp. 309-15, 336-38. Per la rilevanza della lettera ai fini della religione del Vicario Savoiardo, cfr. H. Gouhier, introd. All'ed. della Pléiade, OC IV, pp. CLXXXVIII sgg., sebbene troppo stretto ci sembri il rapporto tra la «profession de fois» di cui si parla (pp. 1073-74) e quella del *Contratto sociale*. Già il diverso giudizio su Hobbes formulato nei due testi – una volta «Sophiste», l'altra il solo *philosophe* che abbia visto il male e il rimedio, osando proporre «de tout ramener à l'unité politique» – avrebbe potuto mettere sull'avviso (cfr. *OC* IV, pp. 1072, 1078, 1782, dove si ricorda solo Hobbes parimenti «sophiste» dell'*Etat de guerre*, *OC* III, p. 463.

[30] La pace tra gli animali è «l'un des thèmes le plus saillant dans la description de l'Age d'or tel que la conçoit Virgile» (H, Jeanmarie, *Le messianisme de Virgile*, Paris 1930, pp. 193-95, ma non del solo Virgilio, ovviamente.

[31] Gli uomini si misurano, si paragonano con gli animali e imparano a non temerli perché si scoprono più scaltri di quanto essi non siano forti. Del resto l'uomo stesso è forte, ha un fisico obusto e «presque inaltérable». Si stabilisce così una situazione di parità tra il selvaggio forte, agile e scaltro e le bestie feroci che dopo aver sperimentato la difficoltà della lotta contro di lui, si astengono dall'attaccarlo. Di fronte alle specie così forti da non temere la scaltrezza dell'uomo, aggiunge Rousseau, quest'ultimo è nella condizione di specie deboli che pure sopravvivono; e inoltre è veloce, può rifugiarsi sugli alberi, può scegliere tra la lotta e la fuga, mentre nessun animale sembra fare istintivamente la guerra all'uomo (*OC* III, pp. 136-37). J. Morel, *Sources*, pp. 163 sgg., ha messo in

relazione stretta questo passo con Lucrezio V, 966-69. E in effetti l'accostamento è fondato e importante, poiché costituisce una delle testimonianze della presenza di Lucrezio nel *Discorso*, al di là dei versi riportati da Pufendorf (su Pufendorf e Lucrezio, cfr. ora F. Palladini, *Citazioni lucreziane in S. Pufendorf*, «La Cultura», XIX, 1981, I). Numerosi luoghi di raffronto tra il *Discorso* e il quinto libro di Lucrezio sono indicati da Morel, oltre a quelli segnalati tempestivamente da J. De Castillon. Questi, Salvemini di Castiglione in realtà, un toscano emigrato dapprima in Svizzera, professore quindi a Utrecht di filosofia e matematica, in rapporto con Federico il Grande e alla fine direttore della classe di matematiche dell'Accademia di Berlino, rispose a caldo al *Discorso* di Rousseau con un grosso libro dallo stesso titolo, *Pour servir de réponse au Discours que M. Rousseau, Citoyen de Genève, a publié sur le même sujet*, Amsterdam 1756, dove segnalava, tra altre ascendenze, il lucrezianesimo di Rousseau, traducendo parecchi versi del quinto libro. Di qualche anno posteriore al saggio di Morel è un articolo di L. Robin importante (e discutibile) non solo per la lunga nota sugli «emprunts de Lucrèce à Rousseau», quanto perché contro il Lucrezio «progressista» e anticipatore di Condorcet, proposto da Guyau e da Delvaille vi si sostiene un'altissima compenetrazione di «dottrina» tra Lucrezio e Rousseau che reciprocamente li illumina e li sistematizza (*Sur la conception épicuréenne du progrès*, «Rev. de Mét. et de Mor.», 1916, ora in *La pensée héllenique*, Paris 1967; ampiamente utilizzato nel commento al poema lucreziano, che Robin ha scritto in collaborazione con A. Ernout, Paris 1962-64). Dal libro di J.-M. Guyau, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris 1878, prende avvio il dibattito su Lucrezio «precursore di Condorcet o di Rousseau. Come

Gujau anche J. Delvaille nella sua tesi sull'idea di progresso (*Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1910) si occupa, in linea subordinata, del rapporto Rousseau-Lucrezio (v., più che i passi citati da Robin, il cap. su Rousseau). Ma prima ancora che comparisse il libro di Guyau, di Lucrezio e Rousseau avevano scritto sia Patin che Martha, del quale si veda *Le poëme de Lucrèce*, Paris 1869, dove viene sostenuta, con non poca malevolenza, la totale dipendenza del *Discorso* da Lucrezio (p. 300, più equilibrata la nota di p. 392). Gli studiosi moderni hanno giustamente lasciato cadere (come osserva J.-C. Fredouille, *Lucrèce et le «double progrès contrastant»*, «*Pallas*», 19, 1972) la schematica alternativa di Lucrezio tra Rousseau e Condorcet, ma alla stessa discussione sul «progresso» in Lucrezio, tutt'ora aperta a molti contrasti e non proprio risolta dalla «nuova interpretazione» di Fredouille (ma si vedano in proposito le pagine di G. Sasso sopra citate), gioverebbe probabilmente un confronto sistematico con Rousseau. Piuttosto scarsi gli accenni a Lucrezio nel commento al *Discorso* di Starobinski (mentre l'accuratissima ed. de la Pléiade tiene insieme nell'indice dei nomi del vol. III Lucrèce il poeta e Lucrèce moglie di Tarquinio Collatino). Un'utilizzazione piuttosto ampia di Lucrezio in R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Paris 1971 e in V. Goldschmidt (che ha pubblicato di recente anche un bel libro sul diritto in ambito epicureo, con qualche cenno a Rousseau), *Anthropologie*, cit. (in Lucrezio – scrive – Rousseau trova «un'impulsion et une direction, une confirmation aussi et comme un appel, bien plus qu'une 'source' proprement dite», p. 231). Insufficienti i riferimenti a Lucrezio nel vecchio libro di M. Reichemburg, *Essai sur les lectures de Rousseau*, Philadelphia 1932 (essendo il libro

basato soprattutto sulle *Confessioni* e sulla *Correspondance* si cita solo la traduzione libera da Lucrezio di Panckouke del 1768). Insieme a quello dei testi, c'è il problema di sapere perché Rousseau citi così poco Lucrezio (mai nei *Discorsi* e nelle opere maggiori; in senso negativo tra i filosofi contrari al dovere e alle virtù nella *Préface* al *Narcisse*; genericamente nella lettera a Voltaire del 10 settembre 1755; nella lettera a Beaumont, a proposito del termine «creazione»; da ultimo, salvo errore, nel *Disctionnaire de musique*, voce «Musique», dove vengono riportati i vv. 1379-1383 del V libro). Goldschmidt pensa al clima di polemica antilucreziana suscitata dalla pubblicazione dell'*Anti-Lucrèce du cardinal de Polignac*, Paris 1918, che qui e in numerosi altri articoli ha ricostruito la storia di Lucrezio in Francia); ma la questione è a un tempo più intima e si collega al complesso rapporto con i *philosophes* e forse a quella crisi religiosa, di cui il *Secondo Discorso* è il documento più sobrio e a un tempo più drammatico.

[32] *OC* III, p. 135. Non molto condivisibile ci pare a proposito di questo passo il riferimento di Starobinski all'*Oratio de hominis dignitate* di Pico, non fosse altro per il peso rilevantissimo che Montaigne, subito appresso citato in senso contrario, svolge nel *Discorso* russoiano (OC III, p. 1307). Senza voler sminuire la portata di questo passo su cui molto si è scritto, cercando di rinvenirvi la prova della piena specificità, sia pure embrionale dell'uomo di natura, ci pare che Rousseau si sia lasciato trascinare dalla fonte principalissima di queste pagine, e cioè dal testo di Pufendorf-Barbeyrac. «et quand même plusieurs Hommes semblables à celui-là viendroient à se rencontrer dans un Païs entierement désert – traduce Barbeyrac l'inizio di II ,2, 2 – combien de tems ne feroient-ils à méner une

vie tout-à-fait misérable et presque farouche, avant que par leur propre expérience, par leur industrie, ou par les occasions que pourroit leur fournir l'adresse de quelque Bêtes, ils se fussent procuré peu-à-peu quelques-unes des commodités de la Vie, et ils eussent inventé divers Arts? Pour en tomber d'accord, il ne faut que considérer ce grand nombre de choses qui sont presentement d'usage dans la vie et combien il auroit été difficil à chacun d'inventer tout cela lui seul…». L'importanza di questo testo per il *Discorso* è notevole: sterminai tempi, incontro occasionale produttivo di *technai*, nesso arti-socialità. Ma c'era il problema di una condizione, che, come dice Pufendorf, «non potest non miserrima concipi». Le ghiande o quel che fosse spontaneamente offerto dalla natura non bastava, se anche Pufendorf dopo aver citato le autorità sulla vita «more ferarum» (Orazio e Lucrezio, Diodoro Siculo, Cicerone, Euripide), sente il bisogno di giustificare razionalmente – sebbene in modo non proprio congruente – l'idea degli antichi sulla primavera eterna e sulla naturale fertilità della terra, come un insieme di condizioni che sole avrebbero potuto consentire la sopravvivenza del genere umano in un simile stato (vengono qui ricordati Ovidio, Virgilio e ancora Lucrezio). così Rousseau dapprima pone la «fertilité naturelle», quindi – per rafforzare l'originaria stabilità – opera uno spostamento dell'imitazione degli animali da occasione per l'uscita dalla pura natura a condizione della sopravvivenza in essa. Spostamento, com'è evidente – pericoloso per la logica del *Discorso*. Ed ecco che l'imitazione non porta alle «commoditéz de la vie» bensì innalza gli uomini «jusqu'à l'istinct des Bêtes». Quale istinto? La natura che si fa tutto, al di là della più agevole sussistenza, rischia di mettere in moto una tensione incontrollabile. Ma la nota che accompagna questo passo –l'abbiamo sopra richiamata –

s'incarica di restringere saldamente gli «omnifaria semina» di Pico: le osservazioni anatomiche (olte ai «monumenti» dell'antichità) confermano che l'uomo deve essere collocato tra gli a«Animaux Frugivores». Veramente non si sa più che cosa gli uomini debbano «imitare» né perché la loro sussistenza sia più «agevole» (OC III, pp. 198-99). Il problema tuttavia. Come si dice nel testo, è di natura strutturale e non si può esaurire entro questi riferimenti.

[33] *OC* III, pp. 162, 166.

[34] Si ricordino per tutte le pagine di apertura dell'*Emile*: «Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même…» (*OC* IV, p. 249).

[35] *OC* III, p. 152.

[36] *OC* III, pp. 142-43.

[37] *OC* III, p. 1307.

[38] *The supposed Pimitivism of Rousseau's Discourse on Inequality*, ora in *Essays in the history of ideas*, Baltimore 1948, p. 25, e vedi poco prima la storia spiegata da Rousseau «in somewhat Darwinian terms, a hundred years before Darwin».

[39] «Che dunque? Bisogna distruggere le società, annullare il mio e il tuo, tornare a vivere nelle foreste con gli orsi? Deduzione al modo dei miei avversari, che io preferisco prevenire piuttosto che lasciar loro la vergogna di trarla» (*OC* III, p. 207).

[40] *Manoscritto di Ginevra*, in *OC* III, p. 282.

[41] La mancanza di responsabilità che di necessità si connette a una concezione evoluzionistica della storia, è colta con singolare e tempestiva acutezza da Grimm nella *Correspondance littéraire* del 15 luglio 1755. Al *Discorso sull'ineguaglianza* è sottesa una logica della necessità, che governa la storia naturale del genere umano; ma allora perché Rousseau vuole con tanta eloquenza trovare una colpa in questo processo? «Supposons, avece M. Rousseau, que l'espèce humaine soit maintenat dans l'âge de vieillesse, qui repond à l'âge de soixante ou soixante-dix ans d'un individu: n'est-il pas évident qu'on ne peut pas faire un crime à un homme d'avoir soixante ans? et n'est-il pas aussi naturel d'avoir soixante ans que d'en avoir quinze? Or ce qu'on ne peut reprocher à l'individu ne peut non plus faire un reproche pour l'espèce. […] Dès lors, l'état du malaise est aussi naturel que celui du bien-être, et il peut meriter la compassion, mais jamais la critique ni le reproche […]. Supposé que la jeneusse de notre espèce soit passée, que les arrengements de la société, de manièrte de vivre et de mourir, et mille autres raisons que M. Rousseau détaille très-bien, nous aillent vieillis, nous pouvons être à plaindre, mais nous ne sont pas répréhensibles, parce que après la jeunesse arrive nécessairement la vieillesse, et l'espèce humaine vieille est aussi bien dans l'état de sa vocation que l'espèce humaine l'était du temps de sa jeunesse». Rousseau nel *Discorso* aveva detto che se l'uomo era «misérable» nello sato di natura, come tutti ripetono e se, come lui dimostra, l'uomo aveva avuto «le désir et l'occasion» di uscire da questo stato dopo molti secoli, allora «ce seroit un Pocès à faire à la Nature, et non à calui qu'elle auroit ainsi constitué» (OC III, pp. 151-52). Grimm rovescia questo argomento e dice: «Je sais […] que M.

Rousseau nous répète sans cesse que rien n'est plus misérable que l'homme dans l'état où se trouve aujourd'hui; mais s'il est vrai, come je crois l'avoir prouvé, qu'après bien de siècles et bien de révolutions il a dû se trouver précisément dans cet état où il est maintenant, ce serait un procès à faire à la nature et non à celui qu'elle aurait ainsi constitué» (ed. Tourneux, Paris 1978, vol. III, pp. 53-58, rep. Nedeln-Liechtenstein 1968; cfr. pp. 153-54).

[42] La questione verrà esaminata nel capitolo seguente, trattando della «jeunesse du monde».

[43] *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. It. Firenze 1938, pp. 55 sgg.; cfr. *La filosofia dell'Illuminusmo*, cit., pp. 358 sgg.

[44] *Emile*, *OC* IV, p. 249.

[45] *OC* III, p. 137.

[46] *OC* III, p. 144.

[47] *OC* III, p. 135.

[48] *OC* III, pp. 137, 140, 147, 214-18.

[49] Esiodo, *Erga*, 113-15, e per la morte, di cui subito nel testo, 116. Della vecchiaia come «malattia» si parla tuttavia in OC III, p. 138 (e, indirettamente, anche a p. 137), ma il contesto porta a intenderla come mera diminuzione di attività vitale; cfr. i «cannibali» della Francia Antartica di Montaigne, presso i quali «è raro vedere un uomo malato», e non ce n'è alcuno

«tremolante, cisposo, sdentato o curvo per la vecchiaia», *Essais*, I, XXXI, tr. It. Milano 1970, I, p. 274.

[50] *OC* III(, p. 137. Diversamente Lucrezio, V. 988-89.

[51] *OC* III, p. 143.

[52] *OC* III, p, 138.

[53] *OC* III, pp. 138-39, 194.

[54] Cfr. ad es. OC III, p. 175.

[55] Che la novità di Rousseau non consista nella semplice condanna, tante volte formulata prima di lui, dell'ingiustizia connessa alla disuguaglianza sociale, si potrebbe facilmente dimostrare. I «cannibali» di Montaigne, in visita in Francia, ià vi trovano di notevole che alcuni uomini sono «pieni fino alla gola di ogni sorta di agi» mentre altri stanno a mendicare alle loro porte «smagriti dalla fame e dalla povertà», e si meravigliano che questi ultimi continuino a tollerare una tale ingiustizia senza prendere per la gola i primi e dar fuoco alle loro case (tr. cit., I, p. 284). Solo a ripercorrere la letteratura francese da Montaigne a Rousseau, si può arrivare alla conclusione che tutto è stato detto in tema di disuguaglianza sociale prima del *Discorso* russoiano. Ma la disuguaglianza è per Rousseau solo il punto di partenza per un'indagine genetica che ne venga svelando le cause profonde. L'indignazione si disciplina, con intenzione rivoluzionaria, nell'analisi, e l'analisi è inquieta, scopre sempre cause che vanno al di là di se stessa. La proprietà privata è da un lato l'origine ma dall'altro il termine di un

lungo processo. Sta piuttosto in questa inquietudine di analisi antropologico-sociale che investe il tema della disuguaglianza, il tratto moderno, originale di Rousseau.

[56] *OC* III, p. 138; cfr. p. 139, «en devenant sociable et Esclave…».

[57] Ma si veda tutta la lunga e interessante nota, *OC* III, pp. 1311-12.

[58] *La filosofia dell'Illuminismo*, cit. pp. 366-78; cfr. *Il problema J.-J. Rousseau*, cit., pp. 35-36, 46.

[59] *OC* III, p. 122.

[60] Il punto è chiarissimo, salvo l'esigenza subito delineata di ricomposizione, nella lettura kantiana di Rousseau. Si vedano almeno le celebri pagine delle *Congetture sull'origine della storia*, tr. It. In Kant, *Scritti politici*, ecc. Torino 1971, pp. 202-05.

[61] «Nous ne voyons presque autour de nous que de Gens qui se plaignent de leur existence; plusiuers même qui s'en privent autant qu'il est en eux, et la réunion des Loix divine et humaine suffit à peine pour arrêter ce desordre» (*OC* III, p. 152).

[62] *OC* III, p. 166.

[63] *OC* III, p- 141.

[64] *OC* III, p. 141, 150, 174; vedi su ciò il capitolo seguente.

[65] *OC* III, p. 152.

[66] Rousseau si trova per la verità a dover conciliare due principi in parte diversi: quello dell'equilibrio e quello della dinamicità. Talvolta nella descrizione vengono in primo piano le ragioni dell'equilibrio; ma poiché si tratta di un equilibrio vitale, dove si esercita e si dispiega la grande forza fisica dell'uomo di natura, ecco che altre volte l'accento batte sulla dinamicità. Il quadro che ne risulta è composito, non sempre né del tutto congruente. Si ricordi da un lao il passo già citato sui «rigori delle stagioni», con gli uomini «esercitati alla fatica e costretti a difendere nudi e senz'armi la loro vita e la loro preda contro le altre bestie feroci o di sfuggire con la corsa» (*OC* III, p. 135; o ancora il passo di p. 140, che comincia così: «Seul, oisif, et toujours voisin du danger…», dove troviamo ancora la «preda» e lo sviluppo delle facoltà «qui ont pour objet principal l'attaque et la défense»). L'equilibrio qui sembrerebbe veramente fragile, se non fosse per la riserva sulle stagioni, la difficoltà strutturale a pensare la «fatigue», la scarsa conciliabilità della «preda» con gli animali «Frugivores» (un'indecisione simile si rinviene anche nel testo lucreziano). Al lato opposto dovrebbero essere ricordati i luoghi dove l'equilibrio prende il sopravvento e tende a presentarsi col volto della staticità (alcuni sono indicati nella nota seguente). Più interessante è tuttavia soffermarsi sui passi dove la dinamicità stessa si assesta nell'equilibrio. Si legga ad es. il passo delle «bestie feroci» che non sogliono attaccarsi tra loro e assimilano presto l'esperienza della pari ferocia dell'uomo (*OC* III, p. 136). Se Rousseau riprende da Lucrezio il passo della lotta tra l'uomo e gli animali, certamente espunge il fosco quadro di V. 982-98, con i monti e le foreste

che si riempiono dei gemiti strazianti degli uomini dilaniati dalle belve (neanche questi versi sono riportati di Pufendorf). In generale pare di poter dire che la dinamicità è una funzione interna dell'equilibrio capace di esaltarne la vitalità, senza tuttavia metterlo in crisi. A impedire ciò Rousseau pone due condizioni-limite: il fatto che l'uomo non si avverte ancora come superiore all'animale (*OC* III, p. 165-66), pur essendo «à tout prendre, organisé le plus *avantageusement* de tous» (p. 135). Si deve tuttavia subito avvertire che una considerazione maggiormente attenta a quel rapporto tra gli uomini che pare interamente risolto nell'equilibrio, rivela la presenza di una tensione dinamico-conflittuale più aspra di quanto le ragioni dell'equilibrio vorrebbero.

[67] *OC* III, pp. 144, 160, 173 .

[68] *OC* III, p. 148. Sul concetto (e l'esperienza) del tempo in Rousseau, cfr. G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, Paris 1952 e *Métamorphose du cercle*, Paris 1961, tr. it. Milano 1971.

[69] *OC* III, p. 136; cfr. p. 193 «le Sauvage vit en lui-même».

[70] *Teoria positiva del capitale*, tr. it. Torino 1957, p. 17; C. Napoleoni, *La teoria dello sviluppo capitalistico* (dispense), Roma 1969.

[71] *OC* III, pp. 135-36. *Emile*, l. III. «Aforce de rassembler desd machines autour de nous, nous n'en trouvans plus nous mêmes». Cit. da Starobinski, OC III, p. 1308.

[72] «Toutes les connoissances qui demandent de la réflexion,

toutes celles qui ne s'acquiérent que par l'enchâinement des idées et ne se perfectionnent que successivement, semblent être tout-à-fait hors de la portée de l'Homme Sauvage…» (*OC* III, p. 199).

[73] *OC* III, pp. 164.168, 171-72, 174. Cfr. J. Starobinski, OC III, pp. LX-LXII.

[74] *OC* III, pp. 166, 169-70, 189.

[75] *OC* III, pp. 174-75.

[76] Cfr. le notevoli pagine del secondo libro dell'*Emile* sulle due forme di dipendenza: «celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société». La prima non implicando moralità non nuoce alla liberta e non produce vizi. La seconda essendo disordinata genera tutti i vizi. Et c'est par elle che le maître et l'esclave se dépravent mutuellement», OC IV, p. 311. Si ha in queste pagine dell'inizio del secondo libro una verifica importante dello stato di natura del *Secondo Discorso*.

[77] *OC* III, p. 146; cfr. p. 160.

[78] OC III, p. 157.

[79] *OC* III, p. 219; un'analisi più distesa dell'*Amour propre nel capitolo seguente.*

[80] OC III, p. 145-46.

[81] *OC* III. P. 160. Rousseau riprende e svolge qui in positivo la

critica di Charles Bordes al *Primo Discorso*. Ma si ricordi altresì il passo di Pufendorf-Barbeyrac sopra citato. N. 32.

[82] *Introduzione* del 7 a *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 172.

[83] *OC* III, p. 146.

[84] *De rerum natura*, Times New Roman, 1028-1090. «At uarios linguae sonitus natura subegit / mittere, et utilitas expressit nomina rerum…» (1828-30). L'origine naturale e non convenzionale del linguaggio è già chiaramente espressa in Epicuro, *Lettera ad Erodoto*, parr 75-76 (cfr. Ernout-Robin, *Commentaire* al *de r. n.*, cit., II, pp. 142-49), ma di contro all'unità del genere umano presupposta da Lucrezio, si ha in Epicuro una formazione naturale del linguaggio secondo la diversità delle stirpi o genti, che è prodotta dai vari luoghi in cui esse abitano. Cfr. G. Sasso, *ilo progressop e la morte*, cit., pp. 31 sgg.

[85] Il rapporto di Rousseau con Lucrezio tuttavia non può esaurirsi, nemmeno in tema di linguaggio, entro questi riferimenti. Bisognerebbe sviluppare e discutere un'osservazione rapidissima di J. Starobinski, secondo cui «les arguments de Lucrèce annoncent ceux de Rousseau» (OC III, p. 1325), non solo in merito a ciò che è più ovvio – ossia la probabile dipendenza del *Discorso* anche da Lucrezio, una volta che ci si è spostati sul terreno della naturalità del linguaggio – ma anche per quel che riguarda l'impensabilità di un linguaggio di convenzione. Al di là in effetti della opposizione fin troppo evidente tra la concezione naturale-utilitaria del linguaggio di Lucrezio e quella misteriosa-«sovrumana» di Rousseau, è

probabile che il *discorso* tenga conto, oltre che di Condillac (nel cui *Essai sur l'origine de connoissances humanines* la difficoltà della connessione che a un tempo segue e precede i «signes d'institution» è chiaramente formulata, cfr. ed. Lenoir, Paris 1924, p. 39) anche dei versi del *de rerum natura* ulle antinolie relative alla convenzionalità del linguaggio; tano più che il linguaggio di Lucrezio non nasce «d'un seul coup», ma come gli rimprovererà Ernest Renan si sviluppa *paulatim* e *pedetemptim*, incontrando perciò presumibilmente sul suo cammino quelle questioni della convenzionalità che in Epicuro sono del resto espressamente innestate sullo sviluppo del linguaggio d'origine naturale (*Lettere ad Erodoto*, 75-76¸il saggio di Renan sull'*Origine del linguaggio* si legge ora in *Oeuvres Complètes*, ed. Psichari, Paris 1960, vol. I).

[86] Lo schema di storia del linguaggio del *Discorso* è ora molto vicino (come ricorda Starobinski, *OC* III, pp. 1324-25) all'*Essai di Condillac* (v. ed. cit., pp. 32 ssg.). Anche qui troviamo all'origine il «cri de la nature» come elementare «signe naturel»; seguono i gesti o «linguaggio d'azione»; infine il linguaggio convenzionale o di istituzione (e cfr. anche p. 39 per lo scioglimento delle «difficoltà» nella storia del linguaggio). Ma su questo punto si deve ricordare anche il *Droit de la nature et de Gens* (IV, l. 1-3) dove Rousseau poteva trovare innanzitutto riaffermata con forza la peculiarità umana del nesso linguaggio-società, contrapposta, sempre on l'autorità di Aristotele (*Pol.*, 1253), ai «Cris» ossia ai «sons inarticulés», i quali «ne marquant que ce qui est agréable ou desagréable, se trouvent aussi dans les autres Animaux» (e si veda già qui la nota di Barbeyrac sulla differenza tra i «cris… purement naturels» degli animali, e la parola che dipende «de quelque institution

arbitraire»); quindi la distinzione tra «signes naturels» e «signes d'institution»; infine una lunga citazione dei versi lucreziani sul linguaggio. Il rinvio semplice invece che Starobinski fa al cap. I dell'*Essai sur l'origine des langues*, avrebbe bisogno di un'accurata ricognizione. Qui infatti è assente il «cris de la Nature» e i mezzi di comunicazione sono circoscritti al gesto e alla voce. La diversità nel punto di partenza non è senza conseguenze sugli ulteriori sviluppi della storia del linguaggio e della storia della società cui essa è connessa. Ci ripromettiamo di studiare in altra sede questo problema, piuttosto complesso, così come in generale i rapporti tra il *Secondo Discorso* e l'*Essai sur l'origine des langues*. Senza condividere del tutto la troppo netta affermazione di L. G. Crocker, secondo cui «Rousseau's anthropology, in the 'Essai', is somewhat inconsistent with the *Discours sur l'inégalité*» (*J.-J- Rousseau, The Quest* cit., p. 274 e vedi proprio su questo punto le riserve di J. Fabre, *Jean-Jacques Rousseau de Lester G. Crocker*, «RHLF» 1975, 5), saremmo inclini a scorgervi un nucleo di verità, o quanto meno un problema non facilmente eludibile. In generale ci è parso che un'immediata utilizzazione dello stato di natura dell'*Essai* accanto a quello del *Discorso* fosse più carica di difficoltà che non di sussidi.

[87] *OC* III, p. 151.

[88] *OC* III, pp. 1327-29; e cfr. Starobinski anche il bel saggio su *Rousseau et l'origine des langues*, ora in app. a *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 363: se Rousseau ricorre all'ipotesi tradizionale sul linguaggio «c'est moins pour accréditer cette idée que pou donner à l'impossibilité une profondeur supplémentaire». Anche F. Nicolini perveniva alla conclusione che Rousseau finisce «col far sua la vecchissima teoria dell'origine divina

del linguaggio, contro la quale Vico era sceso in campo con la massima combattività» (*Vico e Rousseau*, «Atti dell'Acc. Pontoniana» I, Anno Acc. 1947-48, Napoli 1949, p. 222, ma il saggio, insostenibile nella parte documentaria – l'*Essai* si ritiene senz'altro composto dopo il 1762 e pubblicato nel 1770 -, ha taluni spunti interpretativi che meriterebbero ancora di essere discussi).

[89] «Supposons que […] les instrumens du Labourage fussent tombés du ciel entre les mains des Sauvages […] toutes choses qu'il leur falu faire enseigner par les Dieux, faute de concevoir comment ils les auroient apprises d'eux-mêmes», OC III, p. 145. Voltaire che trova «pitoyable» l'accenno ai mezzi puramente umani ha da ridire anche su questa formula (G.R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, «Ohio State Univ. *Studies*», 1933, 6, pp. 8-9). Cfr. *Droit de la nature*: «tous les poëtes aussi rapportent aux Dieux l'invention de choses les plus utiles à la vie» (II, 2, 2).

[90] *OC* III, p. 151. Cfr. in questo senso J. Starobinski, *Rousseau et l'origine des langues*, cit., pp. 361-62. Per la delimitazione dell'*excursus* sul linguaggio, v. OC III, p. 146: «Qu'il me soit permis de considérer un istant l'embarras de l'origine des Langues». Quanto al problema in senso largo «politico» che sorregge l'*excursus*, v. per es. la consapevole forzatura di *OC* III, p. 148: «Le premier language de l'homme […] avant qu'il fallut persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature».

[91] In un capitolo del suo libro su Rousseau B. Baczko, postosi il problema del perché taluni miti del russoismo (il «buon selvaggio», il «retour à la nature» ecc.), già respinti con

decisione da Rousseau, abbiano goduto di tanta fortuna, osserva che la cosa sarebbe inspiegabile se non nascesse, nonostante tutto, dall'interno stesso dell'opera di Rousseau, o altrimenti se fosse riducibile a puro malinteso. La chiave di spiegazione, aperta del resto a molteplici direzioni di indagine, sta per Baczko nel peculiare nesso russoiano di costruzione teorica e tensione emozionale o sentimentale. Così nello stato di natura l'uomo dovrebbe essere descritto «negativamente», ossia attraverso ciò che non è, mentre di fatto le caratteristiche messe in opera sono positive. Con la consueta ricchezza di citazioni russoiane richiamate nella simultaneità, una simile situazione è individuata sia attraverso l'amore per la natura, sia nella natura che fonda le aspirazioni non realizzate nella realtà sociale, o ancora nello stato di natura come insieme di potenzialità, «simbolo a un tempo dell'innocenza perduta e della possibile riconquista della felicità», della permanente possibilità di ricominciare (*Rousseau. Solitude et communauté*, cit. pp. 137-45).

[92] L. G. Crocker ha insistito con molta nettezza su questo punto. «Rousseau, in fact, was haunted, like a good calvinist, by man's egoism and wickdness. His natural man – to take him at his best – was , if not wicked highly corruptible, ready to succumb at the first touch of the 'human'» (*J.-J. Rousseau: The quest*. cit., p. 259). Il giudizio ha del resto alle spalle una lunga storia. Si ricordino ad es. le osservazioni sulla «bontà» di A. Schinz (*La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., I, pp. 158-96) o quelle di R. Hubert, che pure polemizzava con Schinz (*Rousseau et l'Encyclopédie*, cit. pp. 70 sgg.). ma esatto nella sostanza il giudizio, non ci pare condivisibile nell'analisi di Crocker il contesto interpretativo. Così quando

suggerisce che la cattiveria degli uomini è l'idea fondamentale della filosofia politica di Rousseau (dal che – si capisce – il *Contratto* non potrà essere se non un'operazione manipolatrice e totalitaria). Così quando sembra risolvere nella categoria della menzogna ciò che appartiene o allo sviluppo del pensiero di Rousseau o a un ordine di problemi dove la stessa «bontà» (che non è stata dimostrata) e un certo imbarazzo nel *Discorso* sulla socialità come fonte a un tempo del vizio e della virtù, assumono un rilievo strutturale per nulla trascurabile. È da dire in generale che la lunga recensione di J. Fabre a Crocker, sopra citata, concede troppo in tema di comprensione. In senso contrario è probabile pecchi la nostra recensione (*Rousseaui il giusnaturalismo e gli esiti estremi della critica «liberale»*, «La Cultura» XI, 1973) al libello di Crocker sul *Contratto sociale* (*Rousseau's Social Contract*, Cleveland 1968, tr. it. Torino 1971), su cui si vedano peraltro le riserve di E. Garin, *Introduzione* a *Scritti politici di J.-J. Rousseau*, 3 voll., Bari 1971 e *Ristampe di opere su Rousseau*, «Riv. crit. st. fil.», ott.-dic. 1971. Sulla biografia crockeriana, cfr. R. Trousson in *Etudes sur le XVIII^e^ siècle* a cura di R. Mortier e H. Hasquin, II, 1975, pp. 49-58.

[93] *OC* III, p. 154.

[94] *OC* III, pp. 152-54. La cautela sospensiva con cui s'annuncia questo giudizio (*Il paroît d'abord...*) si spiega col fatto che già sul terreno del «sens ordinaire», usando cioè nel significato tradizionale i termini di vizio e virtù, la «Balance» pende dalla parte dei *Sauvages*. Lo sviluppo del testo dipana il tema positivamente.

[95] *OC* III, pp. 142, 153.

[96] *Anthropologie*, p. 224.

[97] *OC* III, p. 126.

[98] *OC* III, p. 236.

[99] *OC* III, p. 202.

[100] *OC* III, pp. 157-58. L'intera discussione sulla passione amorosa alle pp. 157-59.

[101] J. Morel, *Sources*, p. 183. «C'est qu'il n'y a que le phisique de cette passion qui soit bon – suona l'inizio del passo di Buffon, che però importa tener presente in tutto il suo sviluppo –, c'est que, malgré ce qu'en peuvent dire les gens épris, le moral ne vaut rient. Qu'est-ce en effet que le moral de l'amour? La vanité», *OP*, p. 341 A. Cfr. J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., pp. 387-89; *OC* III, pp. 1335-36. Per un probabile riferimento, al di là di Buffon, almeno a Lucrezio, IV, 1073 sgg. e per quelli, certissimi, al *Droit de la nature et des gens* cfr. Goldschmidt, *Anthropologie*, pp. 360 sgg.

[102] *Anthropologie*, pp. 356-69. Lo sviluppo centrale anche qui muove da un rilievo di Morel sulla sostituzione russoiana della preferenza esclusiva alla «vanité» di Buffon, recuperata solo marginalmente.

[103] *OC* IV, pp. 796-98.

[104] Nel *Discorso* – suona la conclusione di Goldschmidt – l'uomo è interamente parte a sé rispetto agli animali e le classifi-

cazioni mostrano la non-necessità del matrimonio. Nell'*Emile* l'unione monogamica fornisce un nuovo criterio di classificazione e «l'enquête biologique retrouve son universalité». Sarà tuttavia da avanzare qualche perplessità sull'«universalità biologica» espressa nei termini dello *jus naturale* ulpianeo. E in tutti i casi la cosa più significativa non è forse che avendo richiamato con tanta forza nella *Préface* al *Discorso* la definizione ulpianea trascritta all'inizio del *Digesto*, Rousseau ne rifiuti con pari nettezza l'applicazione quando arriva il momento di metterla in opera? (Cfr. *OC* III, pp. 124-25; il passo di Ulpiano in *Digesto*, 1, 1, 1, 3; sui problemi relativi a questo passo nel *Discorso* russoiano, rinvio al mio *Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalisti moderni*, cit., sp. pp. 232-43). La linea di scioglimento di Goldschmidt – che pure mette in guardia da un'utilizzazione sincronica del *Discorso* e dell'*Emile* – poggia sulla «naturalità» della famiglia, dopo la fine della solitudine naturale, nella seconda parte del *Discorso*; tema che era stato già connesso (pp. 250-56) allo sviluppo proprio alla natura erbivora della specie umana. La questione esula tuttavia dal puro stato di natura; e se la «simplicité primitive» dell'*Emile* si riferisce a questo stadio del *Discorso* la cosa non cambia poiché Rousseau si è ormai dimenticato di una semplicità più primitiva.

[105] *OC* III, p. 352.

[106] Il testo lockiano e la polemica di Rousseau in *OC* III, pp. 2016-18.

[107] Lucrezio e Vico avevano descritto la stessa situazione di accoppiamento animale tra gli uomini, ma il primo l'aveva nelle cose un po' mitigata, immaginando nell'uomo anche una povera

ricompensa d'amore fatta di ghiande o di un frutto maturo, e il secondo aveva inserito nel pieno del «ferino error» una nota che dipinge le donne selvagge «ritrose e schive».

[108] Della tradizione «ulpianea» basterà almeno ricordare le pagine sul «diritto di famiglia» tra gli animali nell'*Apologie de Reimond Sebond* di Montaigne.

[109] A proposito della specificità del sesso nell'uomo, Goldschmidt osserva che è questa una delle «rarissime occasioni» nella prima parte del *Discorso* in cui Rousseau tracci una distinzione netta tra uomo naturale e animale. In effetti – salvo forse il passo sulla costituzione dell'istinto – è difficile sul terreno di una stretta comparazione tematica andare molto oltre ciò.

[110] «un être vraiment heureux est un être solitaire. Dieu seul jouit d'un bonheur absolu». Con questa citazione dall'*Emile* (*OC* IV, p. 503), R. Polin apre *La politique de la solitude*, e commenta che «en affirmant, à travers la perfection solitaire de la divinité, la solitude fondamentale de l'homme, Rousseau a fourni le principe d'interprétation décisif de sa politique». Tra i pregi di questo libro è da segnalare non solo l'accento posto sul concetto di *solitude* («Nul n'a poussé plus loin que Rousseau la solitude dans la description de l'individu») ma altresì la connessione di questo concetto con un'esigenza di perfezione e di assolutezza religiose (lo stesso Goldschmidt, al di là della lettura incentrata sulle strutture biologiche, definisce talvolta «quasi-divine» la condizione naturale di Rousseau). Una discussione sul *leitmotiv* della «solitude» nel libro di Polin dovrebbe a parer nostro stringersi intorno alla pensabilità della libertà nella

condizione di pura natura. La compossibilità di libertà e *solitude* è affermata da Polin con molta nettezza e argomentata in maniera ingegnosa (la libertà costituirebbe essa stessa il fondamento della solitudine, in quanto principio – peculiare all'uomo – di scelta, di separazione e di indipendenza) non però persuasiva. Sebbene la solitudine rappresenti certamente un problema nell'ambito della riduzione-scomposizione dell'uomo a «état animal», condurrebbe, ove fosse pensata in dipendenza del nesso amore di sé-libertà-scelta, a un radicale sovvertimento dell'ordine strutturale di natura. Indipendenza e solitudine, diremmo perciò, senza scelta (né «volontà autonoma» o peculiarità di amor di sé, che è sentimento comune a ogni animale, cfr. *OC* III, p. 219), pur con l'ambiguità di un concetto come quello di solitudine che non si lascia ridurre facilmente alla natura.

[111] *Essai*, II, 12 (*Apologie de Raymond Sebond*), ed. Strowski, Bordeaux 1906, sgg., II, p. 155.

[112] Un esempio di ciò Rousseau trovava se non altro nel *Droit de la natureet de gens*, con il caso emblematico di Lucrezio poeta a un tempo di una condizione originaria miserrima confortata da un «Printems perpetuel».

[113] *Emile*, *OC* IV, p. 249; cfr. *Contratto*, *OC* III, p. 381.

[114] *OC* III, p. 158.

[115] *De rerum natura*, V, 931, 958-59. Significativi per l'indifferenza di Lucrezio al tema della solitudine i vv. 960-61, dove si delinea, se non ci sbagliamo, una situazione di egoismo

nella convivenza che Rousseau posticiperà all'interno delle associazioni passeggere, *OC* III, pp. 166-67.

[116] Tr. it. Roma 1969, p. 172.

[117] Postosi il problema se la critica di Marx al *Contratto sociale* valga anche per il *Discorso*, V. Gerratana risponde di sì, ma solo per un aspetto, che non è però quello essenziale (*Rousseau e Marx*, ora in *Ricerche di storia del marxismo*, cit. pp. 58 e sgg.). ma lasciando Da parte Marx (per il quale la tesi dello *zoon politikon* è qualcosa di più, ci pare, di un «rivestimento etnologico […] del tutto estrinseco e formale»), resta che la solitudine di Rousseau non sembra riducibile a una semplice esigenza di metodo. Quali ragioni presiedono la scelta di un simile metodo e di una simile ipotesi? Il rinvio dal problema al metodo potrebbe non essere tautologico e di fatto vanificatore dell'intera questione, solo ove si dimostrasse che la solitudine è essenziale all'ipotesi scompositivo-naturale. In mancanza di ciò la solitudine deve essere indagata con categorie antropologiche. E qui certo il rapporto con il giusnaturalismo, cui Gerratana rinvia, è decisivo. Si tratta tuttavia, come si cercherà di dimostrare nel testo, di un rapporto complesso, non riducibile, tanto meno sul piano del metodo, a una semplice contrapposizione che preluderebbe a Marx.

[118] Significativo per la consapevolezza russoiana della centralità di Hobbes nel giusnaturalismo moderno è l'accostamento di Locke a Hobbes nella nota XII, *OC* III, p. 218; e cfr. pp. 132, 136, 153.

[119] *Que l'état de guerre naît de l'état social*, *OC* III, pp. 608-609.

Per la probabile datazione di questo testo (la cui connessione tematica da un lato con il *Discorso sull'ineguaglianza* ci pare in tutti i casi evidente) cfr. Stelling-Michaud, OC III, pp. CXLVI sgg., che la posticipa, rispetto a Vaughan e a Derathé, agli anni 1756-58. Sta nella radicale indignazione di pagine come queste l'*humus* da cui nasce la disperata riflessione del *Discorso sull'ineguaglianza*; sta qui quel «semplice tratto morale» che, come dice Marx nella lettera a Schweitzer del 2 gennaio 1865, «preservò Rousseau», a differenza del «ciarlatanesco» e «vanitoso» Proudhon, da ogni «compromesso, anche apparente, con i poteri costituiti». Tr. it. in app. a *Miseria della filosofia*, Roma 1949, pp. 183-84; cfr. V. Gerratana, *Rousseau e Marx*, cit., pp. 58-59.

[120] *OC* III, . 156. Sulla complessa questione dell'attribuzione russoiana di questo passo all'influenza o addirittura alla penna di Diderot, cfr. le persuasive osservazioni di J. Starobinski, *OC* III, pp. 1332-34.

[121] *OC* III, p. 166.

[122] *OC* III, p. 175.

[123] *OC* III, p. 153.

[124] *Etat de guerre*, *OC* III, pp. 611-12.

[125] *OC* III, p. 161; cfr. *De Cive*, I, 2.

[126] *OC* III, pp. 153-54.

[127] OC III, p. 364.

[128] OC III, pp. 154-56, 176.

[129] OC III, p. 175.

[130] *OC* III, p. 170.

[131] OC III, p. 164.

[132] *OC* III, pp. 215-16.

[133] Cfr. dei due paragrafi del *Secondo Trattato* di Locke riportati e criticati da Rousseau, la fine del par. 80, dfove la «società coniugale» è messa in rapporto all'ingegno sviluippato e agli interessi uniti «to make provision and lay up goods for their common issue».

[134] «le propre de l'état de nature, selon Rousseau – osserva Goldschmidt – est précisement d' «le propre de l'état de nature, selon Rousseau – osserva Goldschmidt – est précisement d' «le propre de l'état de nature, selon Rousseau – osserva Goldschmidt – est précisement d'être un état naturel, c'est-à-dire une permanence qui se prolonge indéfinement et même […] 'éternellement'. Il ne renferme donc aucun élément propre à le faire dépasser, à 'en sortir' selon l'expression de Hobbes: il n'est, à aucun titre, *cause* de l'état civil». «Et ce qu'il y a de fondamental à comprendre […] c'est qu'il est impossible précisément de comprendre, à partir de là, comment la société a jamais pu s'instaurer». *Anthropologie*, pp. 218-19.

[135] *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. Bari 1967, 502. Identica espressione ricorre altre volte negli scritti hegeliani.

[136] Si vedano, oltre ai luoghi citati appresso, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. Firenze 1967, III, pp. 135-36, IV, p. 24.

[137] «La condizione propria di essi [degli individui nello stato di natura] è, però, quella di togliere appunto questa condizione: *exeundum e statu naturae*», *Filosofia dello spirito jenese*, tr. it. Bari 1971, pp. 134-35. Questa posizione trova per Hegel un punto di forza e anzi di identità nella posizione hobbesiana. L'autore del *Leviathan* ha inteso bene, «nel suo retto senso», che cosa sia lo stato di natura, senza abbandonarsi «alle vuote chiacchiere sulla bontà»; sicché è già Hobbes a trarre la rigorosa e unica conseguenza secondo cui «l'uomo deve uscire dallo stato di natura», *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., III, 2, pp. 174-75; per l'adesione hegeliana al modello logico più che antropologico dello stato di natura di Hobbes, cfr. lo scritto jenese su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, ecc., tr. it. in *Scritti di filosofia del diritto*, Bari 1971, pp. 43-44.

[138] *Enciclopedia* l. cit.; *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., I, pp. 110 sgg., 160-61. In quanto astratta negazione del diritto e della società, lo stato di natura costituisce così semmai, tutt'al contrario di un'originaria condizione di «innocenza» e di libertà, «piuttosto lo stato dell'ingiustizia, della violenza, dello sfrenato istinto naturale, di azioni e sentimenti inumani» (*Enciclopedia* l. cit.; *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., I, p. 112; *Propedeutica filosofica*, tr. it. Firenze 1951, p. 49); in forma un po' più diretta queste osservazioni su Hegel e lo stato di natura russoiano sono argomentate all'inizio del mio *Note sul rapporto*

tra filosofia e tempo storico. Premessa a una lettura del «Discorso sull'ineguaglianza» di Rousseau, «Quad. Riv. Trim.», n. 43, 1975.

3

LE VIE DEL DIVENIRE. L'ALTRO VOLTO DEL «DISCORSO SULL'INEGUAGLIANZA»

1 – *L'uomo «metafisico e morale»: la libertà.*

Il problema complessivo che si vuole esaminare in questo capitolo concerne il nesso strutturale stato di natura-uscita nella corruzione. Viene messo realmente in crisi un simile nesso dai molti elementi di novità che arricchiscono e complicano il quadro del *Discorso*, fino a configurare un flusso unitario nella storia del genere umano? Questi elementi di novità (o figure di movimento e di nostalgia, tese cioè a ricostruire un equilibrio nel divenire) vanno dalla definizione dello statuto «metafisico e morale» dell'uomo alla potenza-atto come possibilità di stabilire un positivo nesso diacronico tra la pura natura e la «raison cultivée»; dal divenire come reale cominciamento dell'inizio della seconda parte al ripensamento della condizione di origine con l'introduzione, in presenza della incombente ipotesi hobbesiana, del tema della «pietà»,

o infine alla delineazione di un abbozzo di *societas naturalis*. Le figure di movimento e di equilibrio agiscono da verifica critica dell'antropologia originaria, la complicano e ne rivelano la parzialità, cercano persino di sopprimerla; ma sono in grado alla fine di modificare il quadro della corruzione nel riferimento all'equilibrio statico delle origini? La conferma ultima di ciò deve essere stabilita sulla capacità della politica a rimontare il cammino della corruzione. Seguendo Rousseau nelle articolazioni dove le certezze supreme del *système* – la natura e l'antinatura – sono come smussate, sottoposte al dubbio, rese più fluide, è possibile verificare e approfondire la trama dell'intera struttura del *Discorso sull'ineguanza*.

Al termine della prima descrizione dell'uomo di natura, dopo aver posto le determinazioni antropologico-ontologiche su cui ci siamo già a lungo soffermati[1], Rousseau ne riassume i tratti salienti in un *abrégé* che comincia così: «Seul, oisif…»; all'interno di esso troviamo una definizione anco più lapidaria dello stato di natura: «Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des Voyageurs, celui de la plûpart des Peuples Sauvages». Dall'inequivoca fermezza di questa conclusione si diparte uno scarto, a questo punto del *Discorso* imprevedibile, su cui è necessario soffermarsi: «Je n'ai considéré jusqu'ici que l'Homme Physique; Tâchons de le regarder maintenant par le côté Métaphysique et Moral»[2].

Poiché è evidente l'identità di *Homme Physique* ed *état animal*, il lato metafisico e morale dell'uomo sarà propriamente ciò che lo distingue dall'animale. Dove si coglierà questa differenza? Non sul piano dell'*entendement*, dice Rousseau, ma su quello della libertà. Ogni animale, l'uomo compreso, è una «machine ingenieuse», dotata dalla natura di sensi per costituirsi e per garantirsi da ciò che ne impedisce la conservazione. E poiché

ha dei sensi, ogni animale ha pure delle «idee» che può fino a un certo punto combinare, sicché da questo punto di vista la differenza tra l'uomo e l'animale è solo quantitativa o di grado (*du plus au moins*). Per attingere la «distinction spécifique» o «différence» in senso forte, qualitativa tra l'uomo e l'animale ci si deve rivolgere non all'*entendement* ma alla libertà, a quella «qualité d'agent libre» che è esclusivo possesso dell'uomo.

> *La natura comanda a ogni animale, e la bestia obbedisce. L'uomo prova lo stesso stimolo* (impression)*, ma si riconosce libero di cedere o di resistere. Ed è soprattutto nella coscienza di questa libertà che si rivela la spiritualità della sua anima; poiché la fisica spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee, ma nella potenza di volere o piuttosto di scegliere, e nel sentimento di questa potenza si trovano solo atti puramente spirituali, dei quali non si spiega niente con le leggi della meccanica[3].*

Enunciata così con chiarezza, si direbbe fin troppo luminosa, la linea della «distinzione specifica», il problema è di sapere come si concili nell'uomo il tratto comune all'«état animal» e l'insorgenza specifica degli «actes purement spirituels», dove si dispieghi questa complessiva antropologia, e perché Rousseau senta il bisogno di inserire nel pieno della descrizione dello stato di natura, che subito dopo riprende il suo corso, la considerazione «metafisico-morale»[4]. Ha scritto Gouhier che brani come quello che abbiamo appena letto testimoniano in Rousseau «la permanence et l'approfondissement d'un dualisme cartésien dans une vision non-cartésienne de l'homme, où les sensations restent à l'origine de tous savoir…»[5]. La

visione dell'uomo non cartesiana, sensista, è quella di Condillac. Rousseau recupererebbe il dualismo cartesiano a partire dalle difficoltà interne e solo in apparenza marginali) del sensismo di Condillac, per esmpio dall'ammissione del *Traité des sensations* che c'è in noi un principio attivo o forza che produce in noi sensazioni interne ed esterne, che esiste un'attività delle «operazioni dell'anima»[6]. Il movimento che dal sensismo ritrova il dualismo di cosa estesa e pensante, di passività e attività costituisce secondo Gouhier una costante della riflessione russoiana, che rimane immutata dal *Discorso sull'ineguaglianza* alla *profession de foi du Vicair Savoyard*. Intorno a una simile continuità è utile fare qualche osservazione, non certo per negare in generale la presenza in Rousseau di un sensismo interrotto («provisoire», lo aveva chiamato Masson[7]), quanto per mostrare la diversità di accento tra la *Profession* e il *Discorso*, e quindi per comprendere la problematicità peculiare a quest'ultimo.

La libertà come elemento attivo-spirituale dell'uomo riceve nella *Profession* se non una fondazione (ché per Rousseau come per Cartesio la libertà è un dato originario della coscienza) una preparazione all'interno della struttura conoscitiva. Tra gli scopi pressanti della *Profession* nella sua redazione definitiva c'è, come sappiamo, quello di combattere il principio della passività dei giudizi, quale era stato di recente riaffermato dall'*Esprit* di Helvetius[8]. Il sensismo in questo orizzonte deve fare di necessità una comparsa dileguante, «provisoire». «J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté», ecco la «prima verità» che il Vicario deve ammettere. Ma c'è un «sentiment du moi» distinto dal flusso di sensazioni che da ogni parte mi colpisce? Per ora sappiamo che la sensazione, che si svolge in me e mi fa avvertire la mia esistenza (e anzi,

«qui est moi»), poiché non è prodotta né controllata da me è diversa dalla sua causa o oggetto «qui est hors de moi». A un tempo così, ciò che ci fa certi della nostra esistenza, ci assicura pure della distinta esistenza dell'universo, ossia degli «oggetti» della nostra sensazione, quale che sia la loro natura, ideale o reale[9]. Quando poi ci volgiamo a riflettere sulle sensazioni, scoprendo in noi la «faculté de les comparer», ci sentiamo dotati di una «force active» che prima non sospettavamo. La passività dell'*appercevoir* si interrompe sul piano della riflessione, ossia della comparazione tra le sensazioni che dà luogo al giudizio. «Appercevoir c'est sentir, comparer c'est juger: juger et sentir ne sont pas la même chose […] la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent, est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*»[10]. In polemica con Condillac, Rousseau ritiene impossibile spiegare la riflessione sulla base della sensazione prolungata e modificata. Ci sono due fonti originarie della conoscenza, possiamo dire kantianamente. Alla passività delle sensazioni per cui gli oggetti si presentano isolati e separati, nella loro rapsodicità, si unisce nell'uomo un'operazione intelligente-attiva di giudizio sui rapporti tra le sensazioni[11]. Da questa premessa, osserva Gouhier, scaturisce la «profonda unità» della *Professione di fede*; di qui, si può aggiungere, prende forza quel posto preminente dell'uomo nella natura (*roi de la Terre*) che ne rende avvilente e abietto il paragone con l'animale[12].

Se ora torniamo al *Discorso* vi troviamo una situazione concettuale molto diversa: non un sensismo che subito si compone con una fonte eterogenea di conoscenza, bensì un sensismo radicale che attraverso la lezione di Condillac ha superato il dislivello lockiano tra sensazione e riflessione, tra *sentir* e *juger*. Riguardo all'*entendement* l'uomo non è che un animale meglio sviluppato, capace di combinare le sue idee fino

a un punto più alto, certo, ma qualitativamente comune alle altre bestie. In questo senso almeno, il rovesciamento che la *Profession* opera rispetto al *Discorso* è puntuale. *Entendement* e combinazione delle idee non danno nel *Discorso* quella «distinction spécifique» tra l'uomo e l'animale che la *Profession* vi scorgerà con tanta nettezza: l'uomo non si costituisce come essere intelligente-attivo sul piano gnoseologico (e per questa via anche ontologico-strutturale), non trova qui alcuna «force active» che lo isoli in una caratteristica, incommensurabile preminenza, e dunque il paragone tra lui e la «Bête» s'impone rigorosamente[13].

Ma, poste queste premesse, da che nasce allora quella libertà-spiritualità che nel *Discorso* segna con tanta forza l'esclusiva linea di distinzione dell'uomo rispetto all'animale? Nella *Profession* le due cose – attività del giudizio o *entendement* e libertà – si tengono saldamente connesse, e la seconda si fonda anzi in definitiva sulla prima[14]. Se la connessione di contro è impossibilitata a costituirsi si aprono conseguenze per nulla irrilevanti[15]. Ammesso infatti, per riprendere i termini della *Profession*, che l'uomo vuole e sceglie poiché giudica, come potrebbe mai esser libero se non avesse *entendement* e non esercitasse giudizio?

Questa è, appunto, la situazione alquanto paradossale che il *Discorso* ci presenta. L'uomo non possiede un *entendement* qualitativamente peculiare, e tuttavia avrebbe una peculiarissima capacità di operare scelte in forza di un'originaria spontaneità che è inesplicabile sulla base della «Loix de la Méchanique». Come si origina e su che si fonda la scelta? Anche l'animale vuole, ma il suo volere è tutto iscritto nella sfera della sensibilità. Proprio nel contesto che stiamo esaminando, Rousseau dice che

> *L'Homme sauvage [...] commencera donc par les fonctions purement animales: appercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux. Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premiéres, et presque les seules operation de son âme, jusqu'à ce que des nouvelles circonstances y causent de nouveaux développemens[16].*

Non deve sfuggire la perfetta antitesi tra «fonctions purement animales» e «actes purement spirituels»; né può essere sottovalutata l'aspra eterogeneità tra questi estremi che nessun legame, per tenue che sia, cerca di connettere. *Appercevoir et sentir* costituisce, come nella *Profession*, il punto di partenza di Rousseau; ma in assenza del tentativo di mediazione rappresentato dal *juger*, e dinanzi al radicamento della volontà nell'atto percettivo («appercevoir et sentir […] vouloir et ne pas vouloir»), non si vede più come si possa distinguere l'umana «puissance de vouloir» e il volere delle «funzioni animali». Più intrinsecamente non si capisce – seguendo la correzione invero significativa del testo che dichiara il volere una potenza di scelta[17] –donde nasca in questo universo dominato dalla struttura fisico-istintuale la folgorante accensione della coscienza, il saldo residuo «spirituale» che la *Physique* non riesce a spiegare.

Parlare ancora in questa situazione di «dualismo cartesiano» riesce per la verità improprio. Ciò che è vero per la *Profession de foi* (secondo quanto ha ben mostrato Gouhier) non è vero per il *Discorso sull'ineguaglianza*. Se si afferma poi che il «dualismo cartesiano» nasce da una concezione sensista, resca da spiegare come si esca da un sensismo che nel *Discorso* pare accettato nelle sue conseguenze più rigorose. Dal lato del sensismo di Condillac non si perviene in alcun modo alla libertà come è

intesa da Rousseau[18]. Dal lato lato del «dualismo cartesiano», basta solo riflettere alla singolarità della situazione delineata dal *Discorso*, per cui l'*entendement* ricade in un territorio comune all'uomo e all'animale[19]. A Cartesio si deve bensì ancora pensare, ma proprio in quanto si metta da parte il dualismo metafisico e si privilegi, secondo una peculiare operazione illuministica, la fisica in senso lato: a dir meglio, quella teoria dell'organismo che si sviluppa in una direzione materialistica fino a La Mettrie e a Diderot, nel trapasso (studiato da Vartanian con univocità un po' *sturmisch*[20]) dalla *bête-machine* all'*homme-machine*.

Solo che questo esito del cartesianesimo può in tutti i casi ormai, per il problema che interessa Rousseau, congiungersi con il sensismo di Condillac. Diversi, com'è noto, per origine e forma, materialismo e sensismo radicale finivano per trovare un punto di omogeneità nella spiegazione «monista», naturale-meccanicistica dell'uomo. Rousseau che aveva partecipato agli incontri del *Panier Fleuri*[21] e si era nutrito della simultanea amicizia di Diderot e Condillac, esprime con sicurezza questa connessione quando vede nella «machine humaine» esattamente (*précisement*) le stesse cose che ha visto nell'ingegnosa «machine» animale e la riempie di contenuti sensistici del nesso sensazioni-idee. In questo contesto l'allusione alla «machine», così carica di significati, non è più l'estrema garanzia, come automatismo animale, del dualismo cartesiano («Descartes n'est pas loin», dice Gouhier) , quanto invece l'affermarsi di un indirizzo che con la metafisica cartesiana ha bruciato i ponti, rendendone impossibile il recupero. E in conclusione, piuttosto che il recupero di Cartesio dopo Condillac, bisogna limitarsi a costatare nelle posizioni del *Discorso* la semplice compresenza di due principi affatto eterogenei – il puro sensismo, la libertà

come potenza «spirituale» di scelta – che si fronteggiano in un'opposizione senza rimedio, dove l'un termine sembra esclusivo dell'altro.

Riconoscere questa opposizione tuttavia significa solo aprire il problema; e anzitutto è da chiedersi dove si collochino i termini che la costituiscono. Dal lato della definizione dell'*entendement*, lo si è già accennato, la cosa appare semplice. Come capacità dell'organismo vivente-senziente (animale o umano che sia) di formare e combinare idee sulla base della sensazione, l'*entendement* si iscrive in modo omogeneo e senza scarti nel contesto dell'uomo di pura natura. L'«Homme Physique» di Rousseau è con evidenza l'uomo della *Physique*, della «Loix de la Méchanique». «L'état animal en général» riassume l'insieme delle condizioni di esistenza dell'«Homme Sauvage». Così se questa situazione si esamina non più dal «côté Physique», bensì da quello «Métaphysique» (nel senso post-lockiano di indagine sulla formazione delle idee, di «fisica sperimentale dell'anima», secondo l'espressione di D'Alembert[22]) si ha l'*entendement* come sostanziale conferma genetico-gnoseologica, scientifica dell'*état animal*. Rousseau, è stato detto, «se met en règle avec la science contemporaine»[23].

Ma per gli stessi motivi in forza dei quali la metafisica dell'*Entendement* si iscrive nella pura natura, la metafisica della libertà, come residuo impenetrabile della *Physique*, se ne allontana e ne costituisce una radicale alternativa. La difficoltà a tenere insieme sensismo radicale e libertà diventa esplosiva quando il primo di questi due termini sia pensato nell'intrascendibile compattezza, nella uniformità e nella ripetitività della pura natura, che strutturalmente rifugge da ogni avventura di libertà. Sebbene la discussione su questo punto sia minata da equivoci, beninteso già di Rousseau, che giocano sui diversi

significati del termine libertà, e in particolare su quello di indipendenza, un'analisi appena attenta del puro stato di natura deve ammettere che la sua tenuta è affidata proprio alla radicale esclusione da sé della libertà come «puissance de choisir». È evidente poi che se dovessimo assumere come originarie la coscienza di libertà e la spiritualità dell'anima, nulla resterebbe non dico dell'impianto strutturale ma nemmeno delle iniziali intenzioni del *Discorso**[24]*.

Eppure, se la libertà appare impossibilitata a convivere con quell'assoluto originario che è il puro stato di natura, si presenta essa stessa nella forma di un originario, e viene difatti descritta come una facoltà strutturale permanente dell'uomo che si sottrae alla vicenda temporale. La difficoltà è così duplice: latenza e strutturale fermezza della libertà, esclusione e a un tempo inclusione di essa in una zona originario-strutturale. Ciò finisce per vanificare il ricorso al tempo o a quel più ampio genere, rispetto alla pura natura, che è la storia, come luogo di comprensione del nesso di *entendement* e libertà. Se in generale è vero che Rousseau assegna all'intervento del tempo e allo sviluppo diacronico delle condizioni fisico-naturali le caratteristiche «umane» dell'uomo, ciò non pare più vero, paradossalmente, proprio per la caratteristica che dell'uomo fonda la «distinction spécifique». Si spiega così la «communis opinio» della critica russoiana che fa della libertà sia un originario (sebbene potenziale allo stato di natura o manifesto solo in forme embrionali) sia un derivato, connesso cioè a un'attualizzazione che si compie nel tempo. Ma da un lato – se la nostra analisi del puro stato di natura è attendibile – la libertà, che pure si configura come un originario, non appare in alcun modo componibile con le «fonctions purement animales»: potenzialità che si toglie in quanto non preceduta

dall'atto, che avrebbe potuto non giungere mai all'atto. E dall'altro, nemmeno la storia, com'è descritta da Rousseau, lascia mai trasparire il dramma in atto di una scelta o la libertà in esercizio, poiché tutto si svolge (si pensi al caso emblematico della nascita della proprietà privata) come se un originario pervertimento avesse atrofizzato le fonti della «spiritualità», riassorbendo nella necessità di un processo storico-naturale la carica innovativa della libertà. La domanda così sul luogo cui compete la libertà torna a riproporsi, per di più aggravata dalla saldezza originario-strutturale che la libertà a ora rivelato.

Si deve riprendere a questo punto la questione del perché Rousseau inserisca, come un'*enclave*, la discussione dell'uomo metafisico-morale entro la descrizione del puro stato di natura. Questa, sia detto per inciso, è un'altra ragione a svantaggio di una risoluzione nel tempo del problema della libertà. Dire che il *Discorso*, avendo delineato i tratti dell'«Homme Physique», sia stato sospinto dall'argomento stesso a darci l'integrale e duplice articolazione della natura umana può certo essere vero, ma non arreca elementi alla soluzione del nostro problema. Si ha piuttosto l'impressione che lo scarto della libertà sia piuttosto chiamato a coprire lo stemperarsi di un altro scarto: quello, centrale del *Discorso*, tra l'uomo di natura e l'*Homme civil*. Pensando l'originario come rimozione dei caratteri acquisiti, Rousseau si allinea alla scienza a lui contemporanea nell'approccio che si direbbe genetico-sperimentale, anche se in parte se ne distacca subito in quanto fissa la natura entro una mobilità strutturata e intrascendibile. Il contrasto che così si delinea tra il metodo e i suoi esiti è però un contrasto tra eterogenei: l'antropologia di natura, nel nesso bisogni-sensazioni-idee, si riconduce alla scienza; l'intrascendibilità dipende da supposte condizioni naturali di equilibrio e di

abbondanza. È chiaro tuttavia che appena l'equilibrio naturale muti (e per questo, dice Condillac, è sufficiente supporre ciò che è «nell'ordine naturale delle cose»[25]), l'antropologia omogenea al sensismo, garantita dall'esterno ma non criticata, riprende intatta i suoi diritti e il suo corso. Esser partiti da lontano non serve se l'embrione reca già iscritte le leggi del suo sviluppo. L'uomo definito dalla ininterrotta continuità di bisogni-sensazioni-idee potrà pure per un momento trovarsi in una peculiare situazione di equilibrio, ma nuove sensazioni, ostacoli che si frappongono a quelle sperimentate piacevoli, e così via, daranno ragione, entro uno sviluppo rettilineo, di tutte le sue più complesse capacità e facoltà. In questo modo la storia diventa funzione di una struttura. Il «système de l'homme», proprio come in Condillac, ha una storia ipotetico-analitica entro una totalità dove tutte le parti si tengono e le prime osservazioni preparano quelle che seguono, venendone a loro volta confermate.

Le conseguenze di una simile assunzione di metodo conducono a un illanguidimento del *décalage* strutturale di natura e storia, e risultano particolarmente gravi per Rousseau. La continuità di origine e sviluppo, di natura e *civilisation* porta, se non all'accettazione semplice dell'esistente, certo alla negazione di ogni frattura radicale che attraversi la storia e con essa di ogni concetto di duplicità e di alienazione. Ora è contro questo esito, cui pure è sospinto dalle sue stesse premesse, che Rousseau polemizza apertamente attraverso la «distinction spécifique» tra l'uomo e l'animale fondata sulla libertà. Più decisa è da un lato l'adesione all'«Homme Physique», alla passività della «machine humaine», più netto e come incurante di ogni coerenza e convenienza logica si leva dall'altro il grido del cuore che irrompe a proclamare le irriducibili ragioni della

libertà. Se ritroviamo qui i termini di un'opposizione che so mantiene senza risolversi, abbiamo forse anche elementi per un tentativo di comprensione. La libertà in quanto «puissance de choisir» introduce anzitutto, *a parte post*, una differenza che consente ancora di salvare la chiusa peculiarità dello stato di natura p dell'*état animal en général*. Ma proprio per questa via, paradossalmente, la libertà si conferma come un originario, nel senso – fuori della scomposizione analitica che isola un lato della complessiva natura umana – di originaria destinazione dell'uomo, che introduce così una differenza non più rispetto alla natura bensì rispetto alla storia. Se la libertà insomma non trova, rigorosamente, posto nella natura e nemmeno si manifesta, d'latra parte, nello svolgimento della storia è perché il suo luogo di realizzazione è piuttosto da rinvenire nel passaggio (drammatizzato da una dilatazione spazio-temporale) dall'«Homme Physique» all'uomo intero o dalla pura natura al divenire della storia. Che poi questo passaggio si configuri, nella logica rigorosa del *Discorso*, come la grande trasgressione della *Règle* naturale, ciò non indebolisce ma semmai esalta il ruolo della libertà in quanto immane potenza negativa operante alla scaturigine della storia.

2 – L'uomo «metafisico e morale»: la perfettibilità.

La libertà non è la sola connotazione specifica dell'uomo. Essa viene anzi – subito dopo esser stata avanzata con tanta forza – abbandonata da Rousseau al suo destino e alle sue «difficultés» a vantaggio di un'altra «qualità» capace di definire in modo indubitabile la distinzione specifica tra l'uomo e l'animale. Si tratta della *perfectibilité* o facoltà propria dell'uomo, in

esatta antitesi a ciò che avviene nell'animale, di perfezionarsi all'indefinito (*faculté distinctive et presque illimitée*)[26]. Se la libertà dà luogo a difficoltà e discussioni, mentre sulla perfettibilità «il ne peut y avoir de contestation», la cosa non riguarda, ovviamente, la personale convinzione di Rousseau bensì la filosofia e la cultura con cui il *Discorso* si misura e delle quali è del resto largamente intessuto. Ha scritto M. Launay che la perfettibilità rappresenta una «traduction scientifique et précise» del termine libertà, una decantazione dei suoi tradizionali risvolti spiritualistici, in cui si esprime «simplement l'idée que l'homme peut se transformer, ce qui ne semble pas le cas des animaux»[27]. Poiché tuttavia non si tratta solo di parole, la «scientificità» della perfettibilità deve essere misurata dalla sua capacità di far da sostrato alla trama evolutiva del *Discorso*. Ora è proprio su questo punto che il *Discorso* si mostra complesso e ambiguo. La perfettibilità è tanto una facoltà intervenuta, acquisita nellla sua operante attualità, tanto una facoltà originaria, sebbene «en puissance». La difficoltà a sciogliere questa duplicità del nesso potenza-atto sta nel fatto che la potenzialità non aveva di per sé alcuna forza per giungere all'atto, se non fosse stato per il concorso fortuito di «plusieurs causes étrangeres» che potevano non darsi e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto eternamente nella sua costituzione primitiva. Ma la potenziale perfettibilità accenna già ad esplicarsi nella costituzione primitiva, o è del tutto latente e di fatto estranea all'orizzonte di natura, tale cioè che si ricostruisce solo *post factum*, a partire dallo scatenamento delle «causes étrangeres»?

Allo stesso modo, tenendosi alla soluzione russoiana di una *perfectibilité* come facoltà strutturale e derivata a un tempo (*faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement*

toutes les autres) ci si può chiedere se il concorso delle circostanze riguarda ciò che si svolge entro il quadro della struttura perfettibile – le facoltà che si dispiegano nel tempo –, o coinvolge la stessa perfettibilità. Le conseguenze connesse a un'alternativa all'apparenza così tenue sono in realtà rilevanti. Se la perfettibilità è un originario già operante in forme quanto si voglia embrionali, che dall'incontro con le «causes étrangeres» riceve solo uno sviluppo altrimenti impensabile, è chiaro che lo stato di natura si stempera nel suo tratto di radicale alterità, e con ciò è assicurata la continuità «scientifica» (aperta senza cesure alla variazione fortuita delle «causes étrangeres») tra il puro stato di natura e l'uomo che si civilizza. Se al contrario la perfettibilità nasce interamente, come reale possibilità per l'uomo, nell'alterazione della «costituzione primitiva», la natura incorrotta che poteva durare *éternellement* riacquista la sua peculiare configurazione, e con essa riprende rilevanza il complesso evento epocale (ora non più riducibile a semplice occasione esterna, a stimolo per lo sviluppo diseguale-continuo dell'uomo) da cui si origina la storia.

Sciogliere questo nodo non è facile. La struttura forte del *Discorso* e la stessa storia intellettuale di Rousseau[28] fanno della perfettibilità piuttosto uno strumento e un segno di decadenza; d'altra parte però la considerazione «metafisico-morale» fa della perfettibilità un carattere permanente e strutturale dell'uomo, quali che siano i suoi interni sviluppi. Sul piano della perfettibilità come «traduzione scientifica» della perfettibilità, si può dire tanto che Rousseau predispone una struttura della continuità (né potrebbe fare altrimenti, se ciò che poteva non accadere è accaduto), tanto che una simile logica della continuità si mantiene al di sotto del tema della frattura, senza stabilire con esso una reale connessione. Il *Sauvage* – come si dice proprio

nel contesto che stiamo esaminando – è ricompensato dalla natura di quell'istinto che forse gli manca con facoltà capaci dapprima di supplirvi e quindi di assicurare il suo peculiare sviluppo umano. Gli uomini della pura natura – avevamo letto all'inizio del *Discorso* – imitano l'«industrie» degli animali e si appropriano, per così dire, di tutti i loro istinti, garantendosi così una più agevole sussistenza[29]. Nella peculiare costituzione dell'istinto che gli manca il *Sauvage* anticipa la futura perfettibilità e rivela la sua specificità già nell'*état animal*, ossia la sotterranea continuità di specie che lo caratterizza. Ma non si osserva mai abbastanza che la «costruzione» dell'istinto (di che mai si nutre in più l'uomo – si è già osservato – rispetto all'animale?) delinea uno sviluppo interrotto e anzi conchiuso all'interno delle condizioni che regolano lo stato di natura; che è appunto quel che Rousseau vuol dire quando scrive che la perfettibilità è incapace di «se développer d'elle même». Nell'*état animal en général* Rousseau vuole certamente segnare una qualche peculiarità per la specie umana, che ribadisca tuttavia la condizione animale e, per quanto attiene all'uomo, l'intrascendibilità dello stato di natura. La stessa peculiare costituzione dell'istinto è in funzione dei caratteri forti dello stato di natura e in particolare della solitudine: la multilateralità e facilità di sussistenza fanno sì, ad esempio, che l'uomo, nella storia di Rousseau, arrivi solo tardi, dopo l'uscita dalla pura natura, a quelle associazioni «en troupeau» per scopi determinati che sono da supporre del tutto naturali per altri animali[30]. Così, quando si cerca di pensare su questa base la scissione intervenuta nella storia dell'uomo, si deve certo ammettere una specifica struttura umana della continuità, ma ciò che rimane in ombra è la discontinuità incommensurabile che nella perfettibilità si consuma tra la potenzialità-attualità

di natura e quella che si dispiega nella storia.

Senonché la perfettibilità, in quanto è assunta nella considerazione «metafisico-morale» dell'uomo, pare piuttosto chiamata a dar conto dell'intero processo attraverso cui la storia si svolge (in particolare di ciò che all'umanità è peculiare, il dislivello di sviluppo-corruzione) che non della semplice continuità strutturale dell'*état animal* alle acquisizioni «quasi illimitate». Da questo punto di vista, la riduzione della libertà nella perfettibilità, tentata da Launay, non pare giustificata. Liberta e perfettibilità si iscrivono paritariamente e senza trapasso nello stesso ordine di considerazioni: sono entrambe «qualità» volte a cogliere la differenza specifica (*très spécifique*, si dice della perfettibilità) tra l'uomo e l'animale. La perfettibilità sarà pure meno gravata (da quel neologismo che è[31]) di difficoltà e discussioni, e sarà per questo più accettabile dalla scienza; ma in essa Rousseau ritrova la stessa forza, dirompente e inesplicabile, della libertà, lo stesso tratto di incommensurabile distinzione «ontologica», la stessa incompatibilità, infine, con la continuità o con l'uomo che ha *entendement* comune all'animale[32]. Se anche Voltaire trova troppo rigida la distinzione russoiana tra l'animale e l'uomo perfettibile, si può capire quanta maggior fortuna (e compagnia) potesse trovare la *perfectibilité* russoiana rispetto alla libertà[33].

Ricondotta la perfettibilità da struttura specifica della continuità a struttura peculiarissima, ontologicamente delimitata e privilegiata, avente semmai un ritmo proprio di continuità (e di annientamento), vi ritroviamo gli stessi problemi che si presentavano a proposito della libertà. Da un lato la perfettibilità è struttura originaria e peculiare dell'uomo, che nulla ha in comune con il mondo animale, e non patisce nessuna temporanea sospensione, nessun oscuramento, ma o si dà

intera – e in ciò costituisce l'uomo – o si annienta, annullando dell'uomo la consistenza stessa. Dall'altro, se così è, come si connette la perfettibilità alle ragioni strutturali del *Discorso*, e cosa resta, dinanzi alla sua azione sempre dispiegata e attuale, dello stato di natura e della corruzione che consegue all'uscita da esso? Il problema che abbiamo incontrato in tema di perfettibilità come continuità dall'*état animal* si ripropone in forme ancor più acute sul piano della perfettibilità in quanto carattere originario e costitutivo dell'uomo.

La distinzione dell'uomo dall'animale attraverso la perfettibilità è svolta nel *Discorso* da due lati: dapprima in senso positivo, quindi in riferimento alla privazione. Nemmeno nel primo momento, tuttavia, Rousseau tenta di approfondire la definizione positiva di *perfectibilité*, ma la individua come differenza specifica per negativo, rispetto al genere prossimo. Ciò ribadisce l'immancabilità, di evidenza immediata, della predicazione, tanto che dire uomo è dire essere perfettibile. La perfettibilità

réside parmi nous tant dans l'espéce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il serat toute sa vie, et son espéce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la premiére année de ces mille ans[34].

Di contro alla perfettibilità come carattere iscritto nella comune struttura della specie umana, si osservi il fermo attenersi alla «fissità» delle specie animali, legata a un definito meccanismo istintuale che mal si concilia con il posto prima fatto all'*entendement*. Più in generale, lo sviluppo come caratteristica specificamente umana riconduce rigidamente all'*état animal* lo stato di natura, in quanto segnato dall'assenza di ogni progresso e di ogni esercizio di perfettibilità:

> *Il n'y avoit ni éducation ni progrès, les générations se multiploient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les Siècles s'écouloient dans toute la grossiéreté des premiers âges, l'espéce étoit déjà vielle, et l'homme restoit toujours enfant[35].*

Ma è subito chiaro che la differenza specifica dell'uomo rispetto all'animale, che si constata nell'attualità di svolgimento, riuscirebbe incrinata qualora sorgessero dubbi sulla sua costituzione genetica e sul suo venir meno. Se la *perfectibilité* si fosse formata da un nucleo strutturale preesistente e in questo nucleo tornasse ad annientarsi, venendo meno, si aprirebbe di nuovo un territorio comune all'uomo e all'animale in cui essa, nonché aspirare a un ruolo forte, dovrebbe acconciarsi a essere una specificità relativa nel continuo del mondo animato, il frutto, come era per esempio in La Mettrie, di una semplice differenza di grado, ossia di una più complessa *organisation* dell'uomo rispetto all'animale. Ora Rousseau affronta esplicitamente questo problema sul versante dell'annientamento, sostenendo la tesi – davvero centrale ai fini della definizione della *perfectibilité* come struttura specifico-originaria – che la perdita o la privazione della perfettibilità non conduce nell'uomo all'*état animal*.

> *Pourquoi l'homme seul est il sujet à devenir imbécile? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son istinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidens tout ce que sa perfectibilité lui avoit faire acquerir, retombe ainsi plus bas que la Bête même?[36]*

Essendo costituito di perfettibilità, avendo una natura che per intero e senza residui si costruisce nel superamento del dato, l'uomo può perdere – a differenza dell'animale che vive chiuso nel suo istinto – ciò che ha acquistato, divenendo così *imbécile*. Ma se la natura dell'uomo si risolve nella *perfectibilité* cosa può essere mai un *imbécile*? È un uomo – dice Rousseau – che ritorna nel suo *état primitif*. L'espressione tuttavia si deve ora intendere in un preciso significato antirussoiano: come la indefinibile, impredicabile condizione che sta prima della nascita dell'uomo. Di un tale *état* nulla si può dire, l'*imbecillitas* essendo niente altro che la vanificazione, priva di contenuti, dei caratteri che definiscono l'uomo. Né è possibile pensare che l'*imbécilité* coincida con una definita situazione istintuale; se così fosse la perfettibilità rovinerebbe in quanto distinzione originaria, specifico-costitutiva. Di qui allora la conseguenza, in questo ambito rigorosa, che Rousseau trae quando afferma che l'animale sì è un essere incapace di trascendere l'immediatezza in cui si possiede, mentre l'uomo che si costruisce e produce la sua vita attraverso la perfettibilità, se viene privato di essa, divenendo *imbécile*, non ha più alcuna struttura, nemmeno di ordine istintuale, cui tenersi, e «retombe ainsi plus bas que la Bête même».

Ma la coerenza (di segno addirittura prehegeliano[37]) di questa definizione dell'uomo attraverso la perfettibilità è a sua volta incoerente con il contesto del *Discorso*, ed è tale anzi da vanificarne il *pathos* e la tensione teorica. Scompare in questo quadro la nozione stessa di stato di natura, a meno di non intenderla, come in Hegel, alla stregua di un puro non: negazione o semplice soppressione di ogni possibile condizione di umanità. Posta la perfettibilità, diventa inutile e improponibile la ricerca di un ulteriore fondamento, di

un'essenza o di una norma che stia prima del divenire storico. E, con lo stato di natura, viene meno l'uscita dalla natura in quanto frattura epocale della storia. Troppo divaricato si presenta in realtà questo esito rispetto all'impianto forte del *Discorso* perché Rousseau possa acconciarvisi, senza cercare di trovare un'inserzione della perfettibilità nella struttura dell'opera. E si legga infatti la conclusione – in apparenza tutta filata e rigorosa – del passo sulla perfettibilità.

> *Sarebbe triste per noi esser costretti a riconoscere che questa facoltà distintiva e pressoché illimitata è la fonte di tutte le disgrazie dell'uomo: che essa è a trarlo, col succedersi del tempo* (à force de tems)*, dalla condizione originaria dove trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti; che è proprio essa che, portando a maturità* (faisant éclore) *con i secoli i lumi e gli errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende a lungo andare tiranno di se stesso e della natura. Sarebbe spaventoso esser costretti a lodare chi per primo suggerì all'abitante dell'Orinoco l'uso di quelle assicelle che applica sulle tempie dei suoi figli e che assicurano loro una parte almeno della loro stupidità* (imbecilité) *e della loro felicità originarie.*

I termini sono gli stessi che abbiamo incontrato sopra, ma il loro significato è profondamente mutato. *Imbecilité* e condizione originaria (o *état primitif*) infatti, non sono più ora l'astratta soppressione dei caratteri e delle facoltà dell'uomo, non rinviano a un'indefinibile situazione limite il cui solo senso sta nell'annientamento, bensì si stringono in un nesso reale, ontologicamente definito in un tempo e in uno spazio, in un'antropologia fatta di tranquillità e di innocenza, della

quale si può dire, paragonandola a quella dell'uomo *civilisé*, che è una condizione di *bonheur*. Ritroviamo qui insomma la pregnanza dello *status naturae*, dove tranquillità e innocenza sono l'opposto, organizzato e consistente, di ciò che è mutevole e carente. Si capisce allora, da questa diversa prospettiva, come la *perfectibilité*, lungi dal porsi come una facoltà connaturata all'uomo, costituisca invece quell'intervenuta capacità di trascendimento che strappando l'essere naturale dalla sua condizione d'origine (*c'est elle qui le tire, c'est elle qui faisant éclore*) ne fa un uomo in tutta la complessità (e tragicità) della sua condizione. È da rilevare anzi la forza dirompente che ora si assegna alla *perfectibilité* come causa diretta dell'uscita dallo stato di natura o come «la source de tous les malheurs de l'homme». Il tempo è l'orizzonte dove si dispiega la *perfectibilité*, ma è insieme esso stesso costituito dalla perfettibilità o dal divenire per accrescimento, in opposizione al trascorrere senza tempo (*couleroit*) della natura. Né ci sono più dubbi ora sul risolversi dell'ambiguità connessa al progresso (lumi ed errori, vizi e virtù) nell'irreversibilità di una situazione alienata che fa dell'uomo il «tiranno» di se stesso e della natura.

Nella nota che accompagna questo passo – una delle più lunghe e impegnative del *Discorso* – il velo dubitativo che è presente nel testo si discioglie in una sorta di argomentazione sillogistica. Gli uomini – si dice – sono cattivi, come si vede per «triste et continuelle expérience»; ma l'uomo tuttavia è naturalmente buono, come si è dimostrato. Cosa dunque può averlo corrotto se non l'uscita dalla natura, la malattia insanabile del trascenimento, la perfettibilità (*si non le changemens survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits, et les connoissances qu'il a acquises*)? Il termine ultimo, la verifica di questo processo di «depravazione» sta nella forma dell'uscita da sé

come dipendenza dagli altri uomini, nella società costituita. Ai *laudatores* della società umana Rousseau obietta con inflessibile radicalità che essa «porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparens et à se faire en effet tous les maux imaginables»[38].

In questa chiave si può ora tentare di ripensare il posto che nella struttura del *Discorso* spetta alla perfettibilità o, come ci pare meglio senz'altro dire, alla libertà-perfettibilità, ossia all'insieme del «côté Métaphysique et Moral» dell'uomo[39]. La premessa che guida il nostro ragionamento è l'impossibilitò di pensare insieme l'«Homme Physique» come l'uomo della pura natura e l'uomo metafisico-morale. Si tratta bensì di due astrazioni, a tra loro incomponibili. Se si dice con Michel Duchet, in pagine peraltro interessanti, che l'uomo di pura natura di Rousseau, sebbene silenzioso e stupido, «agisce purtuttavia da uomo» e in ogni momento inventa, attraverso la libertà e la perfettibilità,«la propria umanità»[40], si finisce per perdere sia la compattezza – che avrebbe potuto essere intrascendibile – dello stato di natura, sia la specificità della libertà-perfettibilità in quanto residuo che sfugge alla meccanica delle sensazioni, all'*entendement* e alla ripetitività animali, sia infine all'aspra concezione dualistica dell'uomo che per questa via si delinea. L'argomento più forte a favore della tesi, molto frequente, i una perenne attualità della libertà-perfettibilità è di natura indiretta (non si riscontra cioè, salvo i due passi che abbiamo sopra richiamato, nella descrizione dello stato di natura) e risulta dalla connessione di due temi: l'affermazione del carattere strutturale della libertà-perfettibilità e la teoria di potenza-atto. Se la libertà-perfettibilità è qualità in assoluto distintiva

dell'uomo si può supporre un suso largo della teoria di potenza-atto, dove cioè la potenzialità già contenga un'embrionale attualità. Ma un simile uso è proprio opposto a quello che Rousseau fa nel *Discorso* della teoria potenza-atto, la quale è piuttosto caratterizzata da una singolare latenza delle potenziali qualità umane, entro un'attualità di un genere totalmente diverso. L'uomo di natura infatti come unità assoluta e immediata («entier absolu», «tout parfait et solitaire») si definisce attraverso la radicale esclusione dei caratteri che accennano alla attualità «umana» dell'uomo, né potrebbe sopportare, senza dissolversi, il peso di una metafisica dualistica. La potenzialità che avrebbe potuto non giungere mai all'atto, altro non significa se non che essa era completamente esclusa dall'orizzonte della «constitution primitive». Del resto la cosa non cambia se è vista dal lato della storia, dove pure il nesso potenza-atto dovrebbe farsi interamente leggibile. A chi sostiene la «miseria» dello stato di natura, Rousseau obietta che «misérable» può essere solo uno stato di privazione e di scissione. Il *Sauvage* che vive, senza carenza e senza duplicità, nell'assoluta pienezza di sé, sta proprio all'opposto di una simile situazione. «Rien au contraire – si aggiunge – n'eût été si misérable que l'Homme Sauvage, ébloui par des lumiéres, tourmenté par des Passions, et raisonnant sur un état différent du sien». Niente, possiamo dire, sarebbe stato più miserabile di un *Sauvage* in cui la poteziale umanità si fosse per un momento accesa e magari in qualche forma attuata. La singolare conclusione del passo conferma pienamente questa interpretazione:

> *Ce fut par une Providence très sage, que les facultés qu'il [l'homme Sauvage] avoit en puissance ne devoient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles*

ne lui fussent ni superflues et à charge avant le tems, ni tardives, et inutiles au besoin. Il avoit dans le seul instinct tout ce qu'il lui falloit pour vivre dans l'état de Nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société[41].

Se il solo istinto – di cui nemmeno ci si preoccupa più ora di richiamare la peculiarità – basta all'uomo di pura natura, mentre l'embrionale affiorare delle «facultés en puissance» gli sarebbe «à charge», si deve dire che il problema russoiano non sta tanto nel passaggio dalla potenza all'atto quanto invece dall'atto all'atto: dall'attualità dispiegata di natura nella sua ideale pienezza, alla difficile attualità che l'uomo deve realizzare nella vita sociale come «être moral, c'est à dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres»[42]. Ciò che ora viene affidato al disegno di una provvidenza «très sage» è in realtà il mistero del farsi uomini o dell'inevitabile trascendimento della natura. L'*état de nature* offre un modello incomparabile di compiutezza, ma nell'astrazione dello star prima, nell'astrazione che fissa solo un lato della complessa natura umana. La libertà-perfettibilità (o il lato metafisico-morale) insorge subito a porre, con la parzialità dello stato di natura, un'altra astrazione e un altro originario. L'impossibilità di leggere questi due momenti nella contemporaneità è l'impossibilità di pensarli insieme nella loro radicalità. La dilatazione temporale che abbiamo incontrato a proposito della perfettibilità, la teoria di potenza-atto, le «occasions» come incidenza della storia naturale sono gli strumenti per allentare, per separare e connettere, il passaggio a quell'attualità dell'esser uomini che costituisce un destino inevitabile. Ma la connessione strutturale, attraverso un nuovo concetto di legge

naturale, di istinto e ragione, di natura e libertà o di *machine* animale e infinita perfettibilità, che pure rientra negli scopi «scientifici» del *Discorso*[43], si paralizza nell'arduo mistero di questo passaggio e dà solo l'incomponibilità dei momenti costitutivi. Il problema della connessione tende piuttosto ad assumere questa forma: come ritrovare nella precarietà, nel rischio e nella dismisura della libertà-perfettibilità l'ordine immutabile, la misura e la compiutezza della natura? Esaltazione e paura dell'avventura di libertà, irraggiungibilità di un modello naturale assolutizzato e perduto per sempre, senso acuto di una corruzione senza rimedio contribuiscono però a dichiarare impossibile il recupero e consegnano l'uomo e la sua storia alla scissione. Ma l'originalità della libertà-perfettibilità è in tutti i casi nel cuore di questa storia. L'uomo poteva corrompersi – e radicalmente – solo perché illimitata era la sua capacità di libertà e di perfettibilità.

3 – La questione della «pitié».

Il tema della pietà, così dibattuto nella recente letteratura russoiana[44], risponde a parer nostro a due esigenze fondamentali: quella di segnare una differenza nell'antropologia originaria rispetto a Hobbes, e quella di stabilire un grado di connessione tra la pura natura e l'uomo civilizzato. Vediamo distintamente le due questioni. Nella *Praefatio ad lectores* del *De Cive* di Hobbes aveva definito miserabile lo stato di natura e necessaria l'uscita da esso[45]. Da questo luogo comincia la discussione russoiana che oppone anzitutto alla pretesa miseria dell'uomo naturale integro, senza sofferenze né privazioni, chiuso interamente nel proprio istinto. Poiché tuttavia l'argomentazione hobbesiana

muoveva dal principio della naturale diffidenza tra gli uomini, Rousseau non può limitarsi al puro lato della costituzione soggettiva dell'uomo di natura, né a quello delle condizioni oggettive in cui esso vive, e deve affrontare il tema della relazione reciproca tra gli uomini. Tema delicato, e perciò svolto con una certa ritrosia, per gradi di approssimazione. Sembra dapprima – si dice – che non avendo «aucune sorte de relation morale», né doveri conosciuti, gli uomini in natura non dovessero essere né buoni né cattivi, a meno di non intendere vizi e virtù in «senso fisico», come ciò che nuoce o giova all'autoconservazione, e chiamare allora virtuoso chi meno resiste «aux simples impulsions de la Nature»[46]. La forza dell'autoconservazione, che per un momento ha fatto la sua comparsa, viene sospesa nel giudizio «ordinario» tra l'uomo civilizzato, presso il quale le virtù non compensano i vizi, e l'uomo di natura, posto nella felice condizione «de ne devoir ni mal a craindre ni bien à espérer de personne»[47]. Nel confronto tra questo e quello, l'argomentazione della superiorità dell'uomo di natura si tiene alla solitudine congiunta all'abbondanza. Ma con ciò l'obiezione di Hobbes è solo aggirata. Se il nesso di condizioni esterne di abbondanza, di solitudine e di perfetta autosufficienza fosse assoluto, non vi sarebbe bisogno d'altro. Solo che, per quanto rari siano tali eventi, accade anche in natura che gli uomini si incontrino, e che l'abbondanza non sia immediatamente disponibile per tutti. Cosa avviene in simili occasioni? Il caso limite – è evidente – fonda una norma assolutamente generale: nella relazione viene messa alla prova l'autentica costituzione dell'uomo di natura, ed è appunto su questo terreno che la differenza di Rousseau rispetto a Hobbes deve essere ora segnata.

> *N'alllons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connoît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine follement être le seul propriétaire de tout l'Univers[48].*

Hobbes ha visto benissimo – continua Rousseau – il difetto delle moderne definizioni di diritto naturale, ma le conseguenze che trae dalla propria definizione sono non meno false, perché invece di ricavarne un concetto di stato di natura nel quale l'autoconservazione di tutti si risolve nella pace, ne deduce la guerra. L'errore è dovuto al fatto che Hobbes ha introdotto nell'autoconservazione del *Sauvage* bisogni e passioni che sono opera della società. Il rigore dei principi vuole invece che i *Sauvages* stiano interamente al di là del bene e del male; se Hobbes ha visto, contro i giureconsulti, che i *Sauvages* non potevano usare la ragione, non si è accorto che per ciò stesso essi non potevano nemmeno abusare delle loro facoltà[49].

La critica di Rousseau, giocata sull'incongruenza hobbesiana di premessa e conseguenze, è acuta quando si volge alla proiezione nell'*état de nature* dell'*état civil*, e impacciata invece quando si attiene alla pura costituzione della natura originaria. Nel passo della *Praefatio* che Rousseau ha dinanzi, Hobbes argomenta (russoianamente!) che gli uomini sono bensì cattivi, ma non per natura. Già è impossibile distinguere i cattivi dai buoni, costretti allo stesso comportamento. Ma anche quelli che sono cattivi, non lo sono per natura„ così come gli animali

che desiderano il piacevole e fuggono o respingono con ira il male non sono ritenuti per questo cattivi. Le conseguenze delle «passioni animali» possono tuttavia essere talvolta cattive o nocive. Così se gli uomini non sono per natura cattivi, ma nemmeno hanno per natura educazione e ragione, dispiegano le loro passioni animali (ira, desiderio, timore, ecc.) e ribadiscono già per questa via lo stato di natura come stato di guerra di tutti contro tutti, dove tutti hanno diritto a tutto[50].

Sebbene l'argomentazione di Hobbes sia singolare, non sempre perspicua e svolta su una linea difensiva[51], è tale da costituire una seria obiezione per Rousseau. Qui infatti non si fonda l'*état de guerre* sulle passioni sociali di concorrenza e riconoscimento, bensì sullo stesso *état animal*. E tanto più forte è l'obiezione, dal momento che Rousseau segna a titolo eminente di Hobbes la critica alla presenza della ragione in natura[52]. Se dalle sole passioni animali (e senza che si presupponga la malvagità naturale) può scaturire una condizione di guerra, la premessa su cui è costruito il *Discorso* russoiano è esposta a un forte rischio. La cosa è aggravata dal fatto che Rousseau utilizza ampiamente proprio Hobbes circa l'impossibilità di uno stabile rapporto di dominio in natura. Un uomo forte e depravato – argomenta un ipotetico interlocutore verso la fine della prima parte del *Discorso* – mi assoggetti pure: non deve perdermi di vista un istante, nel timore che io fugga o lo uccida[53]. Perché mai il sentiero hobbesiano dovrebbe interrompersi a questo punto? E perché dalla fondamentale eguaglianza tra gli uomini (tutti capaci di uccidere) o dall'impossibilità di un costante rapporto di dominio non dovrebbe scaturire – per Rousseau come già per Hobbes – un *état de guerre*, dove i «buoni» siano costretti, per l'impellente forza dell'autoconservazione, ad assumere gli stessi

atteggiamenti dei «cattivi»?

L'analogia dello svolgimento rende più acuta la necessaria critica, nel senso che essa è oramai impensabile come semplice divario di conclusione (o, peggio ancora, come errata deduzione) che non reimplichi e rimetta in discussione le premesse. La prima risposta di Rousseau è ancora interlocutoria, e tocca difatti un punto marginale, relativo a quello che Hobbes chiama il «puer robustus»[54]. Ma la questione che si agita al fondo della discussione è, come si è detto, assolutamente radicale: riguarda innanzitutto la relazione (eccezionale-rivelativa) degli uomini in natura, attraverso di essa mette a verifica decisiva la complessiva costituzione originaria dell'uomo, e in particolare saggia la consistenza e la portata del principio di autoconservazione. Avendo Rousseau posto, proprio come Hobbes, un simile principio a fondamentale sostrato della costituzione dell'uomo di natura (e avendolo, anzi, persino radicalizzato, in quanto *jus* da cui è completamente assente ogni orizzonte di *lex*) come riuscire a volgerlo a esiti diversi da quelli hobbesiani? Se l'autoconservazione, libera da ogni vincoli nella scelta dei mezzi adatti a suoi scopi, non ha limiti esterni, dovrà quanto meno possedere, per lasciarsi cogliere nella differenza da Hobbes, un criterio autoregolativo. Ora Rousseau si è certamente preoccupato di trovare un limite interno all'autoconservazione, rinvenendolo, dal lato oggettivo, nell'abbondanza della natura e nella solitudine, e, dal lato soggettivo, nei bisogni umani dati, intrascendibili e subito soddisfatti. Ma quando, come nella pagina del *Discorso* sopra richiamata, la solitudine si toglie e il bisogno di più uomini, pur intrascendibile, si rivolge alle stesse fonti di soddisfazione o all'altro uomo in quanto strumento per la propria conservazione, non si vede come sia possibile

sfuggire alle passioni animali di Hobbes, né quale limite possa incontrare l'autoconservazione se non quello della forza, dello *jus* avrebbe detto Spinoza, che giunge fin dove arriva il suo potere. La caricaturale raffigurazione dell'uomo hobbesiano come il folle padrone dell'universo non serve allora allo scopo, se non altro perché, come Rousseau sa bene, si tratterebbe di un padrone senza servi. Una volta ammesso che l'uomo di natura si attribuisce a ragione (e senza limiti) il diritto alle cose di cui ha bisogno, il trapasso alla conseguenza hobbesiana del diritto a tutte le cose pare inevitabile, e con ciò lo stato di natura rischia di trasformarsi da condizione dove l'autoconservazione del singolo è meglio compatibile con quella di altri («où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui») in latente o aperto *état de guerre*. Nel capitolo I 8 del *Contratto* Rousseau trarrà la conclusione esplicita di ciò che nel *Discorso* è già leggibile, quando dfinirà il diritto (o la libertà) dell'uomo di natura «un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre»[55].

È logicamente a questo punto, nell'impossibilità di segnare una reale differenza da Hobbes in tema di costituzione soggettiva dell'uomo di natura, e nel rischio quindi di veder rovinato, con la «bontà» o la pacifica innocenza, lo stesso equilibrio dell'*état de nature*, che Rousseau introduce il limite esterno al principio di per sé indomabile e *illimité* dell'autoconservazione. Abbiamo qui la nascita della *pitié*.

> *Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par*

une répugnance innée à voir souffrir son semblable[56].

L'autoconservazione che si svolge in un senso hobbesiano (*désir-ardeur*) ha con evidenza bisogno di una correzione (*adoucir, tempère*), e l'immediatezza unitaria della natura appare ora articolata in due «principi» complementari. Questo era del resto ciò che Rousseau aveva già promesso nel quadro ottimistico e costruttivo della *Préface*, quando asseriva di scorgere nell'anima umana due principi semplici, anteriori alla ragione, «dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables»[57]. Ma nello svolgimento, non proprio lineare, dell'opera le cose si sono complicate, se Rousseau, introducendo la pietà come «seule vertu Naturelle», avverte l'esigenza di parare un'accusa di contradizione[58]. Il primo problema che si presenta riguarda infatti la compatibilità incontraddittoria di autoconservazione e pietà nella pura natura. Ora la fondata impressione (rafforzata dal fatto che nella prima descrizione dell'*état de nature* Rousseau non ha lasciato trasparire il benché minimo barlume di pietà[59]) è che la convivenza tra i due principi sia altamente problematica, o meglio che sia possibile solo a patto di sottrarre all'autoconservazione la sua peculiare configurazione, riformulando con ciò l'intero *status* in cui essa si dispiega sovrana. Solitudine e incapacità degli uomini di duplicarsi, nella concentrata, attuale pienezza di autoconservazione – le caratteristiche forti dello stato di natura – uscirebbero in effetti sconvolte dalla presenza della pietà. Quali che siano i moventi interni, la pietà presuppone uno scambio e un'identificazione tra «l'animal Spectateur» e «l'animal souffrant»[60]. Poiché tuttavia

Rousseau non si stanca di ripetere che la pietà come sentimento natura le precede l'uso della riflessione[61] l'identificazione dovrà nascere da un'immediata. Istintiva e, per così dire, inconsapevole consapevolezza dell'identità di specie[62]. Ma lo stato di natura è costruito proprio sull'esclusione di una simile consapevolezza, che è conseguente allo sviluppo e dunque frutto di un confronto e di una riflessione[63]. A ripensare la natura, avendovi introdotta la pietà, ci si trova dinanzi un quadro notevolmente modificato rispetto a quello che conosciamo. La pietà è una disposizione conveniente «à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes», parallelamente alla scomparsa della vigoria e della sanità, incontriamo un irrefrenabile e davvero impensato dispiegamento di amor materno e di solidarietà di specie[64].

Ma senza soffermarci su dettagli che ci costringerebbero a riprendere punto per punto, da questa nuova prospettiva, la costituzione dello stato di natura, conviene serrare la discussione intorno al nodo decisivo delle pagine che stiamo esaminando, ossia al rapporto, quanto si voglia occasionale e fortuito, tra gli uomini. Si vede bene qui come la pietà sia un principio che non tanto si integra con la conservazione, moderandola, quanto piuttosto la sostituisce, diventando così essa il criterio regolativo dei rapporti tra gli uomini. Come l'autoconservazione, anche la pietà ha carattere strutturale e immancabile: «nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix». Essa tiene il posto in natura «de Loix, des moeurs, et de vertus», e ci spinge al soccorso di chi soffre:

> *C'est elle qui détournera tout Sauvage robuste d'enlever à un foible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère avoir trouver la*

sienne ailleurs[65].

La limitazione finale reintroduce, certo, il primato dell'autoconservazione, ma riesce incomprensibile senza un calcolo razionale che eticamente si imponga alla forza dell'autoconservazione. Il principio di «bontà naturale» (fai il tuo bene con il minor male possibile di altri) che Rousseau vorrebbe sostituire al principio di «giustizia ragionata» (fai agli altri ciò che vuoi ti sia fatto) è in realtà esso stesso frutto di un complesso calcolo che tiene insieme ragione, autoconservazione e pietà. E Rousseau non sa decidersi perché se da un lato avverte gli inconvenienti insiti nella prima, dall'altro riesce a pensare la seconda solo come un principio alternativo e dissolutore, una sospensione che però sconvolge il sostrato in cui dovrebbe inscriversi.

Nella nota che accompagna la discussione sulla pietà, dedicata al commento della celebre (e a pare nostro sopravvalutata) distinzione tra *amour de soi* e *amour propre*, il ragionamento torna a far perno, rigorosamente, sull'autoconservazione. L'*amour de soi-même* è un naturale sentimento di autoconservazione (*qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation*) ; l'*amour propre* è un sentimento «relatif, factice, et né dans la société», di esclusivo egoismo nel confronto sociale[66]. C'è tuttavia un terzo «sentimento» del quale non si fa quasi mai conto e che delinea, già nel *Discorso*, una concezione riflessa, «intellettualistica» della pietà: si tratta dell'*amour de soi-même* umano o dell'autoconservazione naturale che in quanto nell'uomo è diretto «par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu». Nello stato di natura l'*Amour propre* non esiste, ma nemmeno esiste l'*amour de soi-*

même umano: vizio e virtù, amor proprio e amore di sé mediato dalla ragione e dalla pietà appartengono entrambi, secondo la linea forte del *Discorso*, allo sviluppo contraddittorio della socialità. L'identificazione su cui si fonda la pietà non è possibiloe nelo stato di natura perché vi manca la capacità di sdoppiamento: «chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite». In questa situazione, come non può nascere il confronto (*comparaison*) negativo, ossia le passioni dettate dall'opinione che si ha dell'offesa fatta o ricevuta (odio e desiderio di vendetta, disprezzo e intenzione di nuocere), così non può nascere il positivo confronto della pietà. La linea di risposta a Hobbes si attesta sull'esclusione dalla natura di tutte le passioni relative alla «gloria». Ma, distinto il male fisico dall'offesa (o, come si dice nel testo, dall'ingiuria), le passioni animali, le passioni dell'utile e dell'autoconservazione riacquistano intero il loro corso. Anche gli uomini che non sanno «ni s'apprecier ni se comparer» e perciò non potrebbero mai offendersi, possono farsi «molte violenze reciproche», quando ne traggano qualche vantaggio[67].

> *En un mot, chaque homme ne voyant guére se semblables que comme il verroit* des Animaux d'une autre espéce*, peut ravir la proye au plus foible ou ceder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des* évenements naturels*, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joye d'un bon ou mouvais succès[68].*

L'opposizione tra la pietà che «détournera tout Sauvage»

dall'uso della forza e la coerenza dell'*amour de soi* animale o dell'autoconservazione che ignora ogni identità di specie e considera i diritto del più forte un fatto naturale non saprebbe essere formulata con più nettezza. E il contemperamento dei due principi che per un momento è stato avanzato deve cedere il posto al rigore che sorregge, con l'autoconservazione, la primitiva configurazione dello stato di natura. La via strutturale torna a imporsi sul tentativo di correzione che non approfondisce il principio originario bensì lo vanifica. La nota cui ci siamo fin qui richiamati non fa del resto che illuminare le sotterranee ragioni del testo. È significativo da questo punto di vista che la stessa conclusione, nel testo del *Discorso*, dell'*excursus* sulla pietà, ne attenua il motivo fin quasi a dimenticarlo: le violenze – vi si dice – sono un «mal facile à réparer», in quanto scevre da ingiuria e vendetta[69].

Ma la pietà non costituisce, come si è anticipato, solo un tentativo di ripensare la natura; attraverso la «correzione» imposta da Hobbes, Rousseau cerca di stabilire una positiva connessione tra l'uomo di natura e l'«Homme civil». In quanto strumento strutturale della continuità, la pietà modera tanto la «ferocia» dell'amor proprio che il desiderio sfrenato di autoconservazione, appartiene cioè sia all'uomo di natura che all'uomo sociale. Gli stessi costumi «les plus depravées» non riescono a spegnere la «forza» della pietà. I riferimenti a Mandeville (*le Detracteur le plus outré de vertus humaines*), che pure è costretto a fare un certo posto alla pietà, vanno con evidenza all'uomo civilizzato, nel quale la pietà interviene «à l'appui de la raison»[70]. La ragione (e quindi la *réflexion*, la *Philosophie*) genera di per sé *l'amor proprio* e ripiega il singolo su se stesso, in un cerchio indifferente al dolore e alla sofferenza altrui. Ma

la pietà, così esclusa, trova posto nell'animo dei semplici, nella *Populace* parigina e nelle «femmes des Halles», che al pari dei *Sauvages* si abbandonano «étourdiment au premier sentiment de l'Humanité» e, nella vivida scena abbozzata da Rousseau, fanno ressa per separare i galantuomini (*les honnêtes gens*) che nelle liti di piazza rischiano di sgozzarsi, mentre il filosofo si tura le orecchie e gli uomini prudenti si allontanano[71]. Senza questo residuo di pietà o di sentimento dell'umanità il genere umano, nonostante i sottili argomenti della morale socratica o della virtù razionale, sarebbe perito[72].

Se tuttavia la pietà, nell'argomentazione stessa di Rousseau oltre che nell'analisi critica, finisce per dissolversi come dato naturale, che conto fare ancora della continuità che attraverso di essa si instaurerebbe tra la natura e una zona almeno dell'uomo civilizzato? È opportuno qui distinguere la ragione «scientifica» o sistematica e la ragione del sentimento e del cuore, che stanno tra loro in un complesso rapporto. L'universale corruzione che il «triste et grand Système» esplorato nel *Discorso* delinea (e che concerne ugualmente ricchi e poveri) non lascia spazi di autentica umanità. Eppure Rousseau sente che ciò non è del tutto vero, che l'umanità – come prova se non altro la sua continuità (*il y a longtems que le Genre-humain ne seroit plus, si...*) – riesce a ricavarsi margini di autenticità anche entro la più compatta alienazione di «sistema». I residui sentimenti di umanità o di pietà, quale che sia la loro scaturigine, vengono ricondotti – in forza della loro originarietà rispetto alla ragione «raisonnante» che opera nel sistema – al termine ambiguo e inevitabile di *Nature*, anche se l'indagine «scientifica» della natura rigorosamente li esclude. Escludere d'altra parte la pietà dalla natura significa escluderla non solo dal versante sistematico della corruzione ma anche da ciò che gli si oppone

come luogo incorrotto dell'autentica essenza dell'uomo. La pietà, che difatti opera su entrambi i lati del sistema, esprime con ciò non solo l'esigenza di un residuo di umanità ma si contrappone a una precisa difficoltà strutturale, sostituendo una «buona» continuità *sociale* alla «cattiva» continuità che, nel segno della solitudine e del ripiegamento su di sé, si stabilisce nel sistema tra l'uomo di natura e l'uomo della società civile o della pura ragione.

Per quanto complesso tuttavia sia il ruolo (di residuo e di correzione) della pietà, la sua costante caratteristica è alla fine quella di tenersi estrinseca rispetto al sistema, non riuscendo cioè a modificarlo senza impedirne la dissoluzione. Come rovinava lo stato di natura, così la pietà rovina la strutturale opposizione di *état de nature-état civil* quando sia pensata alla stregua di uno strumento di connessione, capace di operare sul «sistema». Mandeville non ha visto che dalla sola pietà, che pure ammette, «découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes». La *Préface* si teneva più cauta, volendo far derivare solo dal concorso dell'autoconservazione e della pietà, e senza l'intervento del principio di sociabilità, quelle regole di «diritto naturale» che la ragione, dopo avere «soffocato» la natura, era costretta a ristabilire su altri fondamenti[73]. Con ciò, si cercava di mantenere la solitudine, la frattura e la continuità nel diritto naturale, in quanto strumento ermeneutico della storia. Ma è evidente che la pietà, pensata con un po' di rigore, è già essa «vertu sociale», «principio» di sociabilità. La conseguenza è ora tratta con sufficiente chiarezza e ha effetti rovinosi di nuovo sullo stato di natura, ma più ancora sull'alienazione della società civile.

En effet, qu'est-ce que la générosité, la Clémence, l'Human-

ité, sinon la Pitié appliquée aux foibles, aux coupables, ou à l'espéce humaine en général ? la Bienveillance et l'amitié même sont, à les bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux ?[74].

Questa positiva dimensione di socialità, che deriva dalla estensione o dalla concentrazione della pietà, come riuscirebbe a inserirsi nella trama strutturale del *Discorso*? Il sentimento che si fissa su un oggetto particolare è, come dirà poco appresso Rousseau, parlando dell'amore, un sentimento «factice», frutto di quel confronto che, estraneo al *Sauvage*, costituisce la maledizione della società civile[75]. E la benevolenza, la clemenza-umanità che si estende all'intero genere umano non è forse la mistificata forma ideologica in cui si esprime la «concorrenza», la «rivalità», l'«opposizione di interessi» della società civile, quel «noir penchant à se nuire mutuellement» che «prend souvent le masque de la bienveillance»?[76]. I bisogni che uniscono gli uomini separandoli, rendendoli nemici, sono i reali fondamenti – dirà Rousseau all'inizio del *Manoscritto di Ginevra* - «de cette bienviellance universelle» di cui ciascuno vuol raccogliere il frutto senza coltivarla e che, basata sul discusso presupposto dell'identità di natura, è tanto celebrata quanto nella realtà soffocata e spenta[77]. Annientando lo stato di natura, la pietà ricondurrebbe altresì il giudizio sull'*état civil* entro quell'orizzonte di tradizionale giusnaturalismo contro cui Rousseau polemizza aspramente. Così anche da questo lato l'inserzione strutturale della pietà deve essere abbandonata. E tuttavia, che essa si trovi consegnata con tanta decisione alle pagine del *Discorso* non è senza significato. Da un lato,

testimonia di un'esigenza fortemente sentita ma che non riesce a trovar posto nella compattezza «borghese»-catastrofica del «Système» (e vedremo a questo proposito le notevoli difficoltà che Rousseau incontrerà a inserire la «pietà» o i suoi equivalenti nella stessa trama del *Contrtatto*). Dall'altro la pietà rappresenta il solo ripiegamento che la tragicità del «sistema» consenta, il momento in cui l'universalismo corrotto del *Discorso* si rovescia (e si mantiene) nell'universalismo di «quelques Ames Cosmopolites» che «embrassent tout le Genre-humain dans leur bienviellance»[78]. Su questo punto si deve osservare che la positiva costruzione del *Contratto*, come dovrà superare l'universo di corruzione del *Discorso*, così dovrà far giustizia (il passo del *Manoscritto* sopra richiamato si riferisce appunto a una siffatta consapevolezza) delle risposte, solitarie e perdenti, che sono a esso omogenee.

4 – La «jeunesse du monde»: un esempio di perfetta «societas naturalis»?

Se la prima parte del *Discorso* è tutta dominata dalla permanenza e dall'intrascendibilità dello stato di natura, la seconda parte al contrario è sorretta da una serrata logica del divenire che, nel segno dello sviluppo inevitabile, sembra aver come dimenticato l'alterità dei principi «certi e immutabili», nonché la frattura attraverso la quale il divenire si rende pensabile. La storia che non si spiega, la storia che avrebbe potuto non mai accadere, ha tuttavia, in quanto storia accaduta, una salda legge di continuità e di sviluppo che incontra ormai la differenza di natura solo nel risultato di alienazione. Così la proprietà privata, che all'inizio della seconda parte assume la forma di una drammatica frattura, ponendosi a discrimine tra l'ultima fase (*dernier terme*) dello

stato di natura e la società civile, si rivela in realtà essa stessa conseguenza necessaria di uno sviluppo inarrestabile[79]. E quando Rousseau riprende, dal punto più alto, la successione di accadimenti che hanno portato alla proprietà, non è solo il carattere di *résumé* a imprimere alla narrazione un ritmo accelerato, ma più ancora la logica che vi sta sottesa. Lo stato di natura compare sì nei suoi tratti essenziali, e tuttavia nel segno di un equilibrio statico; mentre la dinamicità – il vigore e l'agilità dei *Sauvages* che si temprano nella «concorrenza» con gli animali e con gli altri uomini, nella resistenza della natura – è già una forma dell'uscita dallo stato di natura, rientra nell'ambito delle *difficultés*[80]. Se da un lato è arduo segnare il preciso insorgere delle difficoltà, tanto esse si mostrano intrinseche alla pura natura, dall'altro non vi è soluzione di continuità nell'estendersi e nel moltiplicarsi delle «pene»: dai frutti che stanno alti sugli alberi alla differenza dei terreni, del clima, delle stagioni, che esige dagli uomini una «nouvelle industrie» e li porta a essere pescatori o cacciatori, scopritori del fuoco e del cibo cotto. Nella mediazione, sotto la spinta della necessità, con esseri diversi da lui e diversi tra loro, l'uomo perviene a una «sorta di riflessione» (o *prudence machinale*), sperimenta con orgoglio la propria superiorità di specie – e, in embrione, anche individuale – scopre, sulla base del principio che «l'amour de bien-être est le seul mobile des actions humaines», l'identità di specie; donde le rare occasioni di concorrenza o di associazione tra gli uomini per scopi limitati. «Ces premiers progrès – continua Rousseau – mirent enfin l'homme à portée d'en faire de plus rapides. Plus l'esprit s'éclairoit et plus l'industrie se perfectionna». Dallo sviluppo dell'*industrie* vengono le capanne e, con esse, il passaggio a un secondo stadio nella storia del genere umano: «Ce fut-là

l'époque d'une premiére révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles»[81].

Il problema specifico che in queste pagine vogliamo esaminare è appunto il posto che, nella struttura del *Discorso*, spetta all'età patriarcale, aperta dalla residenza e dalle famiglie stabili. Di essa Rousseau arriva a parlare in termini entusiastici, come della condizione migliore per l'uomo; e se questo giudizio fosse confermato dall'analisi, la nostra interpretazione subirebbe una forte limitazione. Alla fine, non sarebbe anzi nemmeno più sostenibile, in quanto si dovrebbe argomentare che l'opposizione fondamentale del *Discorso* non è già da rinvenire tra la pienezza, la solitudine della pura natura e la limitazione-corruzione della socialità, bensì tra la buona socialità dell'età patriarcale e quella cattiva (della divisione del lavoro) che ad essa succede; con conseguenze facilmente immaginabili per l'intera tematica dello stato di natura[82].

Per approfondire questo punto è bene anzitutto ritenere dello sviluppo precedente all'età delle famiglie – del quale s'è fatto all'inizio un rapido cenno – due motivi caratteristici dell'ambiguità del progresso: il «premier mouvement d'orgueil (o di *amor proprio*, di confronto) che accompagna nell'uomo il primo sentimento di autoconsapevolezza di sé (*le premier regard qu'il porta sur lui-même*), suscitato dalla superiorità di *lumières* e *industrie* sugli animali, ma dove già si insinua – osserva Rousseau – il germe del confronto e della lotta per la superiorità tra gli uomini; la scoperta, si può dire originaria, di un'umanità che agisce tutta – per quanto rare siano le occasioni di concorrenza – in base al solo principio (*le seul mobile*) «smithiano» del *bien-être*, dell'autoconservazione e dell'egoismo[83]. L'età delle famiglie o patriarcale modifica questa aurorale situazione

di crescita incipiente nell'incipiente distorsione in un modo a sua volta ambiguo. Già le capanne, in cui si raccolgono le famiglie, introducono «une sorte de propriété; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des Combats»[84]. Se i conflitti non dilagano, è solo perchéRousseau suppone che i più abili, i primi «à se faire des logemens» furono anche i più forti, capaci cioè di scoraggiare eventuali attacchi. Al tempo stesso è con le famiglie che cominciano i primi «développemens du coeur»: amore coniugale e amor paterno, attaccamento alla piccola società familiare; maschio e femmina diversificano i loro ruoli e i costumi si addolciscono, perdono la loro rudezza originaria. Ma la nascita dei «più dolci sentimenti che siano conosciuti dall'uomo» non va esente da un parallelo sviluppo della corruzione, tanto riguardo alle cose che agli altri uomini. Con una vita «semplice e solitaria», bisogni limitatissimi e strumenti già più perfezionati per soddisfarli, gli uomini godono di tempo libero che impiegano a procurarsi comodità prima sconosciute. «Ce fu là le premier joug qu'ils s'imposérent sans y songer, et la premiére source des maux qu'ils préparérent à leurs Descendans». Derivano infatti di qui un ulteriore indebolimento del corpo e dello spirito, e, soprattutto, comodità, fissate ormai in bisogni, la cui privazione è più dolorosa di quanto il godimento, stemperato dall'abitudine, non sia piacevole. Nei rapporti tra gli uomini, «tout commence à changer de face». Si formano le «nazioni particolari», rette non da regolamenti e leggi, ma dalla comunità di costumi, di lingua, di modi di vita. L'aspetto «morale» e non solo «fisico» dell'amore, che certo avrà già presieduto alla formazione delle famiglie, viene ora colto da Rousseau allo stato nascente. Giovani maschi e femmine di famiglie vicine cominciano a frequentarsi, scoprendo un lato dell'amore «non

meno dolce e più duraturo» di quello fisico. Questo sentimento, che già Rousseau aveva definito «factice», si mostra subito all'opera nella sua duplicità:

> *On s'accoutume à considérer differens objets et à faire des comparaisons; on acquiert insensiblement des idées de merite et de beauté qui produisent des sentimens de préférence. [...] Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse: la jalousie s'éveille avec l'amour; la Discorde triomphe, et la plus douce des passions reçoit le sacrifice de sang humain[85].*

Il trapasso della *préference* dalla sfera dell'amore a una più larga cerchia di rapporti sociali è immediato. La comunità ha un centro intorno a un grande albero, dove ci si raccoglie a cantare e a ballare. Ma la festa è dominata dal confronto, cela già tutti i caratteri di una sinistra concorrenza, destinata a farsi tragica[86]. Intanto la festa non è il «divertimento», ma piuttosto l'«occupazione» di uomini e donne «oisifs et attroupés». In essa, «chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix». Chi cantava o ballava meglio, il più bello, il più forte, il più abile, il più eloquente fu il più considerato, e questo fu il primo passo verso l'ineguaglianza e verso il vizio. Da queste prime preferenze nacquero «d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie: et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence»[87].

Formatasi negli uomini l'idea di stima e di considerazione,

ognuno pretese avervi diritto. La situazione che ora si delinea ha tratti precisamente hobbesiani. Nel torto volontario l'offeso vede, più ancora del male che ne ha ricevuto, l'oltraggio o l'ingiuria, il disprezzo insopportabile verso la sua persona. Ognuno punisce allora il disprezzo di cui è stato vittima secondo l'opinione che ha di sé: «les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels». Questo è lo stadio – osserva Rousseau – al quale sono pervenuti la maggior parte dei popoli selvaggi a noi noti, ed è per non aver capito quanto questi popoli fossero lontani dal «primo stato di natura» che molti si sono affrettati a dichiarare l'uomo naturalmente crudele e bisognoso di «police» per addolcirsi. La lontananza dei *Sauvges* è la lontananza dell'età patriarcale dalla pura natura: profonda al punto da consumare nel suo giro la vicenda fondamentale nella storia dell'uomo, l'intatta natura e la corruzione, la trasformazione radicale della «bontà» originaria. Sebbene ora Rousseau, a partire dalla corruzione, riformuli e mitighi l'*état primitif*, sottraendogli quella durezza di configurazione che innesta una continuità con l'*état civil*, il punto che ci interessa è che la «jeunesse du Monde», la condizione migliore per l'uomo non può trovarsi che nell'*état primitif*. Qui – dice Rousseau – l'uomo è posto a eguale distanza dalla stupidità dei bruti e dalle «lumiéres funestes» dell'uomo civile, è limitato nell'autoconservazione dall'istinto, dalla ragione, dalla «pietà naturale» (dove è da notare di nuovo il nesso *raison-pitié*), e si trova impossibilitato a commettere ingiuria – secondo l'assioma del saggio Locke – per l'assenza di proprietà[88].

Ma il ricorso allo stato di natura, come che sia configurato, serve ormai solo a segnare la differenza rispetto a ciò che è. La «Société commencée» esige dagli uomini qualità diverse da

quelle inerenti alla loro «costituzione primitiva». I «buoni», avrebbe detto Hobbes, devono comportarsi alla stessa stregua dei «cattivi». Ciò che infatti Rousseau chiama «moralité» altro non è se non il necessario abbandono della «bonté convenable au pur état de Nature» entro una situazione dove, in mancanza della legge, ognuno è giudice e vendicatore delle offese ricevute: vendicatore più temibile a misura che le occasioni di offesa si moltiplicano e solo la «terreur de vengeances» può cercare di porvi un freno. E si osservi ora come proprio in questa situazione, già di hobbesiana «Société naissante» in quanto «état de guerre»[89], Rousseau inserisca il passo sulla «jeunesse du Monde». Se abbiamo sin qui seguito da vicino lo sviluppo del testo è stato per mostrare, senza bisogno di molti commenti, l'assoluta incongruità dell'idillio patriarcale che ora il *Discorso* delinea.

> *Ainsi quoique que les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde, et que tous le progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude*

de l'espéce[90].

Giova appena ricordare che il «juste milieu» Rousseau l'ha poco prima riferito all'*état primitif*, che il giudizio sullo stadio cui sono pervenuti i *Sauvages* è semplicemente rovesciato nel giro di una pagina, che la durata, se non altro, di una situazione governata solo dal terrore delle vendette appare problematica, e così via. Piuttosto è utile interrogarsi sui motivi che presiedono a questo inopinato tentativo di ricostituire, nella dispersione alienante del divenire, un equilibrio, la cui rottura rinvia con evidenza all'uscita dalla pura natura. Si possono a questo proposito formulare alcune ipotesi. La prima è come lascia intendere soprattutto il riferimento a «ce période du développement des facultés humaines») che Rousseau si sia preoccupato di mitigare un quadro troppo negativo, dove si perde l'ambiguità del progresso e lo sviluppo sembra delinearsi solo nel segno della più compatta alienazione. La seconda, che con questa ha evidenti connessioni, è che Rousseau voglia graduare la crescita della corruzione, per non raffigurarla *d'emblée* già tutta dispiegata nei primi passi della storia dell'umanità. Non crediamo invece che il *Discorso* si curi di precostituire, di fronte alla corruzione, un modello in qualche modo sociale, al di là del modello individuale-solitario della pura natura. Se lo sviluppo delle facoltà umane rimane tuttavia indistricabile dal quadro delle condizioni naturali e delle risposte soggettive in cui si attua (come un principio di complessità e di differenza interrotto nelle sue diverse possibilità di realizzazione e risolto entro una logica della necessità), la seconda ipotesi invece riceve dal testo conferme e sviluppi diretti.

In effetti i «progressi ulteriori» nella «décrépitude de

l'éspéce» segnano, anche rispetto alla «jeunesse du Monde» interpretata nella sua reale configurazione di «vecchiaia», un costatabile accrescimento di corruzione, che si instaura a partire dalla divisione del lavoro. Su questo tema è giocata la rottura del «funeste hazard». Inchè gli uomini si contentarono di capanne rustiche, si vestirono di pelli, ornandosi il corpo di colori, di piume e di conchiglie (si capisce meglio ora «l'exemple des Sauvages»), si limitarono a una elementare tecnologia – finché insomma si applicarono a «des ouvrages qu'un seul pouvoit faire», «à des arts qui n'avoient pas besoin du concours des plusieurs mains», vissero liberi buoni e felici quanto la loro natura lo permetteva (*autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature*, che ci pare da leggere come un riferimento alla natura già modificata), e godettero tra loro la dolcezza di un «commerce indépendant». Ma con la divisione del lavoro, la socialità si fissa come necessaria, aprendo le porte all'accumulazione e all'oppressione, mentre scompare l'uguaglianza, l'indipendenza, la libera intenzionalità del lavoro[91]. Il «funeste hazard» non è più ora avvolto, come nell'uscita dalla pura natura, da un fitto velo di mistero. È la scoperta della metallurgia e quindi dell'agricoltura (come applicazione di *instrumens*, di *industrie* e di *prévoyance*) a produrre la «grande révolution» della prima divisione del lavoro. Dalla coltura delle terre nasce «necessariamente» la loro divisione, il diritto (non naturale) di proprietà che del resto Rousseau fonda, con sicura adesione lockiana, interamente sul lavoro. Un ultimo e timido tentativo di fermare le cose al punto cui sono giunte, è tolto dalla diversità dei talenti che, a contatto con le nuove «circonstances», ha modo di dispiegarsi, divenendo così permanente nei suoi effetti. E Rousseau, tralasciando gli sviluppi successivi, può scrivere a questo punto la celebre pagina che getta «un coup

d'oeil» sulla corruzione interamente all'opera: *être* e *paraître* che divengono cose del tutto diverse, l'uomo asservito alla natura e soprattutto ai suoi simili, anche quando ne è il padrone; e insomma, «concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépends d'autrui»[92].

Nemmeno entro questo più complesso sviluppo tuttavia è possibile assegnare alla «jeunesse du Monde» il ruolo strutturale che Rousseau per un momento le concede. L'intensificazione di corruzione connessa alla divisione del lavoro si inscrive con rigore entro un quadro che alla corruzione è già tutto consegnato. La socialità come confronto e *préférence*, hobbesiana lotta per il riconoscimento, dispiega, lo si è visto, i suoi effetti «funesti» di vanità e disprezzo, di vergognainvidia già sul piano della prima manifestazione dei talenti naturali o del primo rapporto tra gli uomini. Il «commerce indépendant» può sembrare, nel paragone relativo, preferibile alla socialità che necessariamente unisce separando (e magari, in assoluto, anche più vicino alla pura natura), ma in realtà è esso stesso attraversato da una dipendenza tanto ormai ineliminabile (sebbene non sia ancora strutturata) quanto priva di *douceur*. Ciò che certo manca allo stadio della «jeunesse du Monde» è il potenziamento e la messa a frutto dei diversi talenti (o dell'«inégalité naturelle», come la chiama significativamente Rousseau) a contatto con gli strumenti. Il confronto non si è ancora fissato e oggettivato, traoassando nelle cose. Ma è dubbio se l'interesse di Rousseau (che pure dà della divisione del lavoro, salvo la valutazione, una descrizione moderna e smithiana) non torni di preferenza ad accentrarsi sulle ragioni che originariamente distorcono la socialità, anche dopo gli strutturali sviluppi che da esse discendono. Si legga ad esempio

questo passo inserito nella pagina che riassume i tratti maturi della corruzione:

> *Voilà donc toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talens, et ces qualités étant les seules qui pouvoient attirer la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter ; il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet[93].*

Qui il problema di Rousseau, al di là della divisione del lavoro e attraverso di essa, si conferma piuttosto come quello dell'unità originaria e della sua rottura, cui consegue l'esplodere di differenze irriducibili e assolutamente antagoniste, quale che sia il campo della loro lotta. La divisione del lavoro è anticipata e trasvalutata da questa più sottile e profonda ansia di «se mettre au-dessus des autres» che direttamente trapassa nel «plaisir de dominer», da questa radicale distorsione antropologica (così fermamente esemplificata sul modello hobbesiano quanto al potere moltiplicatore dell'opinione) in cui si esprime la perduta possibilità di una dimensione etica. Ma la continuità di corruzione è in tutti i casi evidente. È l'uomo del «premier mouvement d'orgueil», che si confronta – con la mediazione dell'abilità – nella differenza, a costituire la sostanza degli uomini che si misurano per l'«estime publique» sotto il «grand Arbre», e quindi (entro uno sviluppo necessario che non conosce soluzione di continuità) fanno più lavoro, ne traggono miglior partito, risparmiano tempo, dispiegando così e fissando l'«inégalité naturelle»[94].

Come ai contemporanei del *Discorso* non era sfuggito, è dunque impossibile ritagliare nella perfettibilità in gioco entro un universo di corruzione un «juste milieu» o una felice giovinezza del mondo[95], né ha molto senso insistere troppo sulle fasi della *civilisation* in Rousseau: momenti di un processo irreversibile che si innesta nella sua crescita su una sostanziale continuità di risposta da parte dell'uomo. Il tema semmai che anche attraverso la «jeunesse du Monde» si impone e si consolida è ancora quello della frattura radicale tra *état de nature* e *état civil*, tra l'equilibrio istintuale e la libertà-perfettibilità in azione, o tra l'unità originaria e la scissione di *être* e *paraître*, nella cui categoria, come è ora chiaro, va compreso non solo l'apparire ma lo stesso essere nella corruzione, non solo la simulazione di qualità ma il fatto stesso di possederle nella differenza. Non è certo un caso se la radicale (e ardua) soluzione di questo problema, nel punto alto del *Contratto sociale*, sarà affidata alla soppressione di ogni differenza nel concetto di *volonté générale*.

5 – La politica come alienazione.

La prova definitiva che la via del divenire o dello sviluppo delle facoltà umane conseguente all'uscita dalla pura natura è interamente posta, salvo una differenza di grado, nel segno della corruzione si deve trovare (conformemente all'assunto di un'opera sui «fondemens réels de la société humaine»[96]) sul terreno della politica. Qui in effetti il circolo si chiude, o si dimostra la possibilità di un suo trascendimento. L'analisi che abbiamo svolto a proposito della «jeunesse du Monde» ci ha condotto alle soglie della nascita della politica; si tratta ora di

proseguirla alla luce del problema cui si è appena accennato.

La proprietà della terra e del bestiame, in mancanza di «segni rappresentativi delle ricchezze», erano i soli beni che gli uomini della società nascente potessero avere. Ora quando le proprietà terriere contigue coprono l'intero suolo – osserva Rousseau con la sua tipica concezione statica dell'economia – ci si poté ingrandire solo a spese degli altri; mentre i «surnuméraires», quelli che per debolezza o indolenza non avevano acquistato nulla, divenuti poveri senza aver niente perduto, solo perché la loro posizione non era mutata nel generale cambiamento (e si noti la ripresa del tema della *comparaison* anche quando le condizioni oggettive lo rendono marginale e fanno cioè della povertà relativa una povertà assoluta), furono costretti a ricevere o a strappare la loro sussistenza dalle mani dei ricchi. Nasce di qui, secondo i «diversi caratteri» degli uomini, il dominio e la servitù: il piacere di dominare che subito sopravanza tutti gli altri e la rapina o il brigantaggio, lo scontro mortale per la proprietà tra la forza e il bisogno, tra il diritto del più forte e quello del primo occupante. Non c'è posto, nella prima valutazione almeno, dell'«affreux désordre» che ora si instaura, per un giudizio qualitativo o di *moralité* sul comportamento dei ricchi e dei poveri: sono le «passions effrénées de tous» che rendono tutti «avares, ambitieux, et méchants»[97]. E, in conclusione,

> *la société naissant fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avoit faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine.*

Entro l'irreversibilità della storia, ambiguamente tenuta dall'intreccio di acquisizione e di distorsione delle umane facoltà di libertà e perfettibilità, ma giunta oramai a un punto mortale di crisi, matura la riflessione sulla *misére* in cui si versa e sui modi per uscire da un «conflict perpétuel». L'iniziativa è ora dei ricchi, come quelli che più hanno da perdere – la vita, e inoltre anche i beni – in una guerra incessante. La ricerca di una soluzione innovativa è comandata dall'impossibilità di trovare un punto di equilibrio nel conflitto in atto. Il ricco infatti non ha al tempo stesso né «raisons valables» per giustificare i propri beni, né «forces suffisantes pour se défendre». Sul primo punto Rousseau abbandona drasticamente il fondamento lockiano della proprietà di qualche pagina avanti[98]. La proprietà è usurpazione basata, nella consapevolezza stessa di chi la possiede, su un «diritto precario e abusivo», e in definitiva sulla forza che non ha ragioni da opporre alla forza[99]. Persino quelli che si sono arricchiti solo con il lavoro o con l'*industrie* non hanno titoli migliori da far valere; anche essi infatti hanno usato violenza nel sottrarre senza consenso una quota determinata di ricchezza comune, estendendola e sfruttandola oltre i limiti della propria sussistenza a danno di altri. Sul secondo punto, il ricco mentre è in grado di schiacciare un singolo è a sua volta schiacciato da «troupes de bandits», né può associarsi «à cause des jalousies mutuelles» con i suoi pari contro nemici uniti dalla speranza di un comune bottino[100].

Ecco allora che, stretto dalla necessità, il ricco concepisce «le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humaine»: quello di volgere in suo favore le forze avverse, di fasre dei suoi attaccanti – mutandone gli animi e la condizione istituzionale[101] - i propri difensori. Anche a proposito di questa genialità inventiva e avvedutezza senza pari Rousseau

avrebbe tuttavia potuto ripetere (siamo sempre in tema di proprietà, sebbene ora di riconoscimento giuridico della proprietà) l'ammonizione lucida e sconsolata dell'inizio della seconda parte: «mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venue au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient»[102]. Le «raisons spécieuses» di cui il ricco si serve per realizzare con lungimiranza i suoi scopi, sono infatti rinvenute «aisement» in una situazione dove la stessa necessità – l'orizzonte di morte – genera consenso. Se gli «hommes grossiers» (per i quali, osserva ironicamente Rousseau, lo sfoggio di inventiva era persino eccessivo) hanno ragioni oggettive e soggettive per lasciarsi sedurre, ossia per accettare il patto iniquo che vien loro proposto[103], anche i «saggi» videro «qu'il faloit se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre», così come si acconsente a lasciarsi amputare in braccio per avere salva la vita. E insomma tutti «coururent au devant de leur fers croyant assurer leur liberté», avendo fondati motivi per avvertire i vantaggi dell'istituzione politica ma non sufficiente esperienza per prevederne i pericoli[104].

Nulla in verità esprime meglio questa situazione di «innovazione» e di consenso l'irreversibilità del «progresso» posto nel segno di una radicale e universale corruzione. La politica si configura come una necessaria acquisizione o una sorta di rimedio «progressivo», proprio quando, nata dalla corruzione (vivamente simboleggiata dall'inganno), la ribadisce e la estende, fissandola per sempre. Il rimedio è così una sorta di *remedium pæccati* che mantiene sempre viva e attuale la distorsione da cui è sorto, e ingloba in un movimento totalizzante, anche l'acutezza del dominio di una parte della società sull'altra. Ciò si fa più chiaro guardando al contenuto del «projet» o del patto

iniquo proposto dal ricco. Il progetto infatti non è per nulla così evidentemente iniquo come appare in talune schematizzazioni o nella versione che Rousseau ne dà nell'*Economia politica*[105]: frutto della necessità che induce al consenso è esso stesso una necessità (sviluppo ineludibile di acquisizione-perdita) capace di generare consenso. L'astuzia del ricco è a un tempo astuzia della ragione, entro un quadro tuttavia di degenerazione strutturale. Si osservino infatti le «maximes» proposte dal ricco: unità e concordia perenni di contro alle lotte incessanti, uguaglianza rigorosa di tutti di fronte alla legge, protezione della vita e dei beni di ogni associato e particolare garanzia dei deboli che nell'eguaglianza formale e nella reciprocità trovano una sorta di compenso alla loro condizione[106]. La formula, più che lockiana, è così vicina, in maniera inquietante e sorprendente, a quella del patto giusto e rigeneratore da poter degnamente figurare, una volta che fosse astratta dal contesto, nel cuore del *Contratto sociale*. La politica come alienazione si consuma e si risolve nell'ambigua complessità di questa risposta. Che poi proprio da questo punto il *Contratto* cominci a tessere la sua tela, cercando di volgere in positività la strutturata alienazione-oppressione della politica è cosa, lo ripetiamo più volte, che ci pare francamente insostenibile. La somiglianza del patto iniquo con il patto legittimo, sebbene sia destinata a rimanere un problema per una serie di complesse ragioni (tra queste la più evidente è il nodo irrisolto che la proprietà costituisce in Rousseau), trova il suo punto di scioglimento o di differenza sostanziale nella diversa concezione antropologica e perciò nel diverso spazio per la politica che matura tra il *Discorso* e il *Contratto*. La politica è alienazione nel *Discorso*, a dirla in breve, perché in essa gli uomini hanno fuori di sé la loro essenza e si fissano anzi in uno stabile rapporto di dipendenza reciproca,

che è l'esatto opposto della loro natura, fatta di spontanea autosufficienza, solitudine e oggettiva eguaglianza. Finché questo positivo fondamento dell'*inégalité* e dell'alienazione non verrà posto in discussione (ripensando la natura-essenza o mutandone il giudizio) la politica non può che essere consegnata alla corruzione come la forte e irrevocabile sanzione della disuguaglianza. Il segno estremo dell'impotenza dell'uomo a governare la sua storia.

> *Telle fut, ou dut être l'origine de la Société et des Loix, qui donnérent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixérent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misére[107].*

Il quadro viene ora rapidamente completato, a partire dall'assetto di perdita *sans retour*. La fondazione di una sola società rende necessaria quella di tutte le altre, fino al punto che npon restano più sulla terra spazi per l'indipendenza. Il diritto civile diventa la regola comune dei *Citoyens* (si noti l'uso ancora neutro e «moderno» come dirà il *Contratto*, del termine); mentre le «legge di natura», infranta nel rapporto tra gli uomini, vive, come diritto delle genti, nel rapporto tra le diverse società, dove è «temperata» da convinzioni che rendono possibile il commercio e suppliscono in qualche modo alla pietà, la quale in realtà sopravvive, in maniera intensa, solo «dans quelques grandes Âmes Cosmopolites, qui […] embrassent tout le Genre-humain dans leur bienvieillance». Rimasti tra loro nello stato di

natura, i «corpi politici» risentono degli stessi «inconvenienti» che avevano costretto i singoli a uscirne; con l'aggravante che lo scontro tra i «grandi corpi» è molto più funesto, mortale, gravato di «onorevoli» pregiudizi di quanto non fosse tra i singoli, generando «le Guerres Nationales, le Batailles, les meurtres, les représailles, qui font fremir la Nature e choquent la raison»[108].

Il *Secondo Discorso*, per quanto attiene alla trama forte dell'«origine e dei fondamenti dell'ineguaglianza» potrebbe concludersi qui. E si tratta di una conclusione impeccabile, persino nelle sue ambiguità. Compimento radicale e universale dell'alienazione come perdita irreversibile della *liberté naturelle*, al quale si sottrae solo l'eccezionale universalismo delle «grandi anime cosmopolite», capaci di superare «le barriere immaginarie che separano i popoli». La «bienvieillance» non è con ciò l'ideologia mistificata della «società generale del genere umano», della società della dipendenza e della competizione, quanto invece un positivo residuo della pietà naturale, vissuto a immagine della benevolenza divina. E chi sono mai le «grandi anime» in grado di porsi al di là delle divisioni, degli odi e delle presunte virtù nazionali? Non saranno per caso proprio quegli uomini capaci di *réflexion* e di *Philosophie* di cui s'è detto che sono i più chiusi alla voce della pietà? L'universalismo della corruzione, mentre si mostra vincente senza residui su ogni spazio di alternativa istituzionale, si prolunga a un tempo nella continuità-opposizione di quel cosmopolitismo illuministico il cui superamento sarà condizione decisiva per la positiva costruzione politica di Rousseau. Il tema della natura in quanto radicale opposizione alla corruzione e insieme sottile continuità con le sue leggi si ritrova altresì negli accenni alla *Loy de Nature*, la quale conterrà pure nel suo orizzonte la pietà ma si

configura essenzialmente come lotta per l'autoconservazione, bisognosa di correzione quando sopravviva e si riveli nel rapporto tra gli Stati, carica di «inconvenienti» o di conflitti da cui è necessario uscire. Nell'identità di principio (salvo l'aspetto, per altro problematico, della pietà) è possibile segnare solo una differenza quantitativa o di grado tra lo stato di natura e quello della società: il secondo è «plus funeste», o, come pure scrive Rousseau, si commettono più atrocità e omicidi in un sol giorno di battaglia di quanti non se ne fossero commessi in tutta la sterminata durata dell'originario stato di natura[109]. Un nesso, addirittura, tra l'età del dispotismo, «dernier terme de l'inégalité», e lo stato di natura si istituisce verso la fine del *Discorso*. Dinanzi all'arbitrio del padrone che risolve in sé ogni legge e principio di giustizia, i singoli ritornano uguali nella schiavitù. «C'est ici que tout se raméne à la seule Loi du plus fort, et par conséquent a un nouvel État de nature». La «barbarie ritornata», «frutto di un eccesso di corruzione», differisce dalla barbarie originaria o dallo stato di natura «dans sa pureté», ma dove fondare nell'intrinseco la differenza? «Il y a si peu de différence d'ailleurs entre ces dux états» osserva subito appresso Rousseau. Dissolto ogni «contratto di governo», il despota è padrone solo finché è il più forte e la violenza che lo spodesta ha la stessa qualità «giuridica» del suo precedente potere. «La seule force le mantenoit, la seule force le renverse; toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel». In natura così come nel regno del dispotismo, «nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence, ou de son malheur»[110].

Nella differenza di natura che si apre dall'interno a un'inquietante continuità con la corruzione, nel segno della *Lois du plus fort*, troviamo una conclusione che mentre conserva

ambiguamente la scissione radicale del *Discorso* si apre già ai fondamenti antinaturalistici del *Contratto sociale**[111]***. Il problema è ora di vedere che posto assegnare alle non poche pagine – certo tra le meno felici e rigorose dell'intero *Discorso* – che Rousseau dedica alla complessiva articolazione del problema politico. Finora abbiamo parlato, a proposito del *projet* del ricco, di nascita della politica, in un uso non solo consentito dal testo ma che corrisponde al significato forte del termine politica in Rousseau, in quanto costituzione della società e delle leggi (*l'origine de la société et des Loix*). Si tratta in realtà di un patto di associazione in piena regola che determina condizioni e scopi della realtà politico-statuale[112]. Ciò che manca è solo l'interna specificazione delle forme di governo, le quali del resto mai potrebbero farci dimenticare la natura del quadro istituzionale in cui si iscrivono. La chiarezza su questo punto consente di evitare numerosi fraintendimenti. Il primo aspetto difatti che Rousseau affronta è la polemica contro le concezioni sull'origine delle «società politiche» diverse da quella che egli ha appena delineato e poggianti sulle conquiste del più forte o sull'unione dei deboli[113]. Gli argomenti, che non hanno per la verità particolare vigore, ribadiscono la nascita della società politica dal *projet* come quella più «naturale» e «ragionevole», fondata cioè al tempo sul consenso che genera «diritto» e sull'iniziativa del ricco che tutto ha da guadagnare dalla nuova situazione. Al contrario, il diritto di conquista, mantenendo un perenne stato di guerra tra il popolo e il conquistatore, non dà luogo né a società né a corpo politico; così come non si vede perché i poveri, che avevano da perdere solo la loro libertà, si possano essere risolti a rinunciare, «volontariamente» e senza contropartite, al solo bene che possedessero[114]. L'argomentazione a veder bene non è del

tutto conseguente: il primo momento batte su un «diritto» originario-consensuale, il secondo sulla inimmaginabile «folie» di un consenso dei poveri all'istituzione della società. La preoccupazione di caratterizzare secondo i termini di «ricco» e «povero» (e non ancora secondo quelli, «equivoci», di «forte» e «debole») la situazione sociale che precede l'istituzione dei governi va infine nella direzione di attenuare l'irrevocabilità della nascita della politica, congiungendosi piuttosto perciò all'«inganno» del *projet*.

L'impressione complessiva che si ricava da questi motivi è, in breve, quella che Rousseau voglia delineare uno spazio di positive possibilità intorno all'istituzione del governo, se non anche un vero e proprio ricominciamento della storia a partire dalla politica nel senso di «autorité publique». Il fatto è però che le due storie – quella che è sfociata nell'istituzione della società e delle leggi, e quella che sta alla base della nascita del governo – sono tra loro discordanti. Così quando Rousseau scrive che uomini «fieri e indomiti», nonché precipitarsi ciecamente nella schiavitù, si sono dati dei superiori o dei «capi» solo per difendersi dall'oppressione, per proteggere la vita, la libertà, i beni, per garantirsi dalla dipendenza da altri uomini[115], sembra dimenticare che la divisione tra ricchi e poveri, la vicenda del dominio e della servitù hanno già segnato (*pour jamais* e *sans retour*) il corso della storia. Nella delineazione della libertà originaria e comune, la cui perdita «annienta» l'uomo, Rousseau attinge un tono di calda e convinta dimostrazione oratoria che anticipa, talvolta anche nella forma, i primi capitoli del *Contratto*[116]. La politica si riafferma come un acuto problema, al di là della storia che ne fa uno strumento di necessario assestamento (e potenziamento) della corruzione. Nasce di qui la contrapposizione tra i «popoli

asserviti» e i «popoli liberi», la denuncia dell'insensatezza di ritenere naturale la «servitude» che si perpetua e si constata, i limiti invalicabili dell'autorità paterna, il tentativo (è questo il momento probabilmente più alto) di separare la considerazione sulla proprietà da quella sui «doni essenziali della natura», ossia la vita e la libertà[117]. Ma la storia strutturata di corruzione non potrebbe essere messa da canto. Quando Rousseau stringe una connessione tra i due momenti, apprendiamo solo che i governi non hanno cominciato da un «Pouvoir Arbitraire», che è invece la loro forma estrema di corruzione, là dove torna a vigere «la seule Loi du plus fort dont ils furent d'abord le reméde». Il tema ci riporta al consenso, necessario e ambiguo, che accompagna l'istituzione della società e che si estende ora alla prima comparsa dei governi. Se si fosse cominciato con il potere arbitrario, osserva infatti Rousseau, un simile potere, di sua natura illegittimo, non avrebbe potuto «servir de fondement aux Droits de la Société, ni par conséquent à l'inégalité d'institution»[118]. Cerchiamo allora di ripercorrere, al di là delle oscillazioni e dei numerosi *détours* del testo, «la storia ipotetica dei governi» a partire dal punto fermo del consenso che genera a un tempo «droit» e «inégalité d'institution».

Le prime e mal definite funzioni di governo furono esercitate dall'intera comunità; solo dopo che l'esperienza ebbe mostrato le frequenti e facili infrazioni della legge ci si risolse ad affidare a dei *particuliers* (ai magistrati) il deposito dell'autorità pubblica, ossia la cura di far osservare le deliberazioni popolari. Pensare che i capi o i «ministri delle leggi» abbiano preceduto l'esistenza stessa delle leggi è supposizione assurda, osserva Rousseau, ribadendo la priorità della politica come consenso sulla politica come gestione della forza[119]. L'origine consensuale della

società si riflette in quello che Rousseau si limita per ora a considerare – secondo l'opinione comune – un «vero contratto» tra il popolo e i capi, e che altro non è del resto se non una di quelle *Loix fondamentales* attraverso cui il popolo, esprimendosi unitariamente, vincola tutti i membri dello Stato. Il contratto cioè è a sua volta governato da una legge superiore (*pouvoir supérieur*) che ne fissa i limiti e ne sancisce la revocabilità[120]. Le diverse forme di governo nascono dalle differenze più o meno grandi che esistono tra gli uomini al momento della sua istituzione: se uno solo emerge, si ha la monarchia, se molti, l'aristocrazia, mentre una relativa parità di fortuna e di talenti dà luogo alla democrazia. Ma la distinzione che Rousseau cerca ora di introdurre tra i «cittadini» liberi, virtuosi e felici sotto il governo democratico e i «sudditi», opulenti e conquistatori, sotto il dominio di un padrone si inserisce male nell'ipotesi complessiva sulla storia dei governi[121]. I motivi strutturali da tener fermi sono, di nuovo, da un lato, il fatto che «dans ces divers gouvernemens toutes les magistratures furent d'abord Électives» ; dall'altro, l'ambiguità che attraversa il consenso e si esprime non solo nel riconoscimento accordato alla ricchezza bensì, più in profondità, nella ripetizione che l'universo della politica fa della logica di corruzione ad esso soggiacente. Rimedio all'«Anarchie des tems antérieurs», la politica che sembra per un momento aprire una nuova storia dell'umanità si rivela in realtà un grado ulteriore di corruzione. Nella schematizzazione del «progrès de l'inégalité» Rousseau può mettere così al primo posto l'istituzione della legge e del diritto di proprietà (legalizzazione della divisione sociale), al secondo l'istituzione del governo (corrispondente all'innesto sulla coppia ricco-povero di quella *puissant-foible*), al terzo la trasformazione del potere «legittimo», basato su un consenso

esplicito, in potere arbitrario, che estende la corruzione alla coppia *Maître-Esclave*. Quest'ultimo stadio è «le dernier dégré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres», finché nuove rivoluzioni non dissolvano del tutto il governo o lo riavvicinino all'«istituzione legittima»[122].

Il concetto più debole e ambiguo tuttavia, entro la ciclicità della politica che ripercorre nella sua forma specifica l'ineluttabile cammino verso il fondo della corruzione, è proprio quello di istituzione legittima. Se certo vi è accrescimento di corruzione nel passaggio al potere arbitrario, è tale però che si innesta su un profondo sostrato di continuità. Il potere arbitrario si fonda anch'esso su una forma di consenso e ripete anzi puntualmente l'originaria nascita della politica (l'istituzione legittima-illegittima). I più ambiziosi approfittano del pericolo di anarchia he nasce in seno allo stesso esercizio del consenso per estendere e perpetuare il loro potere; il popolo da parte sua, già abituato alla dipendenza, alle comodità, e non più in grado di rompere le proprie catene, consente «à laisser augmenter sa servitude pour affirmer sa tranquillité». È difficile, osserva Rousseau, , ridurre in servitù chi non aspira a comandare, né il politico, per quanto abile, potrebbe assoggettare uomini decisi a rimanere liberi. Il consenso intorno al potere arbitrario avviene insomma certamente a un grado profondo di corruzione, dove il dominio stesso è attraversato da una sostanziale identità tra *Maîtres* ed *Ésclaves*[123]; ma la forma estrema di degradazione non fa che ingigantire, , rivelandola nei suoi caratteri «necessari», l'originaria distorsione insita nel rapporto sociale: «les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales, sont le mêmes qui en rendent l'abus inévitables»[124]. Il tema del governo che necessariamente si corrompe o, in caso contrario, sarebbe

stato istituito «sans nécessité», ritornerà, com'è noto, nel punto alto del *Contratto sociale*[125]. La differenza tra le due situazioni concettuali si può tuttavia segnare agevolmente. Nel *Contratto*, la difficoltà che si esprime nel governo è interna alla legittimazione della politica come capacità di vittoria sulla natura. Nel *Discorso* è radicalmente tolto proprio questo spazio di legittimità, tanto che l'accenno alla Sparta di Licurgo, dove gli uomini venivano riplasmati attraverso l'educazione e i costumi, vi riesce pressoché incomprensibile[126]. Riformare (*changer*) gli uomini in nome di che cosa, ci si può chiedere, nell'impossibilità di un ritorno alla natura ed entro il nesso di opposizione-continuità tra legittimità naturale e corruzione? Lo spazio per l'«istituzione legittima», per la politica repubblicana «la plus avantageuse aux hommes», rimane soffocato da questa forte trama strutturale che non consente deroghe o sospensioni e solo è suscettibile di un ripensamento radicale che investa, con la natura, il cuore stesso del *Système*. La politica, nonostante ciò, si configura già – secondo una linea costante della riflessione russoiana – come una coinvolgente totalità, nel senso che appare sempre consegnata, quali che siano le sue forme, alla universalità del consenso; solo che per ora si tratta di una totalità a sua volta inglobata in una struttura di totale corruzione dove non è possibile distinzione, se non di grado, tra il consenso dei *Citoyens* e quello degli *Esclaves*. La positiva fondazione della politica dovrà misurarsi, al di là delle sue irrisolte aporie, con questo nodo, ponendosi come totalità originaria e impostando il problema del consenso in forme oltreché universali, radicali e incondizionate, scevre cioè da ogni sostrato di concorrenza o di confronto.

Per ora è su una connotazione negativa che il *Discorso* si conclude: «…sitôt que réunis en une même Société, ils [les

Particuliers] sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte de différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres»[127]. Il tentativo, appena abbozzato, di segnare una distinzione tra le differenze per le quali «on se mesure dans la société» (o anche in base al loro relativo accordo) è in realtà risolto nel fondamentale rapporto di confronto. All'origine delle forme di disuguaglianza, come già sappiamo, vi cono le «qualità personali», mentre la ricchezza compare ora per ultima, dopo la *Puissance* e il rango, come quella che risolve in sé tutte le differenze e con la quale si compra ogni cosa[128]. Il tratto comune, in tutti i casi, che sta dietro «les sortes d'inégalités» è costituito dal «désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous» ; comparazione di talenti e di forze, scatenamento delle passioni che rendono «tutti gli uomini concorrenti, rivali o piuttosto nemici». Nel desiderio sfrenato di far parlare di sé e nel «furore di distinguersi che ci tiene quasi sempre fuori di noi stessi», sta non solo la perdita ma il segno ambiguo del progresso, o la corruzione coincidente con il trascendimento della natura: dipende da ciò, osserva Rousseau, quanto di più alto e di peggiore vi è tra gli uomini, le virtù e i vizi, le scienze e gli errori, ossia «une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes[129]. Quanto poi alla forma dominante e specifica della corruzione, ossia al confronto per la *préférence*, conviene rileggere il passo finale, che allarga, mantenendola tuttavia alla lettera, un'asserzione del *De Cive* hobbesiano:

> *... si l'on voit une poignée de puissans et de riches au faîte des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misére, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant*

que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseroient d'être heureux, si le Peuple cessoit d'être misérable[130].

La conclusione del *Discorso*, per l'aspetto che più ci interessa, può essere segnata ora da una duplice prospettiva. La prima attiene, vi abbiamo già fatto cenno sopra, all'età del dispotismo, quando il mostro ripugnante della tirannia – preceduto peraltro da «tems de troubles et de calamités» - perviene a calpestare legge, popolo e virtù, innalzandosi sulle rovine della *République*. Qui la conclusione è per la verità a sua volta duplice. Da un lato la politica va al suo estremo (e necessario) grado di corruzione. Dall'altro questo «dernier terme de l'inégalité» è il punto che «chiude il cerchio» e ci riporta al punto di partenza[131]. La sostanziale coincidenza (o l'incerta distinzione) tra la suprema legittimità della natura e il fondo oscuro dell'*inégalité*, tra la «pureté» originaria e l'«excès de corruption», nel segno della *Loi du plus fort*, della violenza che, secondo «l'ordine naturale» delle cose, non conosce alcun freno estraneo al proprio orizzonte categoriale, può lasciare stupefatti solo nell'ambito di una lettura convenzionale dello stato di natura di Rousseau. In realtà giunge qui a esplicitazione quasi completa un motivo sotterraneo ma non per questo meno rilevante della struttura del *Discorso*: quello della continuità tra natura e corruzione; un motivo, come si è accennato, che è centrale per la critica russoiana della natura e per la costituzione teorica dei fondamenti del *Contratto sociale*.

La seconda prospettiva tuttavia, quella notissima che materialmente chiude il *Discorso*, supera il motivo meno forte della continuità a vantaggio del tema strutturalmente decisivo dell'opera: l'opposizione radicale tra l'uomo di natura che – indifferente,

ozioso e indipendente - «vit en lui-même» e l'«homme sociable» che, «toujours hors de lui», vive nel confronto della finzione e dell'opinione. La politica altro non è in questo quadro se non la forma eminente e riassuntiva della corruzione, l'opposto dell'«atarassia» radicale, poiché spontanea, del *Sauvage*, il simbolo di quell'attivismo cieco e di quelle «nouvelles rélations» che non hanno «aucun vrai fondemen dans la Nature». Né è possibile fare alcuna distinzione tra le forme della politica, ché anzi alcuni tratti di essa sembrano persino meglio adattarsi al clima della *République*, come quello sul «citoyen toujours actif» che sfida la morte per vivere, o «rinuncia alla vita per acquistare l'immortalità». Agli occhi indolenti di un *Caraïbe*, i «travaux pénibles» di un *Citoyen* austero, virtuoso, combattivo e comunitariamente legato all'esistenza degli altri, sono certo non meno spregevoli di quelli di un «ministro europeo»[132]. In conclusione, così, la politica appare stretta nel cuore della scissione di *être* e *paraître*, nell'alterazione che ha sfigurato la natura dell'uomo, tanto che creare uno spazio positivo per la politica non è possibile senza mettere in questione la storia stessa dell'uomo e, innanzitutto, il fondamento che la sorregge: rompere il compatto dominio del *paraître* comporta un ripensamento radicale dell'*être*. Certamente, nelle pagine che abbiamo commentato affiora l'interesse per uno svolgimento costruttivo della politica che ha in Rousseau una storia già lunga: precedente il *Discorso sull'ineguaglianza* e connesso, oltre che al *Primo Discorso*, al travaglio delle *Institutions politiques*. Questa storia del resto riprende subito il suo corso con la dedica almeno (se non si vuole sollevare il caso dell'articolo *Economia politica*) del *Discorso sull'ineguaglianza* ai Signori di Ginevra, che racchiude già talune intuizioni del *Contratto*. Ma il salto di qualità, la profondità e la rottura che il *Discorso* ha rivelato nel

pensiero politico di Rousseau, non paiono facilmente colmabili se non attraverso una riflessione che sia loro pari per radicalità e universalità di ispirazione. In effetti, dal *Discorso* al *Manoscritto* e al *Contratto*, si delinea, come vedremo, un ambito della «grande politica» in Rousseau che, anche quando incontra i temi della riflessione precedente o contigua, mantiene un ritmo proprio di qualità e di sviluppo costituendo, ci pare, il grande fascino dell'avventura intellettuale del ginevrino.

NOTE AL CAPITOLO

[1] Abbondanza spontanea della terra – si ricordi – e soddisfazione immediata dei bisogni; rapporto uomo-animali e genitori-figli; assenza di strumenti e ripetitività della natura; rarefatta presenza degli ostacoli naturali; infanzia e vecchiaia, malattia e morte; e, in conclusione, strutturale intrascendibilità dello stato di natura (OC III, pp. 134-40)

[2] OC III, pp. 140-41.

[3] OC III, pp. 141-42. La ripresa in questo contesto, attraverso Montaigne (*Essais*, I, XLII), del tema di Plutarco, per cui «il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à tel bête» non fa che ribadire, prima della libertà, la comunanza dell'*entendement*, di cui si attenua persino la generale e costante superiorità di grado nell'uomo rispetto all'animale.

[4] Cfr. il semplice raccordo con i temi peculiari dello stato di natura dopo l'*excursus* sull'uomo metafisico-morale: «Mais sans récourir aux témoignages inceratains de l'Histoire, qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme Sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être. Son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien». OC III, p. 144.

[5] *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, «AJJR», 1959-62, ora in *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 72, e cfr. pp. 67-75.

[6] I passi di Condillac citati da Gouhier sono in *Traité des sensations*, I, II, 11 n. e 18 (*Oeuvres Philosophiques de Condillac*, ed. Le Roy, Paris 1947-1951, I, pp. 226 A, 227 A). Mentre il primo di questi passi è veramente «curieux», come dice Gouhier, poiché estende l'attività della statua a un'indefinibile «force», il secondo invece, relativo all'«activité des operations de l'âme», può essere messo in contrasto con il principio onniesplicativo e passivo della sensazione solo se lo si estrapola dal contesto e si discute in astratto la questione dell'«actvité». Nel par. 18 è chiaro in che senso debba intendersi «acitvité». «L'étonnement augmente, par conséquent, l'activité des opérations de l'âme. Mais puisqu'il ne l'augmente, qu'en faisant remarquer une opposition plus sensible entre les sentimens désagréables, c'est toujours le plaisir et la douleur qui sont le premier mobile de ses facultés».

[7] *La 'Profession de foi du Vicaire Savoyard' de Jean-Jacques Rousseau*, éd. crit. avecune intr. et un comm. hist. par P.-M. Masson , Fribourg-Paris 1914, p. 73. Il libro, che è tuttora un mirabile modello di edizione critica, esce insieme

come pubblicazione dell'Università di Friburgo (*Collectanea Fribugensia*, nouv. série, fasc. XVI) e, con diversa pagina di guardia, ma presso gli stessi editori, come tesi complementare per il dottorato in lettere presentata all'Università di Parigi.

[8] Cfr. l'annotazione di Rousseau alla p. 112 del *De l'esprit*. Il principio che Helvétius ha cercato di stabilire all'inizio della sua opera «est que les jugements humains sont purement passifs. Ce principe a été établi et discuté avec beaucoup de profondeur dans l'*Encyclopédie*, article *Evidence*. J'ignore quel est l'auteur de cet article; mais c'est certainement un très grand métaphysicien. Je soupçonne l'abbé de Condillac ou M. de Buffon. Quoiqu'il en soit, j'ai tâché de le combattre et d'établir l'activité de nos jugemens, et dans les notes que j'ai écrites au commencement de ce livre, et dans la Première Partie de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*». Cit. in Masson, *Profession* cit. pp. 71-73 ; e cfr. circa la confutazione di Helvétius come indice per la data di composizione della redazione definitiva della *Profession*, pp. XXXVI-XXXVII. Le annotazioni russoiane al testo di Helvétius sono state integralmente pubblicate da Masson all'inizio del suo articolo su *Rousseau contre Helvétius*, «RHLF», XVIII, 1911, pp. 104-113; Gouhier nel quarto Pléiade volume della ha ripubblicato la vecchia scelta di note fatta da Dutens (OC IV, pp. 1121-1130).

[9] Masson, *Profession*, pp. 73-77. L'impostazione sensistica di queste prime battute deriva chiaramente dall'articolo *Evidence*. Cfr., oltre ai riscontri segnalati da Masson sulla «sensation qui est en moi», i parr. 2-3: «c'est lui-m, i parr. 2-3: «c'est lui-m, i parr. 2-3: «c'est lui-même qui est cette propriété de sentir»; sull'inconoscibilità «en eux-mêmes»degli oggetti delle nostre

sensazioni, che rende «chimerica» per Rousseau la disputa tra «idéalistes» e «matérialistes», cfr. il par. 8 e anche 9-13; sulla definizione di questi oggetti, quale che sia la loro natura, come «*corps* ou matière», cfr. il par. 16. Proprio di qui comincia il distacco di Rousseau e v. soprattutto i parr. 19-20: «car juger n'est autre chose qu'appercevoir et reconnoî les rapports, les quantités et les qualités ou façons d'être des objets: or ces attributs font partie des sensations représentatives des objets […]. Il est donc évident que ce sont les sensations elles-mêmes qui produisent les jugemens. Ainsi toutes ces appréhensions ou apperceptions ne sont que des fonctions purement passives de l'être sensitif». Cito dall'*Encyclopédie méthodique par ordre des matières* di Ch.-J. Pankouke, il cui primo tomo esce nel 1782.

[10] Masson, *Profession*, pp. 78-81, e se ne veda l'interessante commento che riporta la distinzione tra *sentir* e *juger*, già formulata da Rousseau nel III libro dell'*Emile*, all'«atmosphère oratorienne et néo-malebranchiste» di reazione al «sensualisme envahissant».

[11] «Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la Nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude».

[12] «Quoi! je puis observer, connoître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'Univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerois aux bêtes ?». Masson, *Profession*, pp. 159-61, il riferimento a Helvétius si fa subito appresso chiaro nel testo.

[13] Anche Gouhier del resto osserva di sfuggita che il sensismo di Condillac ripreso nel *Discorso sull'ineguaglianza* «ne permet guère de discerner une coupure au niveau de la connaissance», *Le méditations*, cit., p. 72. Per l'uso di *entendement* nella *Profession* v. ad esempio, p. 87: «je suis actif quand je juge […] mon entendement qui juge».

[14] «Quand on demande quel est la cause qui détermine ma volonté, je demande à mon tour, quel est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable, ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai; s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement ? C'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger; la cause déterminante est en lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien» (Masson, *Profession*, pp. 187-89). Dire che la libertà è simile (*semblable*) al giudizio non è la stessa cosa, ovviamente, che affermare la dipendenza (*dérivé*) dell'una dall'altro. Il testo definitivo si mantiene dapprima incerto verso le due possibilità. La redazione manoscritta è più forte (*entendement* e *liberté morale* «viennente exactement de la même source», Masson, *Profession*, p. 186), ma Rousseau deve essersi accorto che la *source* non era un terzo, bensì uno dei due: il giudizio. Così il passo è soppresso e l'incertezza iniziale è risolta dallo sviluppo del testo, dove è chiaro che la *source* è il *juger*; ossia la capacità originaria di essere intelligente e attivo, e che la volontà-libertà ne dipende.

[15] È vero, come osservano sia Masson sia Gouhier, che anche nella *Profession* ciò che viene dopo – la libertà – costituisce in realtà il cuore e la premessa dell'intera argomentazione, il prioritario interesse di Rousseau. Non ci pare giusto tuttavia, come implicitamente sembra suggerire Gouhier, giudicare irrilevante questo tentativo di dare articolazione e un certo spessore al tema della libertà (l'io che realmente e dall'inizio interessa Rousseau «est celui qui prend de décisions et qui s'inquiète de son libre-arbitre», pp. 67-69). Da un lato infatti si mette in ombra per questa via quel vivo e anche tortuoso sviluppo concettuale che troppo spesso è occultato dalla «trama» del «sistema»; dall'altro, e *pour cause*, si rinuncia a capire la specifica difficoltà di situazioni, come quella del *Discorso* che stiamo esaminando, che dal ricorso a una mediazione «sistematica» ricevono più ombre che non luce.

[16] OC III, pp. 142-43, e cfr. l'importante nota X che accompagna il testo.

[17] OC III, p. 142: «mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels». E si ricordi di contro *Droit naturel* di Diderot, cit. p. 30: «… si l'homme n'est pas libre, ou que ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choit n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance […]. D'où l'on voit, pour le dire en passant, combien il emporte d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec la volontaire».

[18] Il *Traité des sensations* reca in appendice una breve *Dissertation sur la liberté* che può illustrare bene la divergenza tra il sensismo di Condillac e la libertà-spiritualità di Rousseau. Per Condillac la libertà è il potere di selezionare, nel ricordo di esperienze passate, sensazioni piacevoli che non lascino dietro di sé tracce di dolore né di rimpianto. A un livello che corrisponde grosso modo allo stato di natura russoiano, non c'è questione di libertà, perché la statua non incontra ostacoli ai suoi desideri: o questi sono di eguale intensità o l'uno domina sugli altri alternativamente (e cfr. per la trattazione di queste questioni e di quelle appresso accennate i primi capitoli del *Traité*). Quando si incontrano ostacoli ai desideri, e soprattutto si trova indifferenza o dolore là dove ci si attendeva piacere, nascono insieme *repentir* e *délibération*. La statua cioè si ricorda delle circostanze in cui è stata più felice, si pente per aver scelto oggetti che le hanno procurato dolore, privandola del piacere connesso ad altre scelte, impara l'importanza del «délibérer avant de se déterminer». La deliberazione è una «balance», il calcolo comparativo tra molti desideri, i mezzi per soddisfarli, gli ostacoli da superare, le pene e le gioie alle quali ci si può esporre. Non più piacere in assoluto, ma più piacere congiunto a minor dolore e pentimento è la forma perfetta della deliberazione, dove le «facultés de l'âme» mettono a frutto le esperienze e le conoscenze acquisite. La libertà è insomma la capacità di resistere a certi impulsi e di scegliere, potere di fare ciò che non si fa e di non fare ciò che si fa. C'è libertà in quanto c'è scelta, e cioè deliberazione, determinata dall'esperienza e dalla conoscenza dei vantaggi e degli inconvenienti legati a certi impulsi. «La liberté consiste donc dans des déterminations, qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite de délibérations que nous

avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire» (*Œuvres Philosophiques de Condillac*, cit., I, pp. 315-17 ; cfr. Le brevi definizioni di libertà in *Traité des Animaux*, II, VI, *ib.*, I, p. 368 e nel *Dictionnaire des Synonimes*, *ib.*, III, p. 359).

[19] Nella *Quarta meditazione* di Cartesio si legge: «la luce naturale ci insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà» (tr. it., Bari 1967 in Cartesio, *Opere*, I, p. 238, cfr. pp. 232-40). E sebbene molto più insidioso filosoficamente di quanto talvolta non appaia sia il rapporto che in Cartesio intercorre tra intelletto e volontà (con la teoria dell'errore che ne deriva), la differenza con la posizione russoiana appare saldamente delineata, ove si pensi alla distinzione radicale dell'automatismo animale in cui un simile rapporto si iscrive, e cioè al fatto che intelletto e volontà sono entrambi forme generali del pensiero (*I principi della filosofia*, I, 32, tr. cit., II, p. 42; e cfr. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, sp. Cap. XIV).

[20] *Diderot et Descartes*, cit.

[21] Sugli incontri settimanali «à l'hotel fleuri», dove nasce il progetto del *Persifleur*, cfr. *Confessions*, VII, OC I, p. 347; L.G. Crocker, *J.-J Rousseau. The Quest*, cit. p.190 e pp. 137 sgg.

[22] *Discorso preliminare* in *Enciclopedia*, cit., p. 66, e si veda la nota di P. Casini per altre ricorrenze di quest'accezionedel termine 'metafisica'.

[23] V. Goldschmidt, *Anthropologie*, cit., p. 263.

[24]Richiamando, subito prima dell'*abrégé* sull'*état animal en général*, le circostanze che potevano non verificarsi mai, Rousseau aggiunge: «il est clair en tout état de cause, que le premier qui se fit des habits ou un logement, se donna en cela des choses peu nécessaires, puisqu'il s'en étoit passé jusqu'alors, et qu'n ne voit pas pourquoi il n'eut pu supporter homme fait, un genre de vie qu'il supportoit dés son enfance» (OC III, p. 140). Il farsi uomini, distaccandosi dalla natura e compiendo scelte, appare già iscritto nella catena del *paraître* e della corruzione. Ancor più chiaramente, a segnare la distinzione tra la bestia che si tiene sempre all'istinto e l'uomo che se ne allontana spesso a suo danno, in forza della libertà, si dice: «C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l'Esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la Nature se tait» (OC III, p. 141). La corruzione si manifesta qui nel grado stremo, come istinto di morte, ma il processo comune e universale di corruzione appare ugualmente segnato dal nesso di ragione e passione (o volontà). In questo quadro Rousseau parla di uno specifico «entendement humain», come quello però che «doit beaucoup aus passions» e si perfeziona attraverso la loro attività (al modo stesso in cui le passioni ricevono alimento dall'*entendement*). Poiché le passioni nascono dai bisogni, e il selvaggio ha bisogni fisici subito soddisfatti, la rottura dell'ordine naturale ci riconduce alle *circonstances* e alla tensione che vi si intreccia della libertà e della ragione (OC III, p. 143, e cfr Starobinski, pp. 1319-20).

[25] *Traité des sensations, Extrait* in *Oeuvres* ecc. cit., I, p. 324; del resto, si aggiunge, l'ipotesi di una «léthargie» naturale è astratta: la sola natura delle sensazioni basta a mettere in moto un meccanismo di accumulazione che spiega «toutes les habitudes

de l'âme et du corps» (p. 325).

[26] OC III, p. 142. «Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, lesseroint quelque lieu de disputer sur cette différences de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingues, et sur laquelle il n'y peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner».

[27] *J.-J. Rousseau écrivain politique*, cit., p. 202.

[28] Basta appena ricordare qui la singolarità, tante volte richiamata dai contemporanei (cfr. ad es. la lettera di Philopolis-Bonnet appresso esaminata), di un Rousseau che si celebratore radicale della perfettibilità dopo aver costituito la propria fortuna e peculiarità di pensatore intorno a una valutazione negativa del progresso.

[29] OC III, pp. 142-43, p. 135; e v. per la discussione di questi passi il cap. precedente.

[30] OC III, pp. 166-67.

[31] Cfr, J. Starobinski, OC III, pp. 1317-19.

[32] Per R. Polin, *La politique de la solitude*, Paris 1971, pp. 52 sgg. la perfettibilità costituisce «le propre de la liberté humaine» che senza di essa non sarebbe «qu'un pouvoir d'arbitraire, d'indifférence». La specificazione serve, nell'economia dell'analisi, a mantenere la libertà sia come carattere originario che derivato, in quanto appunto perfettibilità. Ma è la prima connotazione della libertà che riesce poco concepibile nel «niveau de vie

bestial» in cui l'uomo vive.

[33] «Les animaux perfectionnent leur instinct par l'usage»; poco prima il passo sulla libertà è definito come ispirato a una «metafisica» «assez mauvaise». G. R. Havens, *Voltaire's marginalia* ecc., cit., pp. 6-7. Sul «fatalisme» di metà secolo cui finisce per aderire lo stesso Voltaire e in cui confluiscono spinozismo e gassendismo, meccanicismo cartesiano e giansenismo, materialismo e sensismo rigoroso, cfr. J. Erhard, *L'idée de nature* ecc., cit., pp. 665 sgg.; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française* ecc., cit., II, pp. 444-45. «Fatalisme» è termine, com'è ovvio, della polemica antilluministica, risalente all'opera dell'abate cartesiano e giansenista, J.A. Le Large de Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, Auxerre 1760 (dell'abate è anche un esame «serieux et comique» dell'opera di Helvétius).

[34] OC III, p. 1423; e cfr. per i riferimenti a Buffon il commento di Starobinski.

[35] OC III, p. 160; e cfr. la polemica di Bordes con il *Primo Discorso*, senza scienza e arti: «Les siècles se seroient accumulés, le générations des hommes se seroient succédés comme celles des animaux, sans aucun fruit pour la postérité, et n'auroient laissé après elles qu'un souvenir confus de leur existence; le monde auroit vieilli, et les hommes seroient demeurés dans une enfance éternelle», passo riportato da Rousseau nella *Dernière Réponse*, OC III, p. 48: la radicalità della sfida portata sul terreno dell apura natura non fa che accentuare la difficoltà intrinseca al tema della *perfectibilité*.

[36] OC III, p. 142.

[37] Nella *Politique de la solitude* Polin insiste molto (persino un po' troppo) sul debito di Hegel verso il termine e il concetto russoiani di *perfectibilité*. Cfr. per esempio pp. 245-46: «C'est ce même mot de perfectibilité – *Perfectibilität* – que Hegel, posant le masque et le témoignant de sa dette, empruntera, nous l'avons vu, à rousseau, pour en faire le principe du développement dialectique qui constitue l'histoire du monde. Pour lui, cette manifestation du spirituel (rousseau ne vient-t-il pas de parler de 'spiritualité'? forme en l'homme un principe propre de détermination. La pulsion de perfectibilité est une capacité effective et efficace de transformation, la capacité-de-devenir-autre (*Veränderungsfähigkeit*), de s'améliorer, de se perfectionner».

[38] OC III, p. 302.

[39] Così anche J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967: «la liberté est donc la perfectibilité», p. 260.

[40] *Le origini dell'antropologia*, cit., III, p. 138, da cui poi, ad annullare lo stato di natura, «basta che in un punto della catena un *meno* si muti in un *più*» (p. 151).

[41] OC III, p. 152.

[42] OC III, p. 124.

[43] OC III, pp. 124-26; e cfr. *Rousseau tra i giureconsulti* ecc., cit.

[44] Il dibattito sulla pietà rappresenta com'è noto un capitolo interno – sebbene dotato di una sua autonomia – di quel rompicapo tuttora irrisolto che è la datazione dell'*Essai sur l'origine des Langues*. Senza ripercorrere qui quella storia degli interventi sulla datazione dell'*Essai* (da Espinas, Lanson e Masson, fino agli interpreti più recenti) che è stata ricostruita e in parte anche «costruita» anzitutto da Derrida (*De la grammatologie*, cit.), tentiamo piuttosto di recare qualche contributo alla questione, riesaminando la *pitié* nell'ambito del *Discorso*. V. Goldschmidt ha impostato con molta precisione il problema, da cui partiamo, della congruenza – in primo luogo – della *pitié* con l'uomo di natura del *Discorso*, giungendo però a conclusioni diverse e alla fine anche opposte a quelle qui sostenute (*Anthropologie*, pp. 340 sgg., e dispiace di non poter dar conto dell'analisi di Goldschmidt, che obbligherebbe a una discussione troppo lunga.

[45] Che Rousseau segua proprio questo testo si capisce dall'argomento del «puer robustus», di cui si dirà appresso.

[46] OC III, p. 151.

[47] OC III, pp. 152-53: «Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement…».

[48] OC III, p. 153, i «services», così lontani dalla natura che conosciamo, già lasciano intuire la direzione di svolgimento della polemica.

[49] OC III, pp. 153-54. «En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet Auteur devoit dire que l'état de Nature […] étoit

[…] le plus convenable au Genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme Sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société, et qui ont rendu les Loix nécessaires. […] de sorte qu'on pourroit dire que les Sauvages ne sont pas méchans précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons».

[50] Tr. it. cit. pp. 72-73. Nell'ed. del *De Cive* di Amsterdam, 1657, p. 4.

[51] La *Prfatio* è aggiunta alla seconda edizione dell'opera (1647) e tiene conto delle critiche ad essa rivolte. Il procedimento di astrazione nell'uomo delle sole passioni animali è certamente singolare per Hobbes, cfr. ad es. *De Cive*, I, 4-5; 12, V, 5; per la distinzione tra passioni del corpo o «sensuali» e passioni dell'animo o della gloria, cfr. *De Cive*, I, 2.

[52] OC III, p. 154, «Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les Sauvages d'user de leur raison…».

[53] OC III, p. 161. Che senso ha – osserva Rousseau – parlare di dominio in natura? Un uomo potrà impadronirsi dei frutti della preda dell'asilo di un altro uomo, ma non riuscirà a farsi obbedire, attraverso uno stabile rapporto di dipendenza. La dimostrazione di ciò concerne dapprima l'assenza di proprietà e l'abbondanza (mi si caccia da un albero, da un riparo, ne trovo subito un altro). Ma ecco il passo che più ci interessa: «Se trouve-t-il un homme d'une force assés supérieure à la mienne, et, de plus, assés dépravé, assés paresseux, et assés féroce pour me contraindre à pourvoir sa subsistance pendant qu'il demeure

oisif ? Il faut qu'il se résolve à ne pas me perdre de veüe un seul instant, à me tenir lié avec un très grand soin durant son sommeil, de peur que je m'échappe ou que je ne le tue : c'est-à-dire qu'il est obligé de s'exposer volontairement à une peine beaucoup plus grand que celle qu'il veut éviter, et que celle qui me donne à moi-même, après tout cela, sa vigilance se relâche-t-elle un moment? Un bruit imprévu lui fait il détourner la tête? Je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, et il ne me revoit de sa vie». La conclusione combina l'argomentazione hobbesiana con la solitudine.

[54] Hobbes aveva esemplificato le passioni animali nel bambino che per natura urla e picchia persino i genitori quando non ha ciò che desidera, senza per questo esser cattivo, dato che non nuoce né conosce dovere. Il cattivo è piuttosto un bambino forte, un adulto capace di nuocere e privo di ragione nell'età in cui dovrebbe averla. Rousseau vuole sapere se l'*homme Sauvage* sia un *Enfant Robuste* (certamente sì per Hobbes, ma anche per Rousseau, quando sia tolta, con l'uso della ragione, la malvagità), e argomenta che il *Sauvage* sarebbe cattivo solo quando fosse, come un bambino, dipendente da altri per la propria sussistenza. La conclusione di questa polemica, non proprio chiarissima e lavorata troppo meccanicamente sull'esempio di Hobbes, torna a riposare sulla solitudine: essere robusto e dipendente sono «due supposizioni contraddittorie nello stato di natura».

[55] OC III, p. 364.

[56] OC III, p. 154.

[57] OC III, p. 126.

[58] OC III, p. 154. «Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme la seule vertu Naturelle…».

[59] La trattazione della pietà costituisce nel *Discorso* una sorta di *excursus* conchiuso. Prima di esso, la pietà non solo non si lascia in alcun modo presagire, ma viene anzi rigorosamente esclusa dall'orizzonte di natura. Il peculiare contesto in cui la pietà per due volte (pp. 170, 178) compare dopo l'*excursus* centrale verrà analizzato in seguito.

[60] OC III, pp. 155-56. «Quand il seroit vrai que la commisération ne seroit qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme Sauvage, développé, mais foible dans l'homme Civil, qu'importeroit cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant : Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement».

[61] OC III, pp. 154 sgg. «Vertu d'autant plus universelle et d'autant plus à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion»; «tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à la réflexion» ; «c'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ces que nous voyons souffrir», ecc.

[62] La pietà è «répugnance innée à voir souffrir son semblable», OC III, pp. 154, 126.

[63] Sulla «scoperta» dell'identità di specie tra gli uomini, cfr.

OC III, p. 166, «Quoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous…», nonché il luogo della nota XV, citato appresso nel testo. La scoperta tardiva dell'identità di specie è bene analizzata a Polin, ne *La politique de la solitude*.

[64] OC III pp. 154-56. Una verifica tuttavia rilevante del problema che stiamo esaminando è costituita dal fatto che la pietà comporta il dolore, mentre il *Sauvage* come Rousseau ha ripetuto immediatamente prima della trattazione sulla pietà, non conosce *misère* ossia né «privation douloureuse» né «souffrance du Corps ou de l'âme» (OC III, p. 152). Il punto sarà acutamente rilevato da Bonnet nella critica al *Discorso sull'ineguaglianza*: «je ne dis plus qu'un mot; c'est sur la *pitié*, cette vertu si célébré par notre Auteur, et qui fut, selon lui, le plus bel apanage de l'homme dans l'enfance du monde. Je prie monsieur rousseau de vouloir ben réfléchir sur les questions suivantes. Un homme ou tout être *sensible* qui n'auroit jamais connu la douleur, auroit-il de la *pitié*, et seroit-il ému à la vue d'un enfant qu'on égorgeroit ?» (OC III, p. 1385). La risposta di Rousseau è nettissima e stupisce che non sia stata adeguatamente utilizzata nel dibattito sulla pietà : «Je réponds que non», OC III, p. 236.

[65] OC III, p, 156.

[66] «… qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qui se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur». OC III, p. 219.

[67] OC III, p, 219. «… hommes qui ne savent ni s'apprécier ni

se comparer, peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles, quand il leur en revient quelque avantage, sans jamais s'offenser réciproquement» (OC III, p. 157).

[68] OC III, pp. 219-20.

[69] OC III, p. 157. «Comme ils n'avoient entre eux aucune espéce de commerce; qu'ils ne connoissoient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; qui n'avoient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice; qui regardoientles violences qu'ils pouvoient essuyer, comme un mal facile à réparer, et non comme un injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeoient pas même à la vengeance, si ce n'est peut-être machinalement et sur le champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette; leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent poin eu de sujet plus sensible que la Pâture: mais j'en vois un plus dangereux, dont il me reste à parler» (comincia di qui la trattazione dell'amore).

[70] OC III, pp. 154-55.

[71] OC III, p. 156.

[72] OC III, pp. 156-57. E si ricordi il lucreziano : «aut genus humanum iam tum foret omne peremptum» (V. 1026), relativo alla fede nel patto per la protezione dei deboli.

[73] OC III, p. 126.

[74] OC III, p. 155.

[75] OC III, pp. 157-58, dove la preferenza è legata all'immaginazione, in un nesso certamente sottovalutato nell'analisi di J. Derrida.

[76] OC III, p. 175.

[77] OC III, p. 282.

[78] OC III, p. 178.

[79] OC III, p. 164. Acute osservazioni sulla struttura della prima parte del *Discorso* e sul ritmo affatto diverso della seconda in Goldschmidt, *Anthorpologie*,

[80] «Mais il se présenta bientôt des difficultés…», OC III, pp. 164-65.

[81] OC III, pp. 165-67. La dipendenza da Lucrezio (V. 1011-1027) del passo sulle famiglie è piuttosto stretta. Cfr., per es., il «primum mollescere coepit» di 1014 con «commencérent aussi par une vie un peu plus molle» di p. 168.

[82] V. per tutti J. Starobinski, «S'il est un âge d'or que nous devions regretter, c'est celui-là. Car il a réellement existé, et les nations sauvages sont la preuve que nous aurions pu demeurer à ce stade. Cette 'véritable jeunesse du monde' est un lieu central dans la durée: au-delà c'est la décrépitude qui commence», OC III, pp. LXII-LXIII.

[83] OC III, p. 166.

[84] OC III, p. 167. Certamente forza il testo Starobinski quando parla di «sociétés patriarcales et communistes».

[85] OC III, pp. 168-69.

[86] OC III, p. 169. «La fête primitive que décrit ici Rousseau – scrive Starobinski – est l'occasion d'un échange de regards, qui fait naître la conscience de la différence individuelle : ainsi surgit le désir orgueilleux d'être préféré, la comparaison qui ne nous rend attentifs aux autres que pour les surpasser ou les évincer». OC III, p. 1344.

[87] OC III, pp. 169-70.

[88] OC III, p. 170.

[89] «La société naissante fit place au plus horrible état de guerre», è espressione che ricorre più tardi nel testo del *Discorso*. Putre non sapremmo come meglio definire la «Société naissante» (così viene chiamata) che è limitata nella sua tensione conflittuale solo dal «terrore della vendetta».

[90] OC III, p. 171.

[91] Così intendiamo l'espressione «le travail devint nécessaire»; il lavoro in quanto tale era in effetti necessario fin dall'uscita dalla pura natura.

[92] OC III, pp. 171-74.

[93] OC III, p. 174 e cfr. la pagina sulla *comparaison* e sulle

differenze che commenteremo appresso (pp. 188-89).

[94] Il più forte che «fasoit plus d'ouvrage», il più abile che «tiroit meilleur parti du sien», il più ingegnoso che «trouvoit de moyens d'abréger le travail», rinviano chiaramente al «plus fort, le plus adroit» dell'originario confronto sotto il grande albero. OC III, pp. 174, 168.

[95] Cfr. ad esempio la recensione al *Discorso* del «Journal de Sçavans» del giugno 1756: «Cette même perfectibilité qui avoit pû arracher les hommes à la stupide indolence de leur premier état […] pouvoit-elle s'arrêter au milieu de sa course?». Cit. da Starobinski, OC III, p. 1345.

[96] OC III, p. 124.

[97] OC III, p. 176, «C'est ainsi que les plus puissans ou les plus misérables…». Ma vedi peraltro nello stesso contesto (pp. 175-76) il paragone dei ricchi con i «lupi affamati», che si nutrono di uomini.

[98] OC III, pp. 176-77, cfr. pp. 173-74.

[99] «…n'ayant été acquises [leurs usurpations] que par la force, la force pouvoit les leurs ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre».

[100] OC III, pp. 177-78.

[101] «… de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent […] favorables…».

[102] OC III, p. 164.

[103] «… qui d'ailleurs avoient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition, pour pouvoir longtems se passer de Maîtres».

[104] OC III, pp. 177-78. Del resto, si aggiunge, «les plus capables de pressentir lesa bus étoient précisément ces qui comptoient d'en profiter».

[105] OC III, p. 273.

[106] OC III, p. 177.

[107] OC III, p. 178.

[108] OC III, pp. 178-79.

[109] OC III, p. 179.

[110] OC III, p. 191.

[111] V. appresso l'analisi svolta all'inizio del cap. VI.

[112] Cfr. in senso contrario Starobinski, OC III, p. 1350.

[113] OC III, p. 179. «Je sais que plusieurs ont donné d'autres origines aux sociétés politiques…».

[114] OC III, pp. 179-80.

[115] OC III, pp. 180-81.

[116] Cfr. in particolare i capp. 2-4 del primo libro.

[117] OC III, pp. 181-84. «De plus, le Droit de propriété…», inizio p. 184.

[118] OC III, p. 184.

[119] OC III, p. 180.

[120] Troppo forte, per questo aspetto, è lo scarto che di solito si pone tra il *Discorso* e il *Contratto* in merito al governo.

[121] OC III, p. 186.

[122] OC III, p. 187.

[123] OC III, p. 188.

[124] OC III, p. 187.

[125] Cfr. III, 10.

[126] OC III, pp. 187-88.

[127] OC III, p. 188.

[128] OC III, p. 189.

[129] OC III, p. 190.

[130] OC III, p. 189; cfr. *De Cive*, V, 5.

[131] OC III, p. 191.

[132] OC III, pp. 192-93.

4

ALLE ORIGINI DELLA STORIA COME ALIENAZIONE. L'USCITA DALLO STATO DI NATURA

1 – *Il mistero delle «circonstances» o delle «causes étrangeres».*

L'analisi condotta nei capitoli precedenti ha confermato, direttamente o *a contrario*, che lo stato di natura russoiano mostra, tanto per la sua struttura quanto per il suo significato, una profonda riluttanza a uscire da sé, a rompere l'equilibrio circolare in cui è racchiuso per aprirsi al divenire della storia. La natura è ordine, stabilità e, per questo valore, trasparenza dell'essere umano a se stesso. Se non fosse ordine «certo», «immutabile» non avremmo un principio da cui ricostituire e dominare il divenire della storia; se non fosse per ciò stesso valore ogni giudizio ci sarebbe precluso e dovremmo piuttosto fare uno sterile «processo» alla natura che non all'uomo, da essa plasmato *ab origine* nel disvalore[1]. Poiché il valore è determinato dalla certezza, dall'assoluta identità nel tempo di animali-uomini compiuti, che mai escono fuori di sé incrinando

la totale coincidenza di essenza e di esistenza, sihanno queste due conseguenze: da un lato il valore-certezza deve essere pensato, in linea di principio, come tale che avrebbe potuto durare per sempre; dall'altro, ogni rottura o interruzione della certezza che poteva essere immutabile trascina inevitabilmente con sé la perdita di valore, sicché il divenire della storia è, quali che siano le condizioni in cui si svolge, corruzione. Ma è subito evidente che queste due conseguenze stanno tra loro in un rapporto molto problematico. Come è potuto accadere che l'integra saldezza dell'essere naturale rovinasse nella mutevolezza del divenire, tanto insensata rispetto alla certezza e al valore, quanto razionale e conseguente nei suoi progressivi effetti di corruzione? In definitiva nulla in natura lasciava presagire il mutamento, non sappiamo cosa sia accaduto tra la natura e la storia, e perciò non si vede nemmeno bene in quale preciso senso la storia debba dirsi corrotta. Ora, l'insieme di questi problemi converge si affolla nel nodo dell'uscita dal puro stato di natura, come passaggio che dovrebbe dar ragione dell'epocale frattura consumatasi nella vicenda dell'uomo con il venir meno della natura e l'embrionale nascita dell'«Homme Civil». Per questa via, la questione dell'uscita dalla natura, che ora ci rimane da esaminare, diventa, nel senso dinamico-strutturale dell'opera, la questione davvero decisiva del *Discorso sull'ineguaglianza*.

L'importanza di un simile passaggio è comune a tutto il pensiero giusnaturalistico che voglia far discendere la società civile e statuale dalle leggi della natura congiunte a un atto di libera volontà instauratrice. In Hobbes si può leggere l'intera vicenda della natura prima e della natura artificiale, del *bellum* universale e del Leviatano, nella stretta dell'*exeundum e statu naturae*; Locke, che pensa la natura di condizioni di pacifica

stabilità, si trova a dover escogitare, per arrivare a quella politica di cui pure ha bisogno, sebbene come esterna garanzia, un doppio stato di natura il secondo dei quali, attraverso la malvagità degli uomini, sia incline all'autodissolvimento[2]. Da parte sua Rousseau che come Locke (ma in senso radicale) pone una natura «buona», ossia innocente e stabile, e come Hobbes accentua la differenza tra lo stato di natura e la società civile, si trova dinanzi alla questione dell'uscita in una posizione ancor più acutamente problematica. Lo stato di natura russoiano si tiene in una saldezza inespugnabile, a condizione tuttavia che riesca ad affermarsi su quell'evento minaccioso capace di negarlo e di annullarlo: «à moins de supposer ces concours singuliers et fortuits de circonstances […] qui pouvoient fort bien ne jamais arriver»[3]. Ciò che poteva non accadere ed è accaduto appartiene al caso naturale o a un effetto di libertà, o magari a entrambi. Accentuare la casualità (*singuliers, fortuits*), farne la risultante di un insieme di fattori (*concours... de circostances*), non ci dice ancora nulla sulla cosa stessa, se non appunto che poteva non verificarsi e che ad essa hanno contribuito molte circostanze.

Quali sono allora le circostanze? Starobinski prende per un momento in parola la promessa russoiana di svelarcelo (*dont je parlerai dans la suite*), e rinvia all'inizio della seconda parte del *Discorso*, ma qui accade, rigorosamente, solo ciò che deve accadere. Ed è davvero un po' concertante l'idea che le circostanze che potevano non accadere siano in definitiva le stagioni! In realtà in questa pagina Rousseau può dare spiegazioni naturali della origine dello sviluppo umano perché ha tolto via il mistero di una condizione primitiva che «eternamente» poteva durare e ne ha fatto – ispirandosi alla diversa logica del divenire – il primo momento di una serie che si distende

omogeneamente dalla difficoltà a cogliere un frutto che sta alto sull'albero, alle annate sterili e al peso delle stagioni per il genere umano che si è diffuso sulla terra[4]. Ma se lo stato di natura vien tenuto fermo nel suo significato di originaria alterità, di compiutezza, di «bontà», è possibile ancora attribuirne l'uscita solo a fenomeni naturali? Certo, nella trama commista di storia ipotetica e di vera e propria antropologia delineata da Rousseau, è comprensibile che il passaggio alla civiltà si riconduca, per ragioni di verosimiglianza, proprio in forza dell'*originaire* (di una moralità risolta in «descrizioni» come dice Hegel[5]), a cause naturali. Esse però non ci dicono ancora nulla, di per sé, del significato umano che si svolge attraverso il loro accadere[6]. Se la storia fosse determinata per Rousseau solo dal rapporto dell'uomo con la natura il *Discorso* riuscirebbe un'opera contraddistinta da una retorica della condanna morale davvero *outrée*, come osserva Grimm[7]. Già intanto lo stato di natura si toglie come problema e scade a mediocre invenzione letteraria quando l'uscita sia solo interna al mondo naturale. L'universo, supposto per un momento stabile e abbondante, inverte il suo corso. Che altro si può dire, e che importa sapere ciò che era prima del mutamento? A dissolvere lo stato di natura, da questo punto di vista, non sono nemmeno necessarie cause fisico-naturali: basta immaginare la crescita demografica che la stessa «sanità» delle condizioni naturali promuove[8]. Ma allora perché le «circostances», da vie tanto ovvie e inevitabili, dovrebbero aggrovigliarsi nel concorso fortuito di molte cause «étrangeres»?

Se è vero come si ripete da ogni parte, dice Rousseau a un certo punto del *Discorso*, che niente è più «miserabile» dell'uomo in natura, bisognerebbe (avendo il *Discorso* mostrato come solo dopo «bien de Siècles» l'uomo poté avere «l'occasion

et le désir» di uscirne) intentare un processo alla natura, «non à celui qu'elle auroit ainsi constitué»[9]. È chiaro però qui, a leggere con un po' di attenzione, che il tema della sterminata dilatazione della prima epoca dell'umanità, così insistito nel *Discorso*, sta per qualcosa d'altro: è una forma apparentemente omogenea al divenire (tanto che presume di ristabilirlo nel suo ritmo reale, non ideologico) in cui si cela il rifiuto del divenire, una discussione sul tempo di una situazione che non ha tempo, o come anche si potrebbe dire in termini bergsoniani, una moltiplicazione del tempo spazializzato per ribadire la diversa durata dell'uomo naturale rispetto all'uomo civile. Per molti motivi Rousseau ha bisogno di questo scambio, ma nella stretta dell'uscita dalla natura, le cose tornano al loro posto. Che importanza ha ormai conoscere il tempo di una situazione che poteva durare *éternellement* ? L'attimo e l'eterno nella prospettiva che qui si esamina sono davvero identici, e solo bisogna sapere perché ciò che poteva «ne jamais arriver», «ne jamais naître», sia nato e sia accaduto. Se l'uomo fosse stato anche un solo istante «miserabile» nello «stato primitivo», dovremmo nondimeno fare un processo alla natura; e, allo stesso modo, se dopo il lunghissimo intervallo di secoli che Rousseau ha frapposto a garanzia della condizione originaria, fossero ancora fenomeni naturali a curvare l'«eterno» verso il tempo, a includere in una stessa struttura necessaria l'«occasion» e il «désir» dell'uscita, non è ancora alla natura che si dovrebbe fare un processo?

Ma se è necessario indagare nel rapporto di «occasion» e «désir», considerando la natura, come dice bene Starobinski, una «provocazione» che viene dall'esterno, non è affatto agevole per la verità far luce sui motivi del passaggio che non si riconducano immediatamente a fatti naturali. Il puro stato

di natura emanava una luce di intatta presenzialità vitalistica, ora invece, nell'incrinarsi di esso, una fitta caligine avvolge l'evento dal quale la nostra storia risulta irrevocabilmente condizionata. Qualcosa di decisivo è accaduto nella vicenda umana ma non sappiamo di preciso cosa sia, e per conseguenza siamo oscuramente colpevoli senza sapere dove stia la colpa, né che volto abbia. L'accenno riluttante, l'evocazione senza sviluppo sembrano essere ora le dimensioni proprie alle parole di Rousseau. Iò che nella prima parte del *Discorso* si configurava come una promessa di svelamento appare alla fine di questa stessa sezione dell'opera, prima che le vie del divenire siano dispiegate, come un già detto.

> *Après avoir* montré *que la* perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'Homme naturel avoit reçues en puissance, ne pouvoient jamais se développer d'elles mêmes, qu'elle avoit besoin pour cela du* concours fortuit des plusieurs causes étrangeres qui pouvoient ne jamais naître*, et sans le quelles il fût demeuré* éternellement *dans sa constitution primitive...[10].*

Proprio come gli accade per la bontà naturale dell'uomo, Rousseau è portato a scambiare la forza di convincimento di un'asserzione più volte richiamata, operante e incombente, come una dimostrazione. Ma il gioco non è mai gratuito, puramente elusivo, è piuttosto la forma in cui si cela la irresolubile aporeticità di un medesimo problema. La «bontà» è una differenza originaria che, per dirla con Cassirer, modifica la tradizionale teodicea. Inserendo tra Dio e l'uomo la società come nuovo soggetto di imputazione del male del mondo. La possibilità di eterna permanenza della costituzione primitiva

dell'uomo rinsalda la «bontà», strutturandola in un cerchio invalicabile. Ma se la «bontà» e l'«eternità» dipendono dalla natura, tanto vale considerare la società una catastrofe naturale, proprio come questa incapace di imputazione. Se invece l'occasione di un rivolgimento naturale consente la possibilità di una libera risposta da parte dell'uomo, la società ne è la conseguenza che vede preliminarmente messa in questione la «bontà» e in genere l'antropologia di natura. Ma come trovare spazio per una configurazione non naturalistica dell'uscita dall'*état primitif* e come d'altra parte spiegare adeguatamente questo passaggio solo in termini di natura esterna, affidando ad essa il compito di mediare l'abissale differenza tra le due sole antropologie che nella storia si siano date? Tra la consapevolezza di dire poco e l'impossibilità di dire di più, la reticenza. La complessità insondabile, sembrano un partito davvero obbligato.

Se l'uscita dalla pura natura si presenta carica di difficoltà, un aiuto alla comprensione del nostro problema non ci viene d'altra parte, come si è visto dalla lunga storia, piena di acquisizioni e di progressi per l'uomo, che dalla condizione primitiva conduce sino all'instaurazione della legge, cioè alla sanzione giuridico-politica della corruzione. Questa storia è certamente decisiva per il *Discorso*, in quanto da essa dipendono per intero le future sorti dell'umanità. Che Rousseau voglia assegnarle caratteri «aperti», non ancora del tutto definiti nel loro significato per l'uomo (si ricordi la «vera giovinezza del mondo), appare chiaro da molti segni. Ma nulla è così rivelativo delle intenzioni profonde del *Discorso*, quanto il dialettico contrappunto di corruzione che sottilmente e tuttavia in forme oggettive, irrevocabili, s'insinua nella positiva trama di progressi, di lumi e di operosa *industrie*, che caratterizza la prima epoca «umana» dell'uomo. La storia si duplica, acquista

significato ambivalente di progresso-regresso, di crescita e di corruzione, senza che per questo riesca agevole scoprire dove stia la causa, il fondamento della duplicazione. Potevano gli uomini avere comportamenti diversi, reagire in altro modo all'ostacolo costituito dalla necessità esterna? Non ci vien detto, né pare francamente possibile. Da nessuna parte troviamo una scelta o responsabilità umana per i passi attraverso cui si compie l'uscita dalla natura. Tutto appare invece nel segno della necessità che si svolge, nonostante Rousseau tenti ancora di dare forza al caso, al «funeste hazard» o di reintrodurre nell'ambivalente dinamicità del divenire una misura di equilibrio statico. Eppure, visto complessivamente, il processo di singolare arricchimento per cui l'uomo si fa da «animal borné aux pures sensations» un essere della ragione attiva, il cui «esprit» giunge «presqu'au terme de la perfection», è un processo la cui ambivalenza si risolve nella linea della perdita di sé, di una compatta alienazione. Se l'alienazione si gioca tutta in una fase remota della vita dell'uomo, se non si sviluppa, accompagnando qualitativamente il successivo corso della storia, questo ne intensifica semmai, non certo ne illanguidisce la carica.

Ma allora il problema dell'uscita dalla natura si può porre in questi termini: come nasce l'alienazione o di che cosa si ha alienazione? La proprietà che pure svolge un ruolo decisivo nella corruzione umana, non instaura originariamente alienazione perché, come Rousseau si affretta a precisare, è una conseguenza inevitabile della storia che l'ha preceduta[11]. Al pari del giovane Marx dei *Manoscritti* il ginevrino avverte a suo modo che «anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne piuttosto la conseguenza[12]. E a più forte ragione, dopo la proprietà, il

patto iniquo tra ricchi e poveri, ossia la sanzione formale e consensuale dell'ineguaglianza, appare ormai nel *Discorso*, persino agli occhi dei più saggi, un evento che non si può differire. Nessuno sarebbe stato più impotente, nella consapevolezza propria di Rousseau, di chi si fosse levato a impedire la prima recinzione di proprietà o la instaurazione della legge. Ma se in questi capitali avvenimenti della storia umana, attraverso i quali l'alienazione si fa disuguaglianza cristallizzata e oppressione, non è dato scoprire la radice dell'alienazione, ancor meno troviamo, a tale riguardo, nelle prime risposte che l'uomo dà a un ambiente mutato e pieno oramai di ostacoli. Qui si ha una correlazione inscindibile e necessaria tra modi di produzione della vita e sviluppo mentale, passionale dell'uomo. Veramente l'uomo rinasce o nasce in quanto uomo dinanzi alla necessità esterna: si costituisce nel rapporto con le cose e con gli altri uomini, sviluppa le sue facoltà. Il selvaggio che è arrivato ai mezzi di produzione prodotti, che comincia a percepire rapporti e dunque «quelque sorte de réflexion», perché mai non dovrebbe provare l'«orgoglio» di sentirsi al vertice delle specie animali? E poiché questo selvaggio ha scoperto a colpo d'occhio («par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la dialectique») come comportarsi con uomini che agiscono solo in vista del loro benessere, non si vede perché non dovrebbe tendere con tutti i suoi mezzi alla superiorità sugli altri uomini, alla vittoria nel confronto con essi per conquistarsi una misura più alta e piena di «bien-être». E tuttavia, entro il ritmo stesso della necessità, la storia che da questi primi atti umani si diparte viene caricandosi di un senso di inquieta perdita, di colpevole dispersione. Né si può dire, come in Lucrezio, che la crescita e le pene dell'uomo storico siano inscritte nella stessa irreversibile struttura della necessità, perché da una

parte c'è la barriera di ciò che poteva non accadere, dall'altra e per conseguenza, c'è la radicale risoluzione dell'ambiguità del progresso nell'alienazione. Per sciogliere alla fine la sfuggente complessità della posizione russoiana, non abbiamo altra via che tornare al semplice: al perfetto equilibrio di natura e alla contrapposizione, che in maniera così netta conclude il *Discorso*, tra *Homme Sauvage* e *Homme Civil*. È perché conosciamo la pienezza esemplare dell'uomo che «vit en lui-même» che possiamo valutare e quasi misurare l'alienazione dell'«homme sociable toûjours hors de lui»[13].

Ora però, se la radice dell'alienazione ci riporta alla dissoluzione dello stato di natura, al venir meno dell'uomo intero e innocente che si smarrisce nelle vie del divenire, nella finitezza bisognosa di mediazioni attive con la natura con gli altri uomini, di nuovo non sapremmo spiegare il punto di congiunzione tra due dimensioni assolutamente eterogenee quali sono per Rousseau la natura e la storia altrimenti che con il ricorso a una esterna causa fisico-naturale. Solo così infatti si può tentare di capire la dissoluzione di una condizione innocente-eterna, e l'instaurarsi di una necessità irreversibile che è alienazione in quanto ha fuori di sé, nella non più dominabile premessa di pura natura, le ragioni profonde del suo costituire una lacerazione. La struttura forte del *Discorso* insomma, oltre che la sua forma narrativa, esige che l'uscita dalla natura sia configurata come un evento naturale. Ma per un puro movimento antinomico, il quadro strutturale che richiede questa mediazione è da essa stessa condotto a dissoluzione. L'accadere naturale, per quanto catastroficamente possa essere concepito, dichiara che la legge del divenire è più forte della legge dell'essere. Una volta ammesso che il mutamento decisivo nella storia dell'uomo è determinato dalla natura, è inevitabile –

come risulta chiaro dall'inizio della seconda parte del *Discorso* – che lo stato di natura si tolga e si risolva senza residui logici (che non siano cioè di ordine sentimentale) nel divenire della storia attraverso la necessità. Solo che la dissoluzione del quadro strutturale comporta altresì la dissoluzione del problema che in esso si celava. L'oppressione della storia si riproduce nella forma della tautologia (dal movimento della realtà corrotta al preteso fondamento che si rivela esso stesso intessuto di movimento e perciò omogeneo alla corruzione), dove non c'è posto per la separazione di valore e di apparenza, di essenza e di esistenza. Di più, sappiamo che l'antropologia russoiana di natura non è qualitativamente diversa (salvo che per le condizioni esterne di solitudine e di abbondanza, per quelli che potremmo chiamare puntelli antico-signorili) dall'antropologia della società signorile borghese come concorrenza di individui isolati, sicché la cesura tra natura e storia diventa piuttosto un passaggio lineare, non appena si ipotizzi un mutamento nella natura. Ora se Rousseau mette in crisi oggettivamente dapprima e poi anche consapevolmente il ritmo dicotomico di natura e corruzione che è fondamento del *Discorso*, non può rischiare di liquidare pure il problema, che attraverso di esso si esprime, di dare un senso alla storia e un base alla corruzione. L'essere di natura che dilegua nel divenire e trascina con sé il problema della permanenza e della differenza, del valore e della fondazione di responsabilità, non può non ricostituirsi in qualche forma e in qualche punto, se il *Discorso* vuole sottrarsi ala destino, eticamente e politicamente neutro, di una storia naturale del genere umano. Ma dove trovare spazio per una simile ricostituzione, dopo che il divenire non è più un problema e da sempre continua ad operare come motore della storia?

Se sul terreno naturale (e dell'antropologia che da esso dipende) tutto è compiuto con l'intervento di quelle cause che, per un momento sospese, non potevano non accadere, dalla parte dell'uomo, delle intere facoltà e capacità umane, tutto ancora deve accadere. L'uomo di natura è una perfetta totalità, ma quei caratteri per cui diciamo che un uomo è un uomo (ragione e moralità, perfettibilità, libertà, ecc.) si pongono fuori di questa totalità. Ne costituiscono solo il rovesciamento, in quanto crescita nella corruzione? Per un verso sì, secondo il rigore della pura natura, della *réflexion* come «état contre Nature». Ma per altro verso, nel venir meno dello stato di natura, Rousseau deve rifiutarsi al semplice coinvolgimento catastrofico di questi caratteri metafisico-morali nella catena della necessità, libertà e perfettibilità sono celebrate così in quanto facoltà distintive dell'uomo, che si colgono per autocertezza immediata, e rivelano un residuo «spirituale» irriducibile alle leggi fisiche[14]. Poiché queste facoltà sono impensabili in natura, il loro luogo di origine deve essere rinvenuto nell'uomo che si apre al divenire. Per collegare strutturalmente i due momenti – la natura e la storia –, Rousseau accenna alla teoria della potenza e dell'atto. L'essere di pura natura, da questo nuovo punto di vista, ci si presenta come un essere, oltreché della attuale presenzialità a se stesso, anche della possibilità, che reca inscritte nella sua struttura (*reçues en puissance*) facoltà per ora inerti e latenti[15]. Mentre tuttavia questa concezione contribuisce a incrinare la compiutezza di natura, non ci dice poi molto sulle ragioni e sulle potenzialità del divenire. Che cos'è l'*en puissance* che poteva non giungere mai all'atto? E come opera, una volta che le «circostanze» siano venute ad attivarlo? In realtà le facoltà distintive dell'uomo sono pienamente inerenti al processo di

corruzione, e anzi vi giocano un ruolo decisivo: risiedono in esse la cura dell'esteriorità e l'angoscia, il confronto, il dominio dell'opinione e la sopraffazione. L'occasione del rivolgimento naturale e la necessità che ne deriva sono enormemente potenziate, complicate dal fatto che attraverso di esse si sviluppano le dormienti possibilità umane. Gli stimoli ambientali, il lavoro contengono di per sé determinazione e misura, ma le forze e i bisogni umani che attraverso questi limiti si vengono liberando non conoscono alcun limite, moltiplicano le passioni, si duplicano nell'immaginazione e nell'opinione, si estendono a tutta la terra[16].

Ora propria questa potenza negativa che l'uomo reca in sé, sembra dire Rousseau, è il segno di un'insopprimibile specificità. La corruzione può riguardare solo esseri corrompibili. L'uomo di natura non lo era, al pari dell'animale, che non ha nulla da perdere e nulla da guadagnare, ed è sempre uguale a se stesso. Come si allontana dai *philosophes* nella descrizione della irrimediabile profondità della corruzione, così per la stessa ragione Rousseau se ne distanzia nel pretendere un uomo «metafisico» svincolato dal determinismo, dalla catena di universale necessità, e libero di una libertà dove si scorgano solo «actes purement spirituels». Ma dovwe l'uomo si sia corrotto, volgendo in peculiare perdita la sua peculiare grandezza, questo Rousseau non saprebbe dirlo, e nemmeno saprebbe rivestirlo nella forma significante del mito. Le positive prerogative umane appaiono sempre indissolubilmente congiunte, in una dialettica senza conclusione, al loro catastrofico significato. Sono proprio esse, la libertà, la perfettibilità e le altre facoltà umane che, in quanto indefinita possibilità di trascendimento della natura, fondano l'uomo nella malattia e nel disordine. Ma allora bisogna dire che il trascendimento era di per sé

nell'uomo, come accadrebbe secondo Hegel negli animali, un gesto inevitabilmente carico di malattia e di morte? A questo esito Rousseau né sa rassegnarsi, né sa dare un'argomentata risposta negativa. L'uscita dalla natura non poteva non perdere l'uomo, e l'uomo per diventare uomo doveva perdersi. Poiché tuttavia l'uomo era «buono» in natura, e la perdita è fatta di «progrès» e di «connoissances»[17], comporta acquisizioni essenziali quali la coscienza e la moralità, la perfettibilità e la libertà (nel significato di potere indipendente dalle «Loix de la Méchanique»), il trascendimento naturale è oscuramente anche voluto e poteva forse dar luogo in qualche punto a una storia diversa, ancorché sconosciuta.

Con tutta l'ambiguità che a una simile situazione compete, non si capisce il *Discorso* nel suo strutturato pessimismo se non si tien fermo il trascendimento come inevitabile perdita, mentre finisce per essere inevitabile esso stesso; e d'altra parte, nemmeno lo si capisce se non si fa posto, nella sua trama, alla ricchezza umana che nella perdita entra in gioco, alla ragione e alla libertà il cui esplicarsi comporta tuttavia l'alienazione e quindi il tenace e indicibile senso di colpa che vi si connette. L'oscillazione russoiana tra divenire della storia e immobilità della natura esprime la medesima tensione e la stessa situazione problematica che si stabilisce tra necessità e libertà o tra movimento nello sviluppo e ricerca di un nuovo equilibrio. Né lo stato di natura, né la possibile affermazione positiva del principio di libertà, né, meno che mai, altri tentativi di equilibrio, riescono veramente a imporsi sulle leggi di sviluppo della storia, ma tutti ripropongono la difficoltà radicale ad accettare questo sviluppo, esprimono una insoddisfazione, che non riuscendo in alcun modo a farsi ricerca di storia diversa da quella data, approfondisce intanto di un tragico mistero la

corruzione dell'uomo.

Appare chiaro ora, però, che questa oscura dialettica inerente al significato della realtà umano-sociale è destinata a essere riassorbita nella struttura inglobante, nella dialettica, al paragone luminosa, del fondamento del divenire, ossia dello stato di natura e dell'uscita a seguito di cause naturali. la pura natura, seppure attraverso il ricorso al mito, è pensabile e dicibile; delle caratteristiche «metafisico-morali» dell'uomo, in quanto condizioni etico-trascendentali della storia data, nulla sapremmo dire se non che esse sono tanto prodottesi nella storia e ad essa omogenee, tanto – in virtù del loro irrealizzato principio – distinguibili dall'uso che se ne è fatto. Dire attraverso quali atti umani si sia consumata la distorsione che ha segnato per sempre la storia avrebbe comportato in Rousseau una qualche conciliazione con il tempo storico, una speranza o almeno una memoria diversa da quella trama compatta di corruzione, il cui orizzonte è giudicato intrascendibile; e avrebbe richiesto altresì il superamento del positivo fondamento della storia: lo stato di natura dell'uomo solo come ciò che è alla fine omogeneo, pur nella sua radicale disomogeneità, alla corruzione. E tuttavia, il riassorbimento del significato umano entro la configurazione naturale è da intendere come una subordinazione necessaria, non come un annullamento. Da un lato insomma è l'antropologia di pura natura che da ultimo riafferma i suoi diritti su un'accennata (e perdente) antropologia della libertà e della perfettibilità, interna al tempo della storia. Dall'altro, poiché il passaggio naturale omogeneo all'antropologia originaria dissolve il tema stesso di una storia possibile entro la storia data, ecco che la «complicazione» costituita dall'uomo «metafisico-morale» è essenziale al proseguimento del possibile darsi nella storia di un

principio sarebbe stato fortemente corrosivo della immutabile antropologia originaria; se in realtà finisce per ricostituirla, è perché riesce ad attualizzarsi solo nella caduta.

In conclusione, si può tentare di «sistemare» il mistero dell'uscita dalla natura, per quanto siamo riusciti a capirlo, in questa serie di oscillazioni antinomiche. Stato di natura e storia, poiché sono separati per Rousseau da un'assoluta eterogeneità, hanno bisogno di un punto di mediazione o, più semplicemente, di congiungimento. Se la connessione che Rousseau tenta di stabilire – le circostanze – viene intesa in un senso solo fisico-naturale, lo stato di natura perde ogni rilevanza e, con esso, anche la corruzione che è al fondo della storia. D'altra parte, non è facile dire quali possano essere i motivi non naturali, umani dell'uscita, poiché fino a quando c'è la natura vi domina un'incontaminata innocenza, e quando appare la «storia» (la mediazione del singolo-totalità con gli strumenti e con gli altri uomini) è già in atto una necessitò senza alternative, che inspiegabilmente si carica di colpevole degradazione. Per tener ferma la natura innocente e lo sviluppo perverso che ha fuori di sé la causa della propria alienazione, non rimane che tornare alla spiegazione naturale, come alla sola capace di dar conto di una siffatta struttura dualistica e della sua interna connessione. Ma poiché, come si è detto, questa spiegazione annulla, con la struttura del *Discorso*, anche il decisivo problema di dare senso alla storia e fondamento alla corruzione, Rousseau deve introdurre un diverso principio di scelta e di responsabilità umane, che riproduca nella storia lo scarto tra il possibile e il reale. Solo che la presenza di questo nuovo soggetto – l'uomo «metafisico e morale» - si rivela del tutto funzionale alla corruzione, e incapace quindi non solo di dar vita a un diverso quadro strutturale, ma anche di lasciarsi individuare nelle sue

aperte e attuali possibilità in una regione della storia. Così l'uomo della libertà risulta tanto necessario al mantenimento di uno scarto ontologico nella realtà sociale, quanto alla fine inevitabilmente subordinato al ritmo di natura-antinatura, nel segno allora di un'oscurità che né può essere risolta né elusa, si dirà che l'uscita dalla natura pur rinviando a cause fisiche come a un motivo visibile e necessario, si avvolge di un velo di mistero dove c'è posto per altre motivazioni, costituisce un incrocio di cause in tutti i sensi *étrangeres*, un «concours fortuit de plusieurs causes étrangeres qui pouvoient ne jamais naître»[18].

2 – *Sul significato del «Discorso sull'ineguaglianza».*

Con la prospettiva dell'uscita dalla natura, nel modo che abbiamo schematicamente abbozzato, il *Discorso* russoiano si pone alle origini della concezione della storia come storia di alienazione. È davvero singolare che una simile opera hegelianamente figlia del suo tempo, costruita con materiali e metodi spesso caratteristici dell'illuminismo francese di metà Settecento, rompa alla fine, per l'intenzione e il significato che la pervadono, con la cultura da cui è sorta, giungendo a esiti da questa così radicalmente diversi. Il *Discorso* come *histoire* non ha nulla nel suo ritmo di sviluppo che davvero contraddica la cultura dei *philosophes*: originale quanto si voglia, Rousseau è uno di loro. Ma le articolazioni fondamentali, le fratture e quindi i risultati del *Discorso* come *histoire philosophique* sono sconcertanti, inaccettabili. Che il mondo della *civilisation* alla cui affermazione l'illuminismo lavora sia giudicato, proprio esso, espressione di una sempre più declinante vecchiaia, carica di una colpevole dismisura e di un disagio non riscattabile,

è conclusione che da nessun lato la cultura innovatrice del secolo riuscirebbe a condividere. L'incomprensione a un tempo astiosa e piena di buon senso del *Discorso* da parte di Voltaire (di quello stesso Voltaire che pure si farà editore della *Profession de foi*) può essere assunta a simbolo dell'imbarazzo che l'intero illuminismo prova dinanzi a una simile opera[19]. La storia di oltre due secoli del resto che ci separa da essa sembra essersi incaricata di approfondire questo divario. Il lettore di oggi che si volga al *Discorso* russoiano, vi sente la nota di un'inquietudine che non saprebbe riportare a quel fondo comune, caratteristico – pur in mezzo a tanta diversità di interessi, d'accenti, di prospettiva – degli scritti dell'età dei lumi. In questi vi è chiarezza che vuole dominare ogni oscurità, nel *Discorso* vi è una chiarezza che proprio dall'oscurità nasce, rimanendone perciò sotterraneamente condizionata. Da una parte si avverte, nel bene e nel male, l'orizzonte sicuro del tempo storico; al *Discorso* invece, col suo singolare impasto di rifiuto reazionario del tempo storico e di tensione prerivoluzionaria a dominarlo, è più difficile trovare una collocazione nella storia, proprio mentre si respira in esso qualcosa che è più vicino e familiare alla nostra storia.

Questa singolare tonalità del *Discorso* ci pare derivi soprattutto dal modo in cui è configurata l'uscita dalla natura come corruzione dell'uomo. In effetti non è l'uguaglianza degli uomini il tema principale di questa opera, quanto invece l'*origine* e i *fondamenti* della disuguaglianza. Come critico dell'ineguaglianza, Rousseau è molto meno radicale incisivo di quato spesso si creda. In natura gli uomini sono costretti, per così dire, all'eguaglianza dalle condizioni ambientali, e appena queste condizioni mutino, l'ineguaglianza si viene inevitabilmente sprigionando e accrescendo. Voltaire nel

Dizionario filosofico dirà la stessa cosa: «Tutti gli uomini sarebbero necessariamente uguali se fossero senza bisogni. In uno stato come quello di natura […] dominio e servitù sarebbero una chimera, un'assurdità che non verrebbe in mente a nessuno: perché cercare dei servitori, quando non sia ha bisogno di nessun servizio?». Ma se a Voltaire sembra naturale che, per la sussistenza del genere umano, della nostra specie così com'è, «ci sia un gran numero di uomini utili che non posseggono niente»[20], a Rousseau ciò pare tanto inevitabile quanto innaturale: segno e portato di un grave processo di distorsione attraverso cui tutti gli uomini – anche i possidenti – si sono irrimediabilmente alienati. La consapevolezza di alienazione, tuttavia, ingloba e svela il mistero della ineguaglianza senza che sia da esso fondata. Il male non è originariamente nella diseguaglianza, si manifesta e si rinsalda attraverso l'oppressione che ne deriva.

Si può esprimere in altra forma questo stesso concetto, dicendo che la battaglia per l'eguaglianza, che è presupposto comune e necessario al pensiero della borghesia che si va affermando, poggia su un remoto o esplicito fondamento giusnaturalistico, per cui l'egualitarismo si può riconquistare, poniamo in Helvétius, attraverso l'educazione (che può tutto) e le riforme. Nel Rousseau del *Discorso* invece l'eguaglianza non riesce a venire in primo piano, mentre è annullata ogni possibilità di ricomposizione della storia nel segno di una «Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définisse»[21]. Per una vistosa ma non solo paradossale eterogenesi dei fini, l'opera che celebra gli splendori del metodo degli strumenti giusnaturalistici, che si dilunga a descrivere l'*état de Nature* e solo da questo attende la «conoscenza dei fondamenti reali della società umana[22], finisce per dissolvere il concetto stesso di

diritto naturale. In natura c'è uno *jus* hobbesiano-spinoziano che coincide con la sfera stessa dell'esistenza, dell'istinto e delle possibilità dell'uomo; quando la ragione «est venue à bout d'étouffer la Nature», non si vede proprio come il «ristabilimento»del diritto di natura di cui Rousseau parla nella *Préface* sia ancora possibile[23]. La storia smentisce la pretesa giusnaturalistica, anche se continua a mostrarne l'oscura carenza e un oblio non pacificato. Natura e ragione, i termini contrapposti che Rousseau voleva unificare nella sintesi di una nuova e definitiva (o «vera») costruzione giusnaturalistica, si rivelano in realtà momenti di un dissidio, di una lacerazione dove il secondo termine esclude da sé il primo e tuttavia lo reimplica continuamente nel suo stesso processo come una soppressione non risolta, o come un tolto fondamento di sé.

Le conseguenze di questa dissoluzione oggettiva, ma non per questo meno radicale, della legge di natura si possono misurare almeno in una duplice prospettiva. Anzitutto è lecito domandarsi cosa rimanga della natura in una concezione dell'uomo e della sua storia dove essa non appare più recuperabile. Il «naturalismo» di Rousseau dura finché c'è lo stato di natura, dopo di che si perde per sempre, o meglio viene assimilato entro una prospettiva «storica», di attivo rapporto di trasformazione cioè dell'uomo con la natura. Molto più «naturalismo» c'è allora nella media dottrina giusnaturalistico-illuministica, per cui la buona illuminata organizzazione della società si può ottenere ristabilendo la natura oscurata dal fanatismo e dalla superstizione, dall'arbitrio e dal sopruso. Nonostante tutte le apparenze forse bisogna dire che già il Rousseau del *Discorso* è travagliato da un forte antinaturalismo. La natura è «buona», perfetta, solo perché è il luogo dell'alterità perduta *à jamais*. In

quanto *ipotesi storica*, lo stato di natura ha bisogno di uno spazio e di un tempo. Ma poiché questa condizione semimitica è in fondo tolta dalla natura stessa, non rimane che l'antropologia dell'uomo perfetto e «assoluto» come fondamento positivo della scissione, della *Entzweiung* che è la storia. Eppure l'uomo intero – e veniamo qui alla seconda e più rilevante conseguenza della dissoluzione giusnaturalistica operata dal *Discorso* – in quanto disincarnato dal suo *status*, e in quanto elemento che non si conserva e non si recupera, che non entra cioè in nessuna mediazione e in nessun superamento, va a incunearsi nella trama stessa della storia, ne costituisce una potenza negativa che se non produce sviluppo e composizione dialettica, non consente d'altra parte una pacificazione del mondo storico-sociale con se stesso, lo mantiene nella differenza e nella parvenza, nella scissione che aliena.

Proprio nel togliersi del giusnaturalismo in quanto natura data che si riconquista, e nella trasformazione dell'essenza umana in un lievito che non ha dimora privilegiata ma sta dovunque nelle cose, nel cuore stesso del processo storico, senza peraltro coincidere coi fatti e con la storia, impedendo anzi la trasparenza di ciò che è e introducendo metafisiche e teologiche sottigliezze in ciò che appare «merce», produzione eterna e naturale – proprio qui si può leggere il trapasso dal protostoricismo giusnaturalistico al moderno storicismo dialettico. Il *Discorso sull'ineguaglianza* di Rousseau rappresenta storicamente e teoreticamente questo passaggio, abbracciando in sé tanto la natura immobile, ontologicamente definita e persino «eterna» dello *status naturae*, quanto il venir meno di essa e il suo continuarsi nella natura-essenza che dialetticamente opera nella storia. In fondo Engels, sia pure tra molte forzature, aveva qualche ragione a sostenere che il posto

del *Discorso* russoiano va cercato, al di là dell'illuminismo, vicino a Hegel e Marx[24]. Il punto rilevante tuttavia non è la «negazione della negazione» (che nel *Discorso* è segnatamente assente e nemmeno scaturisce, come propone Engels, dalla semplice congiunzione del *Discorso* al *Contratto*) quanto invece il concetto di alienazione e il luogo eminente del suo manifestarsi.

Per la prima volta in Rousseau la disuguaglianza sociale non è solo oggetto di denuncia e di condanna morale. Al contrario essa è *compresa* geneticamente nella sua razionale necessità. Tuttavia questa comprensione non giustifica e non dirada il mistero della divisione e dell'oppressione tra gli uomini ma lo ricaccia dall'immediatezza della cosa al suo oscuro fondamento di alienazione. Ogni momento è chiaro, conseguente nel processo di ciò che diviene, solo che l'esser-così dell'esistente non riposa positivamente su se stesso, mantiene una differenza originaria e permanente, si costituisce come sottrazione di possibilità, come determinazione negativa, fissata nella necessità. La storia è per Rousseau un progresso e un regresso insieme, appunto perché l'essenza di natura non può tenersi nella sua separatezza, ma entra e diviene essa stessa nel divenire, vi si oppone senza riuscire a possederlo, lo potenzia e lo perde. L'ineguaglianza è inevitabile e tuttavia mostruosa, è trasparente e oscura, rinvia a cause che vanno al di là di essa. Dopo la Riforma protestante, per la prima volta nel *Discorso* i rapporti sociali e politici, il divenire della storia, non sono più solo terreno di contesa «naturale», di contrasto di interessi in vista di una convivenza pacificata, non sono problemi delimitati e specifici, e diventano invece campo di lotta e di verifica antropologica e filosofica, avvenimenti storico-cosmici dove è coinvolto l'universale destino dell'uomo e della natura. Alienazione come oggettivazione che genera oppressione già

s'intravedono, ancora congiunte, nell'embrionale filosofia della storia di Rousseau, in quanto spiegazione radicale dell'intera realtà sociale.

A cercare di capire da dove nasca questo scarto che pensa la corruzione in una profondità remotissima e attuale in ogni uomo, appena intuibile e tenacissima nei suoi insuperabili effetti, bisogna soprattutto ricorrere, come è stato del resto molte volte osservato, a quell'influenza cristiana che sempre costituisce uno dei tratti distintivi di Rousseau rispetto ai *philosophes*. Lo stato di natura riassumibile nel carattere dell'«innocenza» e la corruzione come «caduta», attraverso cui l'uomo si perde e diventa insieme l'uomo delle acquisizioni temporali e storiche, del lavoro, della proprietà e della politica, della morte infine, rinviano con chiarezza alla tradizione di pensiero cristiano dello stato edenico e della natura *lapsa*, interpretata secondo la rigida separazione tra le due antropologie che si ritrova ad esempio in taluni Padri della Chiesa o in Agostino e che verrà riproposta con moderna, più radicale acutezza dalla Riforma protestante. Ma importa notare soprattutto la peculiarità dell'atteggiamento russoiano di fronte a questa tradizione. La prima generale osservazione è che essa viene interamente secolarizzata, ricondotta solo al mondo naturale e alla storia umana. Il *Discorso sull'ineguaglianza* è, tra le opere russoiane, quella forse che più va esente da una diretta preoccupazione religiosa. Salvo le consuete dichiarazioni prudenziali di ipoteticità e quindi di compatibilità con il racconto biblico, non è dato trovare nell'opera (e cioè nella storia del genere umano) un posto alla religione. I frammenti del *Discorso* non utilizzati per la stampa lasciano piuttosto intravedere in materia un atteggiamento fortemente critico, del resto consono all'ideale vicinanza per tanti aspetti di quest'opera al clima

illuministico di metà secolo [25]. Pure è significativo che proprio Rousseau, di cui è nota la rilevanza e l'incidenza come sostenitore di una religione naturale, essenziale, spogliata dei dogmi e in primo luogo del peccato d'origine, si trovi nel *Discorso* a spiegare la storia dell'uomo attraverso una caduta che la segna *ab initio* e per l'intero suo corso. Non è tanto rilevante qui il cominciamento, il fatto cioè che Rousseau sostituisca all'uomo integro più che umano dei «doni preternaturali» un uomo pre-umano, animalizzato. In entrambi i casi si tratta formalmente di una situazione di compiutezza, e ciò che più importa è la rottura o l'uscita, la differenza che vi si insinua, avvenga poi la «provocazione dall'esterno» per chiamata ad essere figli di Dio o per cause naturali. Poiché tuttavia nulla è più naturale della terra e dei suoi avvicendamenti, nulla è più naturale che il farsi uomini nella socialità e in presenza della necessità esterna, la risposta negativa che l'uomo di Rousseau dà all'uscita dallo stato primitivo non si svolge sul piano della salvezza, e non è nemmeno esprimibile perciò in una forma distinta dall'accadere naturale, ma si risolve il questo stesso accadere, entro il processo storico, potenziandolo e duplicandolo nell'interno e nell'esterno, nell'*être* e nel *paraître*.

Per ottenere questa duplicazione e la scissione su cui si fonda, Rousseau è costretto a ipostatizzare le figure di quel passaggio dalla pura natura alla natura umana, dall'animale sentimento di sé all'autocoscienza, come direbbe Hegel, che né è intrinseco all'azione stessa dell'uomo (come sarà per Hegel e per Marx), né è frutto di evoluzione (secondo una linea di tendenza del *Discorso*), ma costituisca una differenza, uno scarto entro la complessiva vicenda dell'uomo che si proietta nello spazio e nel tempo. Il trascendimento umano dall'immediatezza naturale in occasione di rivolgimenti esterni e sì allora assim-

ilabile alla funzione che la «chiamata» e la «prova» svolgono nell'Eden cristiano per l'uscita dalla compiutezza originaria, ma i trascendimento stesso è naturale all'uomo, inevitabile, costituisce un destino cui è impossibile sottrarsi. Ora, in questa inevitabilità ambigua perché segna al contempo un'infrazione, sta il peculiare modo russoiano di fondare l'alienazione e anche di allentare su un punto decisivo il rapporto con la tradizione di pensiero cristiano. Se il *Discorso* infatti riprende sul terreno mondano l'dea dell'Eden e della caduta, non lascia alcuno spazio al problema della salvezza. Piuttosto è la tradizione antica, esiodea, di cui già abbiamo visto le tracce nella descrizione russoiana dello stato di natura, che ora fa sentire la sua influenza come escatologia delle origini (secondo il duplice significato del termine), non del compimento e della fine. Ma la stessa assenza della salvezza, d'altra parte, è motivo che non si può riassorbire nella naturale, irreversibile vicenda delle «età» o razze degli uomini, è piuttosto carenza che non si lascia colmare, rinvia alla «caduta» cristiana e mantiene vivo il senso della permanenza, nella natura «attuale» dell'uomo, della scissione.

In quanto il trascendimento della natura non si iscrive nel *Discorso* in una fenomenologia della coscienza che lo comprenda e lo svolga, e non viene d'altra parte criticato come specifica forma di trascendimento, non può che dar luogo a una corruzione senza rimedio, dove la scissione non è superabile. Se nel farsi uomini è la caduta, non appena si diano «facultés développées» e «qualités naturelles mises en action», null'altro rimane in realtà da aggiungere e il trascendimento è una perdita compiuta, priva di sviluppo. Alle consuete periodizzazioni storiche, il *Discorso* non riserva più alcun interesse. Il Medioevo che nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* svolge ancora un ruolo di riferimento ora è riassorbito, al pari del modello

repubblicano, della dicotomia di anura-antinatura. Da un lato, è l'alienazione, lo svuotamento di sé nel passaggio dall'uomo di natura («entier, absolu et parfait») all'uomo della finitezza e della determinazione che si media con le cose e con gli altri uomini secondo un ritmo di cattiva infinità, secondo l'unità o il nesso che divide. Dall'altro è il presente, l'antagonismo della società civile borghese, intuito con acuta unilateralità, che si proietta alle origini della storia «umana» dell'uomo e vi dispiega i suoi effetti di disgregante tensione prevaricatrice. *Homme Sauvage* e *Homme Civil* sono i termini esclusivi in cui si articola e si scinde, senza ricomporsi la vicenda umana. Tutta la complessità della concezione russoiana della storia risiede nel fatto che queste due antropologie, come non sono né potrebbero essere mediabili (nella contrapposizione di essere e divenire, di «existence absolue» e di finitezza), così, sebbene siano radicalmente contrapposte, non sono oggetto di un confronto estrinseco – intellettuale, sentimentale o estetizzante – ma si implicano necessariamente tramite la caduta e l'alienazione. L'antropologia di natura è la soggiacente unità (assoluta) che dichiara parvente, duplice, essente nella *doxa* e nell'alienazione la realtà storico-sociale. L'acuto sguardo che Rousseau rivolge alle conseguenze umane della società civile borghese nasce, verrebbe voglia di dire, da questa consapevolezza di scissione. E in quanto il processo di perdita di sé comporta acquisizioni importanti e funzionali alla corruzione, ciò complica ma ribadisce alla fine la scissione fondamentale della storia. Attraverso i caratteri «metafisico-morali» dell'uomo s'introduce infatti nell'alienazione un fondo di colpevole consapevolezza, la prova definitiva dell'imbattibilità dell'antropologia di natura, ossia l'impossibilità di ricostituire nel divenire della libertà e della perfettibilità, dei rapporti sociali, quell'unità assoluta,

trasparente a se stessa, che è la condizione originario-essenziale dell'uomo. Nella dicotomia di natura e antinatura, e nel sotteso rapporto di implicazione tra i due termini in quanto scissione che si mantiene, sta la peculiare posizione russoiana così in generale rispetto al cristianesimo come al movimento triadico quale è in varie forme presente nel giusnaturalismo, e, per altro verso, alla ricomprensione storicistica della scissione. Posizione di «bivio», dove la «caduta» non ha redenzione possibile, e dove la dilatazione giusnaturalistica dello stato di natura si sposa, in un tragico equilibrio di scissione, a un'alienazione che coincide con il movimento stesso della storia.

Si possono chiarire meglio ora i motivi che rendono il *Discorso sull'ineguaglianza* non interamente riconducibile, nonostante tutto, alla stagione illuministica. Il progresso viene radicalmente negato da Rousseau nelle sue ragioni alla luce di una singolare prospettiva che provvisoriamente possiamo dire «reazionaria». Non deve per questo trarre in inganno il fatto che Rousseau muova una critica spesso acuta alle distorsioni di quella società civile borghese di cui viene osservando o intuendo le generali conseguenze etiche e antropologiche. È caratteristico talvolta della mentalità reazionaria (così diversa allora da un generico atteggiamento conservatore e piuttosto simile, nell'opposizione alla mentalità rivoluzionaria, per l'insoddisfazione ad acquietarsi dinanzi alla positività omogenea e trasparente a se stessa della realtà storico-sociale) la capacità di gettare uno sguardo più profondo e sottile, radicale, alle deficienze e alla complessità dello «spirito del tempo». Il tratto «reazionario» della considerazione russoiana della storia si fa evidente nell'unilateralità di giudizio che si esercita e si affina solo sulla negatività della società civile borghese, senza alcun riguardo alla qualitativa novità che essa introduce

nella storia. Autonomia della dimensione sociale, unificazione rappresentata dal mercato, inaudita crescita della capacità di produrre ricchezze, immissione nel processo produttivo di larghe masse di «esclusi»: questi aspetti rilevanti e nuovi, «universali», dell'ordinamento capitalistico e dell'assetto sociale borghese sono non solo singolarmente assenti dalla riflessione russoiana, ma costituiscono a un tempo un'incomprensione che è essenziale al costituirsi della critica radicale, metastorica attraverso la storia, del *Discorso*. La profondità dell'analisi per cui si scorge nella società civile borghese un mezzo per la soddisfazione dei bisogni che proprio mentre unisce indissolubilmente gli uomini, li separa, li contrappone e li aliena, comporta e presuppone da un lato la svalutazione delle ragioni storiche dello sviluppo economico, dall'altro – ma proprio per gli stessi motivi – l'insormontabile permanenza della scissione come carattere costitutivo della vicenda umana che si svolge nel tempo. Le leggi dell'economia supposte eterne, «naturali», sono insieme pensate dagli economisti classici (da questi «storici» del mondo moderno, come dice Marx) anche in una articolazione temporale, in quanto si contrappongono consapevolmente alla società feudale e contro di essa vengono affermando la propria superiorità. La società civile di Rousseau, invece, nata dall'intuizione e dal patimento della storia, si dilata fino a diventare il simbolo oppressivo di quella corruzione che eternamente tocca l'opera dell'uomo nel tempo, e ha fuori di sé solo la mitica e metafisica preistoria dell'uomo naturale, per tanti aspetti essa stessa connessa all'universo della corruzione.

Quest'ultima osservazione ci può aiutare a capire la peculiarità della posizione «reazionaria» di Rousseau. Il reazionario è tale in quanto tiene fermi valori e forme di vita economica, sociale, giuridico-istituzionale che la storia ha inesorabilmente

consegnato alla morte. De Maistre e Sismondi, per esempio, sono reazionari in quanto si attengono a modelli – certo molto diversi tra loro, ma parimenti irrecuperabili – del Medioevo. Ora la peculiarità di Rousseau sta nell'essere un reazionario radicale, senza patria, che non ha alcun punto di consistenza nella storia e dichiara perduto per sempre quello stato di natura da cui la corruzione si diparte. Poiché, come è meglio ora dire, Rousseau è un pensatore della decadenza insormontabile (di una decadenza fondata che sopprime tuttavia il fondamento e lo mantiene solo nella duplicazione costante e nella scissione), e poiché d'altra parte l'unico teatro dove la corruzione si prepara, agisce e si stabilisce per sempre è la società civile borghese, ne deriva che il *Discorso sull'ineguaglianza* è, proprio in forza degli stessi motivi, tanto interno, tanto esterno al mondo moderno. Nasce di qui quell'ambiguità così caratteristica del *Discorso* per cui si viene dipanando entro la cultura illuministica riuscendo tanto spesso a celare la differenza che a questa l'oppone in modi irriducibili. In effetti Rousseau si muove con relativa facilità tra gli strumenti conoscitivi e scientifici, i presupposti metodici, gli stessi problemi storici, politici, ideologici dell'illuminismo di metà settecento. Intanto è il presente che univocamente guida la ricostruzione della storia come storia di alienazione; e quindi non di sono modelli istituzionali, forme antiche e superate di vita associata (il sacrificio che Rousseau fa nel *Discorso* dell'istanza repubblicana è molto significativo) che vengano a frapporsi a un'adesione *storicamente* incondizionata al mondo moderno. Lo stesso fondamento positivo della corruzione – lo stato di natura – è pensato secondo quella categoria dell'individuo isolato, che, proprio come il Robinson delle robinsonate, è inconcepibile senza la realtà e l'ideologia borghesi. E, fuori della solitudine e delle condizioni che la

garantiscono, si ha in natura una vuotezza di determinazioni che, impedendo ogni prospettiva di recupero, può solo aprirsi a moderni contenuti borghesi. Il presente è l'oppressione, ma un'oppressione inglobante, totalizzante, che non consente a Rousseau un andar fuori che non sia al tempo stesso un andar dentro, nella sua complessa, intollerabile e per ora non superabile realtà. Se la disponibilità russoiana al mondo moderno si traduce di fatto in una critica radicale ad esso, ciò è perché l'uomo e la sua storia costituiscono per il ginevrino un acuto problema teologico e filosofico, e quindi perché il presente è colto, con intuizione anticipatrice e a un tempo catastroficamente delusa, come il carattere stesso della storia.

Ora questo stare radicato nel proprio tempo per negarlo riconferma certo da un lato il tratto di rifiuto «reazionario» per cui Rousseau, immobilizzando il divenire, critica unilateralmente e in anticipo quello sbocco di società civile borghese al quale l'illuminismo francese, sebbene informa non certo lineare, da molti versanti lavora; ma dall'altro lato (in quanto la negazione non trova un punto di consistenza fuori del presente e va dentro di esso per mostrarne il profondo spessore) si instaura un rapporto complesso e non estrinseco del *Discorso* con il mondo moderno e con le forze che lottano per la sua rivoluzionaria emergenza. Il risultato del *Discorso sull'ineguaglianza* si muove nel segno di una profonda instabilità. Nella storia c'è una scissione di essenza ed esistenza così radicale da opporsi a ogni speranza di conciliazione; ma ciò non dà luogo, come è stato detto, a una sorta di «evoluzionismo pessimistico». In nessun modo la storia segnata dalla negatività consiste con se stessa, poiché sempre è attraversata (anche quando si avvolga nel ripetitivo circolo sovrastrutturale della politica) da una tensione che potenzia e corrompe, da una

scissione occultata ma non risolta nell'oblio che giunge proprio dentro la «Nature actuelle de l'homme». L'assenza di speranza in questo modo non è una rimozione del problema ma un'impossibilità radicale a risolverlo. La separazione di essenza ed esistenza aspira ad essere colmata e non trovando dimora dove pacificarsi mette capo piuttosto a una sorta di evoluzionismo tragico. Ora proprio questa instabilità si ritrova nel rapporto del *Discorso* con il mondo moderno. Tutto quanto vi è in esso di nuovo e di progressivo è negato, ma in base a principi che – dal fondamento di natura al carattere della scissione e della corruzione – sono interni all'orizzonte del mondo moderno e delle sue forze decisive. Il «reazionario» in tutti i sensi privo di patria che attraverso la sterminata regressione nel tempo non trova presa per l'aristotelica necessità di consistenza, e la pone bensì immutabile e eterna, ricavandola dal tempo storico (come esclusione ed inclusione insieme) ma per constatarne la dissoluzione che *d'emblée* scatena l'oppressione del presente, è pensatore che non può tenersi a questa sospesa inquietudine e deve in qualche modo risolverla.

A un simile scioglimento è essenziale la presenza del *Contratto sociale*. Le forme in cui deve articolarsi possono essere tuttavia già intuite nei loro tratti generalissimi. Da un lato, l'oggettiva permanenza di Rousseau nel mondo moderno (nonostante la forte influenza, specie nella delineazione del puro stato di natura, dell'ideologia antica) esige che l'uscita dal *Discorso sull'ineguaglianza*, la soluzione da dare ai problemi della società civile e della politica in esso indagati, sia in qualche modo ancora omogenea – attraverso quanti si voglia rivestimenti e condizionamenti antichi – al mondo moderno. Dall'altro lato, se una tale soluzione non vuole riproporre l'intrascendibile *impasse* del *Discorso*, deve ripensare dal nuovo la società, la polit-

ica, la storia e, prima ancora, quell'antropologia fondamentale dell'uomo solo come «entier absolu» che dichiara la corruzione necessaria e non superabile. Anche Rousseau insomma, dopo il *Discorso sull'ineguaglianza*, dovrà pronunciare il suo *exeundum e statu naturae*. Se lo stato di natura, esplorato alla luce di una radicale concezione dell'individuo isolato, ha condotto a esiti dissolutori, alla negazione della politica in quanto campo specifico di realizzazione dell'uomo nella storia, solo dall'abbandono di questo concetto si può sperare una diversa fondazione di quella politica che resta pur sempre problema preminente di Rousseau. La nuova situazione concettuale del *Contratto* è mediata, in questa prospettiva, da quel tormentato e tuttavia decisivo capitolo del *Manoscritto di Ginevra*, dove Rousseau vedrà nello stato di natura «le défaut de cette de cette liaison des parties qui constitue le tout»[26]. L'uscita è dunque dall'individualismo «perfetto» di natura, verso una concezione unitaria della società (*le tout*) dove gli individui sono strutturalmente collegati tra loro e la politica costituisce appunto lo strumento della positiva connessione nella totalità. Sulla base di una simile concezione, come vedremo, Rousseau, pur mantenendo un forte limite «giacobino» verso le ragioni dello sviluppo economico e, più in generale, verso l'autonomia della società civile rispetto alla politica, cercherà di trasformare positivamente l'instabile rapporto di critica «interna» che nel *Discorso* intrattiene con l'illuminismo e con il mondo moderno.

Ma se il *Contratto* è davvero essenziale per la delineazione del posto che Rousseau occupa nel mondo moderno, ciò non vuol dire che il *Discorso sull'ineguaglianza* adempia una funzione solo negativa o, meno che mai, marginale nello sviluppo del pensiero politico russoiano. In breve, la nostra tesi è che il *Discorso* se da un lato non si lascia in alcun modo ridurre a

preparazione diretta, funzionale al *Contratto* (e basterebbe qui solo tener fermo l'esito del patto iniquo tra gli uomini che inevitabilmente ne scaturisce), dall'altro lato, pur dovendo esser messo in questione dalle fondamenta, rappresenta un passaggio dialettico necessario al costituirsi della ricchezza, della profondità e della radicale tensione innovativa che è sottesa all'opera politica maggiore di Rousseau. Si deve misurare l'incidenza del *Discorso* sul *Contratto* sul terreno della fondazione della politica e della consapevolezza filosofico-antropologica che ad essa si accompagna. L'adesione di Rousseau al modello – metodico e sostanziale – del giusnaturalismo dello stato di natura, dell'universalismo attraverso cui la borghesia ha pensato ideologicamente la prima forma (economica) della rivoluzione, se suona, come abbiamo detto, subalternità e patimento, rappresenta allo stesso tempo anche una grande esperienza e una decisiva lezione. Il ginevrino si sottrae alla presa della media dottrina giusnaturalistica, all'influenza dominante (e stemperata) del modello inglese e lockiano e si misura direttamente, da pari a pari, come ha ben visto Derathé, con i grandi pensatori politici del secolo XVII – primi fra tutti Hobbes e Locke – ripercorrendo sul loro stesso terreno, con originale tensione, la ricerca dell'universale «verità» dell'uomo. Se questa ricerca mette capo a uno scacco (se l'ideologia non si lascia ricondurre a verità e non dà risposte al problema storico-politico di Rousseau), non costituisce in tutti i casi una subalternità immediata, un compromissorio derivato, ma in quanto indaga le originarie e fondanti premesse dello stato di natura ne rivela un tratto radicale che, nella sua assoluta improseguibilità, è condizione del ripensamento operato dal *Contratto*.

L'oggettiva esperienza che Rousseau ha maturato nel *Discorso*

si può riassumere nell'impossibilità di pervenire alla fondazione della politica come eminente, libera e comunitaria realizzazione dell'uomo sulla base dell'antropologia, radicalmente individualistica, dello stato di natura, qual è al centro del moderno giusnaturalismo. Questa antropologia si rivela bensì – al di là delle stesse intenzioni di Rousseau – omogenea a funzionale all'economia politica, alla concorrenza di individui isolati, ma proprio per ciò si mostra catastrofica nei confronti di un concetto di reale unità politica, dove gli uomini siano liberamente disponibili a plasmare dalle fondamenta e in una forte connessione unitaria la loro vita comune. Si può leggere in questo risultato, al di là di tutti i fraintendimenti che l'accompagnano, l'acuta consapevolezza di un limite «naturalistico» sul terreno politico che ancora grava sui pensatori omogenei al primo emergere della borghesia: quello per cui la politica si pone come premessa o garanzia di condizioni invalicabilmente date e insuperabili[27]. E quindi vi si può scorgere il bisogno di una società che solo attraverso il primato della politica, il coinvolgimento della «nation» può compiere a un tempo l'uscita dall'*ancien régime* e la sua peculiare, originale affermazione.

Ma l'essere andati alle fonti della prima ideologia borghese, avere scoperto in natura un fondamento identico-diverso della società civile e, su questa base, esser pervenuti alla determinazione della storia di duplicazione e di alienazione, condiziona di necessità le forme dell'uscita dall'individualistica antropologia dello stato di natura. Certo, il *Contratto* si presenta come una negazione della filosofia della storia che si dispiega nel *Discorso*, o almeno come una diversificazione, e anche una riduzione di campo rispetto agli interessi, ai problemi, all'andamento storico-universale che in questo appaiono dominanti.

Fin dalle prime battute dell'opera, la nuova posizione che fa *epoché* di temi centrali del *Discorso* si annuncia con chiarezza là dove Rousseau dichiara, con affermazione davvero sorprendente, di non sapere come la corruzione (lo scarto cioè tra la libertà naturale degli uomini e la generale, sebbene diseguale, servitù in cui tutti versano) si sia prodotta e di essere solo interessato a una positiva ricostruzione della convivenza civile nel segno della sicurezza e della legittimità[28]. Con tutto ciò, il *Contratto* non sarebbe un'opera politica di così forte impegno filosofico e antropologico se non avesse alle spalle l'esperienza fallimentare e decisiva del *Discorso sull'ineguaglianza*. Se la risposta al problema della rigenerazione di una società non può venire dalla trama prepolitica, compiutamente definita nel suo individualismo, di un qualsivoglia *status natur*, non per questo la ricerca che ponga al suo centro la decisività della politica può presumere – una volta che sia stata esplorata la vastità della crisi – di rifiutarsi a una indagine, parimenti radicale, sulla natura essenziale dell'uomo e sul significato della sua storia. Aver sondato la profondità dell'alienazione che segna la storia, fa si che la nuova posizione concettuale, l'opera a un tempo di revisione e di ricostruzione, non possa non tenere conto di ciò, tentando di colmare la lacerazione intravista nel cuore dello sviluppo umano: a nessun patto, in effetti, il *Contratto* si limita solo al piano dell'«administration», della gestione politica dell'esistente, e in profondità aspira a risolvere pienamente in questa rinnovata esistenza l'essenza dell'uomo. Anche se la natura di «traité» di istituzioni politiche cela spesso o tiene in sottofondo questo compito di ricerca di un'antropologia fondamentale omogenea alla piena positività della politica, è proprio, di contro, nelle svolte strutturali dell'opera che esso emerge con radicale forza e problematicità.

Le aporie più tenaci e irresolubili del *Contratto* sono alla fine condizionate, come vedremo, dai temi e dalle impostazioni del *Discorso*; allo stesso modo, quei caratteri specificamente distintivi dell'uomo – primo fra tutti la libertà – che, fortemente sentiti e affermati, non trovano tuttavia nel *Discorso* un luogo di positiva consistenza, avranno nel *Contratto* la loro incidente e dispiegata articolazione. Alla luce dell'evoluzione del pensiero politico di Rousseau, l'instabilità del *Discorso* nel rapporto con l'illuminismo e il mondo moderno, sopra segnalata, si rivela sempre più un passaggio importante e necessario (nonostante la sua profonda, «reazionaria» carica di negazione) nel complesso cammino che porterà alla Rivoluzione francese. La situazione è sotto molti riguardi paradossale. Gli illuministi lavorano su tanti fronti per l'affermazione di un nuovo mondo; Rousseau da posizioni in sostanza isolate, attacca alla radice, con disincanto e tragico pessimismo, questi sforzi e ogni sforzo di mutamento come incapaci di opporsi alla corruzione, alla perdita di senso dell'essere che irreversibilmente si è consumata nella storia. Eppure la radicalità di indagine, la rivelazione della scissione e dell'alienazione, la duplicità di lettura delle vicende storico-sociali, e infine, la connessione stretta e insuperabile con il mondo moderno, sono tutte condizioni che fanno del *Discorso sull'ineguaglianza* (nella sua ideale tensione dialettica verso il *Contratto sociale*) un momento decisivo di quella «révolution intellectuelle qui prépare et annonce la révolution politique»[29].

3 – *La Lettera di J.-J. Rousseau al signor Philopolis*.

Per valutare più compiutamente il problema della cause fisico-naturali e umane che s'incrociano a determinare l'uscita dallo

stato di natura russoiano, è utile analizzare la risposta di Rousseau alle critiche mosse al suo *Discorso* da Philopolis – pseudonimo del noto naturalista ginevrino Charles Bonnet – nella lettera pubblicata nel *Mercure de France* dell'ottobre del 1775[30]. Bonnet tocca certo un punto delicato quando scrive che ciò che risulta immediatamente dalle facoltà dell'uomo costituisce la sua natura. Da questa affermazione egli trae la conseguenza che l'*état de société*, derivando dalle facoltà umane (come Rousseau stesso dimostra[31]), è naturale all'uomo, conforme al suo posto nell'universo e dunque alla volontà ordinatrice di Dio. Lamentarsi di questo *état* è tanto insensato quanto lamentarsi delle facoltà umane (di quella *perfectibilité*, ad esempio, che Rousseau pone come carattere distintivo tra l'uomo e l'animale), volendo che l'uomo non sia uomo e inconsapevolmente ergendosi contro l'ordine divino. Rousseau dimentica che il nostro pianeta è una parte dell'immenso tutto che noi non conosciamo ma che sappiamo essere l'opera di una infinita saggezza. Così – dice Bonnet – rinunciamo per sempre all'illusione di un uomo diverso da quel che è. Con Leibniz e Pope, lasciamo andare il mondo come va, «et soyons sûrs qu'il va aussi bien qu'il pouvoit aller». Invitando il genio «originale fecondo» di Rousseau a sondare piuttosto la 1curva tortuosa» di beni e di mali che l'umanità ha percorso nel suo cammino, Bonnet coglie nettamente (e si direbbe anche con interessata sensibilità) lo scarto tra l'elogio del buon governo contenuto nella *Dédicace* alla Repubblica di Ginevra e il corpo del *Discorso*, dove tutto ciò è «parfaitement perdus de vue», mentre superficiale è l'osservazione che rousseau preferirebbe «passer sa vie dans les bois»[32]. In conclusione per Bonnet la società è costitutiva del nostro essere e non ha senso la questione della superiorità del «sauvage» sul «citoyen»; lo scopo del suo scritto

è solo di far sentire a Rousseau (un autore che in un secolo «tel que le nôtre ha sostenuto l'assurdo paradosso della riflessione come depravazione) «combien ses plaintes continuelles sont superflues et déplacées»». Ai convenevoli di rito fanno seguito, a mo' di poscritto, due domande sul tema della *pitié*, di cui la più rilevante è questa: può un essere sensibile che non conosca dolore provare pietà? La secca risposta negativa di Rousseau a questo riguardo merita un posto, come abbiamo osservato, nella valutazione della complessa e dibattuta questione della *pitié*.

E veniamo ora, soprattutto per i temi che interessano questo capitolo, alla lettera di Rousseau al «signor Philopolis», scritta a caldo, come ritiene Starobinski, e pubblicata postuma da Du Peyrou e Moultou[33]. Un certo imbarazzo in questa risposta nasce non solo dal timore di Rousseau di cacciarsi di nuovo in una interminabile polemica, ma soprattutto, crediamo, dalla difficoltà di mettere a fuoco, in forma lucida e sintetica, quel rapporto tra necessità e libertà o responsabilità morale, tra naturalità e innaturalità della società, che corre come un potente fiume sotterraneo in tutte le articolazioni e gli anfratti del *Discorso sull'ineguaglianza*. Dopo le prime battute, dove è riassunta la tesi centrale di Bonnet sulla società come condizione naturale all'uomo, la lettera di Rousseau svolge un apologo, un «détour» sulla vecchiaia. E poiché di vecchiaia il «signor Philopolis» non solo non parlava, ma non avrebbe potuto assolutamente parlare, date le sue premesse, mentre di contro il tema della specie umana che sarà pure giunta all'«âge de vieillesse», ma non per questo è da condannare, era centrale nella recensione critica di Grimm sopra citata, è da supporre, con buona probabilità, che Rousseau rispondendo a Bonnet abbia avuto in mente anche le incisive pagine, di soli tre mesi

prima, della *Corrispondance littéraire*[34]. L'apologo russoiano, in qualche punto divertente, sebbene troppo insistito, immagina che gli scienziati scoprano il segreto di anticipare la vecchiaia e convincano gli uomini, attraverso quel veicolo «de toutes nos notices» che è la ragione, a servirsi del loro prezioso ritrovato. Niente più passioni, nemmeno quelle legittime, e solo pace dello spirito: intellettuali sani in corpi disfatti. Un «homme à paradoxes» si leva a contestare l'assurdità di tale situazione, ma viene zittito da filosofi e persone di senno che celebrano la vecchiaia come naturale all'uomo e ricorrono, con argomenti di Philopolis-Bonnet, alla volontà di Dio. Cosa dovrà rispondere allora, chiede Rousseau al suo critico, l'uomo dei paradossi?

Il punto tuttavia importante non è quello di svolgere nelle sue estreme conseguenze l'apologo, ma di vedere se e in che modo aiuta a capire l'impianto strutturale del *Discorso sull'ineguaglianza*. Rousseau stesso, passando alla positiva enunciazione della sua teoria, afferma ora che la società è naturale all'umanità come la vecchiaia all'individuo: arti e politica sono le stampelle del genere umano. Con la differenza tuttavia che la vecchiaia del singolo deriva solo dalla natura, mentre la società «découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures, qui puovoient être ou n'être pas, ou de moins arriver plustôt ou plustard, et par consequent accélerer ou ralentir le progrès». Siamo qui giunti al tema veramente decisivo del *Discorso sull'ineguaglianza*. Il fatto che la società non derivi *immediatamente* dalla natura può essere molto importante e gravido di conseguenze, come ci mostrerà il *Contratto sociale*; ma intanto, rimanendo sul piano del *Discorso* e del problema delle «causes extérieures», così com'è esattamente ripreso dalla

lettera, è da osservare che se il passaggio dalla natura alla società dipende da «cause esterne» che, potendo o no accadere, sono tuttavia accadute, e, più ancora, se (come propone la limitazione finale del testo) queste cause, dovendo comunque accadere, solo potevano verificarsi prima o dopo, con effetti sul tempo di un processo irreversibile, allora le obiezioni di Bonnet e di Grimm appaiono davvero imbattibili. Dopo tutto Bonnet ha un posto tra i precursori della teoria dell'evoluzione, e, come ricorda Starobinski, «dynamise la notion traditionnelle de la Genèse»[35]; alla fine non avrebbe avuto troppe difficoltà a far propria la fragile linea russoiana del «non pas immédiatement». È bensì vero che nella sua lettera Bonnet-Philopolis dice che «l'*état de société* résulte immédiatement des facultés de l'homme», e dunque dalla sua natura, ma l'*immédiatement* deve qui intendersi come diretta e omogenea continuità, in opposizione appunto a quella soluzione di continuità e anzi a quella vera e propria differenza ontologica che Rousseau aveva pure cercato di porre tra la natura e la società. Difatti Philopolis ammette, seguendo Rousseau, che «ces facultés en se développant ont donné naissance à cet état [de société]» e solo nega che di ciò ci si possa lamentare. Sulla stessa linea si pongono il richiamo consenziente alla *perfectibilité* di Rousseau, nonché l'invito rivolto al compatriota ginevrino di «nous montrer les développemens plus o moins lents des biens et de maux; en un mot, à suivre l'humanité dans la courbe tortueuse qu'elle décrit». In conclusione, sono fuori luogo le condanne e i rimpianti di Rousseau poiché è evidente (e qui veramente basta Aristotele, che del resto è così spesso alle spalle dei cosiddetti precursori dell'evoluzionismo, di Bonnet come di Robinet) «que la *société* entroit dans la destination de notre être». Che lo sviluppo delle facoltà sia maturato «à l'aide

de certaines circonstances extérieures» può essere in questo contesto osservazione affatto ovvia, di nessun particolare rilievo problematico.

Ancor più netto era stato Grimm, quando volgendo acutamente contro Rousseau l'argomento dell'uomo «misérable», scrive: «s'il est vrai […] qu'après bien de siècles et bien de revolutions il [l'homme] a dû se trouver précisément dans cet état où il est maintenant, ce serait un procès à faire à la nature et non à celui qu'elle aurait ainsi constitué». Qui come si vede alle «circostanze esterne» si dà molto, dilatandole nel tempo e facendone delle «révolutions», ma alla fine, nella irreversibilità di un processo naturale, nulla autorizza Rousseau alla «critique» e al «reproche». Sia Bonnet, sia Grimm, insomma, avvertono che il *Discorso sull'ineguaglianza* si dipana attraverso un irrisolto intreccio di temi e di esigenze: quello tra necessità e libertà, tra la società come fatto naturale all'uomo e la società come scelta che produce alienazione. Certamente, e con acume, questa decisiva difficoltà dell'opera è colta sul piano strutturale (entrambi gli autori significativamente utilizzano e svolgono premesse russoiane), ma al tempo stesso era troppo ovvio percepirne anche i più dirompenti effetti sulla teoria e sulla pratica sociale. Così, la comune critica rivolta a Rousseau è di far chiarezza: scegliendo la linea del *Discorso* che poggia sulla naturalità e sulla necessità della società e della storia, e lasciando invece cadere le inutili condanne e le «plaintes continuelles». Solo che questa strutturale e concettuale difficoltà, come abbiamo cercato di mostrare, aveva ragioni serie e profonde; Rousseau non poteva acconciarsi a risolverla tanto semplicemente, poiché essa non derivava da «défaut de justesse», da «logique» non sempre «exacte», da verità «outrée» e priva di misura (Grimm). Per questo, di seguito al passo sulle «circostanze esteriori»,

leggiamo ora nel testo della lettera a Philopolis una rilevante precisazione: «Plusieurs même, de ces circonstances dépendent de la volonté des hommes». E, poco dopo, il concetto è ribadito contro Leibniz e Philopolis: i mali «dont les hommes sont accablés […] je soutiens être leur propre ouvrage».

Naturalmente, i problemi che ora si pongono sono molti e gravi: quali sono le circostanze dipendenti dalla volontà? Che rapporto c'è tra queste circostanze e quelle «extérieures»? come si pone il nesso di circostanze esterne-interne all'uomo rispetto all'apologo sulla vecchiaia da cui la lettera aveva preso le mosse? Rousseau si limita a rispondere a quest'ultima domanda e perciò, com'è subito facile intuire, la sua argomentazione si muove su un piano debole, dal quale rimangono escluse le premesse più forti e interessanti. Dunque, l'apologo sulla vecchiaia costituirebbe un «perfetto parallelo» con la situazione concettuale delineata da Rousseau, secondo la quale alla società si perviene non immediatamente bensì attraverso cause esterne e cause che dipendono dalla volontà dell'uomo. Se la società fosse solo frutto di cause esterne, non avremmo intervento di libertà e tutto si svolgerebbe nell'ambito della necessità naturale. Per sottolineare l'elemento della volontà e della libertà Rousseau ha costruito l'apologo sul potere degli uomini di anticipare la vecchiaia. Ma poiché d'altra parte la vecchiaia, tanto nell'individuo quanto nella specie, è comunque inevitabile, ne deriva che la libertà svolge in questo ambito un ruolo subordinato alla necessità e solo può affrettarne o ritardarne i tempi. Fuor di parabola, alla società si deve pervenire, mentre è in potere degli uomini giungere a questo termine prima o dopo, nel quale ultimo caso si ritardano gli effetti di corruzione che all'*état de société* nella sua forma estrema e compiuta sono connessi.

Questa conclusione se da un lato è molto povera di tensione

problematica rispetto al complesso impianto del *Discorso*, ne conferma per altro lato le linee generali, quali le abbiamo esposte nella prima parte del capitolo. La libertà – e in senso più generale la specificità dell'intervento umano nel corso della storia – è problema irrinunciabile per Rousseau, da riaffermare contro le «contraddizioni» della sua opera, vere o presunte che siano. Poiché tuttavia, nel quadro del *Discorso sull'ineguaglianza»*, la libertà non riesce a trovare un luogo di reale e positiva consistenza, deve mediarsi con una diversa concezione, naturalistico-deterministica, della storia, nei cui confronti essa continua bensì a svolgere un ruolo ma in forme limitate e, alla fine, subordinate. Del resto, anche nello sviluppo, ancora piuttosto lungo, della lettera a Philopolis, s'incontrano passaggi che testimoniano della complessità della posizione russoiana, pur nel quadro generale di riferimenti che si è richiamato. Così è interessante, nella direzione di ciò che abbiamo detto la «duplicità» della storia, l'appunto che Rousseau muove a Philopolis, al di là del tentativo di contrapporlo a Leibniz e Pope: voi pretendete «que c'est assés qu'une chose existe pour qu'il ne soit permis de désirer qu'elle existât autrement». Di fronte all'ottimismo universale di Philopolis e all'indifferenza pratico-morale che ne deriva, Rousseau obietta la difficoltà del divenire (se tutto è bene così com'è, tutto era bene anche prima che ci fossero governo e leggi, la cui istituzione fu quanto meno superflua) e, più in profondità, l'impossibilità stessa di qualsivoglia azione: «si tout est le mieux qu'il peut être vous devez blâmer toute action quelconque; Car toute action produit nécessairement quelque changement dans l'état où sont les choses, au moment qu'elle se fait, on ne peut donc toucher à rien sans mal faire, et le quiétisme le plus parfait est la seule vertu qui reste à l'homme».

Subito dopo, Rousseau se la prende con «cette prétendue doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit». Infine, proprio nelle ultime battute della lettera – dopo che Rousseau si è difeso con partecipe adesione dall'accusa dell'aristocratico Bonnet di aver accordato «une si grande dose de *pitié*» alla «populace» che tuttavia avidamente accorre sui luoghi del patibolo – troviamo la ripresa di quello scarto fondamentale tra la natura buona dell'uomo e la corruzione della società che è pur sempre un atto di fede, per ora deluso e catastrofico, nella libertà e nell'iniziativa umane, e dunque nella possibilità di un mutamento di quelle condizioni sociali alle quali il nobile ginevrino si adatta con tanto benevolo ottimismo[36]. Osservate, signore –conclude la lettera – che io sono sempre «le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon, et que mes adversaires sont toujours les honnêtes gens qui, à l'édification publique, s'efforcent de prouver que la nature n'a fait que des scélérats».

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

[1] *OC* III, pp. 122, 152.

[2] Su Locke, cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero politico borghese*, tr. it. Milano 1973, spec. pp. 240-81; e prima, con un'impostazione in parte diversa

dello stesso problema, L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 200-245; R.H. Cox, *Locke on war and peace*, Oxford 1960 spec. pp. 72 sgg. per la discussione del problema e di questi testi, cfr. N. Bobbio, *Studi lockiani* in *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 100 sgg., *Locke e il diritto naturale*, Torino 1963, pp. 194-216; G. Bedeschi, *Società naturale e società politica nella filosofia di Locke*, intr. A Locke, *Saggi sulla legge naturale*, Bari 1973.

[3] *OC* III, p. 140.

[4] *OC* III, pp. 140, 165, 1313. Di catastrofi naturali – inondazioni, terremoti – Rousseau parla relativamente a un periodo più tardo, per spiegare l'istituzione e il perfezionamento del linguaggio (*OC* III, pp. 168-69¸l'*Essai sur l'origine des langues* è volutamente ora tenuto da parte). Del resto, si deve subito aggiungere che Starobinski è lettore davvero troppo sottile per acquietarsi alle ovvietà. Postosi, nell'introduzione al *Discorso*, il capitale problema del perché l'uomo russoiano, naturalmente buono, sia divenuto cattivo, scrive: «il est devenu méchant parce qu'il s'est livré au devenir, c'est dans un même mouvement que l'homme devient méchant et qu'il devient un être historique». Dall'esterno è venuta la «provocazione» che costringendo l'uomo al lavoro, alla lotta «attiva» contro la necessità naturale, lo ha privato dell'originario «bonheur oisif» e lo ha gettato nell'instabilità, nella dipendenza dal «dehors», nella mediazione con lo strumento e con gli altri uomini, in un processo «dialettico» di crescita e di alienazione dove ogni causa è insieme effetto, dove si diventa corrotti «sans avoir voulu le mal» (*OC* III, pp. LX-LXI; il saggio si può leggere ora anche in app. a *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, cit., che in più luoghi svolge lo stesso tema).

[5] «Anche la determinazione e la conoscenza del lato morale è volta a ricondurre l'uomo ai suoi cosiddetti istinti naturali; l'in sé ha la forma di un che naturale, si chiami poi questo naturale amore di sé, egoismo o inclinazione benevola. Si esige che si viva secondo natura, ma poi questa natura la si continua a far consistere in discorsi generici o in descrizioni, come per esempio lo stato di natura di Rousseau». *Lezioni sulla storia della filosofia*, III, 2, tr. it. Firenze 1964, p. 242.

[6] Pure nel *Contratto sociale* Rousseau supporrà che gli uomini siano giunti al punto in cui la preponderanza degli ostacoli sulle forze individuali, impedendo la permanenza nello stato di natura, impone sotto pena di morte, un cambiamento («le genre humain périroit s'il ne changeoit sa maniére dêtre», OC III, p. 360, v. su ciò il cap. seguente). E nondimeno, la dissoluzione dello stato di natura direttamente conduce, in questo caso, al contratto rigeneratore. Allo stesso «obstacle», diremmo diversamente da Starobinski, si risponde in maniera differente, sebbene in entrambi i casi «l'humanité se crée elle-même au contact de l'obstacle» (*J.-J. Rousseau. La transparence* ecc., cit., pp. 260-61).

[7] «Ses vues son grandes, fines, neuves et philosophiques – scrive Grimm a proposito del *Discorso* russoiano – mais sa logique n'est pas toujours exacte, et les conséquences qu'il tire de ses opinions sont souvent outrées» (*Correspondance littéraire*, 15 luglio 1755, cit., e v. anche sopra, cap. II, n. 41 la discussione delle opinioni «outrées».

[8] La «supposizione» che gli uomini in natura si fossero moltiplicati al punto che i prodotti naturali non bastavano più

alla loro sussistenza prova, in tutti i casi, «un grand avantage pour l'Espéce humaine dans cette manére de vivre» OC III, p. 145). Convergente, sebbene come si è detto a partire da una prospettiva diversa, l'osservazione dell'inizio della seconda parte: «À mesure que le Genre-humain s'étendit, les peines se multipliérent avec les hommes» (OC III, p. 165). Più chiaro di tutti infine, questo passaggio della nota XVII: « si l'on pense à l'eccessive population qui resulte de l'Etat de Nature, on jugera que la terre dans cet état neût pas tardé à être couverte d'hommes ainsi forcés à se tenir rassemblés» (*OC* III, p. 222).

[9] *OC* III, pp. 151-52. Il brano, come si è visto, gioca un ruolo rilevante nella critica al *Discorso* di Grimm.

[10] *OC* III, p. 162. Solo *perfectibilité* è corsivo russoiano.

[11] *OC* III, p. 164; e cfr. 164-78 per le questioni richiamate in queste pagine e svolte analiticamente nel cap. III.

[12] Tr. it. Torino 1968, p. 83.

[13] *OC* III, p. 193.

[14] *OC* III, pp. 141-42.

[15] *OC* III, pp. 162,152.

[16] Cfr. in una prospettiva problematica ancora vicina al *Discorso*, l'inizio del cap. I 2 del *Manoscritto di Ginevra* che sarà esaminato nel cap. seguente: «La force de l'homme est tellement…«, *OC* III, pp. 281-82.

[17] «Les hommes sont méchans; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir demontré; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changemens survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits, et les connoissances qu'il a acquises? Qu'on admire tant qu'on voudra la Société humaine, il ne sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparens et à se faire en effet tous les maux imaginables», *OC* III, p. 202, n. IX ; all'inizio di questa nota rousseau aveva scritto che se Maupertuis («un autre célébre») fosse risalito fino all'uomo di natura, avrebbe scorto che «l'homme n'a guéres de maux que ceux qu'il s'est donné lui-même, et que la Nature eût été justifiée».

[18] *OC* III, p. 162. Nell'espressione cause o circostanze «étrangères» è volutamente contenuta, crediamo, un'ambiguità che in parte verrà sciolta nella risposta di Rousseau a «Monsieur Philopolis», esaminata nell'ultima sez. di questo capitolo.

[19] Si ricordi almeno, tra le annotazioni marginali di Voltaire al *Discorso*, quella che vi scorge, in tema di proprietà, «la philosophie du gueux qui voudrait que les riches fussent volés par le pauvres» (G.R. Havens, *Voltair's marginalia* ecc., cit., p. 15); sull'edizione di Voltaire di un estratto del Vicario Savoiardo, pubblicato insieme a suoi opuscoli in *Recueil Nécessaire* (1766), v. R. Naves, *Voltaire éditeur de Rousseau*, «RHLF», avril-juin 1937.

[20] Tr. it., Torino 1955, s.v. *Eguaglianza*; e cfr. L.G. Crocker, *J.-J. Rousseau. The Quest*, cit., p. 255 sul «real theme» del *Discorso*

che è l'alienazione non la disuguaglianza.

[21] *OC* III, p. 194.

[22] *OC* III, p. 124.

[23] *OC* III, p. 126.

[24] «Qui abbiamo dunque, già in Rousseau – dice Engels a conclusione di uno schizzo del pensiero russoiano dallo stato di natura al *Contratto* – non solo un corso di idee che è perfettamente uguale a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli stessi sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo del tutto, la negazione della negazione. Se dunque Rousseau nel 1754 non poteva ancora parlare il gergo hegeliano, tuttavia ventitré anni prima della nascita di Hegel [sedici in realtà] era già profondamente corroso dalla peste hegeliana, dalla dialettica della contraddizione, dalla dottrina del logos, dal teologismo, ecc.». *Antidühring*, tr. it., Roma 1971, p. 149, dove è divertente osservare che, per l'ambiguità del precorrimento, la «peste» del logos e del teologismo sembra rimbalzare da Rousseau e da Hegel fino a Marx.

[25] Cfr. il *Fragmnet d'un brouillon du Discours de l'inégalité*. *OC* III, pp. 224-25, e v. la presentazione di J. Starobinski, *OC* III, p. 1378, con il rinvio all'importante contributo di R. A. Leigh, *Manuscrit disparus de Rousseau*, «AJJR», XXXIV; per lo stato della questione dei «fragments de brouillons» del *Secondo Discorso* in

relazione al tema della religione, v. M. Duchey et M. Launay, *Synchronie: l'Essai sur l'origine des langues et le Second Discours*, «Rev. In. de Philosophie», 1967, 4 (sez. I, «L'attitude religieuse de Rousseau dans l''Essai' et dans le 'Second Discours'»). In un solo breve luogo del *Discorso* a stampa (oltre a un generico riferimento alla fine della *Préface*) Rousseau si occupa della religione, e in maniera del tutto convenzionale (*OC* III, p. 186).

[26] *OC* III, p. 283.

[27] Per allargare un po' la rapida affermazione del testo è da osservare che né per Hobbes, né per Locke o i teorici della scuola del diritto naturale, in effetti, la politica si pone come libera espressione e realizzazione dell'uomo. In tutti è presente un ineliminabile condizionamento «naturale» e naturalistico della politica, sicché sullo sfondo di queste esperienze, per altri aspetti così nuove e rivoluzionarie, si può ancora leggere una certa continuità con la tradizione aristotelica, in Loccke la politica niente altro è che la garanzia esterna di un ordine naturale in sé compiuto. Niente è in politica, si potrebbe dire trasformando l'antico assioma gnoseologico ripreso da Locke, che prima non sia stato in natura. In Hobbes il caso è molto diverso (e perciò complessivamente più intrigante per Rousseau) poiché la distinzione di natura e politica è molto netta, e precisa vi è la dimensione «artificiale» come «creazione seconda» del Leviatano. Ma anche qui non vi è nessuna *liaison* tra i singoli che si realizzi, la totalità è un potere estrinseco-autoritario e la natura in definitiva, sia pure attraverso la sua soppressione, si conserva (un po' al modo della *Aufhebung* hegeliana) nella politica, ne determina i modi della sua statica configurazione. Poiché gli uomini sono per

natura centri di forza egualitari e illimitatamente sovrani, votati quindi alla reciproca distruzione, deriva da ciò l'unica forma di potere in grado di salvare la natura negandola, mutando cioè l'eguaglianza naturale in eguale cessione di diritti e in eguale obbedienza, trasferendo la sovranità dei singoli a un «artificiale» soggetto, non coinvolto nel patto. Ora basta solo pensare al concetto cardine del *Contratto*, alla volontà generale, per capire come siamo lontani, nonostante tutto, dalle prime espressioni di pensiero politico omogenee alla borghesia. È questo in fondo che farà dire lapidariamente a Hegel: «il principio della libertà è sorto con Rousseau» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, cit. p. 262).

[28] *OC* III, p. 251; ci occuperemo all'inizio del cap. VI dei problemi posti da questo passo.

[29] R. Hubert: «il n'est en France ver 1750, qu'une tête philosophique où s'opère cette révolution intellectuelle qui prépare et annonce la révolution politique: c'est celle de Rousseau, l'écrivain sans érudition, plein de réminiscences théologique, sans famille, et sans fortune, et déjà prêt à rompre, pour toutes sortes de raisons obscures, avec les apologistes systématiques de 'l'adorable Henri IV'». *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, cit., p. 364, e cfr. P. 199; nello stesso senso, A. Mathiez, *Les nouveaux courants d'idées dans la litérature française à la fin du XVIII^e siècle; Les Philosophes et le Pouvoir au milieu du XVIII^e siècle*, «AHRF», mai-juin 1930 e janvier-fév. 1935 (rousseau è l'unico pensatore che intorno alla metà del secolo volesse «rebâtir», e sebbene, certo, le rivoluzioni non si fanno solo con i libri, Rousseau «n'en a pas moins contribué à préparer cette Révolution qui fut à certains regards la mise en service de

plus d'en conseil ou précepte du *Contrat Social*»).

[30] La lettera di Bonnet è pubblicata da Starobinski in *OC* III, pp. 1383-86, nelle *Notes et variantes* alla lettera di risposta di Rousseau (pp. 230-36). E v. il testo di Bonnet anche il *Corr. compl.*, III, n. 316.

[31] Il rinvio è alle idee «ingegnose» ed eleganti che Rousseau esprime nella seconda parte del *Discorso*. Bonnet è lettore attento e acuto dell'opera russoiana; coglie bene qui la differenza tra la prima parte del *Discorso*, dove la società si configura come assolutamente innaturale, e la seconda, dove la società risulta nella sua «naturalità», ossia scaturisce dalle stesse facoltà dell'uomo.

[32] Si ricordi la lettera di Voltaire a Rousseau del 30 agosto 1755 sul *Discorso*: «Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage» (*OC* III, p. 1379). Nella lettera a von Haller del 19 agosto 1755, coeva alla lettera firmata come Philopolis, che reca la data del 25 agosto 1755, Bonnet insiste sulla differenza tra la *Dèdicace* ai signori di Ginevra, piena di idee di libertà, e il *Discorso*: «Mais il est bien étrange qu'un Homme qui sent avec tant de vivacité les avantages du bon Gouvernement avance que l'état le plus heureux des Hommes est l'état où ils se rapprochent le plus de celui des Brutes». *Corr. compl.*, III, n. 312, p. 148.

[33] Nella *Collection complète des Œuvres de J.-J. Rousseau*, Genève 1782. Non abbiamo potuto verificare un'indicazione di Vaughan, del resto formulata in forma poco sicura, secondo cui la risposta di rousseau fu pubblicata «as a separate pamphlet,

towards the end of 1755» (*Pol. Wr.*, I, p. 227; anche Vaughan, p. 221, ritiene che «Rousseau's answer followed immediately»).

[34] «… nous ne sommes pas réhéprensibles, parce qu'après la jeunesse arrive nécessairement la vieillesse».

[35] *OC* III, p. 1386. Sulla singolare e complessa figura di Bonnet, oltre ai lavori ricordati di Starobinski, è ora da vedere la monumentale monografia di J. Marx, *Charles Bonnet contre les Lumières: 1738-1850*, Oxford, The Voltaire Foundation, coll. «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», voll. CLVI-CLVII, 1976, dove molte cose si illuminano e molte rimangono oscure, ivi compreso il dubbio, accennato anche da Rousseau, se si tratti di uno «spiritualiste chrétien» o di un «matérialiste».

[36] In occasione della condanna da parte del Piccolo Consiglio di Ginevra del *Contratto*, dell'*Emile* (e del loro autore) Bonnet scrive a von Haller: «nous nous sommes bornés à faire rôtir ses livres», duecento anni fa «nous aurions fair rôtir Rousseau» (cit. da B. Gagnebin e M. Raymond nel commento alle *Confessions*, *OC* I, p. 1567). Il politico seguace di Montesquieu e capace di *nuances*, osserva R:H: Leigh (*Corr. compl.*, III, p. 632: «Bonnet, quoique matérialiste, ne laisse aliste, ne laisse pas d'être d'une orthodoxie très intolérante sitôt qu'il s'agit de moi».

5

SOCIETÀ GENERALE E DIFETTO DI NATURA NEL «MANOSCRITTO DI GINEVRA»

1 - *La logica della «società generale».*

Le insuperabili antinomie in cui, come abbiamo visto, s'avvolge il *Discorso sull'ineguaglianza* circa il problema dell'uscita dalla natura, trovano un radicale e drastico scioglimento, nello sviluppo del pensiero politico russoiano, entro i presupposti concettuali e la trama argomentativa del *Contratto sociale.* Nel *Discorso* l'uscita dalla natura finiva per accentrare su di sé i problemi più spinosi dell'opera, condizionando la stessa possibilità di un'autonoma riflessione politica. Nel *Contratto* (in una forma che dopo Hegel è tornata ad esserci familiare) l'uscita dalla natura non è più di per sé un problema, bensì la condizione, propria dell'uomo, a partire dalla quale la storia e la politica acquistano un autonomo, immanente significato. La nuda forma di un simile passaggio rivela a fatica la profondità del mutamento che s'è operato in Rousseau da

una concezione dell'uomo come «entier absolu», perfetto e solitario (dove veniva radicalizzato, in un tentativo di trascendimento, il principio individualistico del giusnaturalismo a consonanza borghese), a una concezione dell'uomo «parte» di un tutto, realizzantesi in modo eminente nella politica, ossia nel perseguimento del «bien commun». Sulla natura e le ragioni di questo mutamento, che si dipana oggettivamente nella forma di una puntuale revisione critica e autocritica o di una opposizione irriducibile di fondamenti (dove l'uno esclude alla radice l'altro senza che vi sia un termine ulteriore capace di tenere l'opposizione), Rousseau stesso si sofferma poco. Le decisive premesse antropologiche sono di volta in volta risolte nel vivo tessuto delle due opere. Ed è nota anzi, in senso contrario a quello della frattura, la forte suggestione russoiana secondo cui non vi sarebbe di tra di esse mutamento, bensì omogeneo sviluppo all'interno di un *système*[1.] Nemmeno nel periodo di tempo che intercorre tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e la prima stesura del *Contratto* troviamo tracce significative della nuova posizione che viene maturando. L'articolo *Economia politica* dell'*Enciclopedia,* la cui data di stesura è incerta ma che viene pubblicato (e, come molti pensano, anche scritto o almeno rimaneggiato) nel 1755, a cavallo dunque tra il *Discorso* e la prima versione del *Contratto* – nota con il nome di *Manoscritto di Ginevra* – non dice nulla ai fini del nostro problema, e reca elementi fuorvianti: quelli per cui Hubert avanzò la supposizione che l'articolo potesse essere stato scritto prima del *Discorso*[2]. Solo l'analisi interna dei due testi maggiori del Rousseau politico (che per queste e altre ragioni sono a buon diritto da definire «difficili») consente così di portare alla luce e di tematizzare i loro rispettivi fondamenti antropologici, nonché l'insanabile opposizione che li divide.

La situazione ora richiamata induce a prendere in considerazione un testo che ne costituisce aperta e rilevante eccezione. Intendiamo parlare del capitolo secondo (I libro) del *Manoscritto di Ginevra*, che sarà interamente espunto dalla stesura definitiva del *Contratto.* L'importanza di questo capitolo è a parer nostro decisiva nella storia interna del pensiero di Rousseau. Non solo troviamo qui un raccordo tematico tra due opere di cui non si riesce a scorgere, per una opposizione di fondamento, il proclamato nesso di complementarità. In realtà il capitolo del *Manoscritto* costituisce il solo tentativo esplicito che Rousseau abbia compiuto per sottoporre a critica – dopo un estremo tentativo di utilizzazione – il fondamento antropologico del *Discorso sull'ineguaglianza,* facendo scaturire proprio da questa critica l'antropologia e le linee generali del problema politico sottese al *Contratto*. In tal modo, essenziale per cogliere il problematico rapporto tra le due più rilevanti opere filosofico-politiche di Rousseau, il capitolo che s'intitola *De la société générale du genre humain* rappresenta altresì la critica conclusione del *Discorso sull'ineguaglianza* e l'ideale introduzione al *Contratto sociale.* Passando dal *Discorso* al *Contratto* è necessario allora soffermarsi su queste pagine con molta attenzione; attenzione tanto più doverosa in quanto il capitolo del *Manoscritto* è una delle cose più ardue che mai siano uscite dalla penna di Rousseau: denso e sovraccarico di problemi, tormentato e allusivo, in taluni luoghi difficilmente comprensibile. Si farà chiaro alla fine dell'analisi perché questo capitolo, nonostante la sua decisività, dovesse essere destinato – per l'asprezza della forma corrispondente a difficoltà solo in parte risolte dal contenuto – alla morte[3].

Che l'orizzonte concettuale del *Discorso* sia forte, insuperato nel Rousseau che si accinge alla ripresa del trattato di *Institutions*

politiques[4], è provato dall'inizio del *Manoscritto,* tutto ancora impostato in chiave di equilibrio originario e di corruzione conseguente alla sua alterazione. Se è innegabile la presenza in Rousseau di una costruttiva tensione politica che, come proseguendo il concentrato esordio del *Discorso sulle scienze e sulle arti,* s'incrocia quasi con la stesura del *Discorso sull'ineguaglianza* e continua fino a sfociare nella prima redazione del *Contratto*, è pur vero che la strutturata catastroficità rivelata dal *Discorso sull'ineguaglianza* (esprimentesi nell'impossibilità che la politica, uscendo dalla configurazione di necessaria emergenza sovrastrutturale della corruzione, divenga strumento di realizzazione per l'uomo) costituisce ostacolo concettuale troppo forte perché possa convivere e mediarsi con scritti di pur notevole respiro politico-sistematico, come la *Dédicace* (composta *après coup)* del *Discorso* ai Signori di Ginevra e la stessa *Economia politica*. La prospettiva teorica radicale del *Discorso* è stata messa in campo con tutto il suo peso; e qui è Rodi ormai, di qui bisogna necessariamente passare e ricominciare, se si vuole uscire dalla politica come conferma della corruzione e se si vuole a un tempo superare la provvisorietà (stretta tra l'anticipazione di temi rilevanti del *Contratto* e la rimozione del problema della natura) dell'articolo *Economia politica* e della *Dédicace.*

Il *Manoscritto* si apre con un brevissimo capitolo sul *sujet* dell'opera (anch'esso interamente soppresso nella redazione definitiva, ma riscritto, a differenza del capitolo secondo) che potremmo leggere in maniera piana e cursoria se non fossimo consapevoli dei problemi e dell'impostazione metodica del *Discorso sull'ineguaglianza*. In tema di governo e di diritto civile, vi si legge, tutto è stato detto e nulla di utile c'è ancora da aggiungere; ma gli «Auteurs célébres» che se ne sono occupati forse sarebbero stati meno in disaccordo e più

chiaramente forse sarebbe stati stabiliti i «meilleurs rapports» del corpo sociale se di esso si fosse cominciato col determinare meglio la natura. Questo è il compito che il *Contratto* si prefigge, occupandosi perciò non dell'«administration» bensì della «constitution» del corpo sociale[5]. Incontriamo qui una tipica opposizione del *Discorso sull'ineguaglianza* «il n'y a rien d'utile à dire […]. Mais…». Il mondo della politica si configura unitariamente come il mondo del già detto, di ciò che è conchiuso e pieno, destinato a ribadirsi all'infinito. Nessuna presa si offre all'analisi russoiana; la sola relazione possibile è nell'opposizione, nel «ma», ed è un'opposizione che si costituisce prima e fuori (a dir meglio, sotto e dentro) ciò che è dato: in una regione più profonda da dove è possibile mettere radicalmente in discussione l'intero senso della politica e delle analisi che ne sono state fornite. Questo processo dell'andar fuori che è al tempo stesso un andar dentro, lo conosciamo dal *Discorso sull'ineguaglianza*, dove si esprime come ricerca dell'essenza al di là dell'esistenza, come riscoperta del fondamento naturale sotto la devastante alterazione della storia. Anche ora in effetti troviamo, al centro del *sujet*, la parola e il concetto chiave da cui il «ma» prende tutto il suo significato: la natura.

La «natura» rivela subito contradittorio e incerto (senza sufficiente accordo nell'analisi, senza chiarezza nei fondamenti) quel mondo della politica che sembrava dapprima compatto e incapace di arricchimento. In realtà la politica non può essere che essere fragile ed esposta dal momento che patisce la domanda radicale intorno al suo essere. Il punto rilevante dall'analisi russoiana sta così nel distacco dei piani tra esteriorità e struttura o tra esistenza ed essenza, nel movimento dal «come è» al «che cosa è», nel cominciamento insomma

dalla natura (*si l'on eut commencé par...*) piuttosto che dai tardi e consolidati «rapporti» interni a un dato ordine sociale e politico. Certo, la «natura» che qui viene chiamata in causa è la natura determinata e specifica del corpo «corpo sociale», non la natura come fondamento originario. Ma la connessione tra i due significati è agevole per il lettore russoiano. La natura del corpo sociale non si lascia penetrare se non a condizione che l'indagine si volga alla natura stessa dell'uomo. Il *Discorso sull'ineguaglianza*, come entroterra prossimo del *Manoscritto*, ci fa pienamente consapevoli di questa direzione giusnaturalistica di ricerca: chiedersi che cosa è il corpo sociale o politico significa chiedersi che cosa è l'uomo che costituisce il soggetto e il fondamento della politica. In questo quadro, l'*administration* – il polo di ricerca rifiutato da Rousseau – richiama con evidenza le trattazioni degli «Auteurs célébres», rinvia ai «ressorts» e ai «piéces», alle funzioni interne al corpo sociale costituito e riconosciuto nella sua positiva esistenza: ciò per cui si amministra ciò che si possiede o che si crede di possedere. Di contro, la *constitution*, il tema di ricerca del *Contratto*, richiama a mente non tanto una sorta di *Grundnorm*, quanto piuttosto il costituirsi, il formarsi del corpo sociale[6]. Ora l'uomo capace di rivelarci la profonda natura del corpo sociale, come sappiamo dal *Discorso*, non è l' uomo «civilizzato» e già posto in una qualche forma, sia pure embrionale, di rapporto sociale, bensì l' uomo assolutamente originario, dispiegantesi in uno *status* naturale, che ha come suo carattere distintivo la solitudine: la società non inerisce in alcun modo alla sua natura, la quale si definisce anzi per puntuale antitesi allo *zoon politikon*. Di qui, la società e la politica si configurano come un problema. Se l'uomo è per natura un essere solitario, come si è giunti ai rapporti sociali e alle istituzioni politiche? La domanda radicale

sul corpo sociale, pervenuta all'essenza dell'uomo, ritorna alla politica in forme più che mai problematiche, che coinvolgono l'intera storia del genere umano.

Lo sviluppo del *Manoscritto*, nel passaggio dal *sujet* al secondo capitolo, segue esattamente il giro di pensieri che noi abbiamo ricavato dal tema della «natura» del corpo sociale, e lo conclude secondo la linea forte del *Discorso sull'ineguaglianza.* «Si l'on eut commencé par…», avevamo letto in sede critica; ed ecco che ora il problema è impostato positivamente: «Commençons par rechercher d'où nait la nécessité des institutions politiques». Il cominciamento fondato, «scientifico», mette capo allo stato di natura (o, secondo l'espressione qui usata, *état primitif*) che è brevemente richiamato tramite i suoi caratteri più emblematici e significativi: l' equilibrio e la solitudine. Equilibrio tra i limitati bisogni naturali e i mezzi per soddisfarli, inteso allora come condizione oggettiva e garanzia della solitudine. L'incrinatura di questo *status* originario comporta per l'uomo una sorta di alterazione ontologica[7]. L'uomo è ora diverso, in perpetua tensione tra l'illimitata, irrefrenabile spinta dei bisogni e dei desideri che si è scatenata (*ses besoins augmentent, ses desirs embrassent tout la nature*) e i mezzi per soddisfarli (*le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir*); è dominato da un sentimento nuovo e prima sconosciuto di *foiblesse*, avverte cioè il suo essere come insoddisfatto e come disperatamente incapace di colmare la sua carenza, mentre il desiderio sopravanza ogni possibile soddisfazione. Questo è appunto il luogo di nascita del sociale; il momento in cui, uscito dallo stato di natura e aumentati i suoi bisogni, all'individuo diviene necessaria «l'assistance de ses semblables». I nuovi bisogni generano di necessità relazione sociale (*nos besoins nous rapprochent*), la quale però fa sì che ogni uomo trovi

nell'altro una potenza ostile, proprio mentre gli è impossibile farne a meno. Il sociale nasce dunque come dimensione non solo estrinseca all' uomo bensì radicalmente negativa: è una cattiva, innaturale unificazione tra gli uomini che – esemplificata secondo il meccanismo di concorrenza della società civile borghese – connette poiché separa e solo in quanto separa; e proprio in ciò d'altra parte fonda la forza e l'ineliminabilità del vincolo unitario (*plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous pouvons nous passer d'eux*). Questi sono in realtà, dice Rousseau, «les prémiers liens de la société générale» tra gli uomini, questi i fondamenti di quella pretesa benevolenza universale che è da tutti ammessa ma non sentita, e dalla quale ognuno si aspetta vantaggi senza volerle nulla sacrificare. In questa situazione l'*identité de nature* si risolve negli opposti effetti ideologici della «querelle» o dell'«union», della concorrenza o dell' accordo: il fondamento di eguaglianza della specie umana nemmeno è più un «commun aveu», come diceva il *Discorso*, ma un'opinione discussa, avente effetti divaricati e incapace come tale di contrastare la struttura dell' unificazione separante che è alla base dei rapporti tra gli uomini. In conclusione, può dire Rousseau, le cause che ci rendono cattivi sono proprio le stesse che ci rendono schiavi, che ci asserviscono depravandoci[8].

A rigore la via che ora si apriva a Rousseau era quella, nota e battuta fino alle estreme conseguenze, del *Discorso sull'ineguaglianza*. Commisurato alla natura, all'*état primitif*, il corpo sociale – la dimensione stessa della socialità – mostra la sua innaturalità, ossia rivela un carattere intervenuto e a un tempo corrotto, che ci rende *méchans-esclaves*. Lo sviluppo di queste premesse lo conosciamo: la politica può sì giungere per questa via a costituirsi, come nel *Discorso*, in una cerchia propria,

scandita da un ritmo ciclico, ma sempre ribadendo in tal modo la sua strutturale dipendenza dalla corruzione. Ora però questa via era improseguibile, se non altro perché già esplorata in tutta la sua catastroficità: si prestava all'amplificazione iterativa, non a un reale sviluppo, e ciò proprio mentre la politica, con l' *Essai* sulla costituzione dello stato (come suona uno dei sottotitoli soppressi del *Manoscritto*[9]) , aspira con evidenza a occupare uno spazio nuovo, ad attingere una fondazione che sia in qualche modo *iuxta propria principia*. Ma questa osservazione si muove in definitiva ancora nell'estrinseco. È da chiedersi invece perché Rousseau riprenda, all'inizio del *Contratto*, l'impostazione del *Discorso*, e perché subito dopo e di seguito la critichi, accentuando in tal modo la necessità dello sviluppo entro la forma dell' autoripensamento.

Nel concetto di «société générale» viene a verifica l'intero svolgimento teorico del *Discorso sull'ineguaglianza*. Società generale vuol dire infatti che vi è una società a un tempo estesa a tutti gli uomini e iscritta originariamente nella natura dell'uomo. La negazione radicale di questo concetto costituisce – si è avuto modo di ricordarlo poco sopra – il nerbo forte e l'intuizione fondamentale del *Discorso*[10]. La critica attraverso cui Rousseau tenta di opporsi al giusnaturalismo esplicito e implicito della «società generale» o società civile borghese[11] è fondata in ultima istanza sul carattere non naturale-originario, bensì derivato (e già solo per questo corrotto) di una simile società, sul fatto insomma che l'uomo di natura è un essere «perfetto e solitario», chiuso al divenire. Così la resistenza dinanzi all'ideologia della società civile tende in Rousseau ad assumere – istintivamente, si direbbe – la forma di un *abrégé* del *Discorso sull'ineguaglianza*. Né si tratta, a veder bene, solo del vantaggio che offrono le strade conosciute. Il fatto

è che la critica fondata sull'uomo solo possiede, nonostante tutto, un suo disperato e tragico vigore. Lo stato di natura russoiano configura una situazione di assoluta alterità e di irriducibile opposizione rispetto alla società civile. Affermare d'altra parte che la società civile non coincide con la natura e non ne costituisce una diretta espressione significa – proprio mentre ciò viene di fatto a delineare un esito catastrofico – mantenere oggettivamente aperta la via (o a dir meglio il sentiero interrotto) della *possibilità*, di contro alla compatta consistenza della *necessità naturale*. Ciò che esiste poteva, secondo una sconfitta linea di principio e una obliata differenza ontologica, essere diverso da come è.

A veder bene, nell'opposizione al presente e nell'oggettiva apertura alla possibilità, Rousseau non fa che riprendere e radicalizzare un principio comune alla borghesia rivoluzionaria, e decisivo anzi ai fini della sua affermazione: quello cioè che rompe con la tradizionale concezione della società e della politica come dimensioni immediatamente naturali all'uomo e introduce in esse l'elemento della volontà individuale, della scelta o della sanzione contrattuale da parte di individui formalmente liberi ed eguali. Ma anche nei pensatori più omogenei alla borghesia (e perciò complessivamente meno dipendenti dai classici contenuti e dalle linee tradizionali della «scuola» giusnaturalistica) questo emerge dalla libera volontà – per ragioni intrinseche alla società civile e all' economia politica – è destinato a essere, se non proprio riassorbito, certo inglobato nelle forme di un nuovo e non meno tenace naturalismo. Si ha cioè rottura del naturalismo tradizionale nella consapevole opposizione alla storia data, e in particolare alla società feudale che ancora incombe sul presente; e si ha intervento della volontà individuale nel passaggio alla società civile e politica,

che rappresenta insieme la necessaria sanzione di qualsivoglia forma di *societas naturalis*. Ma il punto di resistenza alla storia data e di ritrovamento della norma oscurata – l'antropologia che si dispiega nello *status naturae* – ha a sua volta interamente in sé definiti e compiuti, con i caratteri dell'uomo, quelli della società: la politica in definitiva non ha che da prendere atto di una simile situazione, subordinandosi alla legge della natura e garantendola, o, come è il caso di Hobbes (diverso entro una medesima logica), rispondendo, in forme pur'esse necessitate, alla sua sfida di morte. Anche nel Rousseau del *Discorso sull'ineguaglianza* la politica, ricalcando il tradizionale modello borghese, dipende dalla proprietà, è, per così dire, una sovrastruttura che garantisce l'economia; ma l'economia a sua volta non ha nulla di «naturale», poiché prima e contro di essa si erge l'alterità originaria dell'uomo di natura: la possibilità rispetto al presente che è rimasta coinvolta solo di fatto, sebbene oramai irrimediabilmente, nella necessità.

Se in questi motivi affondano le ragioni che giustificano la ripresa della critica «giusnaturalistica» del *Discorso* alla «società generale», è ora da vedere perché questi stessi motivi si vengano rivelando, alla consapevolezza stessa di Rousseau, insufficienti e bisognosi di un radicale ripensamento. Per cogliere questo delicato passaggio è necessario seguire con attenzione il testo del *Manoscritto*. Il primo punto davvero significativo di svolta[12] si trova inserito, paradossalmente, nel vivo della descrizione della moltitudine di rapporti – «sans mesure, sans régle, sans consistence» –, che con rapida e insensata mobilità, al modo di una gigantesca tela di Penelope, sempre ritessuta e disfatta, si intrecciano nel «nouvel ordre de choses», ossia nella situazione che consegue al mutamento dell'*état primitif*. E come l'esistenza relativa di un uomo in

natura (*dans l'état de nature*) dipende da mille altri rapporti in perpetuo divenire – aggiunge di seguito un Rousseau per noi davvero inedito –, egli non è mai sicuro di essere lo stesso nel corso di due istanti della sua vita: pace e felicità sono per lui un baleno, di permanente c'è solo la *misére* che risulta da queste vicissitudini. Se anche l'uomo di natura potesse elevarsi all'amore dell'ordine e alle sublimi nozioni della virtù – si dice a conclusione del passo – gli sarebbe impossibile applicare con certezza questi principi in una situazione dove non riuscirebbe a discernere il bene e il male, l'uomo onesto e l'uomo malvagio[13]. Affermare la piena perspicuità di questo capoverso sarebbe temerario; rifiutarsi di prenderlo in seria considerazione sarebbe, per converso, troppo comodo. Perché mai Rousseau identifica con un trapasso immediato (e, come si è detto, paradossale) i rapporti corrotti della *société générale* e lo stato di natura? E cosa si intende qui per stato di natura? Se, come noi crediamo, *état de nature* è da intendersi non in senso largo, in quanto periodo che precede la nascita delle istituzioni politiche, bensì nel senso ristretto e puntuale del puro stato di natura[14], si apre una questione molto delicata, alla quale abbiamo più volte fatto cenno in sede critica, ma che ora ci pare si imponga alla consapevolezza stessa di Rousseau, divenendo in tal modo la molla interna di quella revisione concettuale che fonda il *Contratto.*

Le difficoltà strutturali da cui il *Discorso sull'ineguaglianza* non riusciva a liberarsi consistevano, come si ricorderà, da un lato nell'incommensurabile e alla fine misterioso rapporto tra *homme naturel* e *homme civil*, dall'altro nella sottile e nascosta linea di continuità che – una volta tolte le esterne garanzie di natura e l'oscurità delle «causes étrangeres» - veniva a instaurarsi tra le due antropologie che nel *Discorso* radicalmente

si fronteggiano[15]. Continuità, all'insegna dell'individualismo, tra l'uomo solo delle origini e l'uomo solo della competitiva società civile; o anche, come pure possiamo dire, continuità tra l'anarchia mascherata dello stato di natura e l'anarchia manifesta, esplicita, della società unita solo attraverso la concorrenza. Sebbene queste difficoltà appaiano divergenti e incomponibili – l'una fa della frattura un abisso, l'altra la dissolve nella continuità – sono in realtà legate a un medesimo problema. La frattura costituisce la linea di resistenza alla storia data, alla società civile dilatata e incombente; ma la continuità d'altra parte, per il modo stesso in cui l'antropologia originaria è stata concepita, tende a riaffermarsi al di sotto della frattura. E più – si capisce – il residuo oggettivo di continuità affiora, più la frattura si fa profonda, drammatica e misteriosa. Il *Discorso sull'ineguaglianza* si conclude su questo nodo; ed è la continuità che in definitiva ha la meglio, nonostante, per converso, sia proprio la linea della frattura che conferisce al *Discorso* il suo tratto caratteristico e forte, il suo complesso travaglio strutturale, la sua originaria tensione rivoluzionaria. Ma dire che un residuo di continuità tra *homme naturel* e *homme civil* rimane invisibile nel *Discorso* significa dichiarare lo scacco radicale dell'opera, ossia significa mettere a nudo la dissoluzione di quella tragica, catastrofica scissione operatasi nella storia, che, sebbene problematica nel suo fondamento, costituisce pur sempre il livello alto su cui si è attestata ormai la riflessione russoiana. Soprattutto sul terreno politico le conseguenze di un simile esito riescono gravi. Qui Rousseau, come si è altre volte accennato, patisce una subordinazione di principio rispetto al giusnaturalismo a consonanza borghese, rispetto a quel mondo della società civile o dell'economia politica contro cui più irriducibile si levava la sua protesta.

La politica, lo si è detto, diventa nel *Discorso*, secondo il classico modello lockiano, una funzione dell'economia[16]; se ora la diversità originaria dell'uomo di natura si incrina e si stempera attraverso la continuità antropologica con l'*homme civil*, rimane solo la dipendenza della politica dall'economia, entro un processo storico dove la catastroficità della frattura lascia il posto, se non certo a una tranquilla e riconosciuta positività naturale, a una imbattibile necessità, a un pessimismo senza fondamento che è dunque, in questo senso, veramente subalterno.

2 – *Il ripensamento autocritico del cap. I 2 del «Manoscritto».*

L'importanza del capitolo I 2 del *Manoscritto* discende dal fatto che in esso Rousseau sembra acquistare consapevolezza esplicita della continuità tra *homme naturel* e *homme civil*, nonché delle conseguenze che vi si connettono. La linea di resistenza alla società civile, alla forma in cui si è consolidata la prima rivoluzione borghese, non può più dunque attestarsi su quello stato di natura che si è venuto rivelando a essa omogeneo; e anzi la critica, mentre investe la società civile, deve al tempo stesso rivolgersi al suo fondamento naturale, e di qui muovere per una ricostruzione positiva. È appunto il tema della continuità che nel passo sopra richiamato, letto alla luce del puro stato di natura, viene in primo piano; non ancora tuttavia sul terreno della solitudine, bensì su quello, omogeneo e complementare, della connessione unitaria e comune o della struttura permanente che sorregge il divenire. Nella società civile o generale, i rapporti tra gli uomini sono *continuellement* alterati; con un trapasso rapidissimo Rousseau

sembra dire che la stessa cosa accade in natura, quando si prenda lo stato di natura come una totalità e si esamini il rapporto dell'esistenza relativa di un uomo con l'insieme degli altri uomini. Il fondamento immutabile del *Discorso*, l'essere umano regolato, come il mondo esterno, da «Principes certains et invariables», appare esso stesso ora divorato da quel «difforme contraste» che già costituiva il carattere (e la maledizione) della storia: un «flux continuel» opera nello stato di natura, rendendovi problematica la stessa identità personale[17].

Alla base della revisione concettuale che stiamo esaminando vi è dunque anzitutto un mutamento di prospettiva per cui dapprima la considerazione dello stato di natura si restringeva ai singoli-totalità, e ora invece, sotto la spinta pressante dell'interesse politico, la considerazione abbraccia, dall'esterno, la totalità dei singoli. Ma in realtà non si tratta solo di una questione di prospettiva che l'immediatezza della politica basti da sola a spiegare. Non fosse altro perché non c'è reversibilità tra le due prospettive: la prima – nell'universo indifferente, quantitativo del *Discorso* - escludeva la seconda, la quale a sua volta, poiché introduce un criterio di qualità e di connessione, non può non mettere in crisi la prima, sconvolgendo l'intrinseca struttura degli uomini «perfetti e solitari». Questo vuol dire che a spiegare il passaggio tra le due prospettive bisogna di necessità presupporre un diverso rapporto tra natura e storia e quindi una diversa concezione dell'uomo. Il termine emblematico – ontologico ed esistenziale a un tempo – in cui si riassume l'avvenuto mutamento è quello di *misére*. Nel *Discorso* la sfida lanciata al giusnaturalismo dell'autodissoluzione, e in particolare a Hobbes, chiedeva polemicamente dove stesse la *misére* dell'uomo di natura, di un essere cioè «libre, dont le coeur est en paix, et le corps en santé»[18]. Ora invece la

misére è il carattere proprio dello stato di natura; la cattiva permanenza che risulta da vicissitudini irrelate e risolve nel suo orizzonte e nella sua struttura la stessa fuggevole esperienza della pace e della felicità. L'assenza di *misére* rinvia alla saldezza ontologica originaria, per cui ogni singolo è definito ordine a se stesso, entro il *cosmo* naturale; l'ammissione della *misére* significa il dissolvimento nell'uomo del puro ordine naturale, il dileguarsi del consistente e intero possesso di sé. Di contro alla *misére* come carenza di fondamento, vien fatta balenare la buona permanenza – quella dell'amore dell'ordine (non naturalistico) e delle «sublimi nozioni della virtù» -, che è l'esatta antitesi, o meglio la risposta alla situazione naturale, percorsa da una mobilità cieca ed eticamente indifferente.

L'argomentazione russoiana, come si è avvertito e anche già in parte costatato, è spesso in queste pagine allusiva, oscura, oscillante. L'intuizione della continuità del «nouvel ordre de chose» con l'*état de nature*, che abbiamo analizzato, muove da un contesto ancora dominato dal ritmo natura-corruzione; né il nuovo e autocritico sviluppo riuscirà, nel corso del capitolo, a eliminare compiutamente tracce della primitiva concezione. Così vediamo ora che, dopo l'innovativo *aperçu* sulla *misére*, Rousseau riprende il tema d'apertura, quello cioè dell'«homme *devenu* misérable», al quale la società generata dai mutui bisogni non offre assistenza efficace. In senso più preciso, si osserva, la «società generale» rafforza chi è già forte e schiaccia il debole che si affida alla sua «union trompeuse»[19]. Ma, pur obliata per un momento la questione della *misère* naturale, diversa dal *Discorso* (e in definitiva conforme al nuovo orientamento sulla natura) riesce tuttavia la critica alla società civile; ed è su questo, appunto, che l'interesse del *Manoscritto* torna ora ad accentrarsi. La società civile è certo sempre il regno dell'unità

che separa, il luogo dove «la felicità dell'uno fa la disgrazia dell'altro», e dove la connessione tra gli uomini è perseguita in vista della loro opposizione (*ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent*); solo che questa società è osservata e criticata non più alla luce di quel fondamento (rivelatosi alla fine a essa omogeneo) che è l'uomo solo di natura, bensì a partire dall'intuizione di ciò che costituisce «union réelle» fra gli uomini, ossia dei caratteri propri a una vera società. Nei motivi che portano gli uomini a unirsi tra loro con legami volontari, dice Rousseau, non c'è nulla che si riconduca (*rapporte*) al «point de réunion», alla «félicité commune», al «bien général». E basti qui appena osservare (chè l'argomento sarà ripreso tra poco) come il punto di unione, la felicità o il bene comune non possano essere in alcun modo intesi alla stregua del risultato «provvidenziale» di Smith, ossia in quanto equilibrio di mercato e benessere di ciascuno che si formano al di là della opposizione di interessi e della concorrenza, e proprio in virtù di esse. Al contrario, «l'union réelle» di Rousseau comporta che il «bien général» sia elemento intrinseco della socialità, e anzi che ne costituisca il fondamento originario: in una vera società la felicità comune deve esser tale, si dice, che da essa «chacun put tirer la sienne»[20].

Arriviamo, con ciò, ai capoversi più rilevanti e insieme più perspicui dello scritto: quelli in definitiva per cui il capitolo soppresso occupa a parer nostro un posto così importante nello sviluppo del pensiero politico di Rousseau. Due sono le linee di ragionamento: la prima pareggia stato di natura e condizione *éclairée* dei tempi successivi nel segno di una comune estraneità all'«âge d'or»; la seconda muove una critica centrale e diretta allo stato di natura delineato nel *Discorso*. L'orizzonte del *Discorso* è ancora presente all'inizio del primo

ragionamento (che coincide con il primo capoverso), là dove si afferma che la «dolce voce della natura» non è più per noi una guida infallibile, né è una condizione desiderabile l'indipendenza che abbiamo ricevuto da essa. L'irreversibilità del progresso-alienazione, a partire dalla natura, costituisce infatti un'acquisizione indiscutibile del *Discorso*. Una diversificazione si introduce invece quando lo stato di natura è sottratto a una considerazione *iuxtrapropria principia* e commisurato *d'emblée* a un'antropologia esterna, successiva e molto più complessa. Il *Discorso* diceva a questo proposito che nulla sarebbe stato più *misérable* dell'«homme Sauvage» che avesse avuto i nostri lumi e le nostre passioni, che fosse stato in grado di ragionare su un «état different du sien». Ma poiché appunto differenza e tensioni non si insinuavano nell'unità semplice, coincidente con sé, dell'uomo di natura, questi non poteva in alcun modo essere detto *misérable*[21]. Ora la prospettiva – su un punto anche metodicamente decisivo – è del tutto mutata; la pace e l'innocenza, la felice vita dell'età dell'oro, dice Rousseau, sono sempre state condizioni estranee «à la race humaine»: in natura perché gli uomini «stupides» non ne avevano consapevolezza e non sapevano goderne, nei tempi *éclairés* perché, pur potendosi conoscere, si sono perdute «pour jamais»[22].

Si può misurare qui il cammino che Rousseau ha percorso verso l'oggettiva dissoluzione della legge di natura. La *Prefazione* al *Discorso* ricavava «tutte le regole del diritto naturale» da due principi anteriori alla ragione, l'autoconservazione e la pietà (da non confondere con la *sociabilité*), e aggiungeva che la ragione è costretta a ristabilire su altri fondamenti queste regole quando, con i suoi sviluppi successivi, è giunta a «étouffer la Nature»[23]. Ma questo schema, già logicamente impervio (con la ragione che da pura negatività si fa forza

ricostruttrice, ristabilendo per di più in qualche modo proprio ciò che ha distrutto), riceveva dal corpo del *Discorso* un'aperta e drammatica smentita: nessun ristabilimento si configurava come possibile e si vanificava con ciò l'ambizioso disegno di abbracciare e comprendere con lo strumento («scientifico-provvidenziale») del diritto naturale l'intera vicenda del genere umano: l'uomo come pura, indistinta natura e l'uomo come *être moral*[24].

Ora, nel *Manoscritto*, si traggono le conseguenze esplicite di questa scissione non riassorbibile, aggravate dal movimento autocritico che investe ormai lo stesso stato di natura. La legge di natura non ha più un luogo di consistenza; essa è stata, proprio come l'«âge d'or», sconosciuta quando poteva essere praticata e conoscibile quando è diventata impraticabile. Poco dopo il passo che stiamo commentando, il *Manoscritto* affronterà direttamente questo tema, affermando che «le progrés de la societé étouffe l'humanité dans les coeurs, en eveillant l'intérest personnel, et […] les notions de la Loi naturelle, qu'il faudroit plustot appeller la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le developpement antérieur des passions rend impuissans tous ses preceptes». Come si vede, il riferimento critico alla *Préface* è puntuale: qui come allora lo sviluppo dell'uomo *étouffe* la natura, ma la legge naturale (che sembra interamente ritrarsi nella legge di ragione) si mostra adesso assolutamente impotente a *rétablir* alcunché. La conclusione di questo brano, molto citata e discussa nella letteratura russoiana, suona a parer nostro aperta ammissione dell'impossibilità di capire la storia dell'uomo attraverso lo strumento ermeneutico della legge di natura: «si vede da ciò che questo preteso trattato sociale dettato dalla natura è una vera chimera, poiché le condizioni ne risultano sempre

sconosciute o impraticabili, e bisogna di necessità ignorarle o infrangerle»[25].

Ma torniamo al passo dell'«âge d'or» sempre estranea all'uomo (né ci mancherà certo l'occasione per riprendere il tema, in ogni caso decisivo, del rapporto di Rousseau con la legge naturale), ossia alla prima incrinatura di quello stato di natura che costituisce la formale garanzia di mantenimento dello schema giusnaturalistico. Sebbene l'introduzione di una più complessa antropologia rispetto a quella naturale, dove l'*être* e il *connoître* sono implicati in una connessione sincronica, indebolisca irreparabilmente la compiutezza originaria (che cosa è più ormai l'*être* dimidiato dell'«âge d'or», l'«innocente» che non si conosce e non si possiede, se non l'esatto equivalente del vuoto e impotente conoscere?), si osservi tuttavia come sia ancora mantenuto un certo riferimento allo stato di natura nella sua ideale esemplarità. Si è stabilita una continuità, ora diretta e consapevole, tra stato di natura e *tems postérieurs*; ma l'«âge d'or» che, in quanto privazione comune, fonda la continuità sta ancora come presupposto. Ciò che nel *Discorso* era perfetto, ontologicamente compatto ha rilevato una carenza, la quale tuttavia poiché riguarda non la cosa stessa ma la nostra capacità di fruirne (conoscenza-godimento), consente che lo stato di natura, come luogo reale dell'«âge d'or», mantenga ancora un certo carattere di esemplarità (*pour l'avoir méconnu quand* […] *en pouvoit joüir*). Non è stato cioè compiuto, al di là dei pur rilevanti cenni preparatori, il passo decisivo, consistente nel mettere in discussione, nella sua intrinseca tessitura, lo stato di natura. Il capoverso che segue nel *Manoscritto* si inoltra su questo terreno; e conviene, in ragione della sua rilevanza, citarlo per intero:

> *Il y a plus encore; cette parfaite indépendance et cette liberté sans régle, fut-elle même démeurée jointe à l'antique innocence, auroit eu toujours un vice essentiel, et nuisible au progrés de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. Le terre seroit couverte d'hommes entre lesquels il n'y auroit presque aucune communication; nous nous toucherions par quelques points, sans être unis par aucun; chacun resteroit isolé parmi les autres, chacun ne songeroit qu'à soi; nôtre entendement ne sauroit se développer; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu; tout nôtre bonheur consisteroit à ne pas connoitre notre misére; il n'y auroit ni bonté dans nos coeurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais gouté le plus délicieux sentiment de l'ame, qui est l'amour de la vertu[26].*

A tener fermo con rigore il *Discorso sull'ineguaglianza* appare chiaro che in questo brano non troviamo una generica critica allo stato di natura, bensì una puntuale autocritica al singolarissimo e inconfondibile *état primitif* delineato, con inflessibile fermezza, nella prima parte di quell'opera. Né vale osservare, con Derathé, che definiva identico (scritto «dans le même esprit») è il quadro dello stato di natura come premorale solitudine che emerge dal *Discorso* e da questa pagina del *Manoscritto*. Poiché semmai è proprio l'identità delle situazioni che radicalizza il contrasto: la lettera immutata, i tratti comuni, accentuano la diversità dell'*esprit* che di volta in volta li pervade, ossia l'opposizione di criterio e di giudizio in cui essi sono rispettivamente assunti[27]. Solo una lettura alquanto pacificatoria del *Discorso sull'ineguaglianza* può in

realtà far misconoscere l'asprezza della svolta che qui si profila. E nemmeno entro una simile lettura per la verità si capisce perché (dal momento che lo stato di natura è un indifferente cominciamento, l'ipotesi neutra da cui si diparte, senza fratture, il divenire) Rousseau dovrebbe tornare, con accenti critici, su una condizione che interamente si risolve nel ritmo della storia. Ma il fatto è, come abbiamo altrove mostrato, che «perfetta indipendenza», «libertà senza regola» (di ordine morale) e «innocenza» costituivano nel *Discorso* il nucleo teorico decisivo del *système*, pensato come una condizione di perfetta, inattaccabile compiutezza e di durata strutturalmente infinita, mentre proprio l'intrinseca tessitura di questo *status* viene ora sottoposta a critica. Là dove (nell'«homme naturel») vi era «majestueuse simplicité» incontaminata dall' opera specifica dell' uomo e perciò immutabile e perfetta (*Celeste*), si scorge ora un «vice essentiel»[28]; la solitudine autosufficiente rivela una strutturale imperfezione, un *défaut*, così come l'intatto vitalismo dell'*Discorso* lascia trasparire un'assenza di vita, un vivere «sans rien sentir» o un morire «sans avoir vécu» (e si noti il passaggio radicale, rispetto al capoverso precedente, per cui la mancanza del *connoitre* in natura diventa, da ostacolo al godimento, condizione di felicità, poiché la *misére* è ormai colta *in re*); l'*état primitif* senza bontà e moralità, infine, riproduce sì direttamente, come osserva Derathé, una connotazione-chiave del *Discorso*, ma si osservi anche qui, da un lato, come venga taciuta la parallela assenza di vizi e di malvagità[29], e, dall'altro, come la situazione muti profondamente in quanto è subito commisurata, per privazione, all'«amour de la vertu».

Dietro il giudizio sullo stato di natura, fattosi distaccato e critico, emerge, come si è accennato, una prospettiva antropologica in radice diversa: dal «tout parfait et solitaire» e dall'«en-

tier absolu» all'uomo parte di un tutto. Questo mutamento nella concezione dell'uomo si costituisce attraverso un nuovo rapporto tra la natura e la storia. L'uomo della «parfaite indépendance» è l'uomo della compiutezza originario-naturale, rispetto a cui la storia può configurarsi, solo come (misteriosa) alterazione, come decadimento e corruzione. Se la natura ci ha fatto «perfetti e solitari», è chiaro che ogni «liaison» tra gli uomini, ogni modificazione e sviluppo non può che rigorosamente iscriversi in un processo di alienazione, quale che sia la complessità e la ricchezza umana che nel processo si dispiega. «Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénére entre les mains de l'homme»: la sentenza iniziale dell'*Emile* esprime ancora bene questa situazione di «naturalismo metafisico» capace solo di oscuro corrompimento non mai, in tutti i casi, di accrescimento. Precisamente rovesciato è il rapporto tra natura e storia nella concezione dell'uomo parte di un tutto. Qui la realizzazione dell'uomo presuppone il distacco dall'immediatezza naturale, comporta, come orizzonte costitutivo, il divenire; mentre la natura appare segnata – proprio l'opposto di un compiuto equilibrio – da un «vice essentiel». La «liaison des parties» non si trova in natura, e dunque è voluta, realizzata dall'uomo. In quanto «le tout» non è più l'unità immediata e semplice della natura («l'homme naturel- dice l'*Emile* – est tout pour lui; il est l'unité numerique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui même…[30]»), bensì una complessa, mediata costruzione, presuppone e comporta lo sviluppo delle parti. Il «progrés des nos plus excellentes facultés» che nel *Discorso* determina e patisce a un tempo l'alienazione dell'uomo, esplicandosi perciò nella forma di una vana dispersione, sembra aver ritrovato il suo positivo centro di riferimento. Sentimento e *entendement,* bontà e moralità,

una volta liberati dal «nuisible» impedimento o vizio essenziale – *le défaut de liaison* – possono svilupparsi e dispiegarsi entro un quadro unitario (di *union réelle*) attraverso la mediazione di quel «principe actif de toute la machine» che non è più la legge naturale ma «l'amour de la vertu».

Il tratto forte del nuovo orientamento concettuale di Rousseau si può provvisoriamente indicare mediante una duplice e connessa prospettiva. Da un lato, la «liaison» delle parti non si ottiene per congiunzione occasionale e parziale, e nemmeno per semplice aggregazione. Essa infatti è funzione di una totalità, la quale come *persona* (o *essere*) *morale* ha delle «qualità proprie e distinte da quelle degli esseri particolari che la costituiscono», al modo dei composti chimici, aggiunge Rousseau, che hanno proprietà non derivate da nessuno degli elementi che li compongono. Si può esprimere questo concetto dicendo che se le parti costituiscono la totalità, questa a sua volta costituisce le parti, in quanto parti. La totalità si dissolve sia quando manchino le parti, sia quando manchi qualcosa di ulteriore rispetto alle parti e capace di tenerle. A differenza del termine *genre humaine,* la totalità non è un'«idea puramente collettiva che non presuppone alcuna unione reale tra gli individui», ma è un'unità (morale) capace di far agire «chaque partie pour une fin générale et relative au tout»; il bene o il male pubblico non sono in essa solo la somma dei bene o dei mali particolari, «comme dans une simple aggrégation», ma risiedono nella «liaison» e sono più grandi di questa somma, così come la «félicité publique» è la «source» non la risultante del «bonheur des particuliers»31. Se ora ci spostiamo all'altro lato del problema (in ciò che è primo nella formazione storico-empirica della totalità) troviamo che le parti, già incapaci di dar vita per semplice aggregazione al tutto, recano in sé una

precisa resistenza naturale a divenire parti di una totalità. La natura infatti, si ricordi, è segnata da un «vice essentiel» che possiamo definire di radicale individualismo («chacun resteroit isolé parmi les autres, chacun ne songeroit qu'à soi»); se così è, bisogna almeno supporre che la totalità si costituisca non tanto con il semplice distacco dalla natura, bensì con la continua affermazione sulla «naturale» tendenza individualistica delle parti.

Le questioni qui su accennate (nonché la loro intensa connessione) verranno riprese e adeguatamente sviluppate nell'analisi diretta del *Contratto sociale.* È sufficiente per ora averle richiamate in quanto momenti inerenti alla complessità della nuova posizione russoiana. In effetti non sono ancora le articolazioni, i fecondi e problematici sviluppi che Rousseau saprà trarre dalla «liaison des parties» ciò che interessa le pagine del capitolo soppresso del *Manoscritto*, bensì questa stessa premessa antropologica nel suo consapevole delinearsi autocritico rispetto alla fondazione «naturale» (e catastrofica) della politica perseguita nel *Discorso.* Nel giro di poche pagine abbiamo assistito alla duplice nascita della dimensione sociale in Rousseau: come momento negativo (ciò che ci rende *méchans-esclaves*) e come positiva realizzazione dell'uomo (*liaison des partiesqui constitue le tout*). Nulla è mutato del giudizio complessivo sulla falsa unione della società civile, ma il passaggio dall'antropologia dell'*entier absolu* (o dell'*existence absolue*) all'uomo come *unité fractionnaire* o *existence relative* che si media nell'*entier* del corpo sociale32 consente di districare e di individuare, nella notte della dispersione alienante, un positivo orizzonte di ricostruzione. Il mistero svelato della corruzione non risiede più nell'uscita dalla natura, bensì proprio nella natura che si continua e si espande senza interruzione, pretendendo di

costituire su questa base un ordine immutabile, confacentesi all'uomo. La prima forma della filosofia politica di Rousseau – appare ora chiaro – non poteva che essere invincibilmente subalterna alla società civile e all'economia politica. Era una sorta di *suranchère* operata sulla natura, in opposizione a un'ideologia che si affidava tutta alla natura: gli effetti di patimento concettuale che si facevano soprattutto visibili nell'impossibilità di separare (nonostante i tenaci puntelli protettivi messi in atto) la forma dello stato di natura e i moderni contenuti individualistici a essa legati, e quindi nel carattere sovrastrutturale della politica, dipendente cioè da una realtà economica che la precede e la condiziona, nel suo esplicarsi compiuto e immodificabile, fino a farne un'esterna garanzia di sé. Nella svolta autocritica che prende inizio dal *Manoscritto,* e che consente la seconda fondazione della politica in Rousseau, questa posizione appare nell'immediato (vedremo in seguito le notevoli complicazioni che vi si accompagnano) esattamente rovesciata: la natura è segnata da un «vice essentiel» e la politica diventa lo strumento eminente di trascendimento della natura entro un ordine confacente alle «plus excellentes facultés» dell'uomo.

La critica diretta allo stato di natura formulato nel Discorso ha rivelato con chiarezza il legame che unisce questa condizione di origine alla società civile borghese. In natura, al pari che nella società civile, manca la «liaison des parties»; gli uomini entrano tra loro in contratto «par quelques points, sans être unis par aucun»; ciascuno è solo tra gli altri e pensa solo a sé. Certo vi è un enorme sviluppo dall'una all'altra condizione, ma è uno sviluppo nella continuità, che prosegue e ingigantisce il «défaut» originario. Si può cogliere questa decisiva messa a nudo della continuità attraverso il termine *indépendance*. La

natura è per gli uomini una condizione di *parfaite indépendance* (l'*indépendance que nous avons reçue d'elle*); ora, a conclusione dell'analisi che vede nell'indipendenza naturale non più una compiuta e perfetta autosufficienza bensì un «vice», Rousseau può dire:

> *Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concouir au bien commun par la vüe de nôtre propre intérest; loin que l'intérest particulier s'allie au bien général, il s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même[33].*

L'*état d'indépendance* è, con evidenza, la società civile borghese. La linea lockiano-mandevillana-smithiana (e dell'intero discorso borghese sull'economia politica) è attaccata frontalmente, su un presupposto di capitale rilevanza: quello per cui il perseguimento dell'interesse privato produce spontaneamente, attraverso il mercato, il *bien commun* o, per dirla con il paradosso di Mandeville, i «public Benefits». Ora è da notare che questo punto alto della riflessione russoiana è ottenuto attraverso la critica allo stato di natura. Ambiguamente «*état* d'indépendance» rinvia, oltre che alla società civile, anche all'«*état* de nature»; e subito dopo si dice che interesse privato e bene generale si escludono a vicenda «nell'ordine naturale delle cose». La critica alla presunta «armonia» della società civile borghese discende cioè direttamente dalla riconosciuta impossibilità che l'«*indépendance*», la spontaneità naturale possa mai dar luogo a equilibrio armonico. A nulla serve dichiarare «naturale» un'economia (e una società civile), se la natura è a

sua volta dominata da un «vice essentiel» e pubblico e privato appaiono in essa irriducibilmente antagonisti.

Sulla base della natura equilibrata e perfetta (così come compare ancora all'inizio del *Manoscritto*) Rousseau poteva bensì criticare l'ideologia ingenua della «società generale», che si applica alla *bienveuillance universelle* e ignora il gioco e la durezza dei contrasti (di ciò rimane un'eco nell'ultima parte del nostro brano, concernente il giogo delle leggi sociali) ma raggiungendo in questo niente più che l'analisi consapevole di Smith e degli «storici» della società civile borghese[34]. Cogliere l'unità separante di uomini indipendenti connessi solo dalla concorrenza, e valutarla negativamente, non costitutiva ancora critica sufficiente della società civile borghese poiché il criterio di distinzione era ancora «interno» ad essa e poggiava sull'assoluta indipendenza dell'uomo di natura. Il *Discorso sull'ineguaglianza* riposa interamente su questa equivoca distinzione dal giusnaturalismo borghese[35]. Solo la nuova concezione che vede nell'indipendenza di natura un *défaut* consente a un tempo la critica di principio alla società civile borghese e la fondazione di una diversa prospettiva rivoluzionaria incentrata sul «bien commun» o sull'«union réelle» del corpo politico. Il punto alto cui si è giunti con la critica alla «provvidenziale» armonia della società civile comanda, nella logica del capitolo del *Manoscritto*, un nuovo e necessario sviluppo, svolto in polemica diretta con l'articolo *Droit naturel* di Diderot. Il ragionamento può essere introdotto così: se l'*indépendance* è il «difetto» inerente alla condizione naturale dell'uomo, di esso si deve far giusto e ineliminabile conto nella ricerca della totalità politica, la quale sarà bensì di necessità trascendimento della natura ma a partire dalla sua reale e intrinseca struttura o, che è lo stesso, dal suo limite. I tentativi di ignorare questa

costituzione originaria dell'uomo si risolvono in un fallimento dell'organismo politico e comportano una permanenza, più o meno mistificata, delle insopprimibili tendenze naturali dell'uomo. Ancora una volta, da posizioni diverse che nel *Discorso* (lì per trovare una differenza originaria di innocenza, ora per «cercare di impostare diversamente, a partire da premesse apertamente ravvicinate, la soluzione del problema politico) Rousseau riannoda il suo decisivo dialogo con Hobbes, al di là dei successivi sviluppi, non di rado compromissori, del moderno giusnaturalismo[36]. E l'occasione per l'intensificarsi di questo dialogo, mai dismesso, è offerta da Diderot; occasione, lo vedremo, destinata a togliersi come inadeguata, ma carica insieme di significati della vicenda teorica, biografica e affettiva di Rousseau.

3 - *La polemica con l'articolo «Droit naturel» di Diderot.*

Nell'articolo *Droit naturel* dell'*Enciclopedia* Diderot, dopo aver rilevato la difficoltà comune sia al filosofo sia all'uomo della strada di definire il concetto di diritto naturale, stabilisce alcuni «princìpi» per rispondere almeno alle obiezioni «les plus considérables qu'on a coutume de proposer contre la notion de droit naturel»[37]. Ma i «prìncìpi» (il primo riguarda la questione della libertà[38], il secondo l'insopprimibile tendenza umana alla felicità) vengono subito personificati nella hobbesiana figura di un «raisonneur violent» che proclama violenza non libera, bensì dettata dalla natura, dalle sue passioni, e poiché vuol essere felice ma anche ragionevole ed equo propone una sorta di patto: «si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes, il

faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne s'il en est importuné». Diderot apprezza nel suo personaggio l'uso umano della ragione, congiunto al tentativo di farsi «équitable», e solo per questo acconsente a rispondergli «avant que de l'étouffer». La risposa al «raisonneur» tocca in breve diversi motivi, ma il paradosso che in lui si esemplifica ha in realtà esaurito il suo ruolo già prima di queste obiezioni. Il punto cui si voleva arrivare, attraverso una dimostrazione per assurdo che riprende un una forma quasi caricaturale elementi dell'antropologia hobbesiana, è che il complesso problema del diritto naturale, la questione del giusto e dell'ingiusto, devono essere sottratti alla competenza del singolo e giudicati, attraverso la voce della volontà generale, dinanzi al genere umano. La volontà naturale individuale può non essere buona, quella generale è sempre buona e non inganna mai: a essa gli uomini devono rivolgersi per conoscere i loro doveri. Grande, elevato e sublime è tutto quanto si rapporta all'«intérêt général et commun». La volontà generale si trova dovunque: nel diritto scritto dei popoli civili, nel comportamento sociale dei selvaggi, persino nelle tacite convenzioni interne di una società di malfattori. In conclusione, per Diderot, chi ascolta solo la volontà particolare è «l'ennemi du genre humain»; la volontà generale è un puro atto di ragione, scevro di passione, su ciò che gli uomini possono reciprocamente attendersi nel loro comportamento: essa costituisce il legame dei singoli in una società e delle società tra loro; il potere legislativo appartiene alla volontà generale e le leggi devono esser fatte per tutti; il diritto naturale è permanenza di universalità anche nel divenire della specie.

Era necessario richiamare brevemente il contenuto dell'articolo diderotiano per seguire lo sviluppo del capitolo del

Manoscritto. Rousseau, di seguito al passo che abbiamo sopra commentato, cita alla lettera le prime battute del «raisonneur violent», che però è ora divenuto un «homme indépendant». La modifica non è di poco rilievo. L'uomo indipendente, come si è visto, è per Rousseau l'uomo nella sua reale natura, con un «défaut» da trascendere sì, ma saldamente iscritto a un tempo nella sua costituzione; è l'essere dominato dall'«intérest particulier», dalla cura dell'autoconservazione, che vuol sapere in che modo, essendo fatto così, può stabilire un rapporto di «union réelle» con gli altri uomini. Al paragone, il «raisonneur», con la sua «abominable prédilection», è invece l'uomo del paradosso sofistico che rifiuta di adeguarsi a una connessione sociale da sempre e comunque iscritta nella sua natura. Al centro delle due posizioni vi è la decisiva lezione hobbesiana; sovraccaricata da Diderot, riproposta forse per difetto da Rosseau, ma con in più, in quest'ultimo, la chiara consapevolezza, del tutto assente nell'articolo *Droit naturel.* del decisivo nesso posto da Hobbes tra la natura dell'uomo e il problema politico-statuale. Così, l'«independant» di Rousseau, dopo aver proclamato, senza eccessi deformanti, la sua natura, imbocca una via affatto diversa da quella del «raisonneur», pone un problema politico e vuol sapere, come rispondendo d'anticipo alla soluzione offerta da Diderot, in che modo possa mai conciliare il suo interesse con quello degli altri. Ciò che mi dite dei vantaggi della legge sociale - afferma - potrebbe andar bene, ma che garanzia ho che, osservandola io verso gli altri, essi si comporteranno allo stesso modo verso di me? La mia situazione sarebbe davvero deplorevole se, esposto alle offese dei forti, non potessi rifarmi sui deboli. O mi date garanzie contro tutte le azioni ingiuste o non sperate che io mi astenga dal compierle. Mi dite che rinunciando ai doveri mi privo anche dei diritti della

legge naturale e che alle mie violenze si risponderà con altre violenze; ebbene sia così; sarà affar mio associarmi ai forti contro i deboli, e ciò sarà più utile alla mia sicurezza che non la giustizia. La prova che così avrebbe ragionato «l'homme éclairé et indépendant», conclude Rousseau, sta nel fatto che così ragiona ogni società sovrana che rende conto della sua condotta solo a se stessa[39].

Quest'ultima osservazione non deve esser presa alla stregua di una semplice conferma esterna. Il nesso tra stato e natura e «società» delle nazioni (come si potrebbe dire), ossia tra i rapporti che gli uomini intrattengono allo stato di natura e quelli che le «società sovrane», in piena età moderna, hanno tra loro, costituisce per il pensiero politico borghese non solo una forma di utilizzazione analogico-rivelativa - ciò che non vediamo, lo stato di natura, ci è mostrato ed esemplificato da ciò che vediamo, le relazioni tra società sovrane - bensì anche un nesso, appunto, in senso forte[40]. Stato di natura e condizione «naturale» in cui operano le società sovrane delimitano infatti, *a parte ante* e *a parte post*, il centro di interesse dominante, se non esclusivo, della riflessione politica borghese: lo stato nazionale; ed è per questa via che l'ambito di estensione del pensiero politico della borghesia si differenzia così profondamente dall'universalismo medioevale e postmedioevale. Nell'articolo *Droitnaturel* non c'è nessuna distinzione tra «sociétés particulieres», un comune vincolo e rapporto connette l'intera specie umana, e questa *societas hominum* dovrebbe semmai, ove fosse possibile, allargarsi, comprendendo anche la *societas animalium*; la volontà generale è per Diderot, in rapporto specifico al nostro problema, «la règle de la conduite rélative d'un particulier à un particulier dans la meme société, d'un particulier envers la société dont il est membre, et la société dont il est membre

envers les autres sociétés»41. Ora Rousseau, ricordando l'indipendenza «naturale» delle «sociétés souveraines» a sostegno del ragionamento dell'«homme indépendant», con un solo passaggio, in polemica con Diderot, e riconduce la natura dell'uomo alla sua «reale» costituzione individualistica (non mostruosa e tuttavia tale che si deve di necessità trascendere poiché «difettosa», ma allora in forme comprensive, razionali, non mistificanti) e delimita, secondo il classico orizzonte della borghesia, l'ambito particolare, «nazionale» in cui le «parti» devono comporsi in un «tout».

Poco dopo, questo atteggiamento è ripreso e sviluppato attraverso la polemica contro il cosmopolitismo:

> *Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit da n'aimer personne[42].*

I cittadini del mondo si tengono a una sorta di «idée purement collective» del «genere umano», e solo da questa fanno discendere i vincoli che li legano alla società particolare, senza che ciò presupponga alcuna «union réelle» tra gli uomini. La critica alla società generale, che all'inizio del capitolo era svolta in linea di principio e sotto l'urgenza dilatata del presente - attraverso cioè l'identificazione con la società civile borghese -, viene ora affrontata dapprima in sede di formazione dell'ideologia e quindi in sede storica. Come si forma l'immagine della società generale? È a partire dall' «ordre social établi parmi nous», dalle nostre «sociétés particuliéres», risponde Rousseau, che noi ricaviamo le idee della società generale o della *grande Republique*: «nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après

avoir été Citoyens». A Diderot che invitava a rimettersi alla voce della volontà generale, Rousseau replica che questa voce è «formata dall'abitudine di sentire e giudicare nel seno della società e secondo le sue leggi». La storia conferma del resto, si aggiunge, la priorità del cittadino sull'uomo. Nell'antichità, «les mots d'étranger et d'ennemis ont été longtems synonimes»; mentre «les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes se sont répandues assés tard et ont fait de progrès si lents dans le mond qu'il n'y a que le Christianisme qui les ait suffisamment généralisées»[43].

Il ragionamento russoiano, in questa parte del capitolo, appare per la verità poco vigoroso e alquanto incerto. La critica al cosmopolitismo è chiara; ma d'altra parte «les hautes antiquités» ci mostrano una perenne e violenta guerra di tutti i popoli contro tutti gli altri, tanto che Rousseau, come trascinato dall'argomento, può richiamare qui (in un uso per lui ormai convenzionale, inferiore cioè e «datato» rispetto al livello di riflessione attinto nella parte centrale del capitolo) l'hobbesiano «état de guerre», che apparterrebbe sì agli uomini «indépendans et devenus sociables», non però all'*état naturel à l'espéce*, e dunque sarebbe effetto piuttosto che causa dei «vizi». Dopo tutto, si potrebbe osservare, il cosmopolitismo è una reazione niente affatto spregevole di fronte alle durezze e, come ora apprendiamo, ai «vices» dei popoli antichi[44]. L'intenzione generale tuttavia e la direzione metodica di questi passaggi riescono, se riportati con attenzione al contesto, sufficientemente chiari. Rousseau non mostra qui alcuna adesione (contrariamente a quanto gli è accaduto e gli accadrà di fare) all'esemplarità politica delle repubbliche antiche; e d'altra parte, pur disdegnando i «prétendus Cosmopolites», definisce «saines» le idee di diritto naturale. La priorità storica

del cittadino sull'uomo, con tutta la sua durezza, è un «fatto» di fronte al quale le giuste idee della legge naturale, giunte al mondo tardi, e per loro natura derivate , si sono mostrate impotenti (*il faut* [si ricordi] *necessairement les ignorer ou les enfreindre).* La questione non consiste tanto allora nel dare una valutazione morale di questi «fatti», quanto invece nel risolvere il problema che essi pongono, e cioè nel trovare quella che, in senso generale, possiamo dire una mediazione tra le esigenze dell'uomo e le esigenze del cittadino.

Come è noto, questo arduo tentativo di mediazione sarà al centro dei nodi più delicati del *Contratto sociale;* di ciò nel capitolo secondo del *Manoscritto* non c'è ancora sviluppo esplicito, ma vi si imposta l'ambito che rende pensabile e possibile la mediazione: quello «nazionale» o della «société particuliére». Che si cominci a diventare uomini dopo essere stati cittadini, è per Rousseau un «fatto» che deve essere inverato e trasposto dal «diritto»: facendo allora posto, nel cittadino, alla pienezza di umanità (invece che alla «boria delle nazioni»[45]), e liberando a un tempo l'universalismo giusnaturalistico e cosmopolitico dalle sue evanescenti, impotenti tensioni, riconducendo cioè la sua verità in parte nel cittadino, in parte in un concetto di universale umanità che sia omogeneo e non incompatibile con il cittadino. Solo in questo quadro di riferimenti più larghi si rende esplicita l'esatta portata della critica al cosmopolitismo, che è fondata sul recupero della grande tradizione borghese-statuale (e questo elemento non ha minore rilevanza nel pensiero politico di Rousseau di quanto ne abbia la questione del «piccolo stato»), piegata ad un uso del tutto diverso, in cui l'universalismo normativo non è più concentrato nella natura originaria dell'uomo ma nella costruzione di una tonalità politica; il cosmopolitismo, possiamo allora dire, dimentica

per Rousseau la forza rivoluzionaria di questa tradizione (e, più lontano ancora, il «fatto» «nazionale» dei popoli antichi che essa assume e rinnova) e le contrappone un universalismo derivato, subalterno, che è una copertura dell'indifferenza egoistica e si traduce di fatto in sudditanza alla realtà esistente. Lo strumento proposto da Diderot, la volontà generale, si adegua alla società e alle leggi esistenti; il problema di Rousseau è invece quello di fondare società e leggi (la volontà generale deve «servir à les établir»)[46].

La polemica del *Manoscritto* contro il cosmopolitismo non si comprende, nella storia del pensiero russoiano, se di essa non si coglie l'accento autocritico. Rousseau aveva esordito – nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* e negli scritti che l'accompagnano - con una fiera rivendicazione patriottica che giungeva fino a giustificare le «haines nationnales»[47]. Ma il *Discorso sull'ineguaglianza* rovesciava completamente una simile posizione: poiché infatti le società particolari nascevano come irrimediabile (*pour jamais*), legale (*doit irrévocable)* assoggettamento degli uomini di tutta la terra «au travail, à la servitude et à la misére», la *Loy de nature* si ritirava non tanto nei legami del *Droit des gens,* quanto invece «dans quelques grandes Ames Cosmopolites», «qui à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance»[48]. L'esito cosmopolitico si inscriveva con coerenza nell'impianto concettuale del *Discorso*: l'universalismo di natura, strenuamente perseguito ma rivelatosi fallimentare, incapace cioè di agire come forza costruttiva, non poteva che risolversi - mettendo a nudo allora, nella forma più evidente, ciò che abbiamo chiamato la subordinazione di Rousseau al giusnaturalismo - nella «société générale» delle «grandes Ames Cosmopolites», intesa come estremo approdo di salvezza

rispetto all'universale corruzione. La revisione che si opera sul tema del cosmopolitismo, a partire dal *Manoscritto,* è di grande rilevanza, e può essere assunta come un filo conduttore nello svolgimento del pensiero russoiano: essa non si limita a riprodurre, come si è visto, l'immediatezza politica del *Discorso sulle scienze e sulle arti* ma prospetta una nuova, complessa fondazione politico-statuale che tenga conto della lezione universalistica, imprescindibile sebbene fallimentare, del *Discorso sull'ineguaglianza.*

Da una prospettiva diversa, ma tuttavia convergente, i problemi che sono al centro della questione del cosmopolitismo sono affrontati nel *Manoscritto* in un breve *détour* sulla religione. L'uomo *indépendant* ha posto il problema di come conciliare il proprio interesse con quello degli altri, e Rousseau si chiede cosa rispondere «de solide» a simili discorsi, a meno di non chiamare la religione «à l'aide de la morale, et faire intervenir immediatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes». Ma questo ricorso alla religione, si dice, non serve perché le «sublimi nozioni», le «dolci leggi di fraternità» e le «virtù sociali» che Dio richiede come vero culto, sfuggiranno sempre «à la multitude», che si abbandonerà - trattenuta solo dalla filosofia e dalle leggi, dalla voce degli uomini- «à mille passions horribles et destructives» in onore di «dieux insensés». Se le nozione del «grand Etre» e della legge naturale fossero innate in tutti i cuori, si aggiunge, sarebbe stata cura superflua e fuorviante insegnarci espressamente l'una e l'altra; se al contrario non fossero innate, coloro ai quali Dio non le ha concesse sono dispensati dal conoscerle, e, poiché si sono rese necessarie «instructions particuliéres», ogni popolo ha per buone le sue, da cui derivano più spesso odi e delitti che non pace. Così la questione posta dall'«homme indépendant» viene

sottratta al teologo e rimessa alla competenza del filosofo[49].

Come valutare questo breve *excursus* che, se non ci inganniamo, è uno dei passi di più radicale critica antireligiosa che Rousseau abbia scritto, e perché abbiamo detto che qui si ritrovano temi affini a quelli del cosmopolitismo? Diderot nel suo articolo non faceva – prudentemente – alcun cenno a questioni religiose; né è da pensare che Rousseau attacchi i «*dévots*» con argomenti della *philosophie*, per poi rivolgere la stessa tecnica contro i *philosophes*, accusati poco dopo di negare l'esistenza della «conscience»[50]. La «centralità» russoiana, se così si vuol dire, non è mai un luogo di equilibrio statico, un campo di neutralizzazione di forze: complessa e originale nella sua genesi, lo è parimenti nei risultati e nelle prospettive che viene delineando. Per comprendere questo *excursus* è necessario anzitutto indicarne la differenza rispetto soprattutto agli scritti prossimi di carattere religioso-politico: le pagine sulla «religione civile» del *Manoscritto*, riviste e ampliate nel penultimo capitolo del *Contratto sociale.* Nel nucleo centrale di queste pagine, la religione è suddivisa, in rapporto alla società e al pari di essa (che è «ou générale ou particuliére»), in religione dell'uomo e religione del cittadino. La prima, puramente spirituale, è la «simple Religion de l'Evangile, le vrai Théïsme»; la seconda è la religione nazionale dei popoli antichi, che circoscrive a un solo paese i doveri e i diritti dell'uomo, e fuori dei propri confini vede solo «infedeli, stranieri, barbari»[51]. Ora il problema russoiano, come si dice nel *Manoscritto*, è quello di *riunire* «les avantages de la religion de l'homme et de celle due citoyen»[52]. La soluzione di «diritto» o di «principio» emerge nell'analisi russoiana al termine di un confronto e di una valutazione delle due forme di religione: quella nazionale degli antichi (non più storicamente riproponibile in quanto

tale) è buona poiché cementa l'amore di patria ma è cattiva poiché, falsa e superstiziosa, rende spesso i popoli fanatici e intolleranti, in perpetua guerra gli uni contro gli altri; quella del «puro» Vangelo è «santa, sublime, vera», ma poiché è tutta spirituale, separata dal corpo politico, «lascia alle leggi la sola forza che esse traggono da se medesime senza aggiungerne loro alcun'altra, sicché uno dei grandi legami della società particolare rimane senza effetto». Il tentativo di mediazione proposto da Rousseau consiste, come è noto, in una «profession de foi purement civil» che unisca la libertà di conoscenza e di opinione a un certo vincolo religioso, ritenuto indispensabile per la coesione morale e sociale dei cittadini[53].

Non è questa la sede per esaminare nell'intrinseco la questione della «religion civile», né per valutarne i nessi - che sono rilevanti - con taluni nodi strutturali del *Contratto,* primo fra tutti quello del Legislatore; ma il sommario rinvio alla conclusione dell'opera era indispensabile per intenderne la premessa e l'ideale introduzione. In effetti, nell'*excursus* sulla religione del capitolo secondo del *Manoscritto*, troviamo successivamente anticipata, in forma solo negativa, la critica alla religione nazionale degli antichi e quella all'universalismo cristiano, assimilato alla «loi naturelle». Questa duplice critica alla religione si connette a sua volta strettamente alla critica rivolta sia allo stato nazionale degli antichi, sia al cosmopolitismo: religione e politica convergono chiaramente presso i popoli antichi nel determinare un «état de guerre»[54], mentre per quel che riguarda le sane idee «cosmopolitiche» di diritto naturale e di comune fraternità tra gli uomini, come abbiamo letto sopra, «il n'y a que le Christianisme qui les ait suffisamment généralisées»[55]. Ora, appunto come accadeva in politica, l'analisi delle forme storiche di religione si manifesta solo

come costatazione di «fatti» e come critica negativa: serve anch'essa, indirettamente, a sgombrare il campo per impostare il medesimo problema politico. Solo che la critica alla politica lasciava trasparire, sia pure a fatica, anche un uso positivo: la priorità del cittadino sull'uomo, e quindi la delimitazione dell'ambito nazionale come proprio alla costituzione del tutto di parti; mentre la religione - del resto anche in conformità all'esser uomini che consegue all'esser cittadini – sembra togliersi senza lasciar traccia di sé: non può essere chiamata «à l'aide de la morale» non può intervenire, *immediatement*, per connettere la «société des hommes», né può surrogarsi alla filosofia nel dare risposta al problema politico. Questo vuol dire, chiaramente, che Rousseau intende prescindere per ogni aspetto – e in maniera, parrebbe, ancor più radicale che nel *Discorso sull'ineguaglianza* - dalla religione nell'originaria impostazione e costituzione del problema politico, a partire dalla natura dell'uomo. Anche in ciò il *Contratto* si ricollega, al di là di Locke, a Hobbes, del quale l'elogio contenuto nel capitolo sulla religione civile riesce a questo proposito molto significativo[56]. L'autonomia della politica dalla religione che così si delinea, merita per ora di esser tenuta ferma, sebbene già gli accenni che abbiamo fatto alla religione civile lascino capire che l'intervento, mediato bensì ma decisivo, della religione a sostegno della socialità del cittadino riapra il problema, esigendo che si guardi più a fondo nell'autonomia del nesso natura-politica.

Sulla base di questi richiami si può forse arrivare a comprendere perché il tema della religione sia inserito proprio al centro della polemica del *Manoscritto* contro l'articolo *Droit naturel* al quale esso è, a prima vista, del tutto estraneo. Il primo elemento di interpretazione ci è suggerito dalla connessione che Rousseau

ha stabilito tra universalismo giusnaturalistico, cosmopolitismo e cristianesimo. Nell'articolo *Droit naturel* non si parla di religione, ma l'universalismo giusnaturalistico è dispiegato in tutta la sua comprensiva estensione: alla volontà generale l'individuo si deve rivolgere in qualsivoglia condizione[57], e gli uomini non possono sottrarsi in alcun modo a un legame che dappertutto vive e opera[58]. Il secondo elemento si ricava da un semplice approfondimento del primo. Il giusnaturalismo diderotiano è sempre oggettivamente dato, iscritto nella natura stessa e nella ragione dell'uomo: può adeguarsi, evoluzionisticamente, al divenire della specie, ma sempre permanendo in essa come suo innato carattere o «qualité essentielle»[59]. Se anche non si vuol condividere in tutto il giudizio di G. H.Sabine, secondo cui l'articolo *Droit* naturel altro non conterebbe che una «fioritura retorica di idee convenzionali»[60], è innegabile in esso la presenza di una concezione tradizionale circa il rapporto dell'individuo con la società: quella che Rousseau appunto ha in mente quando critica l'innatismo delle «notions du grand Etre et de la loi naturelle». C'è infine un motivo, questa volta peculiare a Diderot, che, sebbene avanzato in maniera coperta, non poteva certo sfuggire a Rousseau: la negazione nell'articolo *Droit naturel* della libertà o più esattamente, come dice J. Proust, del libero arbitrio[61]. La volontà generale di Diderot si presenta in effetti come un immanente e immutabile strumento regolativo per la conservazione della specie[62], si definisce - è stato bene osservato[63] - come uno *jus* non come una *lex*, ossia un diritto iscritto nella natura, cui la ragione si adegua, non come legge specifica dell'uomo in quanto «essere morale»,«intelligente» e «libero»[64].

Rousseau già nel *Discorso sull'ineguaglianza* aveva rivendicato la libertà come «puissance de vouloir ou plûtôt de choisir», dove

si scorge solo un «atto spirituale» che le «leggi della meccanica» non riescono in alcun modo a spiegare[65]. Ma allora, come si è visto, la libertà restava un irrisolto principio, di fatto coinvolto nella crisi del giusnaturalismo: impossibilitata a dispiegarsi nella natura, la libertà non riusciva più a ritrovare una funzione positiva nella storia di corruzione. Ora di contro, nel delinearsi della fondazione del *Contratto*, la libertà deve di necessità acquistare un ruolo decisivo e centrale, in quanto strumento del passaggio non naturalistico dalle «parti» individuali al «tutto» politico, o in quanto sostanza di una «volontà generale» che con quella di Diderot ha in comune solo la definizione, poiché non deriva dalle leggi immutabili della specie ma dalle «volontés multiples associées librement et fortuitement»[66]. Così, anche per questo aspetto, è all'innatismo realizzato della legge naturale che la polemica di Rousseau si rivolge nella svolta autocritica da cui nasce il *Contratto*. E veramente, riunendo i motivi su cui ci siamo finora soffermati, si ha nel capitolo secondo del *Manoscritto* una delineazione pressoché compiuta delle ragioni politiche, o a dir meglio filosofiche-politiche, che – complicate, lo ripetiamo, e fatte profonde da un radicale ripensamento autocritico – portano (al di là delle circostanze esterne) alla rottura di Rousseau con Diderot e i *philosophes*.

Abbiamo lasciato in sospeso l'«homme indépendant», anticipando il tema del cosmopolitismo (che nella naturalità di comportamento delle «società sovrane» è solo accennato) e seguendo invece Rousseau nel *détour* sulla religione. Ma il fatto è che l'«indépendant» ha esaurito la sua funzione, né ha altro problema da porre oltre a quello della sua reale natura, da cui la politica non può prescindere. La questione torna dal teologo al filosofo, e questi, con le parole precise di Diderot, rinvia l'«indépendant» dinanzi al genere umano

e alla volontà generale. Ora l'«indépendant» riconosce la possibilità di consultare questa «régle» ma non vede perché deve assoggettarvisi: non vuole sapere che cosa sia la giustizia, bensì che interesse ha ad esser giusto. Rousseau accetta la definizione formale di «volonté générale» data da Diderot, ma per l'ultima volta ripropone il problema radicale al quale il *Contratto* cercherà di dare risposta:

> *Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui même et si le soin de sa propre conservation est le prémier precepte de la nature, peut on le forcer de regarder ainsi l'espéce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particuliére?[67].*

Intorno a questo nodo, che vuol misurarsi, nel tentativo di cercare una via nuova, con la centrale questione antropologico-politica posta dalla prima riflessione borghese, conviene fermare la conclusione ideale del capitolo del *Manoscritto[68]*. La conclusione materiale, invece, riesce per un verso almeno un po' deludente, e ricorda, sotto questo aspetto, il capoverso conclusivo della *Préface* al *Discorso sull'ineguaglianza*. Non vi è «société naturelle et générale entre les hommes», ma gli uomini, si dice ancora, divengono infelici e cattivi «en devenant sociables», vivendo cioè a un tempo nella «libertà dello stato di natura» e sottomessi ai « bisogni della condizione sociale». Con tutto ciò, continua Rousseau, invece di credere che il cielo ci abbia abbandonati senza risorse alla depravazione della specie, sforziamoci di «tirer du mal même le reméde qui doit le guérir», e correggiamo con nuove associazioni «le défaut de l'association générale». La conclusione a questo punto non sembra più

padroneggiare i risultati dell'analisi. Si parla del «défaut» della società generale, ma non si fa parola di quel più radicale *défaut* che si è intravisto nella natura stessa dell'uomo, e anzi si dice che, con «l'art perfectionné», bisogna riparare i mali che «l'art commencé fit à la nature».

Eppure il problema è stato posto. La calda esortazione finale, tutta tesa oramai verso il progetto di una «union réelle» tra gli uomini, può da una simile prospettiva e come dimenticando la durezza del cammino ancora da compiere, rivolgersi all'«indépendant» chiamandolo con gli appellativi diderotiani di «violent interlocuteur» e di «ennemi du genre humain». Che veda dunque questo nemico degli uomini la miseria della sua condizione, e scorga, in un miglior assetto delle cose, «l'accord aimable de la justice et du bonheur». Una delle più alte ambizioni del *Contratto*, al quale la nuova concezione della natura dell'uomo ha aperto la strada, trova ora la sua appassionata espressione:

> *Eclairons sa raison de nouvelles lumiéres, échauffons son coeur de nouveaux sentimens et qu'il aprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables.*

Né, per la verità, la consapevolezza delle difficoltà da superare è del tutto assente («si mon zéle ne m'aveugle pas dans cette entreprise»); ma la chiusa conferma la fiducia nella convinzione che l'«ennemi», deposti alla fine il suo odio e i suoi errori, si riconduca, attraverso la ragione che prima l'accecava, all'umanità, imparando a preferire «à son intérest apparent son intérest bien entendu». La fiducia è insomma, «pour tout dire», che egli divenga «buono, virtuoso, sensibile» e si tramuti, da «Brigand féroce», nel più «ferme appui d'une société bien ordonneé»[69].

La difficoltà russoiana a tener fermi nella conclusione del capitolo i risultati attinti nel corso dell'analisi induce ora a prendere brevemente in esame la questione, sollevata all'inizio di questo capitolo, dei motivi che possono aver spinto Rousseau a espungere integralmente dalla redazione definitiva del *Contratto* le pagine sulla «société générale». Le asprezze della forma le abbiamo sperimentate, quanto ai contenuti, almeno due osservazioni si impongono. La prima riguarda il confronto del capitolo con il *Discorso sull'ineguaglianza*. La concezione dell'originaria natura dell'uomo che lì si sosteneva, veniva tenacemente argomentata, rafforzata da prove storiche e «scientifiche» (quale che fosse il loro valore), dispiegata nell'arco di metà circa dell'opera. Ora invece, la nuova concezione della natura portatrice di un *défaut* è affidata a pochi passi di un capitolo oscuro, che nemmeno del resto riesce sempre a tenersi all'altezza del suo più rilevante nucleo concettuale. La intuizione del *défaut* di natura - lo abbiamo detto molte volte e avremo ancora modo di verificarlo nell'analisi diretta del *Contratto* - è davvero decisiva nello sviluppo del pensiero politico di Rousseau; ma si tratta pur sempre di un'intuizione. Il ripensamento autocritico, bisogna dire, riesce letterariamente e concettualmente inferiore all'oggetto contro cui si esercita. La seconda osservazione è ancor più di merito e riguarda questa volta il confronto con la tematica del contratto sociale. Il contratto, come è noto, non fonda se stesso, ma muta strutturalmente a seconda della natura e dei bisogni degli uomini che lo pongono in essere. Ora, si può dire che il *défaut* di natura definisca per intero in Rousseau la situazione precontrattuale degli uomini? Se sì, è difficile che il *Contratto sociale* riesca a sfuggire a un esito, magari depotenziato, di tipo hobbesiano. Ma, come vedremo, nonostante l'assoluta

decisività della lezione hobbesiana nel *Contratto sociale,* il compito filosofico e politico che Rousseau si propone implica nella fondazione stessa del suo meccanismo contrattuale anche la presenza di un'ispirazione, originaria o «naturale», diversa da quella di Hobbes. Ora è appunto questa diversa esigenza che impedisce al *défaut* di natura di porsi complessivamente come lo «stato di natura» del *Contratto sociale.* E il rapporto del resto tra l'influenza hobbesiana del *défaut* e quella che possiamo anticipare come «lockiana», pur costituendo uno dei nodi più ardui e interessanti del *Contratto*, non verrà, se non marginalmente, affrontato in sede di discussione esplicita sullo stato di natura, bensì risolto per lo più nel vivo della riflessione politica dell'opera. A questa riflessione dobbiamo ora rivolgerci, e qui è da rinvenire lo sviluppo dei temi posti dal decisivo capitolo soppresso del *Manoscritto*.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

1 La rivendicazione russoiana del *système* («ce triste et grand Système», come si dice nella *Préface d'une Seconde Lettre à Bordes, OC* III, pp. 105-107) è frequente negli scritti autobiografici e connessa quasi sempre all'«illuminazione di Vincennes». Occupandoci del *Discorso sulle scienze e sulle arti,* ne abbiamo già ricordato i luoghi più significativi. Nella celebre lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, Rousseau introduce la distinzione tra le «intentions d'un auteur» e le conseguenze che possono

trarsi dalla sua dottrina. La sua intenzione («mon but») nello scrivere il *Discorso* era scusabile e anche lodevole, poichè mostrava agli uomini liberi e corrotti come essi stessi fossero autori delle loro disgrazie, «et par conséquent comment ils pouvoient les éviter» (*OC* IV, p. 1061). Si è avuto modo di verificare ampiamente, nell'analisi del *Discorso*, quanto le «conseguenze» prevalessero in quell'opera sulle «intenzioni» (sebbene quest'ultime non siano mai trascurabili), e come fosse difficile trovarvi già il rimedio al male, nemmeno nella forma di compiuta diagnosi che vi scorge Starobinski. In generale, operati tutti i macroscopici mutamenti che la cosa richiede, si potrebbe dire di Rousseau quel che Werner Jaeger dice di Aristotole all'inizio della sua classica monografia, incentrata sul concetto di *Entwicklung*: e cioè come sia singolare e paradossale, riguardo a un autore che ha un così spiccato senso dello sviluppo, che gli interpreti nelle loro analisi siano stati tanto restii ad applicargli lo stesso principio. Lo «sviluppo» di Rousseau comporta mutamento e perciò frattura; di contro al *systéme* che si tiene tutto dato e racchiuso nella sua intuizione. La frattura tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e il *Contratto* era sostenuta, in mezzo a una selva di contraddizioni e di incongruenze, dalla vecchia (e in complesso proprio intollerabile) letteratura russoiana tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nostro. La recente letteratura, pur così attendibile e ricca nell'insieme, agguerrita e sottile non pare abbia risposto in maniera persuasiva, per quel che ne conosciamo, ad alcune domande della vecchia storiografia che pur meritavano di essere analizzate, al di là della forma e della stessa sostanza di pensieri attraverso cui erano espresse. La categoria della comprensione (e della pacificazione) sistematica ha avuto nel complesso la meglio. E l'approfondimento, quando non si sia

rivolto alla storia di testi e di fatti (con risultati del resto talvolta eccellenti), si è piuttosto esercitato verso interpretazioni che, magari sottili e illuminanti, scontavano l'«unità del pensiero di Rousseau» (come suona il titolo del celebre saggio di Lanson che proprio alla storiografia della «contraddizione» intendeva reagire). In questo lavoro, ricercando attraverso l'analisi testuale non più la «contraddizione» (che è cosa per lo più e su questo terreno insensata) bensì un'unità più profonda semmai, capace di costituirsi al di là delle sue stesse fratture, si è tentato di rispondere anche alla domanda che si può riassumere con le parole (in sé davvero discutibilissime) di Emile Faguet: «Comment se fait-il […] que Rousseau, parti d'où il est parti en sociologie générale, ait abouti, au moins un jour, au *Contrat social* et non pas à l'anarchisme, ou tout au moins à la doctrine ultra-libertaire? Comment se fait-il que, dans le *Contrat social*, il ait abouti au contraire même de ce que toutes ses autres ouvrages faisaient pressentir et même proclamaient déjà? L'homme est libre, la société l'a asservi. Conclusion: plus de société. Non, dit Rousseau. Conclusion: la société omnipotente et l'individu rien; tout à la société, et rien à l'individu. Sur quoi je dis que je ne comprends pas» (*La politique de J.-J. Rousseau*, «Revue de deux mondes», 15 septembre 1909, p. 406).

2 Vaughan pone l'inizio della composizione del *Manoscritto* tra il 1754 e il 1755, e la stesura della maggior parte di esso tra la primavera del 1756 e i primi mesi del 1759, aggiungendo tuttavia che questa «is no more than an assumption» (*Pol. Wr.* I, p. 445). La data d'inizio si basa sulla fragile e incontrollabile supposizione che l'articolo *Droit naturel* di Diderot, pubblicato nel V volume dell'*Enciclopedia* (novembre 1755), sia stato scritto

già nel 1754 (l'art. di Diderot contro cui Rousseau polemizza nel cap. I 2 è l'unico dato esterno che si possegga per la datazione del *Manoscritto*; e v., in senso proprio contrario a Vaughan, R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie,* cit., p. 53, che suppone *Droit naturel* scritto all'ultimo momento, dopo l'*Economia politica* di Rousseau, che compare nello stesso volume dell'*Enciclopedia*). La datazione alta del *Manoscritto*, e addirittura tra il primo e il secondo *Discorso,* era stata sostenuta da A. Schinz (*La Question du «Contrat sociale»*, «RHLF», oct.-déc. 1912). Ma già l'anno appresso P.-M. Masson (*Question de chronologie rousseauiste*, «ASJJR» IX, 1913) rigettava questa proposta, proponendo come data il 1755-57; e G. Beaulavon (*La question du «Contrat social»: une fausse solution,* «RHLF», 1913) dimostrava che il capitolo del *Manoscritto* nonché confondersi con l'art. *Droit naturel* ne costituiva una puntuale confutazione. Hubert (op. cit., pp. 37 sgg., 61) riesaminando in maniera persuasiva l'intera questione, fissava l'inizio della composizione al 1756, dopo il trasferimento all'Ermitage (9 aprile) e vi scorgeva – contro Schinz e Masson – la consumazione del «divorce intellectuel» tra Rousseau e i «rédacteurs du Dictionnaire raisonné». Favorevole dapprima a questa datazione, Derathé da creduto in seguito di doverla posticipare agli anni 1758-60, sulla base di un passo delle *Confessioni* (*OC* II, pp. LXXXII sgg.; cfr. p. 1411); Launay (*J.-J. Rousseau écrivain politique* cit., p. 465) si tiene agli anni 1756-60. La questione avrebbe bisogno di sostegni più sicuri. Per quanto concerne la nostra analisi, i riferimenti indiscutibili all'art. *Droit naturel* da un lato, alla redazione definitiva del *Contratto* dal'altro, sono sufficienti. Incerta, come si dice nel testo, è anche la data di composizione di *Economia politica*, sebbene la maggior parte degli studiosi la ritenga posteriore al *Discorso,* soprattutto dopo

il *J.-J. Rousseau moralist* di C. W. Hendel, che pone l'accento sulla novità della distinzione di sovranità e governo. Ma, per dirla con Derathè, «le doute subsiste». Dei due argomenti che R. Hubert avanza, tra molti dubbi, a favore di un'eventuale precedenza dell'*Economia politica* sul *Discorso*, l'uno, ripreso da L. Bertrand (sulla concezione organicistica della società che sarebbe stata abbandonata nel *Discorso* a favore di una concezione meccanicistica) pare anche a noi, sulla scorta di Derathé (*OC* III, p. LXXIV, e cfr. *Jean-Jacques Rousseau et la science* ecc., p. 57 e app. IV), di scarso peso; l'altro invece – sulla presenza nell'*Economia politica* di una positiva teoria della *sociabilité* naturale, derivata dai bisogni – ci pare piuttosto rilevante (anche Derathé lo tratta con circospezione e cerca di spiegarlo, come già aveva fatto Hendel, con il diverso «objet» dell'*Economia* e del *Discorso*), ma dovrebbe essere discusso all'interno di un'analisi ampia dell'*Economia politica*. Non molto convincenti, invece, i motivi in base ai quali Launay (cit., pp. 221-222) critica anche questo secondo argomento di Hubert.

3 Per la descrizione e la storia del *Manoscritto* (donato nel 1882 alla Biblioteca di Ginevra da Georges Streckeisen-Moultou e pubblicato per la prima volta a Mosca nel 1887 da Alekseev (in app. ai suoi *Studi su Rousseau*), quindi da Dreyfus-Brisac, Paris 1896, da J.-L. Winderberger in app. a *La République confédérative des petits Etats,* Paris 1900, e infine da Vaughan e da Derathè) si rinvia a Vaughan (cit., pp. 434 sgg.), Derathè (*OC* III, pp. LXXXII-XC, 1410-15) e G. Gagnebin (*Notices bibliographiques* in *OC* III, pp.1866 sgg.). Abbiamo potuto consultare il manoscritto, conservato con amorevoli cure nella Bibliothèque publique et universitaire di Ginevra (Ms. fr. 225).

4 Sulle *Institutions politiques* cfr. *Confessions*, IX, *OC* I, pp. 404-406; e per l'abbandono del progetto, p. 516, nonché naturalmente l'*Avertissement* del *Contratto*, *OC* III, p. 249, e la lettera a Maltou del 18 gennaio 1762. La ricostruzione più interessante, sebbene non in tutto da condividere, del quadro di sviluppo del pensiero politico di Rousseau entro cui leggere il problema delle *Institutions*, è ancora nel saggio di R. Hubert più volte citato. E cfr. R. Derathé che ne accetta «presque toutes les conclusions» e avanza giuste osservazioni intorno a ciò che diremmo la «sdrammatizzazione» del problema delle *Institutions* (*J.-J. Rousseau et la science* ecc., cit., pp. 52-62; *OC* III, pp. CXVII sgg., 1431-32).

5 *OC* III, p. 281. In fondo alla prima pagina del Ms. si trova – sottolineato – un promemoria che ci pare notevole, sebbene per ora sia inoperante: «Que la Souveraineté est indivisible»; seguono le parole che tornano nel capitolo sulla religione civile intorno alla supposizione di un popolo di veri filosofi, più chimerica ancora di quella di un popolo di veri cristiani (cfr. Vaughan, I, p. 446).

6 «Il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps mais de sa constitution». *De sa constitution* reca nel manoscritto la variante *de son etablissement*, che meglio risponde al significato di formazione. Le coppie antinomiche che chiudono il *sujet* («Je le fais vivre [il corpo sociale] et non pas agir», variante: «Je dis ce qu'il est et non ce qu'il fait»; «Je décris ses ressorts et ses piéces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller; D'autres plus sages en régleront les mouvemens», *OC* III, pp. 281, 1410) da un lato confermano le osservazioni svolte nel testo, dall'altro

accennano a un diverso piano d'analisi, per cui dalla «natura» come fondamento originario sembra si passi alla natura propria e specifica del corpo sociale, vista, rispetto ai *rapports* in movimento, come una sorta di struttura statica. Una simile «natura» fa corpo immanente e unitario con l'ambito della politica. E sebbene la strutturale esibizione del «corps social» allo stato puro o d'inerzia comporti un problema di fondazione, questo sembra piuttosto da impostare con gli strumenti propri della «machine». Lo stesso riferimento ai «sages», mentre appare artificio retorico troppo trasparente nella prospettiva dell'essenza ultima del corpo sociale, assume un senso nella prospettiva di una fondazione «politica» della politica. Del resto, non ci si può certo stupire se l'inizio del *Contratto* reca qualche traccia della tematica più propriamente contrattualistica. Ma si tratta di una sfumatura e di un'oscillazione appena percettibili, incapaci di contrastare la connessione forte del *sujet* del *Manoscritto* con il *Discorso sull'ineguaglianza*. Lo scarto del *sujet*, che oppone agli *Auteurs célébres* una critica radicale, capace di rimuovere l'incerta, paralizzante contraddittorietà delle loro opinioni, ripensando dal nuovo e senza tramiti di sterile scienza la cosa stessa (ossia il fondamento del diritto naturale e della politica) trova il suo largo presupposto nel Discorso, di cui si ricordi (parallelo al «mieux d'accord» del *Manoscritto*) «le peu d'accord qui régne sur cette importante matiere [il diritto naturale] entre les divers Auteurs qui en ont traité» (*OC* III, p. 124; per un puntuale commento di questo passo, che introduce un'interessante storicizzazione del giusnaturalismo, rinvio al mio *Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalisti moderni*, «La Cultura», XV, 2-3, 1977). La vana presunzione degli *Auteurs* consisteva nel voler conoscere il diritto naturale senza conoscere l'«homme naturel». Trattando del diritto

naturale, essi si ponevano, certo, il problema della natura. Ma poiché una simile questione non veniva posta con radicalità e rigore, poiché non ci si distaccava dall'esistente, dalla società costituita in leggi e dagli uomini civilizzati, ecco che la ricerca sulla natura essenziale dell'uomo (pur impostata nella forma, metodologicamente insuperabile, del giusnaturalismo) finiva per risolversi nel sostanziale ribadimento di ciò che esiste, nel mistificante tentativo di ritrovare il *paraître* nel cuore stesso dell'*être*. «Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil» (*OC* III, pp. 124-26-132). Allostesso modo – si può osservare, tornando al *Manoscritto* – porsi il problema del governo o del diritto civile comporta sempre una qualche determinazione della natura del corpo sociale. Ma questo non è sufficiente, come non era sufficiente cercare di *remonter* in qualche modo allo stato di natura. L'espressione «mieux déterminer sa nature», in questo contesto, non deve essere presa in senso riduttivo (come miglioramento di un cammino già tracciato) ma collegata in senso forte al «si l'on eut commencé par» che la precede, ossia al metodo del *Discorso* che rifiuta di fermarsi ai «rapports» dati e chiede che essi mostrino la loro origine e la loro legittimità; e questo può avvenire solo se la natura originaria dell'uomo è indagata *iuxta propria principia*, senza l'intrusione di quei contenuti (e metodi di analisi) sociali che non possono tautologicamente fungere da fondamento di se stessi. Nella conclusione della *Préface* al *Discorso*, Rousseau conferma la premessa secondo cui le ricerche sull'uomo naturale sono il solo mezzo di cui disponiamo per superare le difficoltà che occultano «les vrais fondemens du Corps politique» (*OC* III, p. 126, cfr. a p. 124 il capoverso dove si cita Burlamaqui). Quando nel *sujet* del *Manoscritto* si parla di natura del «corps social», non vi è dubbio che una simile natura

seconda, se non vuole disperdere la sua consistenza in una selva di difficoltà, deve anch'essa ricondursi, precisamente come nel *Discorso*, alla natura prima dell'uomo naturale. Importante per stabilire la connessione tra l'inizio del *Manoscritto* e il *Discorso*, l'opposizione di *administration* e *constitution* sarà altresì rilevante, come vedremo, per cogliere il distacco russoiano dal *Discorso* e la diversa fondazione della politica che già nel *Manoscritto* e poi nella relazione definitiva del *Contratto* si verrà delineando. Per *administration* come gestione di ciò che si possiede, nel significato escluso dal *sujet*, v. Pierre Richelet nel *Nouveau Dictionnaire François* (1719): «C'est le manîment, ou la conduite de quelque bien ou de quelque afaire temporelle, ou spirituelle» (in senso politico *administrer* è equiparato al più consueto *Gouverner*). *Constituer* è invece reso, tra l'altro, con *Etablir*; *constitution* con *disposition* o, anche, «maniére dont une chose est faite». Il passaggio russoiano dal *Discorso* al *Contratto* potrebbe essere terminologicamente esemplificato nel passaggio da *constitution* come *établissement* a *constitution* (secondo l'uso recepito dal *Dictionnaire de l'Académie française* del 1835) come «l'ordre et l'arrangement des parties d'un tout».

7 La solitudine dell'uomo di natura si ricava solo negativamente dal testo definitivo del *Manoscritto*, in quanto è la rottura dell'*état primitif* che rende necessaria all'individuo «l'assistance de ses semblables»; esplicita essa è invece nelle varianti, sulle quali v. appresso la nota 12.

8 *OC* III, pp. 281-82, I° capv.; la variante soppressa dopo *quand* (in «est quand enfin sens désirs embrassent…») dice «à force de progrés (Vaughan *Pol. Wr*. I, p. 447), con un rinvio ancora più forte al *Discorsosull'ineguaglianza, OC.* III, p. 142.Per il

«commun aveu», cfr. *Discorso*, *OC* III, p. 123. Derathé (*OC* III, p. 1411) ricorda la «bienveillance universelle» di Pufendorf, che non ha altro fondamento né sostegno se non la «conformité d'une même Nature ou l'Humanité» (non diremmo peraltro che l'«ennemi de nos sembleables» sia un'allusione a Hobbes). Ma si può ugualmente bene ricordare il groziano *appetitus societatis* del *De jure belli ac pacis, Prolegomena*, *6*.

9 Il *Manoscritto* reca come titolo generale *Du Contract social* (cancellato); sotto, con lo stesso margine, anch'esso cancellato, si ha *De la Société Civile.* Si apre, ancora sotto, una parentesi dove si ristabilisce il primo titolo *Du Contract social* (sotto *Du*: *Le?*; alla stessa altezza *ou*). Spostato a sinistra il sottotitolo reca: *Essai sur la*; seguono tre varianti, di cui la seconda è all'altezza di *Essai sur la*: 1) *Formation du corps politique* (sopra *co*rps politique: *de l'Etat*); 2) *constitution* (cancellato) *de l'Etat*; 3) *forme de la République*.

10 Il classico e neutro titolo del capitolo (*De la société générale du genre humain*) non dà ancora conto della serrata critica che in esso si svolgerà del concetto di «société générale». Come ricorda Derathé l'art. II del libro I della *Politique tirée de l'Ecriture sainte* di Bossuet ha per titolo: «De la société générale du genre humain naist la sociètè civile c'est-à-dire, celle des Etats, des peuples et des nations». Al titolo si arriva, nel manoscritto, attraverso la soppressione di un primitivo (e più esplicito) titolo: *Qu'il n'y a poins naturellemens* (cancellato, sopra *Qu'il: s'il*) *de la Société générale entre les Hommes* («entre les Hommes» è posto in un riquadro) *du genre humain.* Abbiamo inoltre un brevissimo frammento autografo che verosimilmente costituisce una prima prova del capitolo secondo del *Manoscritto*, il cui titolo è: *Du*

droit naturel et de la société générale (figura come capitolo I; il testo dice solo, con piglio reciso: «Commençons par lever une équivoque qui est la source de bien des sophismes. Il y a deux maniéres d'envisager…»

, *OS* III, p.481, *Frag. pol.*, II, 16; cfr. Vaughan, cit., I, pp. 322-23, che aggiunge a *envisager* «le droit naturel» e spiega l'*équivoque* nel «double sense of 'Natural Right' – moral and unmoral». Vaughan (*ivi* e p. 447), seguito da Derathé (*OC* III, p. 1410), ricorda che il titolo *Du droit naturel* richiama meglio l'oggetto specifico della polemica russoiana con *Droit naturel* di Diderot. Si potrebbe anche aggiungere che *Du droit naturel* esprime meglio, in connessione con il *Discorso sull'ineguaglianza*, la via «scientifica» che sola può decidere dell'esistenza di una «société générale».

11 Rousseau non distingue, come si è visto, tra «corps social» e «corps politique», tra società civile e società politica. La distinzione tra società e Stato si forma nella seconda meta del sec. XVIII (il saggio di Ferguson sulla storia «civil society» è del 1767), è corrente alla fine del secolo, e deriva, nel nostro uso abituale, dall'elaborazione che ne ha fatto Hegel (cfr. G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, «Rivista di filosofia», XXII, 1931, ora in *Lafilosofia politica*, Bari 1974, vol. II). Ma in Rousseau, se non c'è ancora il nome, c'è la cosa, ossia il concetto su cui la distinzione fra società e Stato si fonda. Questo in parte legittima l'equiparazione della «società generale» anche alla «società civile borghese» nel senso della *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana.

12 Diciamo questo perché la novità della svolta non costituisce, a veder bene, un'irruzione del tutto improvvisa. Due motivi

convergenti in qualche modo la preparano: la forza dell'uomo naturale o «isolato» e la durata dell'*état primitif*. Nel *Discorso*, si ricorderà, gli uomini di natura, come molte volte e in vari modi si dice, hanno un «temperament robuste et presque inaltérable» (*OC* III, p. 135), mentre lo stato di natura avrebbe potuto durare *éternellement* (*OC* III, p. 162, 140). All'inizio del capitolo I 2 del *Manoscritto*, questo quadro appare un po' incrinato: la forza si mostra ancora funzionale all'equilibrio, ma una variante soppressa già parla, senza incertezze, dell'uomo naturale come di un «Etre foible» (*L'homme isolé est un Etre si foible, ou du moins dont la force*…; nella redazione ultima: «La force de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif…», *OC* III, p. 281, 1410; Vaughan, I, p. 447). Il tempo d'altra parte dell'*état primitif* appare soggetto, un po' come all'inizio della seconda parte del *Discorso*, a un'accelerazione: è un istante che subito può dissolversi («pour peu que cet état change»). Queste incertezze non bastano ancora a mettere in crisi un quadro strutturale che poggia sul *Discorso* e si riafferma difatti nella scansione: *état primitif*, mutamento, uomini *méchans-esclaves*. Esse tuttavia testimoniano del travaglio connesso alla delicatezza del problema. Possediamo anche una prima redazione, più verosimilmente, o una variante (con trascurabili modifiche formali) di questo passo in un autografo russoiano conservato alla Bibliotéque de la Ville de Neuchâtel (vedilo ora in *OC* III, p. 479, *Frag. pol*., II,11; cfr. Vaughan, I, p. 323; Launay, cit., pp. 466, 470).

13 *OC* III, p. 282, 2° capv.

14 Come è noto, «stato di natura» è espressione che complessivamente denota in Rousseau, secondo del resto la classica

scansione giusnaturalistica, la storia del genere umano che precede la società civile o politica. Entro questa accezione complessiva bisogna distinguere diverse fasi, e perciò anche è facile cadere in equivoci. La distinzione fondamentale tuttavia (e che davvero importa tener ferma) è quella, come già si è avuto modo di dire, tra il «puro» stato di natura dell' uomo solo, e lo «stato di natura» susseguente (o «secondo»), caratterizzato da crescenti rapporti sociali, da fondamentali acquisizioni e a un tempo da irreparabili perdite, che ha il suo termine estremo (*dernier terme*) nell'istituzione della proprietà (*OC* III, p. 164). Ora se prendiamo l'*état de nature* del nostro passo come «secondo» (il che ha un uso, in complesso, meno frequente), paradossalità e difficoltà d'interpretazione si dissolvono quasi senza lasciare traccia. Rousseau avrebbe in sostanza ripetuto il medesimo tema del capoverso precedente, riferendosi, prima e dopo, alla situazione che consegue alla rottura dell'*état primitif* o del *puro* stato di natura. Ma la scelta di questa accezione del termine suscita diverse difficoltà, e perciò si è costretti a intenderlo come *puro* stato di natura, con i problemi che ne derivano. Lo stato di natura «secondo» infatti, da un lato introdurrebbe nel testo un'inutile e fuorviante complicazione, dall'altro, come vedremo in seguito, non è congruente con lo sviluppo dell'argomentazione russoiana che, dal passo in esame, muove direttamente verso il «puro» stato di natura: soprattutto, poi, la pace e la felicità, l'incapacità di elevarsi all'amore dell'ordine e della virtù, l'impossibilità di discernere bene e male, rinviano con sufficiente chiarezza alla condizione assolutamente originaria dell'uomo, piuttosto che alla situazione in cui progressi e acquisizioni si vengono compiendo e la moralità comincia a «s'introduire dans les Actions humaines» (*OC* III, p. 170; anche Derathé, piuttosto

sorpreso, implicitamente intende l'*état* come puro stato di natura, *OC* III, p. 1412).

15 Cfr. soprattutto del *Discorso*, *OC* III, pp. 192-93.

16 La nascita della società civile o politica in Rousseau presenta, nel peculiare rapporto con l'economia, forti analogie – tranne ovviamente, la diversa valutazione che se ne dà – con quella lockiana (cfr. *OC* III, pp. 174-78, *Secondo Trattato*, VIII-IX; mi sono brevemente occupato dell'origine lockiana della società politica in *Sul fondamento della tolleranza di Locke* «Quad. Riv. Trim.», n.54, a cui rinvio.

17 *OC* III, p. 282; cfr. p. 122.

18 *OC* III, p. 152.

19 *OC* III, p. 282, ultimo capv.; per un puntuale riferimento al *Discorso*, cfr. *OC* III, p. 178: la società dà «de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche».

20 *OC* III, p. 283, 1° capv. (interamente sbarrato nel Ms., sostituito da *Ainsi* con cui comincia il capv. seguente). Se si è convinti che nei legami tra gli uomini non c'è nulla che miri al «bien gènèral» bisogna anche capire – suona la conclusione del capoverso – che un simile *état*, quand'anche potesse sussistere, sarebbe una fonte di crimini e di miserie per uomini chiusi nei loro interessi, docili solo alla voce delle inclinazioni e delle passioni. Che cosa si debba intendere qui per *état* non sapremmo spiegarlo in maniera persuasiva. *Etat* come *état de choses* evidentemente esiste, ed è è anzi per

Rousseau il mistero svelato della realtà sociale; è da pensare allora che *état* sia la raffigurazione ideologica della «société générale», la quale non solo si dimostra inconsistente rispetto alla realtà ma quand'anche potesse prendere corpo così come viene immaginata non potrebbe che dar luogo, per i principi di radicale individualismo che la costituiscono, a una situazione catastrofica, piena «de crimes et de miséres». Se poi in questo giro non proprio lineare di pensieri agisca anche, nell'ambiguità del termine e come per attrazione, la presenza combinata di *état* come *état de nature* (che diventerà, nello sviluppo immediato del capitolo, tema dominante), è questione o suggestione che affidiamo al lettore.

21 *OC* III, p. 152.

22 *OC* III, p. 283, 2° capv.

23 *OC* III, p. 125-26.

24 Cfr. per i presupposti storici di questo tentativo di ricomprensione giusnaturalistica il mio *Rousseau tra i giureconsulti romani ecc.*, cit.

25 *OC* III, p. 284, 1° capv. (sia questo che il capv. seguente sono sbarrati nel Ms.). Un luogo del *Manoscritto* II 4, espunto dal *Contratto*, sembra tornare alle posizioni della *Préface* del *Discorso*, distinguendo un «droit naturel proprement dit» da un «droit naturel raisonné». Derathé dà molto peso a questo passo e vi scorge la prova dell'erroneità di chi vuole fare di Rousseau un «avversario del diritto naturale» (*OC* III, pp. 329, 1412, 1424-25). Avremo modo di tornare su questo passo; non ci

pare tuttavia che esso sia tale da contrastare le osservazioni riassuntivamente richiamate nel testo, né, ne non altro, da annullare l'irriducibile peculiarità del passo sopra richiamato. Si deve anche osservare, com'è giusto, che il «giusnaturalismo» di Rousseau è sempre pronto a ricostruirsi, anche quando sembri definitivamente dissolto. Ma proprio per questo motivo, non pare che la complessa questione del diritto naturale si possa decidere sul semplice terreno di un Rousseau «sostenitore» o «avversario» del giusnaturalismo.

26 *OC* III, p. 283, 3° capv.; cfr. per l' evoluzione di Rousseau in tema di *misére* naturale *OC* III, pp. 84, 160.

27 *OC* III, p. 1412.

28 *OC* III, p. 122.

29 *OC* III, p. 153-54: «les Sauvages ne sont pas méchans précisément parce qui'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons» e poco prima, v. il significato di *misérable* connesso a una «privation douloureuse», p. 152.

30 *OC* IV, p. 249.

31 Utilizziamo positivamente (come fa anche Hubert, op. cit., cap. III) per questa prima delineazione dei caratteri dell'«union reélle» tra gli uomini, il contenuto dei due capoversi immediatamente seguenti quello della «liaison des parties», nei quali Rousseau anticipa in forma ipotetica le sue convinzioni (se il genere umano fosse concepito come una persona morale, avrebbe un «sentiment d'existence commune…» ecc.) e se ne

serve per sottolineare la differenza con l'ideologia della «société generale»: «Si la société générale existoit ailleurs que dans les systèmes des Philosophes, elle seroit […] un Etre moral qui auroit…» (*OC* III, pp. 283-84).

32 Conviene riportare per intero il passo del libro primo dell'*Emile* sopra citato poiché costituisce una delle formulazioni più nette della differenza tra l'assolutezza dell'uomo naturale e la finita relatività dell'uomo sociale. «L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ter son existence absolue pour lui donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout» (*OC* IV, p. 249). L'espressione «ou à son semblable» che chiude il primo periodo, deve essere intesa come incontro occasionale, privo di *liaison* («nous nous toucherions par quelques point, sans être unis par aucun»), ossia come rapporto che si risolve, volta a volta, in un ristabilimento delle condizioni che permettono all'uomo naturale di essere un «entier absolu».

33 *OC* III, p. 284.

34 «Tels sont les prémiers liens de la société générale; tels sont les fondemens de cette bienveillance universelle…»; e si confronti con la celebre pagine della *Ricchezza delle Nazioni* di Smith: «L'uomo ha invece quasi sempre bisogno dell'aiuto

dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: 'Dammi la tal cosa di cui ho bisogno, e te ne darò un'altra, di cui hai bisogno tu'. Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi. Nessuno che non sia un mendicante sceglie mai di dipendere soprattutto dalla benevolenza dei suoi concittadini, e persino un mendicante non dipende esclusivamente da essa» (tr. it. ora in «Oscar Mondadori», p. 18; e cfr. già il *Draft*, tr. it. Roma 1971, pp. 27-29, dove Smith si ricorda probabilmente anche del *Discorso sull'ineguaglianza*, a proposito della naturale indipendenza degli individui e di quello che Rousseau chiama il «cri de la Nature» per invocare soccorso in caso di bisogno).

35 La recensione di A. Smith al *Discorso sull'ineguaglianza* per la «Edinburgh Review» (luglio 1755; tr. it. in app. a I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau* cit.), basata sulla connesione, all'apparenza fin troppo paradossale, tra Rousseau e Mandeville (che solo lo stile e un po' di alchimia filosofica di Rousseau riescono a mascherare) meriterebbe più attenzione nel quadro dell'analisi che qui si richiama e che è stata svolta soprattutto nel cap. III. Della recensione di Smith si occupa L. Colletti

all'inizio di *Mandeville, Rousseau e Smith* in *Ideologia e società*, Bari 1972; v. ora anche P. Carrivet, *Une lettre d'A. Smith. Tableau de la culture en Europe en 1755: Mandeville et Rousseau,* «Les études philosophiques», avril-juin 1980.

36 Hobbes, si ricordi dal *Discorso*, ha «très bien vû le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel» (*OC* III, p. 153). Ma questa ripresa di Hobbes si accompagna subito a un problema di distinzione. La prima redazione, nel *Manoscritto,* del passo sopra citato sul «nôtre propre intérest» che non ci porta a concorrere, nell'*état d'indépendance*, al bene comune, lascia già intravedere un simile problema: «il faudroit que chacun fut porté à concourir au bien commun ou par une force coactive qui l'y contraignit, ou par la vue de son propre intérest» (*OC* III, p. 1412).

37 Cito l'articolo da Diderot, *Oeuvres politiques* a cura di P. Vernière, Paris 1963, pp. 29 sgg. L'articolo è pubblicato con un'importante presentazione anche da Vaughan (*Pol. Wr*., I pp. 423-33) e, naturalmente, nell'ed. Assézat-Tourneux delle *Oeuvres* di Diderot, Paris 1876, vol. XIV, pp. 296-301; una traduzione italiana dell'articolo si trova nell'antologia di voci dell'*Enciclopedia*, Bari 1968, a cura di P. Casini, del quale si vedano la presentazione, con la bibliografia essenziale, e le note (pp. XLI-XLIII, 392-97).

38 Se l'uomo non è libero, si dice, o se le sue decisioni nascono da «quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme», si annullano le nozioni di bene e di male morale, di dovere e di diritto; di qui l'importanza di distinguere la libertà dall'atto volitivo. Per la spiegazione del passo cfr. la lettera a Landois del

29 giugno 1756, in cui Diderot definirà senza perifrasi la libertà «un mot vide de sens» (*Corrispondance* ed. Roth, Paris 1955, I, p. 212, cit. in Vernière; sulla lettera a Landois cfr. A. M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi*, tr. it., Milano 1971 pp. 255-59).

39 *OC* III, pp. 284-85.

40 Cfr. Hobbes, *Leviathan*, I, XIII, dove si dice che, se pure non c'è mai stata una generale condizione di guerra in tutto il mondo, pure vi sono molti luoghi in cui «ai nostri tempi» gli uomini vivono così, e si citano i selvaggi d'America, i re e le persone che hanno autorità sovrana; Locke, *Secondo Trattato* II, 14: «…all princes and rulers of independent governments all through the world are in a state of nature…»; e si ricordi il *Discorso sull'ineguaglianza*: «Les corps politiques restant ainsi entr'eux dans l'Etat de Nature…» (*OC* III, p. 178).

41 *Droit naturel*, cit., p. 34.

42 *OC* III, p. 287, fine 1° capv.

43 *OC* III, pp. 287-88.

44 «En effet, on a cru longtems, comme l'observe Grotius, qu'il étoit permis de voler, piller, maltraitter les étrangers, et sourtout les barbares, jusqu'à les reduire en esclavage», *Ib*.; su Grozio cfr. Derathé, *OC* III, pp. 1414-15.

45 «Il n'est pas permis de serrer le noeud d'une société particuliére aux dépends du reste du genre humain», scrive Rousseau in un passo delle pagine sulla religione civile del *Manoscritto*;

e la variante: «Il faut bien serrer le nœud social, mais non pas aux dépends du reste des hommes» (*OC* III, pp. 337, 1428).

46 *OC* III, p. 287.

47 *OC*, III, p. 9; per gli sviluppi di questo tema cfr. M. Launay, *J.-J. Rousseau écrivain politique*, cit., cap. I.

48 *OC* III, p 178 ; anche nell'*Economia politica*, in connessione con l'art. *Droit naturel* di Diderot (che poco prima è citato con ogni riguardo), si parla della «grande ville du monde», rispetto alla quale «les états et peuples divers ne sont que des membres individuels» (*OC* III, p. 245); di questi testi si occupa J. Biou, *La società generale del genere umano*, in *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese* a cura di P. Casini, Bologna 1978.

49 *OC* III, pp. 285-86.

50 *OC* III, p. 287, «et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas».

51 *OC* III, pp. 336-37, 464-65.

52 *OC* III, p. 342, il passo non compare nel *Contratto*.

53 *OC* III, pp. 340-41, 467-69.

54 Cfr. *OC* III pp. 285, 288, 465: la religione antica pone «un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres».

55 *OC* III, p. 287.

56 *OC* III, p. 463.

57 *Droit naturel*, cit., p. 33.

58 *Droit naturel*, cit., pp. 33-34.

59 *Droit naturel*, cit., pp. 33.

60 *Storia delle dottrine politiche*, tr. it., Milano 1962, p. 467.

61 *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 386.

62 Cfr, il mio *Rousseau tra i giureconsulti*, ecc., cit., pp. 257-60.

63 P. Casini in *Enciclopedia,* cit., p. 395; dello stesso autore si vedano le pagine dedicate al cap. I 2 del *Manoscritto* nella pregevole *Introduzione a Rousseau*, Bari 1974, pp. 49-58.

64 Cfr. la *Préface* al *Discorso*, *OC* III, pp. 124-25.

65 *OC* III, p. 142.

66 J. Proust, op. cit., p. 392.

67 *OC* III, p. 286.

68 Seguono nel capitolo alcune osservazioni sulla difficoltà di consultare la volontà generale, che si congiungono poi direttamente al problema del cosmopolitismo.

69 *OC*, III, p. 288.

6

UNITÀ E LIBERTÀ NEL PRIMO LIBRO DEL «CONTRATTO»

1 – *La concezione della politica all'inizio del «Contratto»: ordine sociale, natura, forza.*

Nel giro del breve proemio senza titolo e dell'ancor più breve capitolo primo del primo libro (*Sujet de ce premier livre*) con cui si apre la redazione definitiva del *Contratto sociale*, il passaggio russoiano a una diversa concezione della politica appare consumato, e anche rimosso in quanto travagliato passaggio.

> *Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque regle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les loix telles qu'elles peuvent être: Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées[1].*

Rousseau non si chiede più cosa sia nella sua natura il corpo

sociale (o, che è lo stesso, l'ordine civile), non ne ricerca nell'uomo il fondamento radicale; lo assume invece come una condizione d'orizzonte fuori della quale nulla sappiamo e al cui interno (*dans*) è possibile prospettare l'indagine sulla legittima e sicura regola di amministrazione. Il mutamento avvenuto intorno al tema dell'*administration,* che nel *sujet* del *Manoscritto* veniva escluso dalla ricerca (*il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps mais de sa constitution[**2**]*) e ora ne occupa invece interamente il campo, costituisce una visibile, seppur tenue, traccia di quel più generale e complesso mutamento verificatosi intorno alla *nature*. Cosa vuol dire ora *regle d'administration*? Se l'espressione si prende nel senso del *Manoscritto*, come gestione dei rapporti sociali dati, riesce, più che riduttiva, fuorviante rispetto all'impianto del *Contratto*. È subito chiaro, a tacer d'altro, che Rousseau non ricerca una qualsiasi regola di amministrazione, bensì quella che sia legittima e sicura: sicura, ossia solida e duratura, in quanto legittima[3]. Non reimplica forse la legittimità una questione di fondamento, il rinvio a qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che è semplicemente presente? Nonostante questo, sebbene cioè *administration* debba ora esser presa in un significato più largo e comprensivo di quanto non fosse nel *Manoscritto*, ci pare ancora difficile ignorare criticamente la diversità dei due testi. Rimane in tutti i casi aperto il problema di dove sia finita l'opposizione tra *administration* e *constitution* che sorreggeva il *sujet* del *Manoscritto*. In parte, si deve pensare, è stata riassorbita nella *regle d'administration* legittima e perciò più comprensiva, ma in parte è stata espunta, e precisamente in quanto, attraverso il polo della *constitution* (o *établissement*), conduceva una concezione paralizzante della *nature*. Criticata, nella forma che s'è esaminata, la fondazione

naturale della politica, ne è rimasta come una traccia residua nell'impazienza che capovolge lo stesso termine negativo a luogo di positivo riferimento, caricandolo perciò di significato anche ambiguo. Del resto, lo si è detto, la piccola questione dell'*administration* acquista significato solo perché rinvia a due contesti profondamente diversi. Nel primo caso, l'opposto dell'*administration*, la *constitution*, pervenuta alla natura, vi scopre la insuperabile corruzione di ogni ordine civile e politico; nel secondo, «ordre civil» e «administration» rappresentano un orizzonte che si pone come intrascendibile, sebbene sia ancora da definire il suo interno criterio di legittimità[4].

Che il problema forte dell'inizio del *Contratto* sia costituito dalla soppressione (e dalla rimozione) della *nature* com'era concepita nel *Discorso*, lo si ricava altresì dall'indirizzo di ricerca che vuol prendere gli uomini come sono, le leggi come possono essere, cercando di tenere uniti il diritto e l'interesse, la giustizia e l'utilità. Una considerazione limitata agli uomini *tels qu'ils sont* e anche alle leggi come possono essere avrebbe significato, secondo la logica del *Discorso,* precludersi la stessa possibilità di un'indagine fondata, «scientifica» sulla politica[5]. Problema l'uomo lì, come si ricorderà, e problema, da questo derivato e dipendente, quello delle leggi. Gli *Auteurs* del *Discorso* (e ancora dell'inizio del *Manoscritto*), che non conoscevano la natura dell'uomo, come potevano illudersi di intendersi sul senso del termine legge e su una buona definizione di legge naturale[6]? Muovendo da queste posizioni, chi sono ora gli uomini *tels qu'ils sont* e cosa possono essere mai le leggi? Halbwachs osservava che avendo ormai Rousseau abbandonata l'ipotesi di stato natura «envisagée» nel *Secondo Discorso*, gli uomini *tels qu'ils sont* «ce sont les hommes vivants en société, mais dans des sociétés injustes»[7]. E l'osservazione è nel

complesso giusta, sebbene troppo rapida. Aggiungeremmo che il *tels qu'ils sont* sembra rinviare, al di là di ogni duplicazione e scissione, a una immanenza della natura alle sue manifestazioni parventi, e, proprio per questo, sembra alludere al divenire non più come frutto della scissione bensì come dimensione intrinseca all'essere: ordine civile, regola d'amministrazione legittima e leggi delineano l'ambito di esplicazione di una natura «dinamica», sottratta cioè a una stabile e immodificabile permanenza.

Non si deve tuttavia pensare che la messa in parentesi dello *status naturae* avvenga a favore di una considerazione che si avvia a essere empirico-realista o realistico-storicistica. L'uscita dall'universo giusnaturalistico del *Discorso* né comporta un ritorno a Machiavelli, né partecipa del clima delle «origini» dello *Historismus[**8**].* Semmai è di nuovo Hobbes che viene in primo piano, nel segno di una tenace trama di giusnaturalismo operante nel vivo di una riflessione per tanti aspetti antigiusnaturalistica. La dissoluzione piena del diritto di natura è impedita dal fatto che negli uomini *tels qu'ils sont* Rousseau vede una comune e permanente, definibile struttura antropologica. L'espressione rigorosa di questa struttura è data dall'*homme indépendant* delle pagine del *Manoscritto*, il quale, non più legato a una rigida determinazione spazio-temporale della natura, mostra la sua costituzione - fatta di autoconservazione, di cura del proprio interesse e della propria felicità -, ponendo l'esigenza di una fondazione politica reale (*union reelle*) che tenga conto di una simile costituzione e del suo *défaut[**9**]*. La decisività del capitolo sulla «societé générale» del *Manoscritto* viene così confermata dal problema positivamente posto dal *Contratto*. «Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice; il s'agit de me montrer quel intérest j'ai d'être

juste», diceva l'*homme indépendant*; ed ecco che il *Contratto* si propone di *allier* «ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées»[10]. Le leggi *telles qu'elles peuvent être* in questa situazione rappresentano uno strumento il cui impiego e la cui flessibilità sono comandati dalla struttura dell'essere (*sont)*: è sulla base dell'interesse inscritto nella natura dell'uomo che le leggi cercano di determinare il diritto e la giustizia, un ordine civile governato da regole legittime e sicure[11].

Come lo stato di natura russoiano - caratterizzato dall'assenza di ogni distinzione tra giustizia e utilità o tra diritto e interesse - lavorava per così dire alle spalle della moderna antropologia giusnaturalistica, così la distinzione di sfere che l'inizio del *Contratto* delinea ci collega al punto conclusivo della fondazione giusnaturalistica della società civile e statuale: quello segnato dalla compresenza del momento naturale-economico e del momento giuridico-politico, di società civile e Stato. Nulla garantiva il risultato di verità connesso all'ulteriore scavo dell'ideologia dello stato di natura; nulla ci dice ora che la ricerca del *Contratto* non si assesti lungo una delle tante forme di conciliazione giusnaturalistico-borghese tra ciò che l'interesse *prescrive* e ciò che il diritto *permette*, entro l'ambito cioè di un'esterna convivenza di interessi tra loro insuperabilmente divergenti. Ma qui - a tacere della irriducibile peculiarità, che già ci è accaduto di intravedere, della politica russoiana come *union reelle* tra gli uomini - è da dire che il riparo da un esito più o meno convenzionale è costituito dall'impossibilità che l'antropologia dello stato di natura del *Discorso* si trasferisca alla scaturigine del meccanismo contrattuale. Il tradizionale percorso natura-politica, mediato dal contratto, si è interrotto. E la singolarità di Rousseau sta nell'aver pensato successiva-

mente uno stato di natura che non porta alla politica (o, che è lo stesso, vi conduce solo nella forma, di necessità catastrofica, del patto iniquo), e un contratto sociale che non ha più un referente diretto, univoco nello stato di natura, sicché mentre pone se stesso deve porre altresì la natura o l'antropologia che vi opera.

L'opzione a favore di una legittimità interna all'*ordre civil* è nettamente affermata, nel *Sujet* del primo libro, come tema esclusivo d'indagine.

> *L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave d'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question[12].*

Se generazioni di lettori si sono accese d'entusiasmo per il *Contratto* russoiano, ciò è dovuto anche alle frasi lapidarie e incandescenti che di tanto in tanto lo punteggiano. E tuttavia sarebbe far torto all'impegno teorico di Rousseau abbandonarsi allo smalto dalla sua parola senza cercare di capire i problemi che vi si nascondono. Su che si fonda ora l'affermazione secondo cui l'uomo è nato libero? Non si tratta di un dato di esperienza, non sappiamo se essa rinvii a uno stato di natura, o piuttosto ai rinnovantesi e perenni diritti della natura. Ma le catene, introducendo il concetto di una compatta degradazione della totalità sociale, riconducono in primo piano la questione dell'origine della corruzione o del passaggio dalla comune libertà all'universale schiavitù[13]. Questo è ciò che Rousseau esprime con la domanda sul mutamento (*comment ce changement s'est-il fait?*). Solo che, riportata la domanda alla trama concettuale del *Discorso*, la risposta riesce

davvero stupefacente. Se occorresse ancora una prova, ulteriore e rapida, della frattura che segna lo sviluppo del pensiero russoiano tra il *Discorso* e il *Contratto* non sapremmo far niente di meglio che esibire questo: *Je l'ignore*[14]. Rousseau ha fatto del mutamento il grande tema della sua riflessione filosofica e politica, culminata nel *Discorso,* e ora afferma, con decisione fin troppo netta, di non sapere come si sia arrivati alla corruzione. Nessuna diversità di oggetto o finalità tra le due opere riuscirebbe a dar conto di un simile scarto, apertosi su un territorio davvero nevralgico.

A seguire d'altra parte la domanda sulla legittimità, i problemi piuttosto si aggrovigliano, nonché dipanarsi. È avvenuto un mutamento dalla libertà alla schiavitù. Rousseau duce di ignorare come questo mutamento si sia prodotto, ma di sapere cosa può renderlo legittimo. Dunque, Rousseau vuole *legittimare* i ceppi e la schiavitù. La semplice logica di questa conclusione è davvero paradossale e divertente all'inizio del *Contratto* e sulla penna di un autore che ha esordito polemizzando contro la mistificante giustificazione delle «catene»[15]. Ma il problema è più complesso, giacché il paradosso della legittimazione della schiavitù non nasce da occasionale incongruenza, bensì dalla sovrapposizione semplice di due logiche incomponibili: quella del *Discorso sull'ineguaglianza* e quella che presiede alla nascita del *Contratto*. La prima, come sappiamo, è entrata in crisi, sicché quando nelle cose tenta di riaffermarsi viene energicamente rimossa (*Je l'ignore* esprime il non sapere di chi ha già creduto di sapere); rimossa con energia, non tuttavia con radicalità sufficiente a impedire che continui a esercitare un condizionamento sulla seconda logica, nella forma del mantenimento di una premessa comune. Se il referente cioè è sempre costituito dall'universale corruzione che consegue all'uscita dalla natura,

nessuna legittimazione è in realtà possibile: la legittimità si esaurisce per intero nell'ambito della natura, e fuori di essa la politica non è niente altro che un male necessario. Ma ciò che Rousseau vuole legittimare è proprio la politica, l'*ordre civil* il quale, come legittimo, avrà pure una fondazione che rinvia alla natura: non però in tutti i casi alla natura compiuta e perfetta del *Discorso* (che ha fuori di sé solo ordini civili illegittimi), quanto invece a una natura capace di trasformarsi nella politica[16].

Il modello che anche ora ci si presenta subito dinanzi è quello della natura «difettosa» del *Manoscritto* che può trascendersi nella politica senza perdersi, quando la sua costituzione non venga mistificata e la società rappresenti una *union reelle*. Rimane tuttavia un punto reale di congiunzione tra i due orientamenti (che in parte ne spiega anche la commistione e il paradosso che ne deriva), ed è la corruzione, l'intollerabilità eslege della storia data. Sottratto al catastrofismo dell'uscita dalla natura incorrotta, non per questo l'ordine civile di fatto esistente appare meno ingiusto. Il problema è davvero rilevante per capire il rapporto tra il *Discorso* e il *Contratto*. Che relazione c'è tra la corruzione assoluta che discende dal *Discorso* e quella relativa (poiché sanabile) che definisce le situazioni non-contrattuali? Sembra talvolta che la diversa prospettiva del *Contratto* nasca da un'estrema decisione della volontà che, in presenza di un immutabile spessore di crisi, voglia incidervi comunque e da qualche lato. Non potendosi ripensare la corruzione, si agirebbe in essa, operando sull'elemento «sovrastrutturale» della politica.

Accadrebbe così che la totalità sociale coinvolta nell'universale corruzione verrebbe di nuovo a scindersi, entro un quadro di corruzione relativa, in schiavi e padroni, in *hommes* e in *pasteurs d'hommes*; o che il significato forte di alienazione in-

travisto nel *Discorso* verrebbe a ritrarsi nel significato giuridico di alienazione, come *donazione* o *vendita*[17]. Una simile lettura, per quante difficoltà incontri (la politica è una verifica definitiva dell'impianto del *Discorso*, e come si lascerebbe mutare senza che venga rivoluzionata l'intera struttura che la produce?), è in qualche modo inevitabile a parer nostro se il *Contratto* è visto come lineare sviluppo del *Discorso*. Ma tra l'uno e l'altro c'è il tentativo di ripensare la «natura»; ed è a partire da questa prospettiva che il problema della corruzione deve essere riesaminato.

Nella complessità di una situazione stretta tra la legittimità, di cui ancora non conosciamo il fondamento, e le allusioni alla storia irreparabile di corruzione Rousseau fa ora intervenire un più semplice criterio attuale per distinguere ciò che è legittimo da ciò che non lo è. Il campo della non-legittimità coincide con la forza. Di contro alla forza, in opposizione a essa,

> *l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions[18].*

Il superamento della natura e il nuovo orizzonte concettuale del *Contratto* raggiungono qui la loro formulazione più esplicita e consapevole. La legittimità è sottratta alla natura (anche se da essa, come vedremo, non potrà prescindere) e fatta coincidere con la costituzione stessa dell'*ordre social*, piuttosto che con una sua regola interna. Vi sarà *regle légitime* solo se il fondamento dell'*ordre social* (*qui sert de base*) è a sua volta legittimo: ulteriore rispetto alla natura e basato su convenzioni di cui il *Contratto* cercherà di fornire la deduzione necessaria e universale. Se il

nesso legittimità-ordine civile esce ora meglio delineato nella sua forma, ancora più interessante, per capirne l'intrinseca tessitura, è il riferimento a ciò che negativamente lo fonda, ossia la forza. Il breve capitolo terzo del primo libro in parte almeno deve essere letto in connessione con i passi del *Sujet*. Considerando la forza in sé e nei suoi effetti, osserva Rousseau, bisogna dire che fintanto un popolo è costretto a obbedire e obbedisce fa bene, non appena può e scuote il giogo fa ancora meglio: «car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondéà la reprendre, ou l'on ne l'étoit point à la lui ôter». La delineazione categoriale della forza è rigorosa. Il movimento per cui la forza si instaura e viene soppressa è determinato solo dal prevalere di un'energia sull'altra, senza che mai intervengano ragioni estranee alla «puissance physique»[19]. Che il popolo oppresso, scuotendo il giogo, faccia «encora mieux», è solo espressione rafforzativa, poiché in realtà esso recupera la libertà «par le même droit qui la lui a ravie». Tuttavia il più forte, si aggiunge, non lo è mai abbastanza per essere sempre il padrone se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere. Contro questa commistione insostenibile di categorie Rousseau polemizza da un lato richiamando la distinzione tra la forza, tanto nella sua genesi che nei suoi effetti, e il diritto, come ambito della libera volontà, della moralità, del dovere; dall'altro assumendo la commistione e mostrando l'inesplicabile *galimathias* che ne deriva. Siccome la forza fa il diritto, a ogni prevalere di forza succede un nuovo diritto e poiché «le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort»[20]. La serrata riduzione del diritto e della giustizia a forza fa pensare a noti frammenti delle *Pensées* pascaliane. Ma laddove Pascal concludeva a una sorta di «illuminismo» relativistico, scettico

sulla possibilità di conoscere la giustizia (umana), e perciò era costretto a riconoscere, dopo averla spogliata di ogni altra ragione, l'inevitabilità della forza[21], Rousseau si serve della riduzione del diritto a forza nel «diritto del più forte» per far emergere costruttivamente quell'universale *droit sacré* che permane («or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse?») senza essere toccato dalla vicenda della forza e dalla cattiva infinità che essa istaura. Il notissimo e travagliato passo paolino sul potere che viene solo da Dio è risolto entro questa chiave - a meno che non si tratti di *puissances légitimes*, alle quali si deve obbedire - in termini fisici, come gioco di forze. Tutto viene da Dio, anche le malattie, ma forse che per questo è proibito chiamare il medico? Al pari di un fenomeno naturale, la forza scevra di legittimità conosce solo differenze di grado, non di qualità e obbliga solo finché non si possa disobbedirle impunemente. La pistola del brigante che ci sorprende nel bosco è anch'essa una *puissance*, simile nella natura a quelle altre *puissances* alle quali solo per metafora, con un precetto buono quanto superfluo, ci vien raccomandato di obbedire[22].

Ma da dove viene la forza, qual è il luogo eminente, privilegiato della sua esplicazione? In linea di principio, vi è forza dovunque manchi il diritto, la sanzione legittimatrice del patto. Si tratta però di un principio non reversibile, poiché non è affatto vero che dove vi sia diritto manchi la forza. Il *Contratto* non è un'opera che miri alla semplice separazione del diritto-moralità dalla forza, e nemmeno ad un uso solo esterno della forza; al contrario, l'intrinsecità del nesso forza-consenso, nell'ambito del diritto, costituisce un suo tratto peculiare, delicato e originale[23]. Così l'esclusione della forza dal diritto è radicale (si costituisce cioè alla radice stessa del diritto), ma non è assoluta. È un criterio per l'istituzione

politica, non dell'istituzione, serve cioè a definire il non del diritto piuttosto che la sua reale articolazione. Ora se ci può essere, entro l'*ordre social*, un recupero e un uso legittimo della forza, vi è invece un luogo originario di esplicazione della forza che non è riscattabile e può solo essere soppresso in quanto si contrappone in senso assoluto al diritto. Questo luogo è costituito dalla pura natura, sebbene Rousseau preferisca qui illustrare la sua argomentazione attraverso la natura che si mantiene entro la società[24]. Nel capitolo secondo del *Manoscritto* abbiamo letto che l'*homme indépendant* è costituito nella sua più intima struttura di forza e che solo nella esplicazione di essa trova, in mancanza di un trascendimento reale della natura, la sua felicità. Separarsi dalla forza è separarsi da se stessi, dalla propria *constitution particuliére*, e l'orizzonte di morte che aleggia sulla natura è preferibile alla morte immediata, senza contropartite, che deriverebbe da un'uscita dalla natura soggettivo-volontaristica, «giusnaturalistica». Sicché scateni pure la forza quante violenze si voglia. Ciò è inevitabile: «au surplus ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérets en partageant avec eux les dépouilles des foibles»[25]. Sulla base di questa premessa bisogna dire che l'universale opposizione di forza e diritto, osservata alla luce dell'origine o della *source* dell'*ordre civil* (e perciò stesso del limite e della costituzione di ciò che non è diritto) deve comporsi con l'altra coppia di opposti natura-ordine civile o convenzioni che della prima rappresenta lo svelamento radicale. Se *l'ordre civil* si oppone alla forza e non viene dalla natura, è necessario concludere a un'identità di forza e di natura. Il mutamento di giudizio rispetto al *Discorso* è testimoniato dal diverso concetto di natura e, parallelamente, dal recupero delle *conventions,* ossia proprio di ciò che già costituiva la definizione stessa dell'antinatura,

il luogo inspiegabile-corrotto dell'uscita da sé. Sicché l'intera sequenza del *Sujet* si potrebbe ora riassumere così: il regno della forza, ma, di contro a esso, l'ordine sociale. E tuttavia (*cependant*) non dalla natura - come si potrebbe pensare, come ho sostenuto - viene la legitimità, bensì dalle convenzioni, da ciò che sta fuori dalla natura e ne sancisce la soppressione[26].

La questione dell'originario dispiegamento della forza ha conseguenze rilevanti. Se infatti la natura di configura in generale come il regno della forza (se dunque le considerazioni svolte qui su sono attendibili) ne deriva il contratto, quali che siano le sue *conventions*, non può che caratterizzarsi essenzialmente per la sua capacità di tenere a freno la forza, ossia non può che organizzarsi sulla falsariga di un modello hobbesiano. La prospettiva autocritica sulla natura «difettosa», emersa nel capitolo I 2 del *Manoscritto*, era come abbiamo visto profondamente percorsa da un'influenza e da un'esigenza hobbesiane. Ma si è pure accennato alla impossibilità in cui Rousseau si trova di riprodurre, magari su un tono minore, Hobbes. L'autore del *Leviathan* pone un problema antropologico - la natura come forza e *défaut*, carenza-difetto di conservazione - e una corrispondente soluzione politica: la sovranità assoluta del grande artificio politico. Rousseau, dopo il disperato tentativo di battere Hobbes sul terreno dell'antropologia, attraverso l'al di là della pura natura, ritorna al *padre terribile* del moderno giusnaturalismo, ma vi torna, come accadeva a Platone nei riguardi Parmenide, per «salvare i fenomeni», con un atteggiamento in cui la riverenza inobliabile è pari alla decisione di commettere parricidio. L'unità politica rigorosamente prospettata da Hobbes si deve mantenere ma a un tempo (in un quadro storico dove l'unità semplice dell'assolutismo è stata già sperimentata, in forme peculiari e con

risultati ormai disgreganti) si deve articolare nelle garanzie di libertà e nei «fenomeni» della democrazia. E parallelamente, perché questo obiettivo sia possibile, l'antropologia hobbesiana, mentre deve essere tenuta ferma nel suo rigore, al di là di commistioni contemperatrici, non può costituire l'intero della natura umana, ma deve mediarsi con l'altro da sé, con una diversa tensione e costituzione originaria, entro un tutto di cui sia parte.

In una variante del capitolo secondo del *Manoscritto* che già abbiamo ricordato, Rousseau dice che l'uomo può essere portato a concorrere al *bien commun* o «par une force coactive» che ve lo costringa, o «par la vue de son propre intérest»[27]. Nel bene comune e nella forza coattiva abbiamo il problema hobbesiano dell'unità; nel *propre intérest* troviamo accennata una diversa prospettiva per raggiungere l'unità: prospettiva politica che passa per la democrazia senza esaurirla nell' instaurazione del Leviatano, e prospettiva perciò difendibile dalla società, al di là della semplice sopravvivenza o della salvezza dal pericolo di morte. Si può dire, crediamo senza forzatura, che intorno a questo nodo problematico - che è teorico e storico a un tempo – si articoli per gran parte, nei suoi momenti speculativi più alti, il *Contratto sociale*. Per questo la nostra lettura dell'opera si terrà con particolare attenzione a un simile nodo: non dimenticando mai il nesso natura-contratto, né la saldezza del modello hobbesiano, né infine quella sua mediazione o positivo parricidio da cui dovrebbe scaturire la novità teorico-storica del *Contratto*.

2 - *La fondazione dello Stato nel cap. I 3 del «Manoscritto».*

Se dal *Contratto* torniamo al primitivo sviluppo dell'opera nel *Manoscritto*, molti dei problemi sin qui esaminati si fanno più chiari, e riesce più agevole seguire la linea complessiva dell'elaborazione russoiana. Il primo capoverso del capitolo I 3 del *Manoscritto* (*Du pacte fondamental*) passa sostanzialmente nel *Sujet* del primo libro del *Contratto*[28]; il secondo – in parte espunto dal *Contratto*, in parte collocato all'inizio del cap. I 6 – svolge il tema della connessione della natura con il «problema fondamentale» del *Contratto*. Troviamo qui anzitutto un'implicita e poco rigorosa ripresa della natura equilibrata[29]. Ma la novità della riflessione svolta si mantiene per il fatto che questa uscita dalla natura non dà più luogo alla corruzione insormontabile della socialità, all'unione che separa e ci rende *méchans-esclaves*, bensì, alternativamente, alla morte o a una determinata, univoca possibilità di sopravvivenza. A questo punto infatti bisogna che l'uomo resti «éternellement malheureux», o che si dia un «nouvel être» collettivo dal quale trarre le «ressources» di cui è individualmente carente. Lo «stato primitivo» non può più sussistere appena gli ostacoli che nuocciono alla nostra conservazione vincono con la loro resistenza le forze che ogni individuo può dispiegare per superarli: «et le genre humain periroit si l'art ne venoit au secours de la nature». Ora, poiché l'uomo non può generare nuove forze ma solo unire e dirigere quelle esistenti, non c'è altro mezzo per conservarsi che formare un'aggregazione di forze, unitariamente operante, capace di vincere la resistenza opposta dagli ostacoli. Questo è - dice Rousseau - il «problema fondamentale» al quale l'istituzione dello Stato dà soluzione; e nasce di qui, ridotta all'essenziale, la formula del patto per cui ognuno mette in comune tutto se stesso sotto la direzione della volontà generale, e si costituisce un corpo dove ogni membro è

parte inalienabile del tutto[30].

Questa deduzione del patto sociale e dello Stato è da un lato carica di tutte le difficoltà in cui s'è venuto aggrovigliando il concetto di natura, dall'altro è anche lineare e conseguente, sebbene risulti insufficiente rispetto alla complessiva tematica del *Contratto*. Cerchiamo di vedere distintamente tali questioni. Dapprima l'uscita dalla natura è pensata in una forma oggettivo-soggettiva, tale per cui la rottura dell'equilibrio a seguito di cause naturali s'intreccia con lo scatenamento di bisogni e desideri umani smisurati. Quindi questa forma – non più riproponibile, non fosse altro perché già posta a fondamento della cosiddetta «società generale del genere umano» - è corretta nel senso che la causa dell'uscita dalla natura è da addebitare interamente alla resistenza degli «obstacles», senza che si parli di squilibri nella costituzione degli uomini, i quali possono solo aggregarsi o morire. Ma cosa sono gli «obstacles», e siamo proprio sicuri che si tratti solo di una resistenza opposta dalla natura? L'indeterminazione del testo russoiano in proposito è massima, e il mistero non è meno fitto di quello che avvolgeva le «causes étrangeres». All'inizio della seconda parte del *Discorso* Rousseau, dopo aver brevemente richiamato le condizioni del puro stato di natura, aveva scritto:

> *mais il se présenta bientôt des difficultés; il falut apprendre à las vaincre: la hauteur des Arbres [...], la concurrence des animaux [...], tout l'obligea [l'homme naissant] de s'appliquer aux exercices du corps [...]. Il apprit à surmonter les obstacles de la Nature [...][31].*

Ora sebbene questo «ricominciamento» della seconda parte del *Discorso* ponga, come abbiamo visto, problemi particolari,

la differenza con il testo del *Manoscritto* (e poi del *Contratto*) è troppo netta per non essere rilevata. Nel *Discorso* gli ostacoli potevano essere vinti anche dall'uomo solo, che appunto per questa via dava origine alla storia di corruzione che conosciamo. Ora gli ostacoli sono insormontabili, la risposta da parte dell'uomo può essere solo di natura collettiva, politica, e viene a segnare un arricchimento di straordinaria portata, non una perdita. D'altra parte, nel cap. II 1 del *Contratto*, Rousseau dirà che «si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possibile»[32]. Non è forse anche l'opposizione degli interessi particolari un «obstacle» che si può vincere solo con l'istituzione della società?

Per quanti sforzi si compiano analiticamente, la soluzione di questi problemi non è possibile senza un quadro di riferimento strutturale che in qualche modo li comprenda. Ora, come abbiamo più volte detto,l'uomo del *Discorso* in tanto può vincere gli ostacoli (mediandosi con gli strumenti e con gli altri uomini) e tuttavia perdersi, in quanto ha alle spalle l'uomo che «vit en lui-même», la natura «buona». Ma questa antropologia della solitudine compiuta e perfetta, che già si regge a fatica e con molti puntelli nel *Discorso*[33] – essendo a un tempo opposizione e fondamento della corruzione – entra apertamente in crisi con il capitolo sulla «società generale» del *Manoscritto*. Qui Rousseau perviene a un duplice risultato: quello per cui la «corruzione», le tensioni concorrenziali e aggressive, la lotta per la sopravvivenza e per il «riconoscimento» appartengono originariamente all'uomo; e quello per cui una simile natura imperfetta può essere modificata, sviluppata nella società e con la politica. La nuova intuizione della natura – in parte autocritica, in parte rivelativa – è decisiva per capire

i fondamenti del *Contratto*. La ritroviamo, come ha ben visto Vaughan, anche nel passo del *Manoscritto* che stiamo commentando, in quell'accenno all'uomo «éternellement malheureux», che richiama la polemica con Diderot e il tema dell'uomo indipendente[34].

Ma in questo modo le forme di uscita dalla natura sopra esaminate si complicano ulteriormente, e la prima di esse deve scindersi in due momenti, di cui il primo è quello che abbiamo detto oggettivo-soggettivo, mentre il secondo è tutto soggettivo, antropologico: riguarda l'uomo che «malheureux» in natura sa tuttavia come soddisfare, se non interviene la politica, le sue esigenze, facendo «le malheur des autres»[35]. Avvolta da un velo naturalistico (il *malheureux* è colto nel momento della perdita della natura equilibrata), l'alternativa che ora si delinea è davvero radicale: si tratta di decidere sulla «bontà» o sulla «malvagità» della natura. E Rousseau come non può riprendere la «bontà» del *Discorso* (del resto aperta di fatto solo a esiti catastrofici), così non può e non vuole cadere nella «malvagità»: ne è impedito dalla tenace convinzione (e speranza) che, nonostante tutto, la «bontà» dell'uomo deve essere affermata, e quindi dalla nuova concezione della politica come sviluppo e realizzazione di umanità, invece che esterna garanzia o freno della natura. Si può vedere qui, sia detto per inciso, quanto siano approssimativi gli schemi sul Rousseau «pelagiano» o «calvinista»: piuttosto bisognerebbe parlare di una sorta di «pelagianesimo» della volontà e di «calvinismo» dell' intelletto, ma in tutti casi è da tener presente l'intreccio complicato di queste linee che risponde sia a una difficoltà concettuale che a un complesso problema culturale e politico.

Per tornare al nostro passo del *Manoscritto*, si può capire ora perché l'indecisione sulla natura, unita all'esigenza di

dedurre il patto dalla natura, conduca Rousseau a introdurre la nostra forma di uscita dallo stato primitivo a causa degli «obstacles»[36]. Qui non sappiamo più nulla della natura dell'uomo, cogliamo solo la sua impotenza di fronte alla natura esterna e dunque la necessità naturale della politica. Ma il silenzio sull'antropologia, l'intervento risolutore degli «obstacles» ci pare che coprano appunto l'impossibilità di pronunciarsi univocamente sulla natura dell'uomo, determinando se questa base la connessione con il patto. Come già accadeva nel *Discorso* la natura esterna è chiamata, surrettiziamente, a spiegare e a occultare eventi decisivi che riguardano l'uomo. Che gli «obstacles» siano in tutti i sensi una «via d'uscita», lo si capisce da molti segni. Abbiamo visto la difficoltà di riportarli allo svolgimento del *Discorso*. Ora si può aggiungere che mai il *Contratto sociale* si dipana tematicamente intorno al rapporto dell'uomo con la natura. La vittoria umana sulla resistenza degli «obstacles» sembra il compito decisivo dell'istituzione politica, mentre in realtà è un obiettivo strumentale, serve cioè a cogliere in un'immagine antropologicamente neutra la fine della natura, e dopo di ciò viene abbandonato. Della connessione dell'uomo con la natura il *Contratto* si occupa solo in quanto, per esempio attraverso la proprietà, concerna la trama etico-politica e, si direbbe, interferisca con essa[37]. Del resto anche nel passo che stiamo esaminando si vede bene come lo scopo, in apparenza primario, di vincere la natura sia poi travalicato e per così dire sopraffatto dal tema della organizzazione delle forze, ossia dell'intrinseca finalità dell'istituzione politica:

> *...il n'a plus d'autre moyen pour se conserver que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la resistance, de les mettre en jeu par un seul mobile,*

de les faire agir conjointement et de les diriger sur un seul objet. Tel est le problême fondamental...[38].

Ma abbiamo detto che questa prima definizione del patto, a partire dalla natura, è, per un altro aspetto, anche lineare e illumina quei temi della forza e della natura su cui ci siamo sopra soffermati. Ciò si fa chiaro se, del passo in questione, si guarda il risultato, che coincide in complesso con un effetto di morte. Il patto è la risposta necessaria, l'unica alternativa alla morte; e questa genesi o vichiano «nascimento» della politica non può non determinarne, nel profondo, la «natura». Sarà pure vero che il rapporto e lo scontro decisivo non sono tra uomo e uomo, bensì tra i singoli uomini e la natura esterna; ma ci si può chiedere se questa dislocazione, rispetto a Hobbes, della causa di morte dall'uomo agli «obstacles», per quanto significativa sul terreno antropologico, sia poi tale da impedire che la politica di Rousseau ricada entro una configurazione hobbesiana. Il punto più delicato e oscillante della riflessione russoiana, il rapporto tra la natura e le operazioni dell'uomo (la civiltà, la società, la politica), è ora risolto, con hobbesiana radicalità, a tutto svantaggio della natura. Quali che siano le sue interne articolazioni, la natura produce morte (*le genre humain periroit*), e solo l'arte (il grande artificio hobbesiano) assicura salvezza[39]. L'orizzonte di morte comanda la necessità e la forma univoca dell'uscita dalla natura (*il n'a plus d'autre moyen pour se conserver*). Il patto comporta sì distacco dalla natura e creazione del nuovo, non però in senso proprio libertà, la quale o si ritrae nella necessità o coincide con la morte. L'andamento naturalistico e necessitato è accentuato dalla ripresa dell'unione per aggregazione, che già Rousseau aveva criticato[40], per cui tutta la novità sembra riassumersi nell'unitaria, razionale

organizzazione delle forze esistenti. E poiché d'altra parte queste forze sono colte in una distretta di morte, che cosa hanno più da esibire, quali diritti hanno da conservare nei confronti del razionale potere che solo assicura la vita? Il patto di Rousseau, come quello di Hobbes, sembra giustificarsi in virtù della conservazione della vita. E la formula che lo riassume coerentemente si ispira solo all'unità, alla «messa in comune» di tutto ciò che l'uomo è prima e fuori dal patto e alla simultanea nascita di un «corpo-morale e collettivo», di un *moi commun* dove i singoli divergono «parti» di un tutto.

A leggere di seguito i primi due capoversi del cap. I 3 del *Manoscritto* (quello che comporrà il *Sujet* del *Contratto*, e quello che abbiamo appena commentato) bisogna allora dire che la piena definizione di ciò che precede l'*ordre social* e il patto si ottiene tenendo insieme i temi della forza, della natura e della morte. L'ordine sociale si oppone alla forza e «n'a point sa source dans la nature». La natura infatti è lacerazione, scontro di forze in cui l'individuo soccombe; e solo un patto rigorosamente unitario, una «persona pubblica» che risolva nella sua vita e nella sua volontà tutte le «persone particolari» può costituire risposta efficace al travaglio che nella natura conduce alla morte. In merito all'inadeguatezza di questa fondazione rispetto all'intreccio complessivo del *Contratto* si potrebbe già rispondere analizzando meglio la formula del patto, mostrando cioè come in essa vi sia un'influenza solo parziale di Hobbes, poiché il potere non è trasferito, non diventa autoritario-esterno, e permane nei singoli in quanto parti, esprimendosi in quella *volonté générale* che all'autore del *Leviathan* riesce davvero incomprensibile[41]. Ma invece di anticipare questi temi, è preferibile seguire Rousseau nel passaggio dal *Manoscritto* al *Contratto*, cogliendo nella redazione

definitiva dell'opera i motivi di profonda divaricazione rispetto a Hobbes, mai disgiunti del resto da un legame non meno profondo e tenace.

3 - *La libertà e la sua verifica nella famiglia e nella schiavitù.*

La connessione natura-Stato del *Manoscritto*, come abbiamo detto, non viene ripresa nel *Contratto*. Ciò che nel *Manoscritto* si presentava come uno svolgimento coerente, viene interrotto tra il primo e il secondo capoverso e riempito di un *détour* nuovo[42], ampio di ben quattro capitoli, strutturalmente rilevante, sebbene non possa dirsi tra le cose più originali del *Contratto.* Il *Manoscritto*, giunto al fondamento convenzionale dell'*odre social*, si fermava al proposito di ricercare quale fosse «cette convention et comment elle a pu se former»; il *Contratto* a questo punto, introducendo i nuovi capitoli, aggiunge: «Avant d'en venir-là [ossia di «savoir quelles sont ces conventions»] je dois établir ce que je viens d'avancer»[43]. Che cosa Rousseau ha «anticipato», e che cosa deve ora *ètablir*? Abbiamo letto che la forza non produce diritto, e che l'*ordre social* si oppone si oppone alla forza e «ne vient point de la nature». Ma vi è un altro problema invece che, accennato nel *Sujet*, ha davvero bisogno di «fondazione», o altrimenti rischia di dileguare, abbandonando per intero il campo alla forza. Si tratta della libertà che nel *Sujet*, ripresa com'era ambiguamente dal *Discorso*, finiva in un paradosso e che Rousseau ritiene invece essenziale per la nascita e il dispiegamento dell'istituzione politica. Così sono due i temi che bisogna *établir*. Le convenzioni risulteranno la base dell'*ordre social* o dell'autorità legittima quando si sia dimostrato non solo che «la force ne produit aucun droit»,

ma che «nessun uomo ha un'autorità naturale sul suo simile», ossia che tutti sono liberi e eguali[44]. Se la forza viene dalla natura, è altresì in natura che si deve rinvenire l'origine della libertà. Ma Rousseau non si pone ora il problema di sapere che rapporto vi sia in natura tra forza e libertà. A veder bene, la stessa trattazione della forza del capitolo terzo, se viene slegata dal *Sujet* (ossia dalla minacciosa connessione con la natura) e letta secondo l'ordine dei capitoli, diventa essa stessa una funzione della libertà, sicché da ultimo la forza non produce diritto in quanto l'uomo è originariamente costituito di libertà, volontà, moralità.

In complesso i capitoli 2-5 inseriti nel primo libro del *Contratto*, mentre sembrano chiamati a soddisfare un'esigenza di compiutezza e di approfondimento rispetto alle poche linee del *Sujet*, introducono in realtà, come risulta dal confronto con il *Manoscritto*, il tema, che può dirsi nuovo, della libertà. La fondazione «hobbesiana» dello Stato che sopra abbiamo esaminato deve esser parsa a Rousseau troppo unilaterale, troppo naturalisticamente determinata, incapace di dar conto di quella ricchezza antropologica che egli, pur tra molte oscillazioni, intuisce e che vuole raccogliere nella complessità dell'istituzione politica. L'originalità di pensatore politico Rousseau l'affida ora al tentativo di concepire la libertà non in funzione della forma hobbesiana, bensì come un carattere radicale dell'uomo al quale in nessun caso si può rinunciare senza dissolvere l'uomo stesso.

> *Reconcer à sa liberté c'est renocer à sa qualité d'homme, aux droits de l' humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagementpossible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de*

l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté[45].

Il modello eminente per la riflessione sulla libertà è Locke. Non che lo stato di natura lockiano sia ripreso in forme esplicite. La «nature de l'homme» di cui ora si parla si colloca su un piano diverso dall'*état de nature*: riguarda piuttosto quei perenni attuali diritti della natura che si colgono nel vivo di qualsivoglia situazione storico-sociale. Ma la deduzione di essi dallo *status naturae* diventerà evidente al momento del contratto originario, sicché conviene per ora non forzare questo punto. I diritti si riassumono nella «libertà comune» che è «conseguenza della natura dell'uomo», ossia nel fatto che tutti nascono «égaux et libres». Come in Locke (che, per questo aspetto, non è meno radicale di Hobbes) la libertà è saldamente legata per Rousseau all'autoconservazione, consiste nella scelta che il singolo fa dei mezzi per conseguirla. La prima legge dell'uomo è così quella di «veiller à sa propre conservation», le prime cure sono quelle che egli deve a se stesso, e, appena in età di ragione, «lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maitre»[46]. La natura autoconservantesi nella libertà e nell'uguaglianza è, per così dire, verificata nel *Contratto* in due zone, del resto classiche, di confine: la famiglia e la schiavitù. Entrambe sono, in maniera certo diversa, zone di dipendenza, dove sembra cioè che la necessità dell'autoconservazione e gli obblighi che ne derivano vincano irresistibilmente sulla libertà; ed è qui allora che si deve mettere a prova il carattere insopprimibile, sempre riaffermantesi, della libertà. La famiglia (che ora, con adesione a Locke, è definita la più antica delle società e la «seule naturelle») rappresenta in realtà, nonché un luogo di perenne soggezione, il passaggio della natura da una

condizione di minorità e quindi di dipendenza dalla pienezza dei suoi attributi. I figli restano legati al padre finché ne hanno bisogno per conservarsi. Cessato il bisogno, viene meno anche il legame naturale e, liberi i figli dall'obbedienza, il padre dalle cure, «rentrent tous également dans l'indépendance»; se in seguito la famiglia continua a restare unita, ciò avviene ormai per convenzione e volontà, non per natura[47].

Il passaggio dalla famiglia alla schiavitù, come luogo ben più rilevante di oscuramento della libertà, è mediato da un capoverso in cui Rousseau, paragonando la famiglia alla società politica, sembra tornare indietro rispetto a Locke, e rispetto a se stesso, alle pagine cioè dell'*Economia politica* e del *Manoscritto**[48]*. Qui si può congetturare che l'intento sia in parte ironico e sarcastico (come si scioglie la società familiare, perché non dovrebbe sciogliersi la società politica fatta di *chef* e *peuple*?), in parte volto a suggerire che nella famiglia esisterebbe una sorta di contratto tacito o imperfetto, nato dalla eguaglianza e finalizzato alla reciproca utilità dei membri, di cui non si rinvengono invece le condizioni nella società politica tradizionale[49]. Il punto di approdo dell'argomentazione russoiana è tuttavia chiaro: la polemica con Grozio, il quale, modellando – si dice – sempre il diritto sul fatto, nega, con metodo buono per i tiranni, che ogni potere sia stabilito in favore dei governati e reca in proposito l'esempio della schiavitù[50]. In un sol campo con Grozio, Rousseau mette Hobbes, Caligola (a detta di Filone) e Aristotele, tutti concordi nel fondare il dispotismo su una diversità di natura tra gli uomini[51]. La tensione alla libertà prende con evidenza la mano all'argomentazione russoiana, che, soprattutto a proposito di Hobbes, scambia, a tacer d'altro, gli esiti politici con le premesse antropologiche. Ma la stessa forzatura ci aiuta a comprendere le reali intenzioni di queste

pagine del *Contratto*. Hobbes né è più un modello né ha, tra i pensatori politici, una peculiarissima posizione, in quanto da ultimo mette a capo anch'egli a una limitazione politica della libertà. Dal punto di vista della libertà come deposito originario e insopprimibile dell'uomo, al quale non si può in alcun modo «renoncer», Hobbes può essere assimilato – al di là della sua antropologia, che è radicalmente egualitaria, e della sua costruzione politica, inimmaginabile anch'essa senza l'eguaglianza – addirittura ad Aristotele[52].

Già affrontata nel suo presupposto antropologico, la schiavitù viene ripresa sistematicamente nel capitolo quarto (*De l'esclavage*) e criticata sia nella forma di schiavitù civile che in quella derivante dal diritto di guerra. Lo spunto polemico per entrambe le confutazione è ancora Grozio, ma al di là di esso e dello stesso problema specifico della schiavitù, Rousseau, come ha osservato Derathé, ha di mira l'intera teoria giusnaturalistica del *patto di sottomissione*[53]. La schiavitù civile non è pensabile perché non si vede in forza di quali ragioni un popolo potrebbe *alienare*, cioè donare o vendere, la propria libertà a vantaggio di un re-padrone: donarsi sarebbe un atto nullo, ispirato solo dalla follia; la vendita, non avendo alcun corrispettivo, né economico né di «tranquillità civile», sarebbe anch'essa un atto insensato[54]. Il caso, da cui muove Grozio, di un privato che si vende in cambio di sussistenza non vale per il popolo, poiché è da esso che i re (i quali secondo Rabelais non vivono di poco) traggono la loro sussistenza. Se la cessione riguarda la persona e i beni (la persona a condizione che vengano presi anche i beni, scrive ironicamente Rousseau), cosa resta? La tranquillità, si dice. Ma questa tranquillità, obietta Rousseau, è essa stessa una miseria, né protegge d'altra parte dalle guerre, dalle vessazioni e dall'avidità dei despoti. Anche ammesso che un privato possa

alienare se stesso, non potrebbe alienare i suoi figli, che nascono «hommes et libres»[55]. Dopo il passo sulla libertà che abbiamo sopra riportato e che costituisce il centro dell'argomentazione, il diritto che fa luce nella incertezza dei fatti, si conferma non solo la nullità di una convenzione che comporta da un lato autorità assoluta e dall'altro obbedienza senza limiti, ma si rivela altresì l'inconsistenza dello stesso rapporto di schiavitù tra uomo e uomo, come convenzione assurda dove l'uno dei due contraenti si annulla per intero nel diritto dell'altro[56] .

Da parte sua, la schiavitù per diritto di guerra mostra un'apparenza di reciprocità e di legittimità in quanto pare che in essa vi sia scambio reale della libertà contro la vita. Ma si può ricavare questo preteso diritto nell'*état de guerre*? La guerra, dice Rousseau, essendo una relazione tra Stato e Stato, non tra uomo e uomo, genera solo diritti compatibili con la sua natura e il suo fine: non comporta come scambio la vita poiché i privati, nemici «accidentali» in quanto soldati, non lo sono in quanto uomini e nemmeno in quanto cittadini, appena depongano le armi. La parvenza di rapporto contrattualistico si toglie così alla luce della finalità propria della guerra[57]. Ma l'*état de guerre* richiama con troppa evidenza l'ingombrante spettro hobbesiano perché si possa pensare di esorcizzarlo sul terreno del giusnaturalismo lockiano, privo per di più di ogni riferimento allo stato di natura. Il problema di Rousseau è tanto quello di definire, secondo il diritto, la guerra, quanto quello di mostrare che non esistono situazioni in grado di smentire una simile definizione. L'uomo ha diritti, ha libertà, ma quale è in natura la relazione reciproca tra le libertà?

> *Par cela seul que les Hommes vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport assez*

constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis[58].

È questo il primo cenno esplicito del *Contratto* allo stato di natura. Ma non avevamo letto una diversa lezione della primitiva *indépendance*, che comportava un'opposizione più complessa a Hobbes? D'altra parte, l'antropologia lockiana ripresa dal *Contratto* è un'antropologia della «persona» e dei «beni». Ora Rousseau sa bene, come dice nel *Discorso*, che la proprietà genera «guerra», che «secondo l'assioma del saggio Locke», solo dove non c'è proprietà «il ne sauroit y avoir d'injure»[59]. E allora come si concilia la solitudine naturale, che non conosce proprietà, con i «beni» che costituiscono, lockianamente, diritto naturale essenziale e decisivo, riassuntivo di ogni altro? Rousseau precisa a questo proposito che poiché nello stato di natura «il n'y a point de propriété constante», non può esservi guerra da uomo a uomo. Che l'«ingiuria» sia assente dove manchi proprietà costante pare difficile a credersi. Ma intanto si osservi che l'accenno allo stato di natura deve richiamare la solitudine, contro l'hobbesiano *état de guerre*, e tuttavia, entro un contesto lockiano, né può richiamarla nella sua configurazione radicale (gli uomini mancano solo *de rapport assez constant*), né può privarla di una qualche forma di proprietà. Il risultato è allora, nella incertezza sul reale rapporto tra la natura e la società, che Rousseau non può più dire, come nel lungo brano da cui le pagine del *Contratto* in parte dipendono, che l'*état de guerre nait de l'état social*. Mentre la definizione della natura della guerra è identica nei due scritti, nel *Contratto* Rousseau non può affrontare, fuori dal netto riferimento all'antropologia del *Discorso*, il tema delle cause sociali che intrinsecamente producono la guerra[60].

La guerra privata non si dà in natura, né nell'*état social*, dove tutto è posto *sous l'autorité des loix*[61]. Gli Stati fanno la guerra, ma la fanno in forma: dichiarandola, rispettando la persona e i beni dei privati, mirando solo alla soppressione dello Stato nemico. Non sarà un minuetto, la guerra, ma può concludersi in modo del tutto incruento: «quelquefois on peut tuer l'Etat sans tuer un seul de ses membres»[62]. L'indecisione sulla natura originaria e l'esigenza di affermare, in ogni situazione, gli inderogabili diritti della natura conduce ora a uno stemperamento del giudizio sull'*état social* che si è dato nella storia. Manca la differenza, presente nell'*Etat de guerre*, tra la guerra «legittima» e le atrocità reali dei campi di battaglia, prodotti dalla pretesa «giustizia» dell'*ordre civil*; e Rousseau scrive addirittura che il suo modo di intendere la guerra è «conforme alle massime stabilite in tutti i tempi e alla pratica costante di tutti i popoli civili»[63]. Ma la discussione sulla schiavitù e sul modo di intendere la guerra non nasceva dalla polemica contro le «massime» di «Grotius et les autres»? Alla fine Rousseau ribadisce che i suoi princìpi, fondati sulla ragione, non sono quelli (derivati dai poeti) di Grozio, sebbene la durezza, originariamente eslege, della guerra sembra rifugiarsi nel solo «droit de conquête», il quale, non potendo derivare dalla guerra fondata sulla ragione, coincide con la «loi du plus fort» e con la dinamica dei rapporti basati sulla forza. I termini *esclavage* e *droit* sono contraddittori, scrive in conclusione Rousseau; e il diritto di schiavitù è nullo poiché illegittimo e assurdo. Da qualunque parte si osservi la cosa, nel rapporto tra uomo e uomo o tra un uomo e un popolo (e Rousseau ha bisogno di entrambi questi rapporti: di quello antropologico per criticare quello politico che si esprime nel *pactum subiectionis*), è insensata la convenzione stipulata in

questi termini: «Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon ptofit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira»[64].

4 - *La duplice formula di associazione e il 'Souverain'.*

Riassumiamo le linee di commento fin qui svolte poiché ci avviciniamo al punto alto del *Contratto*. Dall'iniziale contrapposizione tra forza e *ordre social*, natura e convenzione, interrompendo e allargando il primitivo sviluppo del *Manoscritto*, Rousseau è passato a delineare, attraverso i casi limite della famiglia e della schiavitù, un'antropologia della *liberté commune*, dell'autoconservazione e della eguaglianza, della persona e dei beni. Questa antropologia – di evidente matrice lockiana – viene colta non nello *status naturae* bensì nella natura che sempre è in ogni uomo, quale che sia la situazione in cui si trovi. L'intenzione che presiede a una simile dimostrazione (svolta soprattutto per negativo) della libertà, consiste nell'argine e nel contrappeso antropologico-politico che si vuol porre all'urgenza della forza, all'irrompere della natura come morte. Ma si presenta ora una difficoltà strutturale. La forza rinviava alla legittimità dell'*ordre social*, alla sua fondazione originario-normativa. La libertà vive nel tempo, riproponendo la sua incoercibile presenza, senza però introdurci al problema del vero legame sociale, al tema forte del *Contratto* nella sua originaria ed essenziale fondazione. La natura e la forza richiamavano l'*ordre social fondé sur des conventions*; ciò che Rousseau ha «stabilito» - la libertà – ci dice solo ciò che in generale non è *droit.* È il breve capitolo quinto (*Qu'il faut toujours remonter à une premiere convention*) che s'incarica di

saldare questo dislivello e di tornare, dopo l'ampio *dètour* che abbiamo esaminato, al tema di apertura.

Anche se concedessi ai «fautori del dispotismo» tutto ciò che ho negato, osserva Rousseau, non se ne avvantaggerebbero molto, poiché rimane sempre aperto il problema radicale: la differenza che esiste tra una moltitudine in qualche modo aggregata a una società, cioè un'associazione reale dove vi sia «bene pubblico» e «corpo politico»[65]. Il carattere preparatorio dei capitoli sulla libertà diventa ora esplicito. Nemmeno, d'altra parte, se i fautori del dispotismo – i «Docteurs vendus à la Tyrannie», come dice un frammento dell'*Etat de guerre*[66]– concedessero tutto a Rousseau, questi sarebbe ora in grado di vincere, con gli strumenti che sono stati predisposti, la partita. I *Docteurs*, potremmo dire, hanno posto la questione del potere; Rousseau ha definito illegittime tutte le forme di potere che si fondano sul misconoscimento della libertà, dei dritti della natura. Ma è evidente che la discussione è introduttiva e parziale finché non si sia determinato – secondo gli scopi, del resto, del «trattato politico» - la natura del potere legittimo. Ecco allora che Rousseau si chiede: che cosa è il popolo (che Grozio dice potersi donare a un re) prima di donarsi, prima di compiere, essendo già popolo, questo «atto civile» che presuppone una «deliberazione pubblica»? Si deve anzitutto esaminare «l'atto per il quale un popolo è un popolo»[67]. L'infondatezza del *pactum subiectionis* non può dimostrarsi solo su base antropologica, senza cioè che si pervenga alla vera natura del patto unione[68]. Il tema del *vrai fondement de la société* reintroduce l'unità (che la diffusione atomistica della libertà sembrava dissolvere), e quindi le ragioni della sia origine, della sua legittimità. Se non ci fosse una «convenzione anteriore», un originario patto di unità, su che si fonderebbe

la legge della maggioranza, l'obbligo cioè della minoranza di sottomettersi alle decisioni dei più? «La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimitè»[69].

Il capitolo sesto che, insieme al settimo, costituisce il cuore del primo libro e in un certo senso anche dell'intero *Contratto* parte di qui: ricollegandosi al tema iniziale dell'opera e, direttamente, al primitivo sviluppo del *Manoscritto*, ma cercando insieme di tener ferma quella costitutiva e irrinunciabile istanza di libertà che i nuovi capitoli del *Contratto* hanno esplorato. Nei primi due capoversi di I 6 il passo del *Manoscritto* che sopra abbiamo commentato è ripreso alla lettera. Abbandonato l'estremo tentativo di riproporre lo stato di natura come equilibrio, Rousseau «suppone» gli uomini giunti al punto in cui la resistenza degli ostacoli vince sulle forze individuali. Allora l'«état primitif» non può sussistere e il genere umano perirebbe «s'il [si dice con variante meno felice rispetto al *Manoscritto*] ne changeoit se maniere d'être». Il problema, si ricorderà, è ora quello di dar vita a una «somme de forces» che, agendo di concerto, assicuri la conservazione. Ma ecco che a questo bisogno di unità, a questa spinta non solo positiva, ma altresì necessaria e improrogabile – sotto pena di morte – all'associazione politica, si unisce ora un problema (un dato cioè e un'esigenza) affatto diverso: quello della consistenza, pur entro una distretta mortale, dei «particuliers», della loro natura in quanto autori o soggetti del contratto.

> *Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs: mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instrumens de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il*

se doit?[70].

L'uomo privo di forze per resistere alla natura esterna non coincide tuttavia con la morte, non è esclusivamente dominato, come spinta che vinca su ogni altra, dal *metus mortis*, ma ha una *force* che non può mettere impunemente in gioco senza danneggiarsi e distorcere la propria natura, senza rispondere alla morte esterna con l'autoannullamento. Ritroviamo esattamente riprodotta nella *force* l'esigenza dell'*homme indépendant*, che non può ignorare la propria «costituzione particolare» mirando all'*espéce en générale*, se è vero che «le soin de sa propre conservation est le prémier precepte de la nature»[71]. Ma la prospettiva non è più dominata dal *défaut* di natura e dal problema della *liaison* delle parti nel tutto (dove la libertà coincide con l'inevitabilità del conflitto naturale dei singoli, fuori dall'*union reelle*), quanto invece da una ripresa giusnaturalistico-lockiana della libertà, che, come insindacabile giudizio individuale sull'impiego e la direzione della forza, struttura l'autoconservazione in un cerchio in realtà inattaccabile dalla politica e disciplinabile solo dall'esterno.

Questa impostazione emerge con particolare risalto nella celebre formula in cui Rousseau, riesponendo positivamente il problema appena avanzato, lo offre alla soluzione del contratto:

Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ogni associato, e per la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti tanto libero quanto lo era prima del patto (aussi libre qu'auparavant).

Come non essere d'accordo con Derathé quando osserva che qui

la «salvaguardia della libertà individuale» è condizione stessa della validità del patto[72]? Non solo la comunità consiste nella mera protezione e difesa dei diritti (o *instrumens*) che la preesistono; ma l'associazione è altresì una *fictio* che in nulla scalfisce l'estensione e il godimento di questi diritti, poiché ognuno resta libero come prima. Veramente lo stesso Locke avrebbe da ridire a proposito di un'affermazione così anarchica di libertà, che sembra togliere ogni distinzione tra libertà naturale e libertà civile[73]. Quale associazione sia mai possibile su questa base riesce davvero arduo capire. Ma il problema non è ora questo; e non tanto perché non si può inchiodare Rousseau alla nuda formula senza mostrare in che modo la lavori (cercando ad esempio di far scaturire dall'associazione uno scambio «vantaggioso», produttivo di intatta libertà), quanto per una ragione ben più radicale, ardua e nuova, che conviene anticipare poiché è costitutiva dello stesso problema politico di Rousseau.

Il *Contratto* non persegue il minimo vincolo unitario dell'associazione in vista del massimo dispiegamento dei diritti individuali, ma proprio mentre afferma la più ampia libertà dei singoli vuole conquistare il massimo di unità del vincolo sociale. Vi è un giusnaturalismo della persona, delle parti, dell'origine, e vi è, entro una struttura concettuale che vuol essere unitaria, un giusnaturalismo della realizzazione, del compimento, della politica. Se l'uomo fosse positivamente e per intero dato prima della politica, avremmo un'associazione di tipo lockiano; ma l'uomo per Rousseau si compie, si realizza nella politica, vi colma il proprio *défaut,* e allora l'unità in cui la politica si risolve non può essere una funzione strumentale ad altro da sé, bensì l'espressione di quell'*Etre moral* che, come abbiamo letto nel *Manoscritto,* è la *source* da cui le parti traggono consistenza,

valore, persino felicità. D'altra parte, però, «renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme»; l'associazione ha per scopo la libertà, e la libertà sta prima e al fondo dell'associazione, ne condiziona il meccanismo affinché l'uomo si impegni «sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit». Nel problema così impostato, la libertà è solo una delle due esigenze fondamentali che nel *Contratto* s'incrociano, aspirando all'unificazione. Per quanto ardua si configuri la composizione del diritto della natura con il diritto che si dà in quanto si afferma sulla natura, non è dall'esclusiva formula della libertà «come prima» che nasca il patto russoiano. Del resto qual è la portata di questa formula? Nella chiusa leggiamo che essa costituisce «le problême fondamental dont le contract social donne la solution»; ma nell'introduzione vi avevamo visto la traduzione, in termini rapportabili al *sujet*, ossia al patto sociale, di una «difficoltà»: quella indagata nei nuovi capitoli del *Contratto* e costituita dal permanere in ogni individuo della forza e della libertà. Se di difficoltà si tratta, certo è una difficoltà di radice, riguarda un problema fondamentale: non però in tutti i casi «le problême fondamental», quello capace cioè di esaurire nel suo ambito l'intera tensione del *Contratto*[74].

Per convincersi di quanto diciamo, non c'è bisogno di andar molto lontano. Basta leggere, di seguito nel testo, le clausole del contratto, le quali, dice Rousseau, derivano così intrinsecamente dalla «nature de l'acte» da non poter essere in alcun modo modificate, sicché sono dovunque le stesse, dovunque «tacitamente ammesse e riconosciute». Ora queste clausole, «bien entendues», si riducono a una sola: «savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté»[75]. Si può dire che l'*aliénation totale* costituisca solo

una «clausola» dell'associazione in vista della conservazione dei diritti? O invece è da dire che la «clausola» è diversa dal patto cui si riferisce? Sebbene Rousseau argomenti soprattutto dal lato formale i vantaggi della cessione totale (parità di condizioni per tutti, perfezione e impersonalità dell'atto[76]), ci pare che vi siano elementi o indizi per ricondurre a una diversità reale, motivata da una non convergente antropologia, la tessitura della formula del contratto e di quella della clausola. E anzitutto non è un caso se, in presenza dell'*aliénation totale*, ricompaia quella distinzione tra libertà naturale e libertà civile che la formula pattizia sembrava consumare. La clausola è immodificabile e immancabile finché il patto non sia violato, poiché «chacun rentre alors dan ses premiers droits et reprenne da liberté naturelle, en pendant la liberté conventionelle par laquelle il y renonça». Nella teoria lockiana sarebbe insensato porre un problema di *aliénation totale*; tra libertà naturale e libertà civile non vi è una distinzione qualitativa, poiché la seconda altro non è che una limitazione secondo regole della prima, allo scopo di assicurarne l'esplicazione e la difesa. Ma l'*aliénation totale* di Rousseau può ridursi alla necessità della perfezione formale dell'atto? Se così fosse, di nuovo perderemmo ogni distinzione tra libertà naturale e libertà civile, e dovremmo dire: totale alienazione (formale), nessuna alienazione (reale). Poiché infatti lo scambio è formale, l'intero si cede e l'intero deve riottenersi, senza limitazione alcuna. Ma allora a cosa *si rinuncia* con la libertà convenzionale e cosa *si riprende* tornando alla libertà naturale? Anche quando, nel contesto che stiamo esaminando, Rousseau imbocca con più decisione la via dello scambio formale, e dunque dalla originaria, intatta libertà, non riesce poi a fermarla con rigore. A proposito dell'impersonale e reciproca donazione di ognuno a tutti, Rousseau osserva

che in questo modo «si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e più forza per conservare ciò che si ha»[77]. Già a svolgere il tema della «maggior forza», si vedrebbero i limiti della cessione solo formale; ma poi non è chiaro che «l'équivalent» è espressione che, sotto forma di identità, mostra la differenza, dichiara diverso ciò che si perde da ciò che si acquista?

Proprio nel punto dell'argomentazione in cui più esplicite si fanno le ragioni formali, s'intravedono anche le ragioni reali che con esse si intrecciano nel determinare la cessione integrale dei diritti. In forza dell'alienazione «sans réserve», si dice, «l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer». Se infatti restassero dei diritti ai «particuliers», poiché non ci sarebbe alcun «supérieur commun» in grado di pronunciarsi tra essi e lo Stato, «chacun étant en quelque point son propre juge prétendroit bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit et l'association deviendroit nécessariement tirannique ou vaine». Qui il motivo formale appare in tutta chiarezza. L'ordinamento giuridico-statuale è perfetto quando, non riconoscendo un'autorità superiore, riduce a sé ogni altra forma inferiore di potere. Ancora una volta l'influenza hobbesiana si presenta nella sua configurazione radicale.

Ma di Hobbes è altresì rinvenibile, nel nostro passo, l'antropologia o il motivo reale-naturale che sta alla base della razionale perfezione della sovranità. Ciò che infatti deve essere tenuto fuori dall'unità – la natura propria ai *particuliers* – non è solo diverso, quanto di per sé refrattario e ostile all'associazione politica. Il «particulier» non conosce limiti nell'uso dei suoi diritti e vuole essere «son propre juge» in tutto. In breve, si tratta di un'assolutezza naturale che

non può convivere e mediarsi con l'assolutezza artificiale, convenzionale della politica. Con temibile energia, al modo della fortuna machiavelliana, la natura dilaga rovinosa non appena trovi un varco; né ci sono argini possibili per ciò che è sempre e costitutivamente in piena. L'unico partito, si capisce quanto arduo, è allora quello di sopprimere («in ogni punto») il fiume, ossia, fuor di metafora, di richiedere il sacrificio incondizionato dei diritti (e della natura) dei singoli alla comunità. Il motivo formale dell'*aliénation totale* deve essere allora letto alla luce di quella radicale opposizione tra natura e società che già ci si era annunciata all'inizio del *Contratto.* Se il prolungamento della natura rende l'associazione «tirannica o vana» ciò non è solo per un'insostenibile diarchia di poteri, quanto perché originariamente e in se stessa la natura è un potere tirannico, rispetto a cui vani riescono i tentativi di esterno disciplinamento.

L'alienazione totale si rivela in questo modo un momento di passaggio: nata sul terreno della libertà ha lasciato intravedere un potere assoluto della comunità. Non è un caso se al termine di questa argomentazione Rousseau riprenda, per definire l'«essenza» del patto sociale, la formula che nel *Manoscritto* suggellava l'uscita dalla natura come morte.

> *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisibile du tout[78].*

Questa formula è profondamente diversa da quella lockiana, realizzata in funzione della libertà. La persona e la *puissance* (ossia la «force et la liberté de chaque homme») non costitu-

iscono più il soggetto inattaccabile del patto di associazione. L'unità non è più una funzione della molteplicità delle parti, una *fictio* per il mantenimento dei soggetti naturali «come prima», ma è divenuta un luogo proprio di consistenza: formatasi attraverso l'alienazione totale (*chacun met en commun*), dotata di un peculiare strumento di espressione-direzione (*la volonté générale*), strutturata in una totalità che nulla riconosce fuori di sé (*s'il restoit quelques droits...*) e di cui ogni membro è parte «inalienabile», «indivisibile». L'atto di associazione, aggiunge Rousseau, produce all'istante, «au lieu de la personne particuliere de chaque contractant», un «corpo morale e collettivo», composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che riceve da questo atto stesso «son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté»[79]. Ora l'analogia di struttura tra persona particolare e persona pubblica non potrebbe essere più stringente: entrambe sono soggetti, *moi*, hanno vita, volontà, forza. Il problema tuttavia resta quello di sapere che rapporto vi sia tra queste due «personnes», e come si componga unitariamente la duplice forma contrattuale che esse richiedono.

Il capitolo settimo (*Du souverain*) anticipa quel tema della sovranità che sarà svolto nei primi capitoli del libro secondo, e perciò tocca insieme la questione del rapporto tra persona individuale-naturale e corpo morale-collettivo. La differenza rispetto a Hobbes, del resto già ricavabile dalla forma del patto, s'impone ora chiaramente, e ne scaturisce un problema di non certo facile soluzione. Il potere non è esterno alla comunità ma si costituisce e risiede interamente nel suo ambito. Persona privata e persona pubblica, bisogna allora dire, stanno tra loro in un rapporto che non è né di coincidenza né di opposizione, bensì di relazione nella totalità. Ma relazione è termine troppo

debole, se non fuorviante: suppone ancora una dualità di soggetti, né ci dice perciò in che consista la totalità. Quando ad esempio Rousseau scrive che l'atto di associazione racchiude un reciproco «engagement» di pubblico e privato, e si tiene perciò alla relazione, riesce inferiore al suo assunto, poiché la totalità, proprio mentre dovrebbe costituirsi, appare scissa in due momenti[80]. Uscendo dalla considerazione estrinseca, conviene piuttosto dire, sempre con Rousseau, che la totalità nata dal patto, il corpo politico, si articola al suo interno senza uscir da sé, si riflette anzi in se stessa come unità-attività e come passività, come *Souverain* e *Etat* o *Citoyen* e *Sujet*[81]. La totalità così concepita suppone però la radicale omogeneità delle parti al tutto (il paragone organicistico non tiene più), e, a rigore, l'annullamento delle parti. Ora vedremo che proprio tra questa tensione alla totalità che annulla le parti e il continuo ripresentarsi delle parti nella loro irriducibilità al tutto, si dipana la dialettica del *Contratto.* In quanto coincidente con la totalità, il singolo contratta con se stesso sotto un duplice profilo: come membro del *Souverain* verso i *particuliers* e come membro dello Stato verso il *Souverain.* Ma l'obiezione, della quale già Rousseau si era servito, della nullità in diritto civile dell'obbligazione verso se stessi[82], induce ora a richiamare la differenza tra «s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie»[83]. Solo che il tutto di parti riapre il problema invece che risolverlo. La «deliberazione pubblica» vincola sì gli associati, in quanto *sujets*, alle decisioni del *Souverain*, ma non obbliga il corpo sovrano verso se stesso, poiché non c'è nessuna legge che «le Souverain […] ne puisse enfreindre», nemmeno, si dice poco oltre, il contratto sociale[84].

Così la totalità si riflette in se stessa, non però pienamente. I singoli che si obbligano verso un tutto sono da considerare

sotto un duplice rapporto, come membri del corpo sovrano e come sudditi, ma il *Souverain* si sottrae ad ogni ulteriore rapporto, si costituisce a luogo dell'unità incondizionata, senza duplicazione, che ripete precisamente il caso del «particulier contractant avec soi-même»[85]. Da un lato abbiamo il rapporto delle parti, dall'altro l'unità. Sebbene il *Souverain* venga interamente dalle parti (*n'étant formé que des particuliers qui le composent*), rompe ogni legame, una volta costituito, con la sua formazione empirico-naturale e con la complessa struttura in cui risiede, mostrandosi nel rigore inattaccabile di un incondizionato: «par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être»[86]. Ora, se il *Souverain* e i *Citoyens-Sujets* seguono un diverso destino, quale sarà la struttura capace di tenere l'unità e la relazione delle parti? Rousseau rinvia di nuovo agli uomini, «les mêmes hommes», in quanto sostrato dell'intera articolazione della totalità. In effetti da ogni lato la totalità del corpo politico rinvia, come macrorganismo artificiale, alla totalità che ogni organismo umano è a se stesso. Ma se così è, bisogna dire allora che la struttura originaria dell'uomo, sulla cui analogia si costruisce il corpo politico, è in se stessa composta di parti, e di parti tra loro diseguali: contiene sia il momento dell'unità e dell'universalità sia ciò che lo costituisce nella sua individualità e particolarità. Il primo momento, al pari del *Souverain* in cui si trasferisce, è sempre se stesso, non sopporta limitazioni, né abbiamo bisogno di garantirci nei suoi confronti, poiché in quanto sede dell'unità-universalità non può nuocere a ciò che è sotto la sua giurisdizione (le membra nel corpo umano, i membri nel corpo politico); il secondo invece, che trapassa nei *Sujets**[87]*, deve essere per definizione tenuto a freno, come luogo della particolarità eslege: e qui non bastano né «interesse comune» né «engagements» se non si trovano

mezzi più sicuri per tenere in fedeltà le parti. Così quando sembrava di essere entrati nel vivo del meccanismo contrattuale, ci ritroviamo con prepotenza risospinti alle condizioni della sua fondazione, a quel rapporto tra particolare e universale che dalla natura dell'uomo passa nella politica.

> *En effet – scrive Rousseau verso la fine del capitolo – chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme une être de raison parce que ce n'est pas une homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet; injustice dont le progrès causeroit la ruine du corps politique.*

Se non si vuole che il contratto sia una vana formula, si aggiunge allora, esso deve contenere il tacito ma fondamentale impegno (che solo dà forza a tutti gli altri), per cui chiunque rifiuti di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il «corpo», il quale in questo modo altro non farà che «forzarlo a essere libero». Senza una simile condizione (che dona il cittadino alla patria, garantendolo «da ogni dipendenza personale», e che costituisce «l'artefice et le jeu de la machine politique») gli impegni civili sarebbero non già legittimi, bensì «assurdi, tirannici e soggetti ai più enormi abusi»[88]. Il

gioco della *machine politique* consiste dunque nell'assicurare il prevalere della volontà generale su quella particolare; ma il gioco esterno rinvia chiaramente all'interna duplicità dell'uomo e alla preminenza che in essa il momento «universale» deve conseguire «sull'esistenza assoluta e naturalmente indipendente». Su questo piano riposa in ultima istanza il fondamento della «legittimità»; ed è per questo stesso motivo che, nel profondo, non può esservi «dipendenza personale», né il potere può assumere un carattere autoritario ed esterno. In questo contesto l'espressione «on le forcera d'être libre» deve essere presa in un senso forte, spogliata di ogni allusività e di ogni esito involontariamente ironico, come se fosse una sorta di variante legittima del «diritto del più forte». Essa significa che nell'uomo duplice vi è «libertà»oltre che esistenza naturale-assoluta, e che la «libertà» è la vera natura, l'autentica realizzazione dell'uomo: così vera e autentica da giustificare, per la sua affermazione, uno strumento di intervento coattivo del *corps*. Ma che vuol dire ora, propriamente, libertà, e in che rapporto si pone con la sfera naturale su cui si afferma?

5 – *La novità del cap. I 8 e la questione della proprietà.*

Il breve capitolo ottavo (*De l'état civil*) occupa un posto singolare e importante nella trama del *Contratto* perché cerca di ripensare una complessiva antropologia che sia omogenea alla sovranità, alla volontà generale e quindi alla «libertà» come vittoria sull'esistenza naturale. L'equilibro originario della natura è definitivamente scomparso, e così pure è abbandonata l'ipotesi naturale-catastrofica avanzata all'inizio del capitolo sesto, che del resto nella sua forma appartiene alla stessa struttura con-

cettuale dell'equilibrio. La vicende della natura esterna cedono il posto aperto alla natura dell'uomo, a ciò che più premeva entro la forma del loro accadere. Dello svolgimento che si rendeva visibile attraverso i mutamenti della natura esterna è rimasto acquisito tuttavia un punto rilevante: la complessiva natura dell'uomo non si lascia cogliere sincronicamente, ma solo nello sviluppo storico-epocale (*passage*) dall'*état de nature* all'*état civil*[89]. La natura che ora Rousseau delinea è in realtà la pura negazione o l'assenza dell'*état civil* in quanto orizzonte esclusivo della giustizia e della moralità, del dovere, del diritto e della ragione, luogo dunque della realizzazione della peculiare «natura» umana. L'antropologia originaria del *Discorso* esce così, *a contrario*, confermata e anzi esplicata nel suo carattere individualistico-istintuale, salvo che ora Rousseau si schiererebbe decisamente con quanti definiscono «misérable» una simile condizione[90]. Tolta la natura esterna, rimane a nudo quell'antropologia della forza e dell'espansione limitata solo dalla forza che il *Discorso* aveva cercato vanamente, da ultimo con la *pitié*, di esorcizzare. Con tratto decisamente hobbesiano Rousseau dice ora che la «libertà naturale» «n'a pour bornes que les forces de l'individu», e che in natura l'uomo possiede «un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre». Sebbene non vi siano cenni ai rapporti tra gli uomini, la guerra non pare più costruire un'esclusione assoluta nel silenzio dell'abbondanza di natura e dinanzi a una struttura dei bisogni che si è fatta, da intrascendibile-appagata, libera (*ce qui le tente*), regolata e limitata solo dalla forza del singolo che incontra altre forze, siano esse fisiche o umane[91].

Da questa condizione di «animal stupide et borné», l'uomo, passando all'*état cvil*, diventa un «être intelligent» e, appunto, «un homme», acquisisce cioè le facoltà, le idee, i sentimenti -

nobili e grandi - che fondano la sua specificità. Le rispettive determinazioni dell'uno e dell'altro *état* possono essere fissate intorno a un unico fuoco, seguendo il capoverso conclusivo del capitolo, che è del tutto nuovo rispetto al *Manoscritto*. Il compimento della «nouvelle condition», «l'acquisto» in qualche modo riassuntivo dell'*état civil* è costituito dalla *libertà morale*, «qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion de seul appetit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberté»[92]. Il nesso strutturale è ora evidente: «on le forcera d'être libre», poiché solo la libertà realizza l'uomo, facendolo padrone di sé. E la libertà d'altra parte, come autoprescrizione e osservanza della legge, è subito ricondotta al centro dell'*état civil*. La politica si pone come il nesso e il vincolo capaci di tenere quel «progrès de nos plus excellentes facultés» che nel *Discorso* si realizzava nella rovinosa e alienante dismisura. Per conseguire questo risultato, bisognava anzitutto dichiarare «nuisible» la natura del *Discorso*, sottraendosi al fascino dell'ordine dato e immutabile, scavando nel *défaut* di un'antropologia alla fine omogenea al disordine incomponibile. Ma poi era necessario che l'anima stessa della scissione, del progresso e dell'alienazione, la libertà, fosse posta positivamente al centro del nuovo ordine politico. Ora entrambe le condizioni sono soddisfatte. La natura è «impulsion physique», «instinct», conversione dell'uomo su di sé, e perciò «esclavage»; la libertà, in cui s'esprime l'antropologia inespressa e battuta dal *Discorso*[93], pone essa stessa la legge e il limite a sé omogeneo.

Una rilevante conseguenza della nuova prospettiva antropologica che ora viene avanzata è costituita dallo stemperamento e, a rigore, proprio dalla dissoluzione della tematica contrattualistica. Il contratto infatti dovrebbe essere la struttura

capace di stringere nel suo nesso il termine *a quo* e quello *ad quem*: la natura e la società. Ma se i due termini si escludono radicalmente, se anzi il secondo costituisce il destino in cui il primo per intero dovrebbe togliersi, quale sarà la più specifica funzione del contratto? Alla base del patto vi è la consistenza e la permanenza delle parti contraenti: se invece le parti mutano e si trasformano interamente in virtù dell'*état civil*, non si vede più dove il patto possa costituirsi. I soggetti vincolati al patto sarebbero «ontologicamente» diversi da quelli che lo hanno stipulato, mentre riesce difficile capire quale contratto possono mai stipulare animali stupidi e limitati, chiusi nell'esclusiva cerchia del loro istinto. Ritroviamo qui sotto segno rovesciato la stessa difficoltà strutturale del *Discorso. Homme naturel* e *Homme civil* dovrebbero darci l'intero dell'uomo, ma non c'è una struttura che li comprenda: il tempo muta i soggetti stessi del processo, e l' oltrepassamento è in realtà un cambiamento radicale (*changement très rémarquable*), un nuovo «stato». Sebbene Rousseau cerchi di mantenere la mediazione contrattualistica e presenti il rapporto *état de nature-état civil* come uno scambio (o una «balance») dove qualcosa si perde e qualcosa si acquista[94], appare chiara l'incongruità di questo schema rispetto alla situazione in cui si iscrive: la società come orizzonte della vera natura dell'uomo, da cui egli trae la sua specificità di essere razionale, morale, libero. Tutti i pesi della *balance* sono dalla parte dell'*état civil*; né si vede cosa si debba mantenere di una situazione che è definita di semianimalesco *esclavage.* Del resto lo stesso schema formale del contratto viene meno quando Rousseau parla dell'«instant heureux» che, strappandoci per sempre alla natura, ci ha consegnato all'umanità dell'*état civil*. Nel capovolgimento radicale del giudizio, la struttura è identica a quella del *Discorso*: la puntuale frattura tra natura e umanità-

società serve a ribadire in entrambi i casi la sublime specificità dell'uomo che nel *Discorso,* a partire dalla istintualità come concentrata compiutezza, dava luogo al profondo abisso della corruzione, e nel *Contratto*, a partire dalla istintualità come *esclavage*, dà luogo al «corpo morale e collettivo», fondato sulla libertà e sulla legge[95]. Ma il contratto sociale, come allora era solo un momento interno alla degradazione, così ora non può assumere sulla sua rigida e in fondo fragile struttura il peso della reale nascita dell'uomo.

L'*état civil* come luogo di realizzazione dell'intera e specifica essenza dell'uomo configura una situazione concettuale che si può riassumere con le parole di Hegel:

> *Lo Stato è la realtà in cui l'individuo ha e gode la sua libertà, in quanto però esso individuo è scienza, fede e volontà dell'universale. Così lo Stato è il centro degli altri aspetti concetti della vita, cioè del diritto, dell'arte, dei costumi, delle comodità. Nello Stato la libertà è realizzata oggettivamente e positivamente. [...] L'arbitrio del singolo non è, infatti, libertà. La libertà che vien limitata è l'arbitrio, concernente il momento particola dei bisogni. Tutto ciò che l'uomo è, egli lo deve allo Stato: solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale, l'uomo l'ha solo per mezzo dello Stato. La sua realtà spirituale consiste infatti in questo che ad esso, in quanto conosce, sia oggettiva la sua essenza, il suo elemento razionale, che questo abbia esistenza obiettiva e immediata per esso: solo così egli è coscienza, solo così egli vive nel costume, nella vita morale e legale dello Stato. Il vero è infatti l'unità della volontà universale*

> *e di quella soggettiva: e nello Stato l'universale è nelle leggi, in determinazioni universali e razionali. [...] Lo Stato è con ciò l'oggetto più specificatamente determinato della universale storia del mondo, quello in cui la libertà acquista la sua oggettività e vive nel godimento di essa. Giacché la legge è l'oggettività dello spirito e la volontà nella sua verità; e solo la volontà che obbedisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a se stessa, è presso se stessa, e dunque è libera. In quanto lo Stato, la patria, costituisce una comunità di esistenza, in quanto la volontà soggettiva degli uomini si sottomette alle leggi, il contrasto tra libertà e necessità vien meno[96].*

È ben vero che proprio in questo contesto Hegel contrappone al «concetto» dello Stato come realizzazione di libertà «l'opinione» che fa derivare lo Stato dalla limitazione delle libertà vigenti nello stato di natura[97]. Ma un siffatto sviluppo polemico intorno agli errori, alle «nebulose rappresentazioni» sulla essenza dello Stato, nonché stemperare rende persino più solida la connessione delle pagine hegeliane con il capitolo I 8 del *Contratto sociale.* Difatti Rousseau che altro fa se non affermare la nuova concezione dell'*état civil* come orizzonte di libertà sulla reale dissoluzione, pur nella figura di un estremo mantenimento, dell'*etàt de nature?* Anche per Rousseau ora se «natura» vuol dire l'essenza, il concetto di una cosa, «allora lo stato di natura, il diritto di natura è lo Stato, il diritto che compete all'uomo secondo il suo concetto»[98]. E quando Hegel, in questo quadro, dirà che lo stato di natura è piuttosto lo stato dello «sfrenato istinto naturale, di azioni e sentimenti inumani» (sicché certo interviene da parte della società e dello

Stato una limitazione di «quei sentimenti ottusi e di quei rozzi istinti», così come, in seguito, vi sarà limitazione del «libito riflesso», «dell'arbitrio e della passione»), da un lato svilupperà l'intuizione russoiana dello stato di natura in quanto regno dell'*instinct*, dell'*impulsion physique,* dell'*appetit,* dove l'uomo vi sta come «animal stupide et borné», dall'altro toccherà, in tema di limitazione che la «volontà universale» compie dell'arbitrio del singolo (o della «volontà soggettiva» che non ha «vita sostanziale» e non «si muove nell'essenziale»), la forma di quel rapporto tra volontà generale e volontà particolare che costituisce il nucleo decisivo nello svolgimento del *Contratto sociale*[99].

Entro questa direzione di pensiero dunque Rousseau cerca di delineare un'antropologia affatto nuova - tanto rispetto al *Discorso* tanto rispetto alle vie sperimentate nei primi capitoli del *Contratto* – che sia all'altezza del tema emerso con la prima apparizione del *Souverain.* Si tratta, a dirlo in breve, di uno sviluppo post-naturale che sconta l'inadeguatezza sia dell'impostazione hobbesiana sia di quella lockiana e anzi alla fine della loro coincidenza nel segno di uno stato di natura che condiziona le forme della politica, impedendo che si pongano a luogo di realizzazione dell'uomo. I problemi che ora si aprono nella struttura dell'opera sono numerosi e difficili. La tematica contrattualistica viene riaffermata proprio quanto appare compromessa. Più in generale è da chiedersi cosa ne sia della natura che agiva nel contratto. Il capitolo *De l'état civil* non ci fa compiere in effetti passi in avanti nella comprensione del «jeu della machine politique», ossia del reale rapporto tra volontà generale e volontà particolare. La *libertè naturelle* (che ormai coincide per intero con l'indipendenza, con la struttura dell'*existence absolue* e dunque anche con l'*esclavage*)

deve morire a vantaggio della *liberté civile* che è posta e limitata dalla volontà generale. L'*état civil* è dunque una rinascita o la vera nascita dell'uomo. Ma le difficoltà inerenti a una tale soluzione ci sono già apparse in tutta la loro asprezza. Nei *sujets* infidi malgrado gli interessi comuni e gli impegni sanciti, negli individui preoccupati più di se stessi che del corpo politico, agisce in realtà non la possibile deviazione entro il nuovo ordine ma la voce antica e terribile («invincibile» là dirà a un certo appunto il *Contratto*) della natura, che parla il linguaggio dell'«esistenza assoluta». Se così stanno le cose, se cioè la natura è un'indomita e cieca energia che si mantiene viva sotto i radicali mutamenti prodotti dall'*état civil*, in che rapporto verrà a trovarsi con la moralità e la ragione, con la libera volontà che vuole l'«intérêt commun»? Hegel è maestro nell'arte della mediazione e della conciliazione[100], ma in Rousseau pare che del contrattualismo rimanga, se non altro, un accentuato schematismo per cui la opposizione tra i due *états* né si toglie né si media.

Il capitolo *De l'état civil* rappresenta nel *Contratto* un momento di particolare solennità: d'ora innanzi la posizione che in esso si è raggiunta riguardo al rapporto di natura e società dovrà considerarsi un punto di riferimento acquisito, non tuttavia pacifico. Se ne ha un'immediata riprova intorno a quel tema della proprietà che, introdotto proprio nel capitolo ottavo, occuperà tutto il nono e ultimo capitolo del libro (*Du domaine réel*). Ciò che l'uomo acquista con il contratto è «la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possede»; la prima limitata dalla volontà generale, la seconda, in quanto fondata su un «titre positif», distinta dalla «possession»[101]. Il problema appare subito chiaro nei suoi elementi. Da un lato la proprietà viene posta al centro del *rémarquable* mutamento

prodotto dall'*état civil* come affermazione sulla natura istintuale-animalesca; dall'altro rinvia a una consistente determinazione – il possesso - formatasi in seno a quello stato di natura che proprio contemporaneamente è definito il regno del «droit illimité»[102]. Sebbene la trattazione della proprietà spezzi la connessione logica, come vedremo molto forte, tra il cap. I 8 e i primi capitoli del secondo libro, riportandoci in piena tematica contrattuale, conviene esaminarla a questo punto, sia per rispettare il difficile ordine del testo, sia perché si vede qui subito all'opera l'ardua costruttività connessa all'articolazione dell'orizzonte di *état civil*. Senza contare che il tema della proprietà è tanto centrale e si direbbe sempre presente sullo sfondo del *Contratto*, tanto inafferrabile e riluttante a lasciarsi fermare, soprattutto in quanto tema autonomo e non derivato, capace cioè di influire originalmente sulla trama dell'opera.

Cercando di tenersi all'essenziale, ci pare che due linee si fronteggino a proposito della proprietà nel *Contratto*, e sono ancora una volta di natura, rispettivamente, lockiana e hobbesiana. La prima esprime l'esigenza che i singoli siano «qualcosa», abbiano cioè un luogo di individuabile, positiva identità prima del patto sociale e all'interno di esso. Rousseau conosce bene il potere che si direbbe strutturante della proprietà, il suo porsi cioè a nucleo consistente dei diritti della persona, e quindi a positivo fondamento dell'associazione politica, a garanzia intrinseca della sua legittimità.

> *Car* - si legge in un frammento politico relativo al patto – *tous les droits civils étant fondés sur celui de propriété, sitôt que ce dernier est aboli aucun autre ne peut subsister. La justice ne seroit plus qu'une chimère, et*

> *le gouvernement qu'une tyrannie, et l'autorité publique n'ayant aucun fondement légitime, nul ne seroit tenu de la reconnoitre, sinon en tant qu'il y seroit contraint par la force[103].*

Nel *Contratto* questa linea non è affermata con tanta nettezza ma è parimenti operante. Con il patto, i beni dei singoli non cambiano di mano, divenendo così « propriété dans celles du Souverain», ma vengono solo rafforzati e fatti «irrevocabili»; sicché ciò che v'è di singolare in questa alienazione è che «loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possesion, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété»[104]. L'irruzione del termine *usurpation* va certamente al di là dello scopo e si combina con una diversa direzione di pensieri. Ma Rousseau si preoccupa di precostituire delle condizioni di legittimità alla proprietà. Se nel capitolo ottavo il possesso vigente in natura veniva definito «effet de la force ou droit du premier occupant», il capitolo seguente si incarica di operare la distinzione tra «diritto della forza» e «diritto del primo occupante», il quale ultimo è «più reale» del primo, sebbene sia «foible» nello stato di natura e divenga un vero e proprio diritto solo dopo l'istituzione civile. La distinzione è tuttavia ancora incerta e si deve meglio definire la legittimità attraverso i suoi vincoli. Per questo sono delineate le condizioni sotto le quali è in generale autorizzato il diritto di primo occupante: che il terreno non sia, ovviamente, ancora occupato da nessuno; che se ne occupi solo la quantità necessaria alla sussistenza; che se ne prenda possesso non con una vana cerimonia, ma con il lavoro e la cultura, soli segni

rispettabili di proprietà in mancanza di titoli giuridici[105]. I diritti di un uomo prima della società – si aggiungeva a questo punto nel *Manoscritto* – non possono spingersi più lontano di così e tutto il resto, non essendo se non violenza e usurpazione «contro il diritto di natura», non può servire «de fondement au droit social»[106].

Convinto tuttavia del potere strutturante e si direbbe proprio dell'inevitabilità della proprietà, Rousseau lo è come suo malgrado, con una riluttanza che se non tocca il principio, si fa evidente dinanzi ai suoi sviluppi e al suo temibile potere. In un passo del *Manoscritto* (ci pare questa la variante di maggior rilievo) si dice addirittura che il «diritto di primo occupante», sebbene meno «assurdo» e «odioso» del diritto di conquista, non è tuttavia più «legittimo»[107]. E anche nel *Contratto*, dove come si è visto questa posizione appare sostanzialmente mutata, resta la preoccupazione di limitare, attraverso il diritto di primo occupante, le pretese della proprietà. «Peut-on ne pas donner des bornes à ce droit?» . Rousseau assomma molti interrogativi, i quali tutti però o si spostano sul diverso terreno della denuncia delle conquiste coloniali, o ribadiscono la perfetta aderenza alla soluzione lockiana, ossia alla presenza di vincoli inerenti alla stessa legge di natura (o «droit de nature», come dice il *Manoscritto*) che legittima il possesso[108]. Le condizioni limitatrici (*besoin-travail*) come non consentono alla proprietà di andare più «lontano», così nemmeno permettono di regredire dai confini stabiliti. Si tratta dunque - giova appena avvertirlo - della ripresa di un Locke fissato alla fase che precede la moneta e i suoi arcaici equivalenti, al di qua di ogni forma di accumulazione; con tutte le conseguenze che derivano dal tentativo di fermare un concetto «dinamico» nella sua stessa tessitura[109].

La seconda linea cui abbiamo sopra accennato, quella hobbesiana, può essere esposta in breve: vi si afferma la netta preminenza del momento pubblico su quello privato. «L'Etat à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens par le contract social, qui dans l'Etat sert de base à tous les droits»[110]. A conclusione del capitolo I 9, quasi a puntuale rovesciamento del frammento sulla proprietà che sopra abbiamo riportato, si legge che:

> *...le droit che chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y auroit ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la Souveraineté[111].*

Per cercare di mediare l'incompatibilità di queste due linee Rousseau introduce l'interessante distinzione di possesso e proprietà: una distinzione che mentre rappresenta una potenziale rottura rispetto a Locke (per il quale la proprietà appare da sempre piena e perfetta[112]), nemmeno d'altra parte è riconducibile a Hobbes (per il quale la proprietà, non esistente in natura, costituisce nello Stato una «concessione» sempre limitabile e revocabile[113]). Contro Locke si afferma l'incompiutezza della natura su un punto decisivo e perciò la reale novità della politica; contro Hobbes si stabilisce una continuità, sia pure non semplice, tra natura e contratto. È probabile che, lavorando su questo tema, Rousseau avrebbe potuto compiere qualche passo avanti in direzione di quella natura bisognosa in senso forte del contratto e tuttavia consistente con sé che, come si è detto, costituisce un problema fondamentale dell'opera. Ma o per la rilevante radicalità dei modelli o, meglio ancora, per la difficoltà intrinseca alla questione, vediamo che l'interesse della

distinzione possesso-proprietà si esaurisce nella distinzione stessa; ciò che poteva costituire il filo conduttore per un diverso rapporto di continuità-trasformazione tra la natura e l'associazione politica , torna a scindersi – così come in generale è da dire per il tentativo di mediazione contrattuale tra Hobbes e Locke - nei termini dell'antinomia che era chiamato a sanare. Non si riesce in effetti a capire in che modo la proprietà trasformi il possesso. Se quest'ultimo si tiene nella sua legittimità «lockiana», non c'è che da prenderne atto, rafforzandolo e facendolo «respectable». Quando l'insofferenza su questa linea (che nei fatti finisce per risultare dominante) si fa più evidente, si arriva alla singolare affermazione che anche «l'usurpazione» deve essere sanzionata giuridicamente (*changer l'usurpation en un véritable droit*)[114]. Dall' altro lato, ma più per motivi inerenti a una delle forme fondamentali dell'associazione, stanno i beni posti sotto «la suprême direction de la volonté générale», i beni di cui lo Stato è *maître* in virtù del contratto sociale. Si capisce bene il problema da cui nasce questa esigenza, e del resto è espresso con molta chiarezza: per conferire consistenza all'unità (*solidité dans le lien social*) e quindi «force réelle» all'esercizio della Sovranità. Ma nella determinazione originaria dell'associazione non si riesce a capire come questa esigenza riesca a farsi valere se non come un'esigenza appunto, e certamente come un principio ritenuto indispensabile ai fini dell'*union reelle*.

Poiché il rapporto privato e pubblico in tema di proprietà non concerne, com'è ovvio, solo l'istituzione bensì la perenne vita dello Stato, è alla trattazione delle leggi che Rousseau rinvia lo scioglimento di ciò che gli configura (e tale in effetti è) come un «paradoxe» o un «enigme» (*Manoscritto*), indicandone per altro già la forma nella «distinction des droits que le souverain

et le propriétaire ont sur le même fond»[115]. Ci occuperemo anche noi nel capitolo seguente di questo tema, anche se giova subito avvertire che la spiegazione facile promessa da Rousseau (*s'explique aisément*) e poggiante sulla tradizionale distinzione tra «domaine eminent» e «domaine particulier»[116] è più ardua di quanto si annunci, per via della coincidenza nelle stesse persone delle due forme di dominio. Il capitolo e il libro si concludono con una «remarque» solennemente posta a fondamento dell'intero sistema sociale e molto citata, sebbene niente altro vi si affermi, ci pare, se non l'eguaglianza formale dinanzi alla legge, e sia pure nella produzione della legge; affermazione che, congiunta com'è al riconoscimento di una disuguaglianza di natura, certamente solleva più problemi di quanti ne risolva[117].

Ma nella celebre nota aggiunta nella redazione definitiva del *Contratto* i risultati di questo capitolo devono esser sembrati a Rousseau alquanto deludenti se avverte il bisogno di intervenire anche dal latosostanziale. Sotto i cattivi governi – vi si dice – l'«égalité» è apparente e illusoria in quanto mantiene il povero nella sua miseria, il ricco nella sua usurpazione; le leggi sono sempre utili di fatto ai possidenti e «nuisibles» a chi non ha nulla, sicché la condizione sociale è vantaggiosa per tutti solo se tutti hanno qualcosa e nessuno ha di troppo. Avendo scontato come che sia la proprietà privata, questo dopo tutto è forse il meno che ci si poteva aspettare dall'autore del *Discours sur l'inégalité*; e a una simile posizione (che all'inizio di II 11 viene ripresa, allargata e anche un po' stemperata[118]) fanno di solito riferimento i commentatori come a quella definitiva di Rousseau (o quanto meno decisiva nel *Contratto*) in tema di proprietà[119]. Ora certamente il *Contratto* è interessato, persino drammaticamente, a una reale eguaglianza dei punti di partenza.

Ma la questione che a questo proposito si deve avanzare è se l'eguaglianza reale (non apparente-illusoria) è condizione che riesca a esser stretta nella trama della libera volontà che pone la legge o se è destinata a rimanere fuori dalla innovazione della sovranità, consegnata al caso e all'auspicio[120] o a dir meglio proprio a quella natura dalla quale (o contro la quale) le *conventions* avevano mosso il loro audace passo.

NOTE AL CAPITOLO SESTO

[1] *OC* III, p. 351.

[2] *OC* III, p. 281.

[3] Sulla legittimità come esclusiva condizione di sicurezza e di durata, v. il cap. I 3: «or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse?», *OC* III, p. 354.

[4] Riescono insoddisfacenti su questo punto gli autorevoli commenti al *Contratto* di M. Halbwachs e di R. Derathé. La ragione sta nel fatto che entrambi gli autori trascurano il fondo problematico della questione – la diversa fondazione della politica – e si trovano perciò dinanzi a una leggera oscillazione di termini che può essere agevolmente riassorbita se a «regle d'administration» si dà un significato largo, comprensivo dell'opposizione contenuta nel *Manoscritto*. Osserva Halbwachs,

rilevando la diversità tra i due testi russoiani, che «amministrazione deve intendersi in senso molto generale. Rousseau non dice: regola di governo, poiché il governo è una funzione dello Stato già costituito. Amministrazione comprende insieme la costituzione dello Stato e le leggi» (*Du Contrat social*, cit., p. 55). Ma si può obiettare che l'argomento basato sul silenzio di *gouvernement* prova poco poiché, se così generale è il termine *administration*, Rousseau avrebbe potuto sostituirlo, senza eccessivi danni nel vestibolo dell'opera, anche con *gouvernement*: e allora certo lo avremmo interpretato in un senso molto largo e non tecnico. Del resto, sulla terminologia non v'è mai da giurare, se è vero che Rousseau nel terzo libro del *Contratto* dice: «*Gouvernement* ou suprême administration» (*OC* III, p. 396). Che poi *administration* comprenda costituzione dello Stato e leggi può esser vero se ci si riferisce all'intero trattato; altrimenti chi direbbe che il termine celi tanta ricchezza? Sulla stessa linea pacificatrice si muove Derathé quando scrive che «il disaccordo tra i due testi è solo apparente, poiché, con 'regola d'amministrazione', non bisogna intendere l'amministrazione stessa, ma ciò che deve servirle di regola, ossia la volontà generale, questa essendo 'regola fondamentale del governo'» (*OC* III, p. 1432, l'espressione travirgolette interne è in *Ec. pol.*, *OC* III, p. 247). Qui, si osservi, *administration* e *gouvernement* sono equiparati, attraverso una leggera sollecitazione del testo, dinanzi alla *regle*, la quale già coincide con la volontà generale. E v. per gli usi del termine *administration* M. Launay, *Le vocabulaire politique de J.-J. Rousseau*, Genève-Paris 1977, s. v.

[5] *OC* III, pp. 122, 124, 131.

[6] «Connoissant si peu la nature de l'homme et s'accordant si

mal sur le sens du mot *Loi*, il seroit bien difficile de convenir d'une bonne définition de la loi naturelle. […] Mais tant que nous ne connoîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la Loi qu'il a recue ou celle qui convient le mieux à sa constitution», *OC* III, p. 125, ma cfr. pp. 124-26, 281; e cfr. ora l'articolo discutibile in qualche punto ma convincente nella breve delineazione del giusnaturalismo di Rousseau di H.-A. Resende, *Rousseau, Dolivier, Hegel sur la théorie des droits naturels*, «AHRE», avril-juin 1979.

[7] *Du contrat social*, cit., p. 56.

[8] Il riferimento è alla classica opera di Fr. Meinecke *Die Entstehung des Historismus*, dove tra l'altro è più volte richiamato il fondamentale carattere giusnaturalistico del pensiero di Rousseau (cfr. soprattutto le pp. 144-50, 219-20, 286-309 della tr. it., Firenze 1954). Discutere i giudizi di Meinecke su Rousseau – talvolta acuti, spesso del tutto convenzionali – non è qui possibile. Per una rapida contrapposizione, che andrebbe tuttavia discussa, del «naturalismo» di Machiavelli al «radicalismo etico e giuridico» di Rousseau cfr. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, tr. it. Firenze 1970, pp. 296-97. Più attenzione avrebbe meritato Rousseau da parte di Meinecke nei primi capitoli di *Weltbürgertum und Nationalstaat*; e in genere pare di poter dire che Rousseau – e attraverso di lui l'Illuminismo e la Rivoluzione francese – costituisce una sorta di grande assenza nel cuore dei problemi indagati da Meinecke.

[9] *OC* III, pp. 284-86.

[10] *OC* III, pp. 286, 351.

[11] Nel primo dei due capoversi che completano il proemio del *Contratto* (anch'essi del tutto nuovi rispetto al *Manoscritto*) Rousseau dice di «entrare in materia» senza dimostrare l'importanza dell'argomento; e a chi gli chiede se sia principe o legislatore per scrivere di politica, risponde che non lo è, e proprio per questo se ne occupa: se lo fosse non perderebbe tempo a dire cosa bisogna fare ma lo farebbe o starebbe zitto. Da un lato troviamo qui la tradizionale giustificazione del «borghese» che tratta di politica (è possibile che Rousseau sia ricordato della dedica del *Principe*: «Nè voglio sia reputata presunzione se uno uomo di basso ed infimo stato ardisce discorrere e regolare e'governi de'principi…»); dell' altro vi si potrebbe forse anche leggere una tensione, subito ricompresa nei princìpi del diritto politico, verso il momento pratico della politica. L'ultimo capoverso è più complesso perché tocca la questione di Ginevra. Nato cittadino di uno Stato libero e membro del *Souverain* – vi si dice –, per quanto debole possa essere l'influenza della mia voce negli affari pubblici, già il diritto di votare mi impone il dovere di istruirmi su di essi; felice, ogni volta che medito su governi, di trovare nuove ragioni per amare quello del mio paese. Il riferimento diretto di questo passo è costituito dalla lunga *Dédicace* ai sovrani signori di Ginevra che precede il *Discorso sull'ineguaglianza*. Identico è il modulo argomentativo e retorico per cui Rousseau, che è nato a Ginevra e si occupa di ricerche sul governo, non può non riandare di continuo all'esemplare costituzione vigente nella sua patria (*OC* III, p. 111). Ma Derathé ha ragione di osservare che «manque à cet hommage l'enthousiasme que insipire la *Dédicace*» (*OC* III, p. 1433). Per spiegare questo scarto di tono bisognerebbe forse richiamare non solo vicende della biografia di Rousseau (la peculiare occasione in cui fu

composta la *Dédicace*) ma altresì la diversità tra le due opere, per cui, paradossalmente, l'idealizzazione di Ginevra sta più al suo posto all'inizio del *Discorso* che non all'inizio del *Contratto*. Se mai ci si volesse poi servire di questo accenno in appoggio alla vecchia tesi secondo cui le teorie del *Contratto* sarebbero «calquées sur la consitution de Genève», (come ebbe a scrivere lo stesso Lanson), non avremmo che da rinviare alle convincenti pagine di Derathé all'inizio del suo *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* (cit., pp. 7-27), dove vengono ripresi e ampliati i risultati dell'ancora fondamentale libro di J. S. Spink su *J.-J. Rousseau et Genève*, cit.

[12] *OC* III, p. 351.

[13] Ha scritto uno tra i lettori certo più illustri di Rousseau, Robespierre: «la nature nous a dit que l'homme est né pour la liberté, et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave. Ses droits sont écrits dans son coeur, et son humiliation dans l'histoire», *Réponse de la Convention nationale aux manifestes des rois ligués contre la république* (15 frimaire an II – 5 déc. 1793), cit. in M. A. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero di Robespierre*, Milano-Varese 1968, p. 27.

[14] Nel testo parallelo del *Manoscritto* le due risposte sono più impersonali e perciò più sfumate: «Comment ce changement s'est-il fait? on n'en sait rien. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Il n'est pas impossible de le dire», *OC* III, p. 289. Non ha molto senso tentare di distinguere all'interno del «je l'ignore» una «essenza» e una forma del cambiamento, come proponeva R. Stammler in un vecchio saggio (*Notion et portée de la 'Volonté générale' chez Rousseau,* «Rev. de Mét. et de Moral»

1912, 3).

[15] Cfr. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, *OC* III, p. 7: «les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissans peut-être [del governo e delle Leggi], étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils [les hommes assemblés] sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés, leur font aimer leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peules policés».

[16] Non possiamo essere d'accordo, già per i motivi accennati nel testo, con I. Fetscher quando scrive che «il famoso squillo di tromba con cui il retore Rousseau apre il primo capitolo del *Contratto*» è preceduto da una serie di limitazioni da cui si ricava che «il tema del *Contratto sociale* non è dunque l'*abolizione*, *bensì la legittimazione delle 'catene'* – o, detto altrimenti, la ricerca di una struttura politica che configuri nello stesso tempo in modo legittimo e conforme allo scopo il dominio indispensabile nella società» (*La filosofia politica di Rousseau*, cit., p.89, corsivi dell'autore). La questione del dominio, o a dir meglio, del potere nella società avrà nel *Contratto* un peculiare e decisivo sviluppo, che nulla ha a che fare tuttavia con la giustificazione delle catene. D'altra parte si deve pure dire che l'esito certo paradossale cui va incontro Fetscher è inevitabile quando si assuma il *Contratto* entro la logica del *Discorso sull'ineguaglianza*, come parziale circoscritto rimedio a una malattia sociale non sanabile. Ha scritto lo stesso Fetscher (in un saggio dove pure si contrappone la libertà alla legittimazione delle catene) che Rousseau apparirà rivoluzionario a chi si limiti al *Contratto*, mentre «sa conception de la nécessaire dégénérescence du genre humain au cours du

progrès de la société moderne […] exclut toute interprétation franchement révolutionnaire de ses idées politiques» (*Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action rèvolutionnaire* in *Rousseau et la philosophie politique*, Paris 1965). La lettura di Fetscher, che fa leva sul «fatalisme résigné de Jean-Jacques», risente dell'interpretazione di Bertrand de Jouvenel, del quale (oltre all'edizione del *Contratto sociale* preceduta da un saggio sulla politica di Rousseau, cit.) si veda uno scritto contenuto nella stessa raccolta di saggi ora citata che porta il significativo titolo di *Rousseau évolutioniste et pessimiste*. Qui, sebbene si cerchi di distinguere tra le idee sociali e le idee politiche del ginevrino, si dice senza mezzi termini che «Rousseau est le philosophe antiprogressiste par excellence». Nella concezione di «evoluzionismo pessimistico» che si rinviene in Rousseau (di consapevolezza cioè dei mali che si accompagnano ai mutamenti irreversibili della storia) c'è posto solo per sforzi che mirino a «retarder le progrès ne nos vices». Di contro all'ottimismo occidentale degli ultimi due secoli, inaugurato da Smith, starebbe il semplice conservatorismo di Rousseau, con l'elogio dei contadini e degli artigiani, la scelta tra patriottismo e umanità, l'esaltazione dei piccoli Stati. In questa opposizione, che Rousseau sa perdente, lo stesso *Contratto sociale* non può essere se non «un ouvrage pessimiste».

[17] Cfr. *OC* III, pp. 353, 355.

[18] *OC* III, p. 352.

[19] *OC* III, pp. 352- 354.

[20] *OC* III, p. 354.

[21] Mi riferisco in particolare a quella cinquantina di frammenti delle *Pensées* in cui sono affrontati i problemi della giustizia e delle leggi umane, nonché la dialettica solo apparente tra forza e diritto. Vi si argomenta in si argomenta in sostanza che, essendo le istituzioni e le leggi – la giustizia umana – prive di un fondamento universalmente conoscibile, non rimane a spiegarne la natura e la tenuta, variabili secondo i tempi il luogo il clima, se non la consuetudine, la «coutume». Ma la consuetudine appare giusta solo perché è seguita, ha un'apparenza di fondamento o un «fondamento mistico» che si annienta non appena è ricondotto «à son principe». Dietro la consuetudine c'è l'immaginazione e l'opinione, le quali fondano o verificano la propria consistenza sul saldo ancoraggio della forza. Ecco allora che il vero e reale fondamento della pretesa giustizia è ricondotto alla forza. Il tema è centralmente sviluppato in quel fr. 285 (ed. Chevalier per la Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, da cui citiamo Brunschvicg 298) sul quale si veda il bel saggio di Erich Auerbach (*Über Pascals politische Theorie*, 1951, tr. it. ora in *Da Montaigne a Proust*, Milano 1973). È giusto, vi si dice, che ciò che è giusto sia seguito, come è necessario che sia seguita la forza. La giustizia senza la forza è impotente, è contraddetta dai cattivi; la forza senza la giustizia è tirannica e condannata. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza facendo sì che ciò che è giusto sia forte o ciò che forte sia giusto. La giustizia è soggetta però a disputa, la forza riconoscibilissima e incontrastata. Così non si è potuto dare forza alla giustizia perché la forza l'ha contradetta come ingiusta affermandosi essa per giusta «Et ainsi – suona la conclusione –, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste» (cfr. anche i frammenti 228-253 dell'ed. Chevalier, per le concordanze con

le l'ed. Brunshvicg. v. *ivi* pp. 1353 sgg.). Ma sull'improbabile conoscenza diretta di questi frammenti da parte di Rousseau si tenga presente lo studio di M. Vamos sulle edizioni delle *Pensées* note in età illuministica, che sono ancora secentesche curate e censurate dai signori di Port-Royal per ragioni tanto religiose che politiche (*Pascal's 'Pensées' and the Enlightenment: the roots of a misunderstanding*, «SV», vol. XCVII, 1972). Notissimo era invece a Rousseau Mointaigne da cui Pascal molto dipende sul terreno che si direbbe dell'«antigiusnaturalismo» (per i passi di Montaigne, cfr. il repertorio di E. Marcu, Genève 1965 alle voci *Loi*, *Universelle loi*, *Moeurs*, *Nature*, *Raison).* Ho trattato brevemente, in riferimento a Rousseau, il tema dell'«antigiusnaturalismo» di Montaigne e Pascal in *Rousseau tra i giureconsulti romani* ecc., cit., pp. 245-50.

[22] *OC* III, pp. 354-55, cfr. 413.

[23] Si ricordi qui almeno il celebre passo di I 7, sul quale naturalmente torneremo: «… Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre», *OC* III, p. 364.

[24] Cfr. oltre ai passi del *Discorso* commentati nel cap. III, questo luogo di *Economia politica*: «car si-tôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soûmettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité», *OC* III, p. 249.

[25] *OC* III, pp. 285-86.

[26] La discussione russoiana della forza nel suo rapporto con il diritto riprende il senso e spesso proprio la lettera della prima parte dell'articolo *Autorité politique* di Diderot, comparso nel primo volume dell'*Encyclopédie* (1° luglio 1751). Così sull'autorità che (tranne quella paterna) non viene dalla natura; così sulla «puissance» che, acquistata con la violenza, dura finché la forza che l'ha instaurata non viene, con pari diritto, abbattuta. Anche il riferimento al passo della *Lettera ai Romani* si trova nell'art. *Autorité*, sebbene Rousseau si tenga sobriamente lontano dalla disinvoltura di Diderot che, volutamente o per distrazione, suscitando le ire del gesuita Berthier, citava il testo paolino con «omnis potestas a Deo ordinata est», e traduceva: «toutepuissance qui vient de Dieu est une puissance réglée» (ma si ricordi a proposito del celebre passo di *Rom*., XIII, 1-2, in cui si era voluto scorgere la giustificazione del diritto divino dei re, già l'interpretazione di Locke, *Secondo Trattato*, VII, 90, XIX, 237; citiamo l'art. di Diderot da *Oeuvres politiques*, cit., pp. 9-20, utilizzando l'intr. e le note di P. Vernière). Curiosamente né Derathé né Halbwachs ricordano nel loro commento questa ripresa di Diderot all'inizio del *Contratto*, e Vernière vi accenna solo di sfuggita; ma R. Hubert (*Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Lille 1923, pp. 212 e sgg.) l'aveva richiamata con forza, commentandola in maniera persuasiva. Esaminando quei necessari limiti del potere che convengono alla «vraie et légitime puissance» Diderot perveniva a ciò che più e realmente gli stava a cuore: la situazione della monarchia francese. Ma attraverso la contrapposizione del governo dispotico della Turchia a quello razionale e virtuoso della Francia, il ricordo glorioso di Enrico IV e un accenno al regnante «bien-aimé», l'originaria tematica contrattualistica si stemperava (del resto in

una forma giudicata fin troppo audace) piegandosi alle ragioni e all'auspicio di una monarchia illuminata e «razionale»; se poi non è tale, si dice nella chiusa, ai sudditi non rimane che un solo rimedio, contrattualmente legittimo, da opporre alla disgrazia di un «re ingiusto, ambizioso e violento»: «celui de l'apaiser par leur soumission, et de fléchir Dieu par leurs prières». L'originaria premessa lockiana metteva capo così a ciò che Vernière chiama una più larga «interpretazione democratica del contratto» e Hubert, meglio, una concezione dove il contratto si adatta a ogni forma di organizzazione politica, tranne il dispotismo, e di fatto mira alla «monarchie limitée». Si tratta di una media dottrina giusnaturalistico-contrattualistica – molto diffusa tra i ceti colti in Francia a metà del secolo, operante nell'Enciclopedia – che guarda di preferenza a Locke e alla costituzione inglese (nell'art. *Autorité* c'è un sobrio accenno all'Inghilterra come esempio di una limitazione sostanziale del potere) ma vi guarda i risultati, quali sono da ultimo scaturiti dalla «gloriosa rivoluzione», piuttosto che indagarne la complessa storia, e si traduce politicamente, anche per questo, nel tentativo semplice di razionalizzare la monarchia. A formare questa concezione moderna e liberale che con approssimazione significante può essere detta «lockiana», convergono – osserva Vernière – tanto Sidney e Barbeyrac (meglio che Pufendorf), tanto quell'anonimo *Traité du povoir des rois de la Grande-Bretagne,* tradotto dall'inglese nel 1714, che Berthier, nei *Mémoires de Trévoux* del marzo 1752, indica come la fonte incriminata di *Autoritépolitique* (Diderot e D'Alembert negheranno di aver letto questo libro nell'*Errata* del vol. III dell'*Enciclopedia*, rinviando invece a un'opera avallata dall'alta autorità di Luigi XIV, il *Traité des droits de la reine sur différents Etats de la monarchie d'Espagne* di A. Bilain, che anche

Rousseau citerà nel *Discorso sull'ineguaglianza*). Ma il tramite più importante per la diffusione di questa concezione è certamente Montesquieu, la cui lettera CIV delle *Lettres persanes* almeno (da leggere ora nella bella edizione dello stesso Vernière, Paris 1960) è una probabile fonte dell'art. *Autorité* circa la limitazione del potere e l'esempio inglese, mentre nel riferimento a *Rom*. XIII, 1-2 sembra aver direttamente ispirato l'ironico commento del *Contratto* I 3 sul precetto dell'obbedienza che è impossibile non osservare. Ora, rispetto a questa media dottrina «lockiana» operante nel profondo dell'art. *Autorité*, Rousseau si trova in posizione non tanto estranea quanto proprio avversa; ma Rousseau è, al tempo stesso, molto interessato a Locke e, per quel gusto della radicalità o delle «origini» che lo contraddistingue, proprio ai princìpi, alle premesse antropologiche da cui scaturisce la concezione politica lockiana. La conseguenza è che nella ripresa di *Autorité* bisognerebbe distinguere ciò che è rigorosamente riconducibile a premesse lockiane da ciò che appartiene al lockianesimo largo. Nasce di qui (o anche di qui) quel peculiare atteggiamento per cui premesse comuni a Diderot e a Rousseau – come già nel cap. I 2 del *Manoscritto* – sono volte a esiti profondamente diversi. Un solo esempio può illustrare questa situazione. Diderot parla della «loi du plus fort», ma subito vi aggiunge una limitazione relativa alla legittimazione *post factum* del potere usurpato. Qualche volta – scrive – l'autorità che si stabilisce con la violenza muta di natura e si mantiene attraverso il consenso esplicito di coloro che sono stati sottomessi: «et celui qui se l'était arrogé, devenant alors prince, cesse d'être tyran». Ora, alla fermezza categoriale di Rousseau questo pare insostenibile. La successiva legittimazione del potere è vista come un necessario passaggio interno della forza che vuole mantenersi. «Le plus

fort – si ricordi l'inizio di I 3- n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De-là le droit du plus fort». Nel capitolo seguente, ragionando dell'impossibilità dei padri di alienare la libertà dei figli, si osserva: «il faudroit donc pour qu'un gouvernement arbitraire fut légitime qu'à chaque génération le peuple fut maître de l'admettre ou de le rejetter: mais alors ce gouvernement ne seroit plus arbitraire» (*OC* III, p. 356). Infine, è probabile che la chiusa polemica del capitolo sulla monarchia (*Contratto*, III 6) contro quegli autori che pur scorgendo i difetti della monarchia non se ne mostrano per nulla imbarazzati, sia diretta non tanto contro Bossuet e Calvino (come pensa Derathé) né contro Pascal (come pensa Halbwachs), ma proprio contro l'articolo *Autorité politique*. «Le remede est, disent-ils, d'obéir sans murmure. Dieu donne les mauvais Rois dans sa colére, et il les faut supporter comme des châtimens du Ciel. Ce discours est édifiant, sans doute; mais je ne sais s'il ne conviendroit pas mieux en chaire que dans un livre de politique. Que dire d'un Medecin qui promet des miracles, et dont tout l'art est d'exhorter son malade à la patience ? On sait bien qu'il faut souffrir un mauvais Gouvernement quand on l'a; la question seroit d'en trouver un bon» (*OC* III, p. 413).

[27] *OC* III, pp. 284, 1412.

[28] *OC* III, pp, 289, 351-52. Vi è revisione di forma nel testo del *Contratto* e qualche variante. Di quella più significativa, relativa alle risposte che Rousseau dà alle due domande sul mutamento e sulla legittimazione, s'è detto sopra. Di un'aggiunta, pure significativa, che nel *Contratto* conclude il passo, si dirà in seguito. Dopo «si je ne considerois que la force» il manoscritto

recava (invece di «et l'effet qui en dérive») «ainsi que les autres». Le altre varianti sono trascurabili.

[29] Come all'inizio del capitolo precedente sulla «società generale», la nascita della dimensione sociale è assegnata al momento in cui i bisogni dell'uomo oltrepassano le sue facoltà e gli oggetti dei suoi desideri si estendono e si moltiplicano.

[30] *OC* III, pp. 289-90.

[31] *OC* III, pp. 164-65.

[32] *OC* III, p. 368.

[33] Vedi sopra il cap. III e in particolare la sez. su *La «jeunesse du monde»*.

[34] *Pol. Wr.*, I, p. 455.

[35] *OC* III, p. 285.

[36] L'analisi della natura degli *obstacles* che con molta cautela, data l'estrema elusività del testo, stiamo conducendo non s'accorda con quella di molti interpreti che decisamente riconducono gli ostacoli all'interno dei rapporti umani. Per illustrare questa linea interpretativa ci si può riferire a un saggio di L. Althusser, *Sur le Contrat social,* che riprende la materia di un corso tenuto all'Ecole Normale Supérieure nel 1965-'66 ed è stato pubblicato nel n. 8 di «Les Cahiers pour l'Analyse» (dic. 1970, pp. 5-42, è un numero in gran parte dedicato a Rousseau con il titolo *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*). Si

tratta di un saggio notevole, che si raccomanda, al di là dello schema interpretativo a volte un po' faticoso ed estrinseco su cui è costruito, per la lucida individuazione delle antinomie che costitutivamente segnano la trama del *Contratto*. Ma, pregevole e acuto, il saggio di Althusser non ci pare anche convincente: né su talune questioni particolari, né, soprattutto, nell'interpretazione d'insieme che esse delineano, e che investe centralmente la questione degli *obstacles*. Scrive Althusser che gli ostacoli non sono esterni: «essi non vengono dalla natura (catastrofi, cataclismi, difficoltà 'naturali' - clima, risorse - nella produzione della sussistenza ecc.). Sappiamo che la natura s'è pacificata, che non è più in guerra con se stessa, dacchè gli uomini l'hanno coltivata: le catastrofi sono ormai solo umane. Gli ostacoli non vengono se non da altri gruppi umani». Il testo del *Contratto* e quello del *Manoscritto* non lasciano trasparire, come si è visto, una così chiara e univoca intenzione, e anzi il testo del *Manoscritto* soprattutto lascia piuttosto supporre che gli ostacoli siano naturali. Ma tant'è: se il testo è in sostanza oscuro e si tratta di interpretarlo, conviene piuttosto esaminare i motivi che giustificano l'una o l'altra interpretazione. Ora Althusser si appoggia per la sua interpretazione da un lato al luogo del *Contratto* II 1, dove è detto che «l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessario lo stabilimento della Società», dall'altro a una serrata connessione tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e il *Contratto*. Il luogo di II 1, che anche noi abbiamo sopra ricordato, non ci pare costituisca né in sé, né per il contesto in cui compare, prova definitiva. La connessione tra il *Discorso* e il *Contratto*, è certo questione più complessa, che tocca la profonda articolazione del pensiero di Rousseau. Della connessione fa parte anche la curiosa idea di una natura che si è «apaisée» e non è più in guerra con se

stessa da quando gli uomini la coltivano; ma quest'idea conviene lasciarla cadere a mo' di argomento sovrabbondante. Il tratto forte della connessione è dato invece dalla lettura degli *obstacles* come operanti nel punto critico, mortale di quell'«orribile» *état de guerre*, cui mette capo, secondo il *Discorso sull'ineguaglianza*, la «société naissante». Così gli ostacoli «hanno un nome», dice Althusser: sono gli effetti dello stato di guerra generalizzato, della «concorrenza universale», di rapporti oggettivi e impersonali che minacciano, senza possibilità di salvezza, la vita dei singoli. Le forze che i singoli possono opporre a questi ostacoli sono costituite, precisa Althusser, non già dai soli attributi dell'uomo della pura natura, ma altresì dalle acquisizioni sociali, compresi i «beni» e la categoria dell'*intérêt particulier*. La precisazione serve a stringere in un «legame intimo», entro l'universale «alienazione» o *état de guerre*, le forze e gli ostacoli, che altro non sono se non il prodotto stesso dell'attività dei singoli, della loro universale opposizione, e sono pertanto «consustanziali» ad essi. La «dialettica della socializzazione forzata» ha condotto lo sviluppo-alienazione dell'uomo a un punto mortale, dal quale si può fuggire solo se, senza intervento esterno di sorta, il genere umano cambia «sa manière d'être». Troviamo qui, per Althusser, i «limiti assoluti del campo teorico» che definisce la posizione del *Contratto*: si tratta di cambiare il modo di essere del genere umano, ossia di passare dall'opposizione all'unione, prendendo gli uomini «tels qu'ils sont», autori a un tempo e vittime dei rapporti sociali alienati che li sovrastano. E la connessione con il *Discorso sull'ineguaglianza* si mostra ora dal lato sostanziale: il *Contratto* nasce nel cuore dell'alienazione e vuole dare risposta al problema di uomini ormai costitutivamente alienati. A parte le «anticipazioni teoriche» di chiaro riferimento marxiano,

la posizione di Althusser è comune, come si è detto, a molti studiosi («sans retracer ici les étapes de l'évolution humaine – scrive brevemente Derathé a proposito degli *obstacles* -, l'auteur se place d'emblée au moment où, selon le *Discours sur l'inegalité*, 'la société naissante fit place au plus horrible état de guerre'», *OC* III, p. 1443), e anzi è dominante nella moderna letteratura russoiana. Discuterla vuol dire a parer nostro affrontare centralmente il problema Rousseau. Né vale opporle specifiche – e pur legittime – obiezioni (perché mai ad esempio Rousseau, oscillante quanto si voglia nella terminologia, avrebbe usato, per designare l'*état de guerre*, non solo l'espressione *état de nature*, ma anche quella di *état primitif*, e perché, pur senza «retracer» le tappe dell'evoluzione umana, si tiene così evasivo su questo punto e dice addirittura di «ignorare» le cause della corruzione, e così via) in quanto è in tutti i casi necessaria un'interpretazione complessiva, se si vuole venire a capo della questione. Ora, come il lettore sa per sazietà, il nostro scopo è proprio di tentare un'interpretazione complessiva da cui risulti la diversità di impianto teorico tra il *Discorso* e il *Contratto*, e dunque l'impossibilità di porre l'*état de guerre*, quale emerge dal *Discorso*, a fondamento del *Contratto*. Le ragioni che sorreggono questa interpretazione sono affidate all'analisi già svolta e a quella da svolgere, né possono essere qui nemmeno sommariamente richiamate. Un accenno invece si può fare alle conseguenze cui va incontro la lettura che assume unitariamente il *Discorso sull'ineguaglianza* e il *Contrattosociale*. Queste conseguenze, che altrove sono stemperate e un po' occultate, emergono chiaramente dal saggio di Althusser, e fanno del *Contratto* un'opera che reca inscritte nelle premesse, piuttosto che nei risultati, le ragioni del suo totale e singolare fallimento storico. A seguire dall'interno le

antinomie del *Contratto* analizzate da Althusser vi si scopre una tensione problematica che mentre sembra crescere e svilupparsi, va in realtà all'indietro, a ciò che sta dietro e prima del *Contratto*. Sicché quando si arriva alla conclusione del saggio – il fallimento del *Contratto* che si esprime come «fuga in avanti nell'ideologia» (costumi, educazione, religione civile) o «regressione» nell'economia dei piccoli produttori indipendenti – si ha l'impressione di seguire un dramma il cui scioglimento è fin troppo conosciuto. Il problema, in breve, è infatti questo: in quanto Rousseau muove dall'alienazione e vuol trovare risposte lavorando sull'alienazione e permanendo in essa, non può che condannarsi allo scacco. Cosa c'è di peggio che un'intuizione premarxiana dell'alienazione, la quale tuttavia non ha, non può avere, alcuno sviluppo e alcuna storia? Il risultato (anche questa conseguenza è in realtà toccata da Althusser) è che il *Contratto sociale* non riesce a trascendere i termini del patto iniquo del *Discorso sull'ineguaglianza* e si configura allora come un gioco di potente occultamento. Ci pare che si perda per questa via la specificità teorica del *Contratto* e, se non altro, i suoi specifici fallimenti, sui quali certo grava, non però nella sua immediatezza, la situazione di *état de guerre*. Non abbiamo molto apprezzato i rilievi piuttosto aspri che B. Baczko ha di recente mosso, senza citarlo, all'indirizzo di questo saggio di Althusser (*Rousseau penseur*, n. spec. della «RHLF», 1979, 2-3). La questione, per tenersi al punto più semplice, è di vedere se i problemi discussi da Althusser hanno senso o no. Che non lo abbiano, o ne abbiano, in una lettura della «totalità» (e della personalità) del ginevrino (le quali pure si costituiranno in qualche luogo) non è argomento irresistibile.

[37] O altrimenti, certo, nei capp. 8-11 del secondo libro o nei

capp. 8-9 del terzo, dove però, come si dirà, la prospettiva è mutata a vantaggio di una mediocre e non proprio esaltante imitazione di Montesquieu, che dalla natura piuttosto si aspetta la soluzione dei problemi.

[38] *OC* III, pp. 289-90.

[39] Sul tema in Hobbes dell'*arte* che crea il gran Leviatano chiamato Stato, v. l'Intr. al *Leviathan*; sul continuo timore e pericolo di morte violenta che domina lo «stato di natura» (il tempo cioè in cui gli uomini vivono senza un potere comune), nonché sui vantaggi dell'arte sulla natura, cfr. *Leviathan*, I, XIII, XIV, *Elements of Law Natural and Politic*, I, XIV, 11 sgg., *De Cive*, I; sullo Stato come unico mezzo per assicurare, attraverso l'universale soggezione, la vita, *Leviathan*, I, XVII-XVIII, *Elements*, I, XIX, 6-11, *De Cive*, V, VI.

[40] Se ci fosse davvero una «società generale», «le bien ou le mal public ne seroit pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple aggrégation, mais il résideroit dans la liaison qui les unit…» *OC* III, p. 284; e v. per la differenza tra «aggrégation» e «association», *Contratto* I 5.

[41] Se ci fosse davvero una «società generale», «le bien ou le mal public ne seroit pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple aggrégation, mais il résideroit dans la liaison qui les unit…» *OC* III, p. 284; e v. per la differenza tra «aggrégation» e «association», *Contratto* I 5.

[42] Solo qualche passo del capitolo 2-5 del primo libro del *Contratto* è ripreso, in un contesto affatto nuovo, dal lungo

capitolo I 5 del *Manoscritto*, che significativamente s'intitola *Fausses notions du lien social.* Questo capitolo a sua volta in parte coincide con l'inizio dell'articolo *Economie politique* (*OC* III, pp. 297-305, 241-44; e cfr. in proposito il commento di Derathé, pp. 1416-18).

[43] *OC* III, pp. 289 352.

[44] Cfr. l'inizio di I 4 «Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les coinventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes», *OC* III, p. 355.

[45] *OC* III, p. 356.

[46] *OC* III. p. 352. Cfr. per la libertà come scelta dei mezzi necessari all'autoconsevazione in Hobbes: *De Cive*, I, 7-10, II, 1, *Elements* I, XIV, 7, *Leviathan* I, XIV, inizio: «The Right of Nature, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe. for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto»; in Locke, *Secondo Trattato*, II, 4 e sgg.; III, 16 e sgg.. IX, 123-31; dei due poteri naturali dell'uomo, il primo consiste nel fare «whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others within the permission of the law of nature», il secondo consiste nella capacità di punire i delitti commessi contro la legge di natura (128).

[47] Cfr. *Autorité politique*: «Si la nature a établi quelque autorité,

c'est la puissance paternelle; mais la puissance paternelle a ses bornes, et dans l'état de nature elle finirait aussitôt que les enfants seraient en état de se conduire». Vernière, ricordando la probabile fonte lockiana di questo passo, riporta la critica del père Berthier, per il quale non è nell'ordine della natura che un padre perda «toute puissance» sul figlio quando questi ha raggiunto l'età dei quindici o venti anni. È probabile che Rousseau si sia ricordato di questa critica quando scrive che se padri e figli continuano a restare uniti «ce n'est plus naturellment c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention». Il tema della famiglia, che in *Aurorité* e anche nel *Contratto* I 2, è svolto in poche battute, occupa, com'è noto, molte pagine del *Secondo Trattato* lockiano (l'intero cap. VI e metà all'incirca del cap. VII), giustificate soprattutto da una ripresa della polemica antifilmeriana (la trattazione inizia con la critica dell'espressione «paternal power» a cui bisognerebbe sostituire quella di «parental power», con conseguenze immaginabili sulla cosiddetta «autority of the fatherhood»). Dell'argomento che i genitori sono due e perciò, semmai, il dominio di generazione sui figli appartiene ad entrambi, si era servito Hobbes in *Leviathan* II, XX, ma volgendolo a esiti diversi da quelli lockiani. Da un lato Hobbes vuole evitare, non certo meno di Locke, di ricadere nel «paternal power», dall'altro non può ammettere, in base ai suoi più saldi princìpi, che i figli siano sottoposti a due signori, quanti sono i genitori. Così fa derivare, con procedimento a tal punto radicale da sfidare un po' il ridicolo, il dominio di uno dei genitori dal consenso, sufficientemente manifesto, dei figli. Non è detto poi che il genitore «dominante debba essere il padre. Sbagliano, scrive Hobbes, quelli che attribuiscono - tra questi sarà lo stesso Locke VI, 82 e, in

maniera molto più maschilista, il Rousseau del cap. *Fausses notions du lien social* del *Manoscritto* e dell'inizio di *Economia politica* – all'uomo una naturale superiorità di forza e prudenza sulla donna, sicché il diritto possa esser deciso senza guerra. Nelle leggi civili, certo, la controversia è risolta di solito con sentenza favorevole al padre, ma solo perché gli Stati sono stati istituiti per lo più dai padri, non dalle madri di famiglia. Nel puro stato di natura, dove non esistono leggi civili, i genitori o decidono la questione del dominio per contratto o non prendono alcuna decisione. È singolare che non solo nel secondo caso, quando i figli dipendono sempre dalla madre, ma anche nel primo caso, attraverso il riferimento alle Amazzoni, Hobbes ricordi un esempio di dominio materno. Del resto, in modo più chiaro, *Elements* IV, 1 e *De Cive* IX, 3 parlano di un dominio sul figlio che originariamente spetta alla madre. In complesso, a parte la polemica con Filmer e i riferimenti scritturali, il testo lockiano non fa che sviluppare il tema accennato brevemente da Rousseau (ma di Rousseau si veda anche la ripresa del tema in I 4). Tutti sono per natura eguali e liberi; e i figli nascono per questo stato, sebbene non già pienamente in esso, sicché abbisognano di una specie di governo o giurisdizione dei genitori, che cade con l'età e la ragione, quando i figli acquisiscono la libera disposizione di loro stessi. Il nesso *age-reason* pare indicare qualcosa di più della semplice *âge de raison* di Rousseau, in quanto la ragione, che si acquista con l'età, vuol dire per Locke capacità di sottomettersi autonomamente alla guida della legge naturale-razionale; ma la differenza è tuttavia difficile da cogliersi nelle cose. In generale, il problema di Locke è identico a quello di Rousseau: mostrare come la libertà naturale e la soggezione ai genitori non siano in contraddizione e si fondino anzi sullo stesso principio (*may*

consist together and are both founded on the same principle). Se l'uomo nasce per la libertà, non può essere abbandonato, prima che possegga la ragione, a se stesso, quasi fosse una creatura irragionevole. Ovviamente, la cura dei figli che appartiene a entrambi i genitori non ha nulla a che fare con un dominio assoluto e arbitrario. Come in Hobbes, il potere dei genitori non deriva dalla semplice generazione ma dal nutrimento e dall'educazione, sicché può trasferirsi ai genitori adottivi e ai tutori. Sul rapporto familiare che permane dopo che i figli sono diventati liberi come i padri, Locke non è tuttavia così drastico da parlare di una famiglia che si mantiene «par convention». Attraverso un contemperamento con la tradizione, si dice che i figli da parte loro debbono sempre avere rispetto (*honour*) per i genitori e che il rispetto «interno» deve tradursi in protezione, assistenza e conforto (anche Rousseau del resto in *Fausses notions* ecc. e in *Ec. pol.* dice che i figli devono obbedire al padre dapprima per necessità, quindi per riconoscenza: «après avoir reçu de lui leurs besoins durant la moitié de leur vie, ils doivent consacrer l'autre à pourvoir aux siens», *OC* III, pp. 243, 299; a ragione Derathé rivela la differenza di questa posizione rispetto al *Contratto* e allo stesso *Discorso sull'ineguaglianza*, *OC* III, p. 1391). Ma da un lato Locke si preoccupa con ogni cura di segnare la differenza tra il potere dei genitori durante la minorità dei figli e il rispetto cui essi hanno sempre diritto: dalla commistione di queste due situazioni, dice, nascono i più grandi errori, come quando i genitori esigono dai figli adulti non solo rispetto ma sottomissione e obbedienza. Dall'altro, l'anima borghese pulsa forte sotto la tradizione, là dove si dice, in due riprese, che il figlio deve al padre rispetto e aiuto maggiori o minori a seconda della cura, della benevolenza e della spesa che sono state impiegate nella sua educazione. Contro i paragrafi

79 e 80 del *Trattato*, in tema di naturalità della famiglia - o a dir meglio, dell'unione che, per la continuità della specie, è più lunga nell'uomo e nella donna di quanto non sia tra gli animali – Rousseau, come si ricorderà, aveva puntigliosamente polemizzato nella lunga nota XII del *Discorso sull'ineguaglianza*. Di questa polemica non solo non v'è ora, ovviamente, più traccia; ma come Locke dice: «The first society was between man and wife», così Rousseau scrive che «la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille».

[48] Cfr. in particolare Locke VI, 76; l'argomentazione di Rousseau per cui lo Stato e la famiglia sono così diversi che non si può confonderli «senza formarsi false idee sulle leggi fondamentali della società e senza cadere in errori fatali al genere umano», si trova in *OC* III, pp. 297-300. II punto forte della discussione, quello davvero omogeneo al *Contratto*, è dato dal diverso e anzi opposto rapporto in cui la famiglia e la società politica si trovano rispetto alla natura: «il buon padre» di famiglia non ha da ascoltare che la «voce della natura»; il magistrato (e con lui lo Stato) è perduto se ascolta le «inclinazioni naturali».

[49] «Tutta la differenza sta nel fatto che nella famiglia l'amore del padre per i figli lo ripaga delle cure che che si prende, mentre nello Stato il piacere di comandare supplisce all'amore che il capo non ha per i suoi sudditi», *OC* III, p. 352.

[50] Il passo di Grozio, che Rousseau prende quasi alla lettera, è in *Droit de la guerre et de la paix*, I, III, 8, 15, tr. Barbeyrac, Amsterdam 1724, t. I, p.129; sulla presenza di Grozio nel *Contratto sociale*, cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science*

politique ecc., cit., soprattutto pp. 71-78; sulla questione specifica, v. Halbwachs, *Du contrat socail*, cit., pp. 64-65.

[51] «Le raisonnement de ce Caligula [au rapport de Philon] revient à celui de Hobbes et de Grotius. Aristote avant eux tous avoit dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination», *OC* III, p. 353; e cfr. il commento di Derathé. p. 1453.

[52] Sulla naturale eguaglianza degli uomini, tanto per la forza del corpo quanto per le facoltà dello spirito, cfr. in Hobbes, *Leviathan* I, XIII, inizio: «Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he». Nel cap. XV Hobbes polemizza su questo punto proprio con Aristotele. «The question who is the better man, has no place in the condition of meer Nature; where (as has been shewn before) all men are equall. The inequallity that now is, has bin introduced by the Lawes civill. I know that *Aristotle* in the first booke of his Politiques, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy); others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he); as if Master and Servant were not introduced by consent of men, but by difference of Wit: which is not only against reason; but also

against experience». Cfr. questa stessa polemica in *Elements* I, XVII, 1, dove l'opinione di Aristotele, l'autore che gode della massima autorità, è paragonata a quella del popolino che ritiene il sangue di un uomo più nobile per natura di quello di un altro (e cfr. pure *De Cive*, I, 3, III, 13). L'egualitarismo di Rousseau - si deve dopotutto riconoscerlo - è molto meno radicale e convinto dl quello di Hobbes: tanto come si è visto nel rapporto uomo-donna, tanto sulla diversità dei talenti.

[53] *OC* III, p. 1437, non siamo tuttavia d'accordo con Derathé nel ritenere il capitolo *De l'esclavage* «l'un des plus importants de ce premier livre et de tout le traité». Non ci pare, in particolare, come vedremo nel corso dell'analisi, che questo capitolo serva da «preludio» e da «esplicazione» al primo capitolo del secondo libro (*Que la souveraineté est inaliénable).*

[54] *OC* III, pp. 355-56.

[55] L'esempio di Ulisse nell'antro di Polifemo, che Rousseau ricorda a illustrare la situazione di un governo che solo in apparenza assicura la pace, è ripreso alla lettera da Locke. «Les Grecs enfermés dans l'antre du Cyclope y vivoient tranquilles, en attendant que leur tour vint d'être dévorés». Locke nel *SecondoTrattato*, XIX, 228 aveva scritto che «… Ulysses and his companions had nothing to do but quietly to suffer themselves to be devoured». Al di là del riferimento specifico, tutta l'argomentazione della miserevole tranquillità assicurata dal despota è di ispirazione lockiana. Sui genitori che non possono alienare i diritti dei figli, cfr. di Locke, oltre ai paragrafi sopra ricordati, VIII, 116 sgg. E per l'intero cap. I 4 è da tenere presente il breve cap. IV (*Of Slavery*). Per gli importanti

riferimenti a Montesquieu, v. Halbwachs, op. cit., pp. 82-84. Cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science* ecc., cit., pp. 188 sgg. e 202 sgg.

[56] «Non è forse chiaro che non si è in nulla impegnati verso colui dal quale si ha diritto di esigere tutto? E questa sola condizione, senza equivalente, senza scambio, non comporta forse di per sè la nullità dell'atto? Infatti che diritto avrebbe il mio schiavo contro di me, dal momento che tutto ciò che egli possiede mi appartiene, e che, essendo il suo diritto il mio, questo diritto di me contro me stesso è una parola che non ha alcun senso?», *OC* III, p. 356.

[57] *OC* III, pp. 356-58.

[58] *OC* III, pp. 356-57.

[59] *OC* III, p. 170, cfr. di Locke, *Essayconcerning human understanding*, IV, 3, 18: la proposizione «dove non c'è proprietà non c'è ingiustizia» è detta certa quanto una dimostrazione di Euclide.

[60] Cfr. per *Etat de guerre*, Vaughan, *Pol. Wr.*, I, 281-92; Derathé, *J.-J. Rousseau et la science* ecc., cit., pp. 135-37.

[61] È confinata solo tra gli «abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais», *OC* III, p. 357, cfr. *Etat de guerre*, *OC* III, pp. 602-3.

[62] *OC* III, pp. 357-58; cfr. *Esprit des lois*, X, 3.

[63] *Ivi*, cfr. *Etat de guerre*, pp. 607 sgg.

[64] *OC* III, p. 358, il passo è interamente sottolineato da Rousseau.

[65] Per la differenza in Hobbes tra la «moltitudine» e lo Stato come persona unica, cfr. *De Cive,* VI, 1-2, XII. 8.

[66] *Fragments sur la guerre*, 5, *OC* III, p. 616: «Quand mille peuples feroces auroient massacré leurs prisonniers, quand mille Doctcurs vendus à la Tyrannie auroient excusé ces crimes, qu'importe à la vérité l'erreur des hommes et leur barbarie à la justice? Ne cherchons point ce qu'on a fait mais ce qu'on doit faire et rejetons de viles et mercenaires autorités qui ne tendent qu'à rendre les hommes esclaves, méchans et «malhereux».

[67] *OC* III, p. 359. Questo atto è «le vrai fondement de la société».

[68] In una lunga nota di *J.-J. Rousseau et la science* ecc., cit,. pp 222-23, Derathé osserva che in questo luogo Rousseau mostra di accettare ancora il doppio patto, sebbene ponga quello di associazione prima di quello di sottomissione; e propone un'evoluzione del pensiero di Rousseau su questo tema, che dal *Discorso sull'ineguaglianza* perviene all'unicità del patto di associazione solo con il terzo libro del *Contratto.* La questione, certo per quanto attiene al *Contratto,* non pare proprio fondata. Il riferimento al doppio patto è fatto con evidente scopo polemico, come un'«ammissione» che non è però una «concessione», e obbliga a fare i conti con l'atto originario.

[69] *Ivi*; sulla questione della legge di maggioranza v. il cap. seguente.

[70] *OC* III, p. 360.

[71] *OC* III, p. 286.

[72] *OC* III, pp. 360, 1444.

[73] Nel luogo dell'*Essay concerning Human Understanding* sopra ricordato, Locke dice che anche l'asserto «nessun governo consente una libertà assoluta» è di evidenza simile a quella delle proposizioni matematiche; sul rapporto libertà naturale-libertà civile v. nel *Secondo Trattato* IV, 22, VIII, 95-99 (se non ci fosse obbligo nella società politica di sottomettersi alle decisioni della maggioranza il contratto originario sarebbe senza senso, né sarebbe un contratto se il singolo «be left free and under no other ties than he was in before in the state of nature», IX, 128 sgg.

[74] «Cette difficuté [quella di impiegare la forza e la libertà originarie senza nuocersi] ramenée à mon sujet peut s'enoncer en ces termes. 'Trouver une forme d'association…'. […] Tel est le problême fondamental…», *OC* III, p. 360.

[75] Si tratta, com'è noto, di una delle formule più celebri e controverse del *Contratto sociale*. Per cercare di capirla è necessario uscire dalla rigida contrapposizione di un Rousseau «collettivista» o «liberale», per la quale si vedano, rispettivamente, le posizioni esemplari di Vaughan e di Derathé.

[76] In primo luogo, poiché ognuno si dà interamente alla comunità, la condizione è uguale per tutti e nessuno ha interesse a renderla onerosa agli altri. In secondo luogo, poiché l'alienazione è senza riserve, l'unione è in sommo grado perfetta e gli associati non hanno più niente da rivendicare. Infine, poiché ognuno si dà a tutti, non si dà a nessuno, *OC* III, pp. 360-61.

[77] *OC* III, p. 361.

[78] *OC* III, p. 361, il passo è sottolineato da Rousseau; nel testo del *Manoscritto,* al posto di «sa personne et toute sa puissance», si trova: «sa volonté, ses biens, sa force et sa personne»; dopo «recevons», «tous»; al posto di «indivisible»: «inaliénable». *OC* III, p. 290.

[79] *OC* III, p. 361, cfr. p. 290 («…et auquel le moi commun donne l'unité formelle, la vie et la volonté»). Questa persona pubblica, si dice subito dopo, in entrambe le stesure, prendeva una volta il nome di «città», e ora quello di *Repubblica* o *corpo politico.* Seguono le diverse definizioni interne del corpo politico, di cui diremo tra poco. Nella nota aggiunta nel *Contratto* Rousseau precisa che il termine *città* va preso in un senso politico sconosciuto ormai ai moderni, che lo intendono nel senso della semplice estensione (*ville*). «Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que le Citoyens font la Cité». Allo stesso modo non bisogna scambiare «un bourgeois pour un Citoyen». E interessante (e da leggere accanto alla celebre censura di III 15) l'accenno agli Inglesi i quali, sebbene tra i moderni «plus près de la liberté que tous les autres», non godono, in quanto sudditi di un principe, del titolo di *Cives*. I Francesi da parte loro fanno un grande uso del

termine «Citoyens», solo perché non hanno una vera idea di ciò che esso significhi (o altrimenti cadrebbero, usurpandolo, nel delitto di lesa maestà), e lo impiegano per esprimere una «vertu», non un diritto. Bodin (da cui certamente la nota riprende la distinzione tra «ville» e «Cité» cfr. *Les six livres de la République*, I, 6) ha confuso «Citoyen» e «Bourgeois» (sullo scambio dei termini, v. Vaughan, *Pol. Wr*. II, p. 34); mentre il solo D'Alembert, occupandosi di Ginevra, ha capito il vero significato del termine *Citoyen*. L'accenno agli ordini di Ginevra, «dont deux seulement composent la République», pone indirettamente il problema se i cittadini del *Contratto sociale* siano i tutti; problema comprensibilmente rimosso dalla trama esplicita dell'opera (un accenno agli «étrangères parmi les Citoyens» in IV 2; cfr. Bodin, I, 6 e 7). Curiosamente non c'è nella nota alcun accenno al *De Cive* di Hobbes (*Du Citoyen* nella tr. di Sorbière) al quale peraltro il contesto di questo passo deve non poco.

[80] «On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers…», *OC* III, p. 362.

[81] Cfr. II 6 «S'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout» (*OC* III, p.379); e III 13: «l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté et […] ces mots de *sujet* et de *Souverain* sont des corrélations identiques, dont l'idée se réunit sous le seul mot de Citoyen» (*OC* III, p. 427). Il corpo politico, scrive Rousseau alla fine del capitolo sesto, è chiamato *Etat* quando è passivo, *Souverain* quando è attivo e *Puissance* in rapporto agli altri

corpi politici. Quanto agli associati, prendono colletivamente il nome di *Peuple*, e si chiamano in particolare *Citoyens* in quanto partecipano dell'autorità sovrana e *Sujets* in quanto sottomessi alle leggi dello Stato. Questi termini tuttavia, avverte Rousseau, spesso si confondo, e l'importante è saperli distinguere quando sono impiegati in senso tecnico (*dans toute leur précision*). Di queste incertezze nella terminologia converrà ora ricordare almeno la più frequente: quella di *Etat*, che ora è preso in senso tecnico, come momento passivo del corpo politico, connesso dunque ai *Sujets*, ora invece è preso in senso largo per designare l'intero corpo politico. Il cittadino che è insieme sempre anche suddito viene probabilmente da Bodin (l. cit.), per il quale tuttavia non è vero l'inverso.

[82] Cfr. I 4: «…ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens», *OC* III, p. 356.

[83] *OC* III, p. 362.

[84] «Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous le sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lequels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même: par où l'on voit qu'il n'y a ni peut y avoir nulle espece de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contract social», *OC* III, p. 362. La questione del *Souverain* che non è vincolato a nessuna legge e può nel caso

estremo persino «se faire mal à lui-même» (*OC* III, p. 394) è tra le più delicate e complesse del *Contratto*. Nel *resumé* del *Contratto* del V libro dell'*Emile* si ha uno scioglimento semplice della tensione tra libertà assoluta e vincolo contrattuale del *Souverain*: «il n'y a ni peut y avoir d'autre loi fondamentale propremente dite que le seul pacte social» (*OC* IV, p. 840).

[85] Per un accenno, che naturalmente potrebbe allargarsi molto, sul rapporto di questa posizione con quella di Hobbes, cfr. Derathé, *OC* III, p. 1447.

[86] *OC* III, p. 363.

[87] «La mechanceté n'est au fond qu'une opposition de la volonté particuliére à la volonté publique», *Frag. Pol.* III, 7, *OC* III, p. 483.

[88] *OC* III, pp. 363-64: cfr. *Manoscritto, OC* III, p. 292, dove l'hobbesiana insufficienza del semplice «consentement» è ancora più forte, e nessun valore si accorda al giuramento nelle istituzioni politiche: l'obbligazione ha bisogno di «suretés plus réelles».

[89] *OC* III, p. 364: «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable…».

[90] Cfr. *OC* III, pp. 151-52: «Je sçai qu'on nous répète sans cesse que rien n'eut été si misérable que l'homme dans cet état. […] Mais, si j'entends bien ce terme *misérable*, c'est un mot qui n'a aucun sens…».

[91] *OC* III, pp. 364-65.

[92] *OC* III, pp. 365. «Mais suona la conclusione giustamente imbarazzata del capoverso je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet».

[93] *OC* III, pp. 356, cfr. del *Discorso sull'ineguaglianza* soprattutto le considerazioni sul «côté Métaphysique et Moral» dell'uomo, *OC* III, pp. 141-42.

[94] *OC* III, pp. 364: «Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer»; cfr. Althusser, art. cit., pp. 26 sgg.

[95] Cfr. gli abusi della nuova condizione che possono degradare spesso l'uomo «au dessous de celle dont il est sorti», con il passo sulla perfettibilità per cui l'uomo «retombe ainsi plus bas que la Bête même», *OC* III, p. 142. Nel suo commento Derathé riporta numerosi passi di Rousseau, per dimostrare, contro la vecchia storiografia delle contraddizioni e delle incongruenze, che non c'è né «contradiction ni même de désaccord entre la description de l'état de nature et l'apologie de l'état civil, entre le *Discours sur l'inégalité* et le *Contract social*» (*OC* III, pp. 1449-50). Che la descrizione sia identica (e anzi rivelativa nel *Contratto* di ciò che nel *Discorso* appare più coperto) l'abbiamo detto; che il giudizio sia diverso e anzi opposto pare difficile negarlo. Ciò avviene perché l'*état de nature* è ora osservato alla luce del confronto con l'incommensurabile e concentrata ricchezza dell'*état civil*: quello stesso confronto che sempre ferma, con le riserve avanzate, la connessione della moralità e della virtù con la «vie

sociale» giocava nel *Discorso sull'ineguaglianza* a tutto vantaggio dell'*Homme* che «vit en lui-même», per via della storia che mutava l'arricchimento in rovinosa perdita, nell'estrinsecità senza centro dell'*homme policé*.

[96] *Introduzione generale* alle *Lezioni sulla Filosofia della storia*, tr. it., Firenze 1967, vol. I, pp. 104-109. Scriviamo sempre Stato per evitare equivoci con stato di natura, ecc.

[97] *Ivi*, pp. 110 sgg. La polemica di Hegel sullo stato di natura occupa l'inizio della sez. b (*Lo stato di diritto*) della parte II 3 dell'*Introduzione generale*.

[98] *Ivi*, p. 111.

[99] *Ivi*, p. 112.

[100] Cfr. ad esempio nel contesto hegeliano cui ci siamo finora riferiti: «La libertà, come idealità dell'immediato e naturale, non sussiste come qualcosa di immediato e naturale, ma deve piuttosto essere acquistata e raggiunta mercè l'infinita mediazione della disciplina del sapere e del volere». «Ciò che è razionale è necessario in quanto è ciò ch'è sostanziale, e noi siamo liberi riconoscendolo come legge e seguendolo come la sostanza della propria nostra natura: ed ecco che volontà oggettiva e volontà soggettiva sono conciliate, e formano un unico complesso senza turbamento». *Ivi*, pp. 110, 112.

[101] *OC* III, pp. 364-65.

[102] «Ce que l'homme perd par le contract social, c'est sa liberté

naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente e qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possede».

[103] *Fr. Pol.* III, 2, *OC* III, p. 483. E si ricordino naturalmente le note formule «ultralockiane» di *Economia politica* secondo cui il diritto di proprietà è «il più sacro di tutti i diritti», «plus important à certains égards que la liberté même», «vero fondamento della società civile e vero garante degli impegni dei cittadini», OC III, p. 263; cfr. pp. 269-270: «le fondement du pacte social est la propriété, et sa premiere condition, que chacun soit mantenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient».

[104] *OC* III, pp. 365, 367.

[105] *OC* III, pp. 365-66.

[106] *OC* III, pp. 301-302. Il cap. I 9 del *Contratto* risulta dalla fusione di due lunghi passi del *Manoscritto*: la fine del cap. I 3 che reca già (aggiunto nell'interlinea) il titolo definitivo e forma (con poche varianti, una sola di rilievo) i capoversi 1, 5-8; una pagina interna al cap, I 5, che costituisce, con alcuni spostamenti, i capoversi 3-4. Solo il breve capoverso secondo (peraltro rilevante poiché contiene la distinzione tra diritto del più forte e di primo occupante) e la nota finale sono nuovi.

[107] *OC* III, p. 293. C'è nel confronto di questo passo con quello di I 5 (p. 301) che delinea le «condizioni necessarie» dell'occupazione la stessa incertezza riscontrabile nel *Discorso* intorno alla proprietà, ora ritenuta nei fatti legittima (sebbene

non per legge naturale) in quanto fondata sul lavoro, ora giudicata frutto di un'usurpazione. Cfr. *OC* III, pp. 173-74, 176-77. Che una volta Rousseau parli «en historien» (come commenta Starobinski, p. 1348) e un'altra «en moraliste» (come si potrebbe dire) non pare sufficiente. Il fatto è che Rousseau, mentre è mosso da un rifiuto le cui motivazioni non sono sempre chiarissime, è a un tempo convinto e anche affascinato dalla radicalità della posizione lockiana, sebbene la riprenda entro una prospettiva angusta, da cui è assente ogni idea di sviluppo. «Il est impossible si dice nel *Discorso* de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main d'œuvre; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choes qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail» (p.173). E si ricordino le pagine del secondo libro dell'*Emile* cui rinvia anche Derathé: «La prémiéré idée qu'il faut lui donner [à Emile] est donc moins celle de la liberté que de la proprieté […]. Il s'agit donc de remonter à l'origine de la proprieté […] et lui expliquant alors ce terme d'appartenir, je lui fais sentir qu'il a mis là son tems, son travail, sa peine, sa personne enfin; qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourroit retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudroit le retenir malagré lui […]. On voit comment l'idée de la proprieté remonte naturellement au droit de premier occupant per le travail» (*OC* IV, pp. 330-33 e si veda l'interessante commento di P. Burgelin, pp. 1364-66, in cui s'accenna al contrasto che viene a crearsi tra questa posizione «toute moderne» e la concezione della proprietà nella città antica, che consente l'esercizio politico della libertà).

[108] *OC* III, p. 366. «En effet, accorder au besoin et au travail le droit de premier occupant, n'est-ce pas l'étendre aussi loin

qu'il peut aller?». «Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussi-tôt le maître?», ecc.; cfr. *Manoscritto*, *OC* III, pp. 301-302, dove è interessante osservare che l'affermazione di principio della libertà che passerà nel cap. I 4 del *Contratto* (*Renoncer à sa liberté*…) è introdotta, in un passo non del tutto perspicuo, dalla discussione sul possesso necessario alla sussistenza che non si può mai cedere. L'accenno a Nuñez Balboa che prendeva possesso in nome della corona di Castiglia dell'America meridionale, è messo nell'*Emile* (*OC* IV, pp. 330-31) in contrapposizione al possesso fondato sul lavoro.

[109] Per gli ovvi riferimenti al *Secondo Trattato* lockiano è da vedere tutto il capitolo sulla proprietà. Sulla limitazione v. in particolare V, 31: «The same law of nature that does by this means give us property does also bound that property, too»; e consiste, per dirla con Rousseau, nella «quantité dont on a besoin pour subsister», attraverso il lavoro, naturalmente, che è il tema costante del capitolo (sulla proprietà della terra per occupazione attraverso il lavoro cfr. 32 e sgg., dove Locke aggiunge l'ulteriore limitazione, non ripresa da Rousseau, che vi sia terra sufficiente per tutti). In questo stesso capitolo (v. tutti i motivi riassunti nel par. 36) si svolge il tema della «naturale» invenzione della moneta (46 sgg.) e, prima ancora, delle noci o di un metallo che in quanto beni non deperibili potevano essere ammassati a volontà («he might heap as much of these durable things as he pleased»).

[110] *OC* III, p. 365; cfr *Manoscritto*, p. 293, «par une convention solemnelle, droit le plus sacré qui soit connu des hommes» (e si ricordino naturalmente l'alienazione totale e i beni posti sotto la suprema direzione della volontà generale di I 6). «A l'égard

de ses membres» vuol dire che non lo è, come si spiega subito appresso, «à l'égard des autres Puissances», nei cui confronti ha da avanzare, entro un rapporto da stato di natura, solo quel diritto di primo occupante «qu'il tient des particuliers». Che è un altro modo per riaffermare l'originarietà del giusnaturalismo della persona al di là degli Stati; cfr. cap. I 4, *OC* III, p. 357: «Même en pleine guerre un prince juste s'empare bien en pays ennemi de tout ce qui appartient au public, mais il respecte la personne et les biens des particuliers; il respecte des droits sur lesquels sont fondés les siens».

[111] *OC* III, p. 367. Sulla questione specifica della proprietà, poco convincente la ricostruzione di Vaughan (*Pol. Wr.* I, pp. 103-110) che, negato ogni rilievo reale alla distinzione tra «diritto del più forte» e «diritto di primo occupante», vede nel *Contratto* l'approdo definitivo di Rousseau – dall'individualismo del *Discorso* e soprattutto di *Economia politica* - a un collettivismo socialistico. Diremmo con Derathé (*OC* III, p. 1451) che di nuovo il *Contratto* ha un problema hobbesiano di sovranità, con tutte le difficoltà di conciliazione con la linea lockiana.

[112] La proprietà non ha bisogno di «express compact» dei membri della comunità (V, 25 e, ampiamente, 28-30).

[113] *De Cive*, XII, 7; *Leviathan*, II, XXIV; *Elements*, II, V, 2.

[114] Halbwachs ha un bel citare dal Littré il significato etimologico di «usurpation» come «s'emparer par l'usage, par la possession» (op. cit., p. 120). Il senso del termine è chiarissimo dal *Discorso sull'ineguaglianza*, del quale si ricordi almeno la

nascita della società e delle leggi che «d'une adroîte usurpation firent un droit irrévocable» (*OC* II, p. 178; e cfr. pp. 176-177 dove è messa in questione proprio la giustificazione lockiana della proprietà).

[115] *OC* III, pp. 367, 294. Il rinvio puntuale, come nota anche Derathé, è al cap. II 4; ma già in questo capitolo viene affrontato il tema delle leggi, a cui sarà quindi dedicato, senza molti arricchimenti, l'intero cap. 6.

[116] La distinzione che in I 9 è operante di fatto sarà formulata esplicitamente solo nel V libro dell'*Emile* (cfr. Derathé, *OC* III, pp. 1450-51, con i riferimenti essenziali alla concezione di Pufendorf e Grozio).

[117] «Je terminerai ce chapitre et ce libre pr une remarque qui doit servir de base à tout le sistême social; c'est qu'au lieu de détruire l'égalite naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit»; e cfr. le ultime righe del *Secondo Discorso* (*OC* III, pp. 193-94) nelle quali il G. Della Volpe ha voluto scorgere, generosamente, troppe cose (*Rousseau e Marx*, Roma 1964, pp. 77 sgg.).

[118] Il fine della legislazione è dato dalla libertà e dall'eguaglianza. Quest'ultima, senza di cui la libertà non può sussistere, deve essere intesa tuttavia non in maniera assoluta, nel senso che i gradi di potenza e di ricchezza siano gli stessi, ma che «quant à la puissance, elle soit au dessous de toute violence et ne

s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre». Ciò implica nei grandi moderazione «de biens et de crédit», nei piccoli moderazione «d'avarice et de convoitise». Allargato, il tema appare subito un po' stemperato rispetto alla lineare esigenza di I 9. Anche ora una nota è chiamata a rafforzare l'argomento: per dare «consistence» allo Stato bisogna avvicinare il più possibile i grandi estremi, non tollerando né ricchissimi né pezzenti. Questi due *états* sono peraltro sostanzialmente equiparati, secondo la logica che conosciamo dal *Discorso sull'ineguaglianza*, come «également funestes au bien commun» (*OC* III, pp. 391-92).

[119] Nei *Kreuznacher Exzerpten* del 1843 il giovane Marx, trascrivendo del *Contratto* la nota finale del cap. I 9, scrive: «Rousseau macht zu dem lezten Satz folgende merkwürdige Note», dove saremmo proprio inclini a leggere nell'aggettivo *merkwürdige* una sfumatura d'ironia o almeno il duplice significato di notevole-singolare; tanto più che poche, righe sopra, a proposito del diritto di primo occupante, Marx, a differenza di tanti interpreti, non mostra proprio dubbi sull'atteggiamento «lockiano» di Rousseau se traduce *autoriser* con *sichern*: «Um das Recht du premier occupant zu sichern, setzt Rousseau folgende Bedingungen», MEGA, *Editionsgrundsätze und Probestücke*, Berlin 1972, p. 361; l'indicazione completa dei passi trascritti da Marx in MEGA, I, I (2), pp. 120-21. La dipendenza di Rousseau da Locke risulta ancor meglio, ovviamente, dal confronto con la tr. francese del *Secondo Trattato* di D. Mazel (sempre utilizzata nel suo commento da Derathé), che fu pubblicata, anonima, già nel 1691 (cfr. S.

Mastellone, *Sur l'origine du langage consitutionnel:Une traduction anonyme de l'anglais* (*J.Locke et D. Mazel*), «Bull. de la Soc. de l'Hist. du Protestantisme Français» CXXV, juillet-sept. 1979).

[120] A questo ambito - relativo ai fatti più che al diritto (cfr. *OC* III, p. 297) - pare da assegnare il seguente passo: «il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent et commun, ou qu'ils le partagent entre eux, soit également soit selon des proportions établies par le Souverain», *OC* III, pp. 367, 294. Tra i numerosi studi dedicati al tema della proprietà in Rousseau, ci piace ricordare le pagine di H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, tr. it. Milano 1968, I, pp. 285-96 (di H. Denis si veda pure *Deux collaborateurs de l'Encyclopédie*: *Quesnay et Rousseau,* «La Pensée», 38, 1951).

7

IL NUCLEO TEORICO DEL «CONTRATTO». VOLONTÀ GENERALE E VOLONTÀ PARTICOLARE

1 - *I caratteri della volontà generale e la loro relazione con il contratto e lo stato di natura.*

Il libro secondo del *Contratto* si apre nel segno di quella *volonté générale* che nel primo libro veniva appena evocata sebbene costituisse il risultato eminente del patto e, come Rousseau ora precisa, «la prima e più importante conseguenza» dei princìpi là stabiliti[1]. Tra i princìpi e la conseguenza, o fra le cause efficienti e il risultato, il cammino appare a dir poco non lineare, discontinuo: contratto e volontà generale stanno fra loro in un rapporto problematico e anche drammatico, poiché la disciplinatissima figlia è anche a un tempo animata da una radicale volontà di parricidio. Ma questo lo vedremo non appena la nuova figura che ora occupa decisamente la scena sarà stata delineata. Solo la volontà generale, si dice

nel tema d'apertura, può dirigere «les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun». Con una singolare e radicale inversione rispetto alle diverse forme di riflessione giusnaturalistico-borghese, Rousseau afferma ora il tratto forse più caratteristico della sua teoria: quello che fa consistere la politica non già nella garanzia della coesistenza di interessi contrastanti, bensì in ciò che in questi stessi interessi è immediatamente comune, nel punto di unione dove essi si accordano e si fanno solidali[2]. Se non ci fosse qualche punto dove tutti gli interessi si accordano, «nulle société ne sauroit exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée». La stessa unità nella forma di accordo degli interessi, in quanto sembra costituirsi in seno alla diversità e al disaccordo degli interessi particolari, appare condizionata e riesce inferiore rispetto al nuovo quanto ambizioso concetto di unità politica che Rousseau sta ora per delineare nel segno della volontà generale o della *souveraineté*, che altro non è se non «l'exercice de la volonté générale», o infine della legge, che è l'atto dichiarato, effettuale della volontà generale[3].

Espressione e insieme sostrato del «corps moral et collectif», la volontà generale o sovranità si presenta anzitutto come una totalità che nulla può ammettere nel suo ambito di estraneo a sé senza che si dissolva in quanto totalità. Ciò che davvero la volontà generale non potrebbe poi riconoscere è quella volontà particolare o naturale che incentrata sulla preferenza esclusiva di sé, si configura anch'essa come una struttura chiusa a ogni influenza esterna. È possibile che una volontà particolare si accordi in qualche punto con la volontà generale, ma è impossibile che questo accordo sia «durable et constant», e la ragione forte di ciò sta nella differenza, nella strutturale

diversità che intercorre tra la tensione «aux préférences» della prima e la tensione «à l'égalité» della seconda. A questa ragione, che nel *Manoscritto* è formulata con ancor più inflessibile decisione[4], Rousseau ne affianca altre, importanti per definire la sovranità, ma meno rilevanti rispetto al punto specifico dell'accordo tra le due volontà. Così, dire che la volontà generale, legata indissolubilmente al bene dell'essere che vuole, non può impegnarsi per l'avvenire a coincidere con una volontà particolare, è argomento che vale, proprio per le stesse ragioni, anche per la volontà particolare; e la struttura formalmente identica delle due volontà costituirà un problema di non poco conto ai fini della tenuta dell'obbligazione russoiana[5]. Nel *Manoscritto*, anzi, il carattere di costitutiva irrequietezza, di continua innovazione sul voluto è assegnato principalmente alla volontà particolare, mentre quella generale appare «moins sujette à cette inconstance»[6]. Non è tanto allora in forza della libertà per il futuro che la volontà generale non può farsi condizionare da un accordo stabile con una volontà particolare, quanto piuttosto per il fatto che la incoercibile libertà del volere universale è assunta in una struttura della totalità la quale non può riconoscere una struttura che, formalmente identica a sé, le si opponga per il fine particolaristico a cui tende. Si capisce in questa prospettiva che anche dove fosse da presuppore un perenne accordo tra le due volontà, non potrebbe in alcun modo esserci un «garant de cet accord»: il terzo o il «garant» diverrebbe sì il luogo della più comprensiva totalità, ma scatenando una cattiva infinità che non sarebbe dominabile dalla politica (dall'*art*). Lo scontro così per l'affermazione di totalità si riduce alla lotta tra la volizione dell'universale e la volizione del particolare: volontà identiche nel loro impianto ma tese a fini radicalmente opposti, e perciò escludentisi. La

scienza e l'arte, il mistero della politica, come abbiamo letto, consistono nell'assicurare la piena vittoria all'interesse comune e alla volontà generale[7].

Il discorso di Rousseau si muove contemporaneamente su due piani – l'uno polemico-costruttivo, l'altro solo e intensamente costruttivo – che, indubbiamente connessi tra loro, devono tuttavia in parte essere tenuti distinti. L'affermazione dell'impossibilità di un accordo stabile tra la volontà generale e una volontà particolare è anzitutto la ripresa, sul piano della volontà generale, di quella polemica contro la tradizione antica e moderna del patto di soggezione che Rousseau non si stanca mai di riformulare. L'accordo comporta infatti la possibilità di affidare a una volontà particolare – dice il *Manoscritto* – «l'entiére direction des forces publiques» e, come precisa il *Contratto*, se in virtù di questo preteso accordo il popolo promette semplicemente di obbedire, si dissolve e perde la sua qualità di popolo: distrugge il *Souverain* per lasciar posto a un *maître*[8]. Nel patto di soggezione veniva operato un trasferimento di sovranità «duraturo e costante» dal popolo associato al monarca; di contro ora Rousseau riafferma un radicale principio di sovranità popolare, che nessun «accordo» potrebbe mai limitare. La novità storica e la rilevanza di questo principio è a tutti nota, né ha bisogno di essere qui richiamata[9]. Ma importa invece rilevare che questa ricostruttiva polemica a favore della sovranità popolare nella sua dimensione che potremmo dire «giuridica» (pur essendo in realtà complessa, ed essa stessa carica di problemi) non esaurisce l'ambito del discorso russoiano e si incrocia con un altro ordine di considerazioni che si potrebbe dire «politico», se non fosse il termine inadeguato a esprimere ciò che nella teoria politica di Rousseau è oltrepassamento,

implicazione di un fondamento filosofico-antropologico che sta all'apparenza rimosso dal piano esterno della specifica dottrina, o al più operante solo negli interstizi, ma che in realtà finisce per comandare il gioco, imprimendo alla teoria il suo più inconfondibile tono.

In breve, da questa seconda prospettiva, la volontà particolare non è più quella speciale volontà che, trapassata nelle istituzioni, nella figura del monarca, sta storicamente di contro alla volontà generale, bensì è la volontà particolare nella sua «universale» dimensione: quella cioè che è in ogni uomo. E si capisce qui allora il trapasso dal nemico esterno, dal *maître*, oppressivo e fatto davvero temibile dalla storia ma individuabile e condannabile tuttavia con sicura fermezza dai «princìpi» (i quali nell'atto in cui vengono enunciati lo escludono da sé), al nemico interno, tanto più debole singolarmente quanto più insidioso per la sua strutturale diffusione, e contro il quale i «princìpi» (la sovranità popolare e la volontà generale) non si affermano per così dire una volta per tutte ma ingaggiano una dura e sempre rinnovata battaglia in cui ne va della loro stessa attuabilità. I due piani del discorso, come si diceva, sono intrinsecamente connessi e trapassano di continuo l'uno nell'altro, ma questo secondo piano, di intensa costruttività, deve essere individuato con nettezza e quindi tenuto fermo nello svolgimento dell'analisi, perché fonda alla fine per Rousseau, nella sua capacità di risposta, lo stesso piano polemico-legittimante e per l'interprete costituisce il fascino di una lettura ancora viva del *Contratto sociale*.

Si è detto la volontà generale si presenta come una totalità, e si tratta ora di vedere con quale totalità abbiamo a che fare: se con una totalità di parti o con una totalità che si risolve

nell'unità. Il dramma filosofico – posto in tutta la sua acutezza dal *Parmenide* platonico – di un concetto come quello di totalità è dato dalla sua scarsa forza a consistere con sé senza che si scomponga nelle parti o si raccolga nell'unità. Ora, per quanto la questione si presenti sotto ogni riguardo difficile, si deve dire che la linea forte del ragionamento russoiano tende a concepire la totalità come unità. Nell'espressione «être collectif», riferita al *Souverain*, il sostantivo riduce interamente alla sua legge l'aggettivo. A questo punto conducono le peculiari caratteristiche della sovranità, la quale «ne peut jamais s'aliéner» e nemmeno può essere rappresentata. Come nel singolo l'alienazioneè perdita della «qualité d'homme», dissolvimento dell'unità costitutiva che lascia posto solo al non essere, così parimenti la volontà generale, in quanto costitutiva unità dell'*être* morale e collettivo, non potrebbe essere alienata senza determinare l'annientamento del soggetto pubblico di cui costituisce l'esclusivo sostrato. La irrappresentabilità della volontà generale è ricavata dalla medesima ragione di unità, di consistenza con sé che ne impedisce l'alienazione. Ma a veder bene è qui logicamente rilevante il passaggio attraverso quella decisiva caratteristica dell'indivisibilità, che in senso proprio fonda l'unità[10]. Il carattere della non alienabilità infatti ci dice che l'*être collectif* si costituisce come totalità-unità in forza della volontà generale. Ancora però il rapporto dell'unità con la totalità non appare risolto, e c'è difatti posto per il recupero di un'immagine organicistica. Si alieni il centro vitale (ma a rigore ogni altra parte) e l'organismo sociale certo si dissolverà in quanto organismo, come che sia fatta la sua struttura. Ora questa immagine organicistica è radicalmente tolta dal carattere di indivisibilità: la sovranità non ha parti, la totalità non ha centro né periferia, non sostrato

né articolazioni e si configura pertanto rigorosamente come unità, come sostanza semplice. La rappresentabilità, che poteva pur sempre costituire una forma di articolazioneinterna della totalità in se stessa conchiusa, è ora dissolta dall'interno. Con l'indivisibilità della sovranità nessun concetto di rappresentanza – che presuppone le parti e le parti ridà stabilmente nella duplicità di rappresentanti e rappresentati – è ormai più possibile[11].

L'unità non allusiva né solo formale della sovranità è confermata da Rousseau nella polemica contro «nos politiques» i quali, non potendo dividere la sovranità «dans son principe, la divisent dans son objet», ossia in forza e volontà, potere legislativo ed esecutivo, «droits d'impôts, de justice, et de guerre», amministrazione interna e rapporti con l'estero. Ora queste «parti» vengono confuse, ora separate, ma in tutti i casi si fa del sovrano «un être fantastique et formé de pieces rapportées»[12]. Nel nucleo della suprema costituzione del potere, l'immagine organicistica produce solo effetti contrari al suo scopo: si avrebbe, dice Rousseau, una sorta di organismo mostruoso, composto di membra di uomini diversi. Certo, Rousseau ha pure il problema di non contrapporre ai «tours de gobelets», agli spettacoli da fiera dei politici, che smembrano e ricompongono non si sa come il corpo politico, un concetto di potere unitario così rigido da apparire esso stesso «fantastico». Ma è significativo che a questo scopo, per assicurare un'articolazione e una certa trasmissione se non della volontà (come si legge) del potere, egli si serva del concetto di «emanazione», ossia di permanenza dell'unità attraverso le sue esplicazioni: «toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée on se trompe», si prendono per «parti» delle «emanazioni o articolazioni di potere sempre subordinate

a «volontà supreme»[13].

Nella delineazione complessiva della *République* Rousseau non esiterà a servirsi di immagini e metafore organicistiche, parlando ad esempio proprio di forza e volontà a proposito del rapporto tra potere esecutivo e potere legislativo[14]. Ma la differenza coi «politiques» è ormai sufficientemente chiara. Nello Stato tutto è subordinato per Rousseau alla volontà suprema o generale che si esprime nel potere legislativo; e questa volontà suprema, che non sopporta divisioni quanto al suo *objet*, è nella sua essenza priva di parti, semplice. Di nuovo incontriamo qui la duplicità di piani poco sopra richiamata. L'unità dichiara anzitutto inattaccabile la sovranità popolare; la difende, con un'arma radicale, dai tentativi (tradizionali, recenti e comunque formulati) di limitarla dividendola. Il principio dell'unità è la verità al servizio del popolo: di quella verità, osserva «tristemente» Rousseau, che non conduce alla fortuna e di quel popolo che «ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions»[15]. L'errore di dividere la sovranità in parti ha gettato enorme oscurità «sulle decisioni degli autori in materia di diritto politico, quando hanno voluto giudicare dei diritti rispettivi dei re e dei popoli sulla base dei princìpi che avevano stabilito». Le «parti» sono dunque, con evidenza, parti politiche contrapposte, gioco di *intérêts*. Grozio e il suo traduttore Barbeyrac sono teorici della «souveraineté partagée» in quanto con sofisticati artifici, si dice, hanno voluto spogliare i popoli dei loro diritti per rivestirne i re[16]. Ma l'unità non è una mera attestazione difensiva, né solo una rigorosa e chiarificante affermazione di principio (conseguente, si afferma nel testo, e capace di risolvere tutte le difficoltà in materia di diritto politico), quanto è insieme l'arduo nucleo concettuale su cui fondare l'intero sistema antropologico-politico. Ed è appunto

su questo piano, di difficile costruttività, che Rousseau gioca le sue carte più impegnative.

Inalienabile e indivisibile, la volontà generale non può, di conseguenza, nemmeno errare. «Il s'ensuit de ce qui précede – suona l'inizio di II 3 - que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique»[17]. L'errore infatti, a voler ripercorrere la catena di argomentazioni che Rousseau tiene implicita, comporterebbe le parti e una loro interna scansione, la connessione con il tempo e, alla fine, il dissolvimento di quella semplice assolutezza che fa della sovranità «sempre ciò che deve essere»[18]. Veramente sulla questione dell'errore dovremo tornare poiché presenta complicazioni e difficoltà. Ma intanto era necessario fermare in sé questo predicato di non errabilità che conviene analiticamente alla volontà generale in quanto unità o sostanza semplice.

Allo stesso modo, dovremmo ricavare dalla volontà generale il connotato di indistruttibilità anche se Rousseau non ne avesse fatto esplicita menzione. La menzione tuttavia c'è, e notevole quanto a estensione e rigore, sebbene posticipata al primo capitolo del quarto libro. Persino quando lo Stato, prossimo alla rovina, non sussiste se non in una forma illusoria e vana, si dice, e il legame sociale è spezzato e i più spregevoli interessi osano sfrontatamente ammantarsi del sacro nome di bene pubblico e leggi, nemmeno allora, quando tutti agiscono come se lo Stato non fosse mai esistito e la volontà generale diviene muta, si può dire che essa sia «anéantie ou corrompue». Né in questo caso estremo né mai la volontà generale potrebbe essere affetta da corruzione e da morte, poiché essa è in sè «toujours constante, inaltérable et pure»[19]. Cosa accade allora quando la sua eterna consistenza non è attuale e manifesta, attivamente operante? Accade che essa è subordinata a altre volontà «qui l'emportent

sur elle». Nella lotta tra volontà particolare e volontà generale la prima ha la meglio, in quanto il *bien particulier* è visto come *bien exclusif*. Ma questo squilibrio nella retta gerarchia delle volontà non altera la natura propria della volontà generale che continua a essere voluta con la stessa insopprimibile forza e «pour son propre intérêt» anche da chi ha preferito il proprio *bien particulier* al *bien général*[20]. Mentre ciò conferma la «indistruttibilità» della volontà generale, ne denota la struttura innanzitutto antropologica, come un «intérêt» inserito saldamente in ogni uomo: «même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude».

In quanto «atti» della volontà generale, le leggi ne ripetono i caratteri e soprattutto pongono in primo piano la generalità o universalità tanto della volontà quanto della sua «materia» o del suo «oggetto». Se la sovranità si pronuncia su un uomo singolo o su un fatto determinato, esce dalla sua struttura di totalità e incontra l'altro, il particolare, l'estraneo a sé. In questo atto stesso la volontà generale (o la legge) decade dalla sua assolutezza e diventa finita: è ora uno dei due, una delle parti in lotta per un'affermazione (eslege) di esclusività. Ma il contrasto non si può mai risolvere perché divenuta la totalità essa stessa parte, non c'è un momento ulteriore capace di tenere i due momenti o, per dirla con le parole proprie di Rousseau, «faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la regle du juge avec celle de la partie»[21]. Nel capitolo sulle leggi troviamo la formulazione formalmente più rigorosa, degna di un lettore di Platone, del tema della sovranità come totalità-unità.

Ho già detto che non c'era volontà generale intorno a un

> *oggetto particolare. In effetti questo oggetto particolare o è dentro o è fuori dello Stato. Se è fuori dello Stato, una volontà che gli è estranea non è affatto generale in rapporto a sé; e se questo oggetto è nello Stato ne fa parte. Si forma allora tra il tutto e la sua parte una relazione che ne fa due esseri separati, di cui la parte è l'uno e il tutto meno questa parte è l'altro. Ma il tutto meno una parte non è affatto il tutto; e finché questo rapporto sussiste, non c'è più totalità bensì due parti ineguali. Deriva da qui che la volontà dell'una non è per nulla affatto generale in rapporto all'altra[22].*

La parte annulla la totalità, facendone a sua volta una parte, e il solo significato possibile della totalità (*tout*) in cui la sovranità consiste è dunque quello di unità semplice, indivisibile: non perché le parti siano indissolubilmente connesse al composto sociale, ma proprio perché non vi sono parti, non c'è quella *rélation* che di necessità instaura le parti, producendo un conflitto non sanabile.

Inalienabile, indivisibile, non delegabile, indistruttibile, puntualmente coincidente con sé, senza memoria del passato e senza legami per il futuro, la *souveraineté* ci si presenta come un «pouvoir absolu» che ricava il potere (ogni potere) dalla sua costitutiva assolutezza, sicché limitazione di potere significherebbe dissolvimento irreparabile della sua struttura. Da dove viene questo concetto di sovranità e in che rapporto si pone rispetto ai nodi rilevanti - il contratto e lo stato di natura - della riflessione antropologico-politica di Rousseau? Si è già visto trattando del capitolo I 8 come la trama contrattuale, pur riproposta con insistenza da Rousseau, finisse in realtà

per stemperarsi dinanzi all'*état civil* inteso come condizione di tutto ciò che è propriamente umano: moralità, razionalità, libertà, ossia obbedienza alla legge che ci siamo dati. Se tutto dipende dall'*état civil* e fuori di esso non si ha se non la negazione vuota di contenuti dell'umanità o l'indistinta natura, è evidente che il contratto perde significato e lascia posto a un inevitabile destino: incivilimento e società che nella concezione di Rousseau appaiono saldamente strutturati intorno alla politica.

Del resto, ancor prima del capitolo sull'*état civil*, avevamo assistito all'emergenza davvero improvvisa, «istantanea»[23] della sovranità dal patto, nonché alla sua straordinaria consistenza che l'*improvvisamente* o l'istante più che porre in essere rivelava: il sovrano, «par cela seul qu'il est», è sempre ciò che deve essere, non s'impone leggi che non possa infrangere poiché «non c'è né può esserci nessuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, nemmeno il contratto sociale»[24]. Quando all'inizio del secondo libro il tema è ampliato e svolto in forma la conseguenza di questa situazione concettuale non può più rimanere celata: il *souverain* dimentica il suo empirico luogo di manifestazione e si rivela più originario e forte di qualsivolgia contratto. La precedenza temporale del contratto deve cedere le armi dinanzi alla precedenza logica del suo «prodotto» che è in effetti eterno: «indestructible», senza fine e perciò, come tutti sanno, senza nascita e senza principio.

A questo punto, tra contratto e sovranità non è tanto in gioco una questione di precedenza quanto di compatibilità. In generale il contratto non si lascia ridurre – nemmeno in Hobbes – a sommesso strumento di attualizzazione di potenzialità latenti ma si pone come un originario che comanda, con le sue preesistenti forme soggettivo-naturali, le finalità e i meccanismi

dell'associazione politica. Ora però anche il bene comune o generale di Rousseau deve essere pensato in una forma ancora scevra da ogni connessione con interessi particolari, per cui essendo il «fine» dello Stato ne costituisce al tempo stesso il presupposto. Il contratto è una concezione «atomistica», pone condizioni e limiti - persino in Hobbes (la salvezza della vita) - mentre la sovranità di Rousseau è un incondizionato senza parti. Come si arriva a questa svolta che sembra opporre di principio la sovranità al contratto?

É difficile non ritornare sulle difficoltà intrinseche alla tematica contrattuale. Rousseau non è riuscito a pensare una natura omogenea al suo contratto. Questa natura, se non si presenta con il volto di chiusa durezza eslege (capace cioè di essere tenuta a freno da una forza soverchiante, non però di essere modificata nella sua struttura), si presenta, con un volto solo in apparenza più plasmabile e duttile, costituita da inalienabili diritti prepolitici e metapolitici: *puissance*, *biens*, *liberté*. La politica in entrambi i casi trova dinanzi a sé un limite invalicabile e può solo diversamente fronteggiarlo: nel caso della natura che genera morte affermando la necessità del momento esterno ed autoritario, nel caso dei diritti della persona limitandosi alla loro garanzia. Il capitolo sulla società generale lasciava intravedere una natura capace di mantenersi insieme di trascendersi, disponibile cioè sotto certe condizioni alla mediazione sociale o alla *liaison*; ma questa natura trasformabile veniva subito sottoposta, attraverso il contratto, a un irrigidimento in forme naturali date. Il paradosso sta qui insomma nel fatto che Rousseau ha voluto pensare una teoria della socialità (o una politica che non fosse garanzia di espressione della natura ma trasformatrice dell'uomo) con lo strumento individualistico e naturalistico del

contratto.

L'analogia con il *Discorso sull'ineguaglianza* deve essere ora richiamata. In quell'opera Rousseau aveva cercato di trovare i «fondamenti reali della società umana» lavorando a inverare la concezione giusnaturalistico-borghese dello stato di natura. Il risultato, a partire dal rigoroso individualismo solitario di natura, era consistito nella scoperta della catastroficità della politica e, prima ancora, della socialità. Ora, con il *Contratto*, Rousseau mette all'opera il secondo grande strumento del giusnaturalismo borghese. Vi sono anche qui tutte le condizioni per un'indagine originale: dapprima un contratto slegato da un referente univoco e rigido di natura, quindi la capacità di individuare i punti alti della riflessione borghese nel tentativo di piegarli alle ragioni di una democrazia come «union reelle»: l'unità del corpo politico di Hobbes e le libertà di Locke. Ma qui appunto lo strumento contrattuale rivela presto la sua incongruità rispetto agli scopi cui è finalizzato: l'immodificabile natura comanda il gioco, sia per l'unità che per le libertà, e il risultato non è segnato dalla novità della mediazione ma da una faticosa oscillazione - a partire dalla duplice formula contrattuale - tra due poli che entrambi sembrano ribadire l'impotenza della politica a trasformare gli uomini.

A questo punto cade un'altra di quelle svolte che punteggiano (e fanno viva) la riflessione politica di Rousseau: anticipata dal capitolo sul *Souverain* del primo libro e, antropologicamente, dal capitolo sull'*état civil*, dispiegata nei primi capitoli del secondo libro. Dal lato della natura, lo abbiamo visto, nulla sembra più opporsi alla potenza trasformatrice della politica che da «animali stupidi e limitati» ci ha fatto uomini. Dal lato della struttura del corpo politico, la sovranità non è più un risultato parziale e condizionato ma un cominciamento

assoluto; l'unità non si costituisce perché l'originale sorgente della vita associata da cui anche la libertà e i diritti si devono «dedurre». La svolta come sempre è radicale. Se l'individuo e la natura si mostrano più forti della politica che dovrebbe trasvalutarli, bisogna annientarli a vantaggi della sovranità. Se interesse particolare e bene generale si escludono, come abbiamo letto, nell'«ordine naturale delle cose», è venuto il momento, avendo battuto fino in fondo la via dell'interesse particolare-naturale, di consegnare interamente la politica al *bien général* (*c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée*)[25].

Entro la specifica tensione della sovranità il problema – destinato a diventare acuto nella democrazia moderna – del rapporto tra privato e pubblico o tra finalità degli individui e finalità sociali si può ormai impostare per Rousseau solo a partire da un'originaria e fondante prevalenza della sfera pubblica su quella privata o della unità originaria sulla molteplicità irrelata, del «bien commun» sugli interessi particoari. Persino dire prevalenza riesce inadeguato nella assunzione rigorosa di una simile prospettiva, poiché il termine suppone sempre un'originaria consistenza con sé e una permanenza – seppure subordinata al tutto sociale - delle parti o degli individui. La profonda tensione concettuale di Rousseau vorrebbe piuttosto che le parti scaturissero dalla totalità-unità come dal loro fondamento e da esso traessero consistenza, moralità, finalità e persino «felicità». L'*union réelle*, definita dal bene comune e dalla volontà generale che lo vuole, è un punto d'incontro che non si riporta tuttavia alla mediazione degli interessi, non è un residuo, «somma» o «aggregazione» di interessi particolari, bensì un momento originario e ulteriore rispetto a essi, unità che costitutivamente dovrebbe fondare il tutto, le parti e la

relazione delle parti al tutto. In quanto momento originario e fondante, il «bene comune» si sottrae definitivamente sia alla mediazione dell'interesse privato - dell'interesse che produce «beneficio» - e sia, com'è chiaro, a ogni memoria di un uso medioevale del termine, in cui cioè il bene comune costituisca un approssimativo risultato, la connessione *a parte post* di una società rigidamente gerarchizzata. Così il punto di novità di questa prospettiva deve essere segnato con nettezza. Le moderne teoriche giusnaturalistiche muovono dagli individui per configurare la forma della razionale unità dello stato. Rousseau rovescia questo metodo contrattualistico e con un rigore al cui paragone Hobbes non regge più, vuole l'unità come *source*, fondamento assolutamente originario della politica. Se ancora si vuole parlare di «giusnaturalismo» a proposito di una simile unità (e vedremo come se ne possa parlare), certo si tratta di un «giusnaturalismo» di specie affatto nuova, che essendosi definitivamente lasciato alle spalle Locke guarda piuttosto a Hegel, e non sopporta perciò quelle censure di tipo atomistico-privatistico che proprio Hegel - secondo un aspetto almeno della sua acuta e complessa lettura russoiana - ha così potentemente contribuito a diffondere[26].

Il rapporto della sovranità con lo stato di natura si pone su un piano affatto diverso. Abbiamo più volte richiamato l'attenzione in queste pagine sulla frattura interna che attraversa la storia del pensiero politico di Rousseau tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e il *Contratto,* nonché sul fatto che una tale frattura, nata da un'irriducibile assunzione di antropologia fondamentale, né si lascia colmare entro un rapporto di «diagnosi» e «terapia» (chè a diagnosi mortale corrisponde al più una terapia di mantenimento), né si supera attraverso l'analogia tra i «princìpi» affermati nello stato di natura e

quelli emergenti dal patto, poiché il contenuto degli stessi principi riesce, dall'una all'altra opera, modificato. Ora però si deve anche accennare a un motivo di continuità che in forme sorprendenti si viene delineando al di sotto della frattura. Del resto frattura e continuità sempre si reimplicano, né avrebbe senso parlare dell'una se non si potesse insieme dar conto dell'altra. La continuità tematica generale del pensiero politico di Rousseau si costituisce intorno a un problema che permane in certo modo identico dal *Discorso* al *Contratto*: la fondazione di una politica alternativa e insieme inverante rispetto a quella giusnaturalistico-borghese. La continuità specifica che ora, al di là delle fratture, si delinea è data, a dirla in breve, dalla straordinaria somiglianza che il *souverain* presenta con l'uomo di pura natura del *Discorso*. Si richiamino a mente le peculiari condizioni di assolutezza e di necessità che strutturavano l'uomo di natura e si vede come ad esse convenga la densa definizione che ora Rousseau dà del sovrano: «par cela seul qui il est, est toujours tout ce qu'il doit être». L'uomo di natura, al pari del *souverain,* è totalità-unità che non conosce scansioni interne, non si media con l'esterno uscendo da sé, dall'esclusivo «sentiment de son existence actuelle»; come il «souverain» è libero da «chaines pour l'avenir»: pienezza di coincidenza con sé non toccata dal tempo e perciò tanto ignara del futuro tanto immemore del passato; e infine, come il *souverain*, l'uomo di natura è incapace di errore poiché sta al di là del bene e del male[27].

All'analogia della situazione concettuale corrisponde in parte quella del problema che l'ha determinata. Nel *Discorso sull'ineguaglianza* l'unità assoluta di natura, retta da princìpi «certi e immutabili», era la risposta all'insensato divenire, ai rapporti sociali «sans mesure, sans régle, sans consistence, que les

hommes altérent et changent continuellement», all'alienazione del *paraître* o dell'uomo che vive «hors de lui». Nel *Contratto* l'unità assoluta e originaria del *souverain* è la risposta a un contrattualismo che non si lascia dominare e genera anch'esso «milles […] rapports qui sont dans un flux continuel»[28], dove le liberà naturali aspirano a un privilegio intoccabile e la stesse unità, senza mediarsi con le libertà, mostra la sua perenne dipendenza dalle parti e dalla natura. Così da questo versante si può dire che l'unita del pensiero di Rousseau si ristabilisca – ci si passi il bisticcio di parole - intorno al pensiero dell'unità.

Ma appena posta, la continuità o l'analogia tra *homme naturel* e *souverain*, mostra subito il lato della differenza. L'universo del *Discorso* era fisico-quantitativo: un *cosmos* riproducente all'infinito i *cosmoi* originari attraverso una totale coincidenza della parte con il tutto; l'universo del *Contratto* ha a che fare con la qualità e la relazione, è assegnato dal passaggio dell'*exsistence absolue* di natura all'uomo parte di un tutto, «unité fractionnaire qui tient au dénominateur»[29]. Se ora anche la sovranità si confiura non tanto luogo della «liaison des parties» quanto esistenza essa stessa «assoluta», dove si collocherà la relazione e la qualità e, prima ancora, come si riotterrà entro una simile unità la differenza delle parti? L'unità originario-naturale dell'uomo che «vive in sé» si definiva nella scissione e per la scissione con l'*homme civil*: forma del disperato rovesciamento e perciò anche della continuità. L'unità della sovranità è di contro una forma dello sviluppo costruttivo, ricominciamento che non si pone come semplice rovesciamento perché vuole risolvere, affrontandolo da una prospettiva diversa e più alta, quello stesso problema della conciliazione di unità e libertà che a partire dai soggetti naturali si mostra irresolubile. Così, sebbene l'analogia tra l'uomo di natura e il corpo politico non

sarà mai perduta e sempre, come vedremo, tornerà a porsi come un tema di rilievo del *Contratto*, deve per il momento esser lasciata in ombra. L'unità della sovranità non può insediarsi, come quella di natura, in una regione di assoluta differenza, ma deve articolarsi e dar conto della parti ponendosi in tal modo come il reale nucleo generativo dell'intera vita dello Stato. Solo che la difficoltà d'altra parte di un simile compito non ha nemmeno bisogno di essere illustrata. La sovranità annulla il contratto e si pone al di là della natura, ma che ne è della natura o dei problemi che si esprimevano nel contratto? La sovranità dovrebbe darci l'intera ricchezza dell'*état civil*, e tuttavia è nella sua essenza semplice, indivisibile. Il problema esterno della natura si compone con il problema interno del rapporto con le parti. Ora, se questo nodo non viene risolto la sovranità tenderà di necessità a configurarsi come uno dei due poteri reali dello Stato: principio di unità formale, ulteriore e originario rispetto alle parti, che non può tuttavia non reincontrare le parti ed esserne condizionato. Le pagine del *Contratto* che ora commenteremo sono poste appunto nel segno di questa situazione di duplicità. Anche la legge, espressione della totalità del corpo politico, in quanto governa un intero solo dal lato formale, riflette dietro la sua perfezione una realtà naturale non risolta che ripropone di fatto i temi e le esigenze del contratto. Ciò non significa tuttavia un ritorno semplice al contratto. Da un lato l'orizzonte non è solo dominato dall'immediatezza dei soggetti naturali, bensì anche dalla sovranità e dalla categoria della totalità-unità. Dall'altro, la forma che è condizionata da una realtà naturale mostra talvolta di aspirare a un contenuto a sé conforme.

2 - *La contrastata «perfezione» delle leggi.*

Il segno più vistoso del carente svolgimento del principio unitario lo troviamo subito di seguito alla trattazione della *souveraineté*, in quel quarto capitolo che significativamente si intitola *Des bornes du pouvoir souverain.* Finora questo potere era stato definito proprio dall'assenza di «bornes» (ancora all'inizio del capitolo la *souveraineté* e detta «pouvoir absolu»), ed ecco che la totalità si rivela parziale, l'«assolutezza» si mostra condizionata.

> *Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes[30].*

Che qui si sia tornati, dalla tensione totalizzante della *souveraineté,* nel pieno di una situazione lockiana, apparirà subito chiaro al lettore[31]. Nemmeno si tratta più, come nel primo libro, di impiegare convenientemente nel contratto – senza nuocersi e senza trascurare la propria natura – la forza e la libertà originarie, poiché ora i diritti naturali dell'uomo sono sì rigorosamente pensati, nella loro totalità, come indipendenti dalla politica, ma entro lo Stato. La conseguenza di ciò è una sovranità limitata; e si osservi come il limite si faccia costituzione interna, mutando i dati del problema: i cittadini non coincidono più con il *Souverain*. Veramente Rousseau chiede comprensione ai «lecteurs attentifs» per

questa inopinata separazione, addebitandola solo a povertà di lingua[32]. Ma l'*excusatio* accentua l'impressione di disagio, e ciò che si vorrebbe davvero messo in discussione non è tanto la confusione dei termini, quanto l'ammissione che ne sta concettualmente all'origine: la separazione, reintrodotta con grave squilibrio strutturale nel cuore del *Contratto*, di *homme* e *Citoyen*. Poiché i cittadini hanno fuori del patto – nella qualità permanente e presociale di uomini – la loro piena e reale natura, tendono nell'associazione politica quasi a confondersi con i *sujets*, separandosi dalla sovranità, la quale d'altra parte non è più realizzazione d'umanità quanto garanzia d'una esterna e integra sovranità naturale.

Certo Rousseau non può mai tenersi a una semplice linea garantista: se non altro perché gli diventa incerto, oscillante il deposito da garantire e da rafforzare con il patto. Anche qui vediamo che il quadro si complica subito e se i cittadini cedono solo la parte dei loro diritti (*puissance*, *biens*, *liberté*) il cui uso interessa la comunità, soltanto il *souverain* poi è «juge de cette importance». Ma a veder bene nemmeno questo ritorno sulla prevalenza del momento pubblico, in quanto si pone sul terreno delle conseguenze sociali, lasciando infatti i princìpi, riesce a eludere il nodo di problemi che per semplicità diciamo «lockiano». Se infatti il *souverain* ha una sovranità condizionata dal rispetto di intangibili e immodificabili diritti naturali, è chiaro che imporrà solo pesi compatibili con questo limite. Il cittadino-suddito fornirà tutti i «services» che il Sovrano richiede, ma il *Souverain* da parte sua «ne peut charger les sujets d'aucune chaine inutile à la communauté»: nemmeno può volerlo poiché, dice Rousseau, sotto la legge di ragione, così come sotto la «legge di natura», niente si fa arbitrariamente e «sans cause»[33].

Il problema, naturalmente, consiste nel capire cosa sia una *loi de raison*. Nel capitolo sulle leggi si dice che ragionando in termini «metafisici» sul termine *legge*, si arriverà a dire cosa è una legge di natura, senza per questo sapere che cosa sia una «loi de l'Etat»[34]. La legge di ragione che governa lo Stato differisce dalla legge o, a dir meglio, diritto di natura perché nasce dalla libera volontà come limitazione che alla libertà è omogenea e intrinseca, «obéissance à la loi qu'on s'est prescritte». Rousseau è perfettamente consapevole della linea di soluzione conseguente alle sue premesse quando cerca di risolvere all'interno della libera volontà la questione dei limiti del potere. Nel meccanismo volontario-contrattuale solo la libertà può porre limiti a se stessa. Fintanto che i *sujets* sono sottomessi unicamente alla convenzione legittima che nasce dal contratto ed è egualitaria, volta al bene generale, solida

> *Ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté; et demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du Souverain et des Citoyens, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous et tous envers chacun d'eux[35].*

La soluzione riesce perfettamente adeguata, coerente e tuttavia è gravata, nel contesto che stiamo esaminando, da un limite formalistico. Per risultare soddisfacente anche dal lato sostanziale una simile soluzione dovrebbe presupporre l'intera disponibilità dei *sujets* a contrattare con se stessi o, detto altrimenti, la libera volontà come esclusivo fondamento dell'associazione. Ma che senso ha dire «jusqu'à quel point» quando il punto o il termine è già nettamente segnato dalla natura data e invalicabile? Il formalismo nasce così non come

vuota forma a cui non corrisponde contenuto, bensì come forma che volendo farsi contenuto e avere per sé l'intero, dipende tuttavia da qualcosa che le preesiste e la condiziona, da un contenuto diverso da sé e inattaccabile. Rousseau può pure rimontare qui la separazione di *Citoyen*s e *Souverain*, ripristinando di fatto l'unità dei termini; ma non riesce in alcun modo a colmare la differenza tra l'*homme*, segnato nella sua struttura dal «droit naturel», e il *Citoyen*. E la conseguenza inevitabile è allora che anche la prima separazione torna a riproporsi, non fosse altro perché, dinanzi al saldo tenersi della natura, la *souveraineté* ha in qualche modo modificato la sua struttura. Si legga a questo proposito il breve capoverso che direttamente fa seguito nel testo al passo appena citato:

> *on voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions ; de sorte que le Souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particuliere, son pouvoir n'est plus compétent.*

Della *souveraineté*, che già era stata riconosciuta in sé libera da ogni condizionamento (*il n'y a ni ne peut y avoir nulle espece de loi fondamentale obligatoire*), si dice ora che non passa né può passare i limiti delle convenzioni generali. Dopotutto Rousseau ha sufficiente consapevolezza filosofica per sapere che dove si dice assoluto non v'è posto alcuno per il limite e che la reciproca ripugnanza dei concetti è tale che l'accenno di un limite suona irrimediabile dissoluzione dell'assolutezza.

Se ora siamo pervenuti all'incontrollata affermazione di un potere che, pur assoluto, ha dei limiti invalicabili, ciò non accade per involontario errore, quanto invece perché la prospettiva è mutata, e Rousseau nomina un'assolutezza limitata per la buona ragione che sta parlando proprio del limite. Dire che un singolo dispone pienamente della parte di beni e di libertà che le convenzioni generali gli concedono, può sembrare ancora un atto di dipendenza dal *souverain*, che solo è giudice di ciò che si cede e di ciò che si ha in libera disposizione; ma in realtà le convenzioni che instaurano la *liberté civile* non sono in potere del *Souverain*: ciò che si mantiene è esattamente ciò che già si possedeva, senza che la sovranità riesca nel profondo a incidere sui diritti delle persone «naturellement indépendantes d'elle». Se Rousseau parla di un potere assoluto-limitato è perché si muove entro una prospettiva lockiana, per la quale il limite è costituzione immancabile del potere. La convenzione, certo, anche qui «ne vient point de la nature», e tuttavia è rigidamente determinata dalla natura, obbedisce dall'esterno alle sue immodificabili leggi. Si deve fare così un certo credito a Rousseau quando si definisce «esattamente» lockiano[36]. Sebbene la cosa non valga per l'intero, *extensive*, è bensì vera *intensive*, per quelle proposizioni che si ispirano alla garanzia dei diritti naturali. *Puissance*, *biens*, *liberté* formano un deposito originario che lascia alla politica solo un compito di *adaequatio*. Di *aliénation totale* in questo contesto non è più il caso di parlare, a meno di non intenderla in tutti i sensi come una *fictio*. Con tutta coerenza si dice difatti che, «au lieu d'une aliénation», i singoli altro non hanno fatto con il contratto se non un «échange avantageux» che non comporta per essi «aucune renonciation véritable»[37].

La questione della reciprocità, come base dell'obbligazione, sembra tuttavia reintrodurre un'attiva funzione della sovranità-unità. Il *Souverain* non può gravare un suddito più di un altro, e gli impegni che ci legano al corpo sociale - si dice poco prima - sono obbligatori perché reciproci: «leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi»[38]. La reciprocità costituisce un prinicipio essenziale della teoria politica russoiana; centro del passaggio al «giusnaturalismo politico», e perciò risposta all'insufficienza del giusnaturalismo etico-soggettivo, così esposto ai colpi di quel *raisonneur violent* che Diderot credeva troppo facilmente di poter ricondurre a ragione. Il capitolo sulla «società generale» del *Manoscritto* è tutto pieno di questa esigenza di reciprocità: ciò che mi dite intorno ai vantaggi della «loi sociale» potrebbe andar bene - dice il *raisonneur* divenuto *homme indépendant* - se, osservandola io scrupolosamente verso gli altri, fossi sicuro che anche gli altri l'osservassero nei miei confronti; «mais quelle sureté pouvez-vous me donner là-dessus…?»[39]. Ora il *Contratto* dà questa «sureté», e con ciò la questione sembrerebbe perfettamente risolta. La sovranità, sebbene non possa dirsi unità assoluto-sostanziale in quanto è limitata dalle convenzioni, mantiene nell'ambito delle leggi un carattere di totalità e di universalità poichè obbliga tutti allo stesso modo e pretende «engagemens mutuels». L'uguaglianza formale dinanzi alla legge è, come è noto, aspirazione comune della borghesia rivoluzionaria. Rousseau arreca a questo principio considerevoli argomentazioni e a buon diritto il *Contratto* è da annoverare tra i classici che ne sostengono la radicale affermazione. Ma è poi proprio Rousseau che, stabilendo il principio, non vi si acquieta e si muove in una sorta di tensione tra la reciprocità che, come facendo *epochè* della natura,

sembra porsi a fondamento di se stessa, e la reciprocità che, non contenta di questo dominio formale, aspira a conquistare un determinato contenuto antropologico.

Ora vi sono buone ragioni perché la reciprocità dipendente da una struttura originaria che l'instaura abbia nel *Contratto* il sopravvento. Se non altro Rousseau sa che «dans le fait le loix sont toujours utiles à ceux qui possedent et nuisibles à ceux qui n'ont rien»[40]. Ad accontentarsi della pura reciprocità, il contratto verrebbe pericolosamente a somigliare al patto iniquo del *Discorso* che anch'esso, per speciosa escogitazione del ricco in difficoltà, prometteva «sagge leggi» e regolamenti «auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soûmettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels»[41]. Del resto, lo stesso capitolo sulla «società generale», nonché limitarsi a richiedere la reciprocità, metteva in questione il lavorare per sé lavorando per gli altri come una forma dell'unificazione separante, attraverso la quale gli uomini «ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent», e batteva fortemente sul «point de réunion», sulla «source» che fonda la reciprocità[42]. E insomma si può dire che la reciprocità, sebbene sia un connotato essenziale ed immancabile della teoria politico-giuridica russoiana, non esaurisce, nella tessitura profonda dell'opera, la questione della struttura o del fondamento dell'obbligazione, poiché rinvia sempre ai contenuti reali, antropologici che della reciprocità costituiscono la viva sostanza. L'*homme indépendant* che è disposto ad accettare la carica di distruzione pari alla sua che altri scateneranno, non cerca, con evidenza, solo neutra reciprocità ma vuole insieme sapere dove stia la connessione, la *liaison*, tra i *devoirs* e la sua *constitution particuliére**[43]*.

Se nel contesto lockiano dei «limiti del potere sovrano» che stiamo esaminando, la reciprocità tende a porsi come fondamento di se stessa e come nesso reale del corpo politico, questo non avviene a veder bene perché il fondamento naturale sia stato obliato e rimosso dalla trama formale dei rapporti giuridici, ma proprio per la peculiare collocazione che questo fondamento viene ora ad assumere. Poiché infatti, con i diritti naturali, «la sovranità» reale si è spostata al di là e al di fuori del meccanismo contrattuale, la reciprocità tende essa stessa a porsi come il luogo di fondazione del contratto. La soluzione lockiana agisce da filtro semplificante: uomini compiutamente definiti nella loro natura presociale, che si uniscono solo per meglio garantirla, di null'altro hanno bisogno se non di una «condition […] égale pour tous»[44]. Ma appunto venendo in primo piano e mostrandosi legge generale della connessione sociale, la reciprocità rivela ancora la sua dipendenza da altro e l'impossibilità in cui si trova a riaffermare la prevalenza della sovranità-unità.

Considerazioni analoghe a quelle qui svolte a proposito della reciprocità debbono farsi in merito alla questione, che alla reciprocità è strettamente intrecciata, della generalità della legge. La volontà generale, dice Rousseau, «pour être vraîment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence», deve partire da tutti per applicarsi a tutti senza mai tendere a oggetti determinati e individuali, estranei a sé, rispetto ai quali non possiede un vero criterio di equità ed è pertanto soggetta ad errore[45]. Ci è già accaduto di leggere la generalità come espressione della totalità-unità che nulla può riconoscere di diverso da sé senza decadere essa stessa a parte. Ma si vede ora che questa lettura non esaurisce i possibili significati del

testo e che si può interpretare la generalità della volontà (forse a questo proposito sarebbe opportuno separare l'«essence» dall'«objet») come espressione della semplice impersonalità della legge. «Quand je dis que l'objet des loix est toujours général, j'entends que la loi considere les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particuliére»[46].

Ora, qual è l'ambito in cui la legge generale-impersonale vige? Il riferimento di Rousseau va di nuovo alle «conventions». Il contrasto irriducibile - senza leggi e senza giudice - che oppone i privati, «les particuliers intéressés» come parte, alla volontà generale divenuta anch'essa *particuliere*, semplice «conclusione» di una delle parti, non riguarda in effetti un fatto o un diritto particolari nel punto in cui siano stati regolati da una convenzione «generale e anteriore», bensì nell'aspetto che possiamo dire eslege, «naturale», constitutivamente refrattario all'ambito di esplicazione della legge. È allora che «l'affaire devient contentieuse». Veramente la questione è complicata dal fatto che anche nel caso di fatti o diritti regolati dalla legge può aprirsi un contenzioso qualora il *Souverain*, usurpando le funzioni del governo, voglia emanare decreti particolari e, come accadeva ad Atene, voglia nominare capi, stabilire onori o infliggere pene personali. Ma questo conflitto interno - che pure è molto rilevante e avrà il suo luogo esplicito di trattazione nel terzo libro del *Contratto* - è altra cosa dal conflitto «esterno» che si instaura quando la volontà generale, esorbitando dal suo campo, si riferisca a ciò che non è regolato da convenzioni. Qui di nuovo dobbiamo chiederci quale sia il rapporto tra ciò che entra nella convenzione e ciò che ne rimane fuori. La perfetta simmetria che Rousseau vuole stabilire tra la volontà particolare che «ne peut réprésenter» la volontà

generale, e quest'ultima che «à son tour change de nature ayant un objet particulier», non riesce infatti su questo punto del tutto convincente[47]. La volontà generale che escludeva ogni accordo «durable et constant» con la volontà particolare poneva un'esigenza di incontrastata totalità, presupponeva un rigoroso concetto di *moi commun*; la volontà generale che «change de nature» occupandosi di un uomo o di un fatto, lascia intravedere un permanente dualismo, un disaccordo «durable et constant» tra la «totalità» e il suo limite (*ce qui nous est ètranger*), rinvia a una realtà che sempre si sottrae alla presa delle leggi.

Il conflitto che si apre tra volontà generale e volontà particolare può essere in effetti evitato nelle sue conseguenze di radicale irresolubilità attraverso due vie: cercando di ricondurre tutto all'unità o distinguendo preliminarmente «droit naturel» di cui si gode «en qualité d'hommes» e doveri dei cittadini-sudditi, ossia delimitando rispetto alla natura l'ambito in cui vige l'universalità-reciprocità della legge. Le due vie, come stiamo vedendo, si incrociano in Rousseau e si proiettano anche nel luogo per definizione neutro e pacificato, immune da eterogeneità, ossia nella legge. La questione si complica per il fatto che la reciprocità, la generalità o universalità sono caratteri in tutti i casi immancabili della legge. Formalizzazione e astrazione lasciano aperti problemi, ma la legge non potrebbe costituirsi in maniera diversa. Quando Rousseau dice che «da qualunque lato si risalga al principio, si perviene sempre alla stessa conclusione»: e cioè che il patto sociale stabilisce tra i cittadini «une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits», che l'atto autentico della volontà generale «oblige ou favorise également tous les Citoyens, ensorte que le Souverain connoit seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux

qui la composent», e così via, enuncia davvero un principio che non potrebbe essere formulato diversamente[48]. Ma se così è, perché affaticarsi e scorgere l'al di là della forma e quindi il suo mutevole atteggiarsi? È necessario qui far intervenire, a mo' di criterio, quella duplicità di piani che già in altro contesto abbiamo richiamato. In quanto il *Contratto* svolge una teoria giuridico-politica, esibisce uno schema formale di rapporti che non esige altro contenuto. Ma in quanto, e proprio nello stesso tempo, il *Contratto* è un'opera sulla fondazione della politica, una teoria della socialità (tutta la riflessione politica di Rousseau si può stringere intorno al nodo di una ricerca sulla costituzione della socialità dopo la critica alla naturale *sociabilité* e ai suoi effetti separanti), la forma diventa insufficiente a se stessa, è un alcunché che richiede un fondamento e tutto deve essere ora coinvolto - la natura originaria, i reali contenuti del contratto, l'antropologia che si dispiega nella politica - nella struttura formale, se essa non vuol ridursi a infondata vuotezza. Poiché i due piani sono profondamente connessi, ne deriva che ciò che appare ed è saldo, definitivo nell'ambito suo proprio è insieme esposto a una tensione più profonda che ne svela il tratto formalistico e lo piega volta a volta alle sue contrastanti esigenze.

Nel capitolo del *Manoscritto* (II 4) da cui il capitolo sulle leggi del *Contratto* è in gran parte derivato, questa tensione ad andar oltre la forma è più manifesta, sebbene il passo, lungo e impegnativo, sia complicato da una ripresa diretta della tematica giusnaturalistica che è all'origine, probabilmente, della sua soppressione nella redazione definitiva[49]. Si dice là a proposito della reciprocità esemplificata sul noto precetto evangelico che

> *c'est un beau et sublime precepte de faire à autrui comme nous voudrions qu'il nous fut fait; mais n'est-il pas evident que loin de servir de fondement à la justice, il a besoin de fondement lui-même; car où est la raison claire et solide de me conduire étant moi, sur la volonté que j'aurois si j'étois un autre?*

E poco dopo:

> *Cet autre axiome,* cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de proprieté, sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de proprieté même?[50].*

Quanto al fondamento capace di sottrarre la forma al suo destino di tautologicità si dice, subito dopo aver delineato la nozione di «loi dans l'Etat» e in particolare quel carattere di universalità o generalità su cui già ci siamo soffermati, che:

> *Le plus grand avantage qui resulte de cette notion est de nous montrer clairement les vrais fondemens de la justice et du droit naturel. En effet, la prémiére loi, la seule veritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte sociale est que chacun préfére en toutes choses le plus grand bien de tous[51].*

Si vede bene qui di quale mai arduo problema Rousseau intenda caricare le fragili spalle del meccanismo contrattuale. Il maggior bene di tutti o il bene generale, si presenta sì come una legge pratica universale determinata solo secondo la forma, ma presuppone in realtà un totale coinvolgimento antropologico: la forma è a un tempo la realizzazione dell'uomo capace di

universalità. Non la moralità perciò è alla base della legge, bensì è la legge che instaura l'eticità in quanto conservazione del corpo sociale («car la loi est antérieure à la justice et non pas la justice à la loi»); e l'intera articolazione della vita associata, ogni regola particolare di giustizia, devono essere ora ricavate dal nucleo unitario della «prima legge».

> *C'est donc dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particuliéres d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste, et il n'y a point de régle particuliére de justice qu'on ne déduise aisément de cette premiére loi[52].*

Da questa legge fondamentale, come si può ricavare il *cuique suum* «perché la proprietà particolare e la libertà civile sono i fondamenti della comunità», così parimenti si può «dedurre» la «reciprocità», e anzi il precetto *que ton frère te soit comme toi-même* perché «le moi particulier repandu sur le tout est le plus fort lien de la société générale» e lo Stato ha il massimo di forza e di vita quando tutte le nostre passioni particolari si riuniscono in esso. E mentre vi sono tanti casi in cui è un atto di giustizia nuocere al prossimo, al contrario ogni azione giusta «a necessairement pour régle la plus grande utilité commune; cela est sans exception»[53].

Nel *Contratto*, come si è detto, questa lunga parte del capitolo del *Manoscritto* sulla «nature des loix» e sul «principe de la justice civile» è interamente soppressa; rimane tuttavia il problema di un fondamento che si sottrae, sebbene non proprio come il Leviatano di Hobbes, alla legge della reciprocità e della

generalità in quanto semplice «abstraction». E vi rimane con tutta l'ambiguità di una tensione che si intreccia con una diversa fonte della vita associata e delle regole che la costituiscono. È significativo ad esempio che proprio il capitolo ora citato, nella parte che pressoché alla lettera passa nel *Contratto*, si apra con questa singolare sentenza:

> *Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment de toute convention humaine[54].*

Come si può conciliare questa riemergenza di un'assoluta fede nella legittimità della natura con il contratto che «n'a point sa source dans la nature», è fondato su convenzioni e comporta un diverso «bene», una diversa conformità all'ordine e una diversa legittimità? L'incertezza di Rousseau sulla costituzione dell'uomo che, in mancanza di una reale trama di mediazione, ora si appoggia interamente sulla natura, ora sui caratteri dell'oltrepassamento (razionalità, moralità, libertà) i quali tendono a configurarsi a loro volta come vera ed esclusiva definizione dell'uomo, come «antinatura», è davvero il problema drammatico e radicale che dalle pagine del *Discorso* si proietta, mutando prospettiva e tuttavia ribadendo la scissione, a quelle del *Contratto*. Ma ora importa soprattutto rilevare le conseguenze politiche di questo richiamo alla «nature des choses». La giustizia viene sempre da Dio, continua Rousseau, ma se sapessimo riceverla «de si haut» non avremmo bisogno né di governo né di leggi. Senza dubbio vi è una «giustizia universale emanata dalla sola ragione», fondata – si aggiungeva nel *Manoscritto* – «sur le simple droit de l'humanité», ma questa giustizia «pour être admise entre nous doit être réciproque»[55].

A considerare infatti umanamente le cose, le leggi di una siffatta giustizia sono, «faute de sanction naturelle», vane e non fanno che il bene del malvagio e il danno dell'uomo giusto, quando questi le osservi verso tutti senza che nessuno le osservi verso di lui. C'è allora bisogno di convenzioni e leggi per unire i diritti ai doveri e «ramener la justice à son objet».

Troviamo qui di nuovo una ripresa dell'argomento dell'*homme indépendant*[56], solo che vi è espunta l'aggressiva tensione hobbesiana e il problema della «constitution particuliére» che si trasforma e si media nella politica. Poiché allora la natura originaria si presenta in sé compiuta e ha solo bisogno di garanzie per la sua esplicazione, la reciprocità diventa centro esclusivo della politica e del contratto, come quella convenzione non già di per sé legittima e giusta bensì capace di adeguarsi all'ordine della natura, di regolarlo dall'esterno al fine di renderlo praticabile. E si veda allora come in un contesto per altri aspetti peculiare (l'esempio che illustra i due tempi di questa situazione è dato rispettivamente dall'*état de nature* dove «tout est commun», niente si deve a coloro ai quali si è promesso, si riconosce come cosa altrui solo ciò che non serve e dall'*état civil* dove tutti i diritti sono fissati dalla legge) Rousseau ripeta lo schema lockiano: leggi universali e razionali di natura, impossibilità di attuarle pienamente per la presenza dei malvagi e per l'assenza di sanzioni, ripristino-garanzia operato dalle leggi positive dello Stato[57].

Si ha legge per Rousseau quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo, senza che l'intero patisca divisione (*sans aucune division du tout*). Ma la domanda – certo ulteriore rispetto al puro lato formale, assicurato dalla generalità tanto della materia su cui si delibera tanto della volontà che delibera – su che cosa sia l'intero, sulla sua costituzione o sull'ambito

che lo determina e lo delimita, ci ha condotto di nuovo a individuare una duplicità di concezione che, ben diversa dalla semplice riflessione che Rousseau è disposto ad ammettere nella totalità[58], ora fa dell'intero l'assoluto cominciamento della vita associata, ora ne fa un condizionato che si costituisce a protezione e correzione della natura. Si deve adesso aggiungere che l'individuazione di quest'ultima linea «lockiana» non riuscirebbe a pieno convincente se non fosse anche proiettata sul piano alto di articolazione del *Contratto*, entro il nesso cioè di volontà di tutti e volontà generale. Ora in un punto del capitolo sui limiti del potere sovrano Rousseau sembra compiere anche questo passo; e il brano, sebbene un po' anticipi sull'ordine della nostra analisi, merita di essere commentato a conclusione di ciò che abbiamo chiamato una «sovranità limitata».

> *Pourquoi la volonté générale est elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot* chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraîment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence...[59].*

La deduzione «privatistica» della volontà generale che qui sembra delinearsi investe della sua luce l'intera questione dell'universalità della legge. Certo, come tra poco vedremo meglio, in quanto la volontà generale di Rousseau si configura alla fine come un dato immediato della coscienza e risiede intatta in ciascun cittadino, non può in ogni caso

non manifestarsi se non attraverso lo scambio di *chacun-tous*, per cui ognuno interroga se stesso per ricercare la felicità di tutti. Si potrebbe allora tentar di interpretare l'appropriazione della parola *chacun* da parte di tutti come espressione di quel vero essere («libero») o di quell'universale volontà che è in ogni uomo. Ma a questa interpretazione si oppone la radice antropologico-naturale della *préférence*, che è segno di una assoluta, irriducibile particolarità (sulle *préférences* si basa la volontà particolare che riesce solo a sommarsi in *volonté de tous*). In natura, nella *nature de l'homme*, comunque la vogliamo concepire, non si trova nulla che alluda all'interesse comune. Da questa consapevolezza nasce il contratto russoiano. Se la *préférence* si ritrova nel cuore dell'associazione politica, questo non significa altro se non che la natura si continua nel patto, determinando essa le forme dell'unità del corpo sociale. Ma la natura capace di mantenersi senza produrre morte è di nuovo quella lockiana, fatta di vita libertà beni, in grado certo di piegarsi all'*égalité de droit* e alla *notion de justice* (reciprocità), a patto tuttavia che siano fatte salve le sue prerogative naturali e perenni, prepolitiche e metapolitiche.

Senonché proprio il capitolo sui limiti del potere sovrano, così tenuto intorno a una linea garantista, si conclude su un tono affatto diverso che prepara il capitolo seguente, di taglio questa volta nettamente hobbesiano, sul «diritto di vita e di morte». Al denso e anche faticoso intrecciarsi di tensioni divergenti che costituisce la struttura del *Contratto* bisogna rassegnarsi. È notevole tuttavia in questa fine del capitolo 4 II il trapasso immediato e quasi non controllato dallo Stato garantista allo Stato come unica e suprema garanzia di vita. Rousseau sta illustrando i vantaggi del patto che non comporta, come si è ricordato, «aucune renonciation véritable» da parte dei singoli,

e anzi determina una situazione «réellement préférable» a quella di natura, ed ecco che proprio il confronto tra i due *états* insensibilmente produce un mutamento di linea dal contratto-garanzia al contratto-salvezza. Così vitali e profondi sono i vantaggi della condizione civile da accentuare, per contrasto, la miseria della condizione originaria. I termini della questione allora si modificano, perché, ferma restando la superiorità dell'*état civil*, dal lato della natura non c'è nulla da conservare e, a rigore, nemmeno nulla da «alienare»:

> *au lieu d'une aliénation, ils [les particuliers] n'ont fait qu'un échange avantageux d'une maniere d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sureté, et de leur force que d'autres pouvoient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible[60].*

Il corpo del capitolo era stato coerentemente dipanato intorno al concetto che «la vie et la liberté sont naturellement indépendantes» dalla *personne publique*; la conclusione sostiene, con pari nettezza, che la vita e la libertà sono acquisizioni dell'*état civil*, indissolubilmente connesse alla *personne publique*, mentre solo la precaria, mortale indipendenza è appannaggio della natura. La vita che i «particuliers» hanno votato allo Stato è da questo continuamente protetta e quando essi l'espongono per la sua difesa che altro fanno se non

> *lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui? Que font-ils qu'ils ne fissent plus fréquemment et avec plus de danger dans l'état de nature, lorsque livrant des combats inévitables,*

ils défendroient au péril de leur vie ce qui leur sert à la conserver?

I tratti del capitolo seguente sul diritto di vita e di morte sono con ciò saldamente delineati nella loro premessa. La questione (lockiana) dell'impossibilità di conferire ad altri più potere di quanto se ne abbia, sicché i singoli non possono trasmettere al *Souverain* quel potere sulla propria vita che essi stessi non posseggono, è giudicata subito mal posta[61]. Ognuno «a droit de risquer sa propre vie pour la conserver». Ora chi vuole il fine del patto sociale (e può non volerlo?) vuole anche i mezzi, e i mezzi comportano di necessità dei rischi, persino delle perdite. Il centro dell'argomentazione è dato dall'asserto che «le traité social a pour fin la conservation des contractans»[62]. Anche Derathé trova hobbesiana questa formula e proprio per questo vuole sottrarla a Rousseau («corrisponde meglio alla dottrina di Hobbes che a quella di Rousseau»[63]) contrapponendole il decisivo valore della libertà che, come si dice nel quarto capitolo del primo libro, non si può in alcun modo barattare con la sicurezza. Ma è preferibile piuttosto (e tanto più che il rinvio a I 4 è fuorviante) mantenere le situazioni concettuali – quella «lockiana» che a Derathé pare decisiva e quella «hobbesiana» - così come si presentano, cercando di capire da quali esigenze nascano, come Rousseau cerchi di stringerle in un nesso unitario e dove fallisca il suo disegno. Proprio il caso della libertà, si è visto, è esemplare come segno di una problematicità che si costituisce nell'opera e la costituisce. La libertà come deposito originario, naturale dell'uomo e la libertà come costruttiva dimensione del vivere civile non rappresentano per Rousseau opzioni da presupporre, quanto piuttosto momenti fluidi (sebbene pronti a irrigidirsi) di una

riflessione che ha a suo centro proprio il luogo da assegnare a quel valore supremo – da sempre avvertito come sublime e insieme dirompente – che è la libertà.

La questione della libertà è rilevante per capire il «rigorismo» (come lo chiama Derathé) di questo capitolo che giustifica la pena di morte. In effetti, se Locke è lontano, nemmeno la perfetta impostazione hobbesiana del capitolo, quale a prima vista si delinea, può essere accettata senza discussione. Il punto di diversificazione ci pare si verifichi là dove al cittadino è sottratto ogni giudizio sulla propria morte e ogni forma di resistenza ad essa.

> *Or le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sureté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat[64].*

È vero che per Hobbes il fine del patto è la *salus populi*, la «conservation des contractans», come dice Rousseau; ma proprio perché il patto nasce a difesa della vita, quando questa sia minacciata entro lo Stato non siamo tenuti a scegliere la morte (anche se così ci siamo impegnati a fare) piuttosto che la lotta[65]. Si delinea in questo modo ciò che Derathé chiama un «rigorisme intransigeant»[66], una maggiore inflessibilità – si sarebbe tentati di dire – di Rousseau rispetto allo stesso Hobbes. Da che nasce questa situazione? Lo sfondo di antropologia hobbesiana, è da osservare innanzitutto, si combina con l'antico argomento del *Critone* intorno alla patria che a nessun patto si può tradire. Nella prosopopea delle leggi del *Critone* troviamo

in effetti la vita come «don conditionnel» dello Stato (50 d c), fino al punto da definire il cittadino schiavo (*doulos*) dello Stato; quindi si svolge la logica conseguenza che se lo Stato ordina di morire, quando non si riesca a fargli mutare idea, bisogna morire (51 b c): ci si può rifiutare di rimanere nello Stato, ma chi rimane deve o persuadere o obbedire (51 d 52). Ciò che viene in primo piano in questo modo non è il meccanismo contrattuale che in Hobbes protegge la vita ma l'universalità della legge che si afferma sulla particolarità. Ora la legge che si presenta nella forma della tradizione protettrice è stata in realtà per Rousseau liberamente voluta e, sebbene si sottragga anch'essa nella sua categoricità alla forma del contratto, è una scelta inevitabile della razionalità e della moralità che ci fa uomini, della libertà come «obéissance à la loi qu'on s'est prescritte». Al di là della forma dello scambio (la sicurezza e i suoi rischi contro la morte dei «combats inévitables») e della forza della tradizione, il diritto di vita e di morte è il segno estremo della lotta che si apre in ogni uomo tra particolare e universale, tra la natura e la libertà. Se Rousseau riesce più inflessibile di Hobbes è perché alla natura mortale, per il tramite della santità delle leggi, unisce una tensione morale alla trasformazione dell'uomo.

C'è del resto anche una deduzione garantista, espressa in termini di reciprocità della pena di morte: è per non essere vittima di un assassino che si consente a morire quando lo si diviene; con il contratto, «loin de disposer de sa propre vie on ne songe qu'à la garantir», né è da presumere che alcuno dei contraenti premediti di farsi punire con la morte. Ma si veda, subito dopo, come la forma della reciprocità, della «relation particuliére d'homme à homme», sia tolta a vantaggio dell'universale dipendenza dalla legge che in nessun punto può essere mai intaccata.

> *D'ailleurs tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses loix, et même il lui fait la guerre.*

La colpa non ha più corrispettivo né grado dinanzi al «droit social» o «droit sacré» che si afferma di nuovo, con tutta la durezza del caso, come intangibile totalità-unità.

> *Alors – continua Rousseau – la conservation de l'Etat est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme Citoyen que comme ennemi.*

Le procedure, il giudizio sono le prove e la dichiarazione che il colpevole ha rotto il «traité social» e non è pertanto più membro dello Stato. E poiché tale egli si è riconosciuto, se non altro con la residenza,

> *il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi pubblic; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme, et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu[67].*

Derathé trova «vani», come in effetti sono, i tentativi russoiani di conciliare questa posizione con quella espressa nel quarto capitolo del primo libro, dove si sostiene che lo Stato può avere per nemici solo altri Stati, giammai uomini[68]. Ma è difficile anche credere che Rousseau si sia preoccupato di stabilire un raccordo semplice tra le due argomentazioni o che abbia «oublié» il suo primitivo assioma. Il fatto è che siamo in presenza di due situazioni profondamente diverse. Nel capitolo

quarto del primo libro, l'uomo che non si può mai uccidere in base a un preteso diritto di guerra, è l'uomo portatore di diritti naturali, la cui persona e i cui beni sono da rispettare anche «en pleine guerre», è l'uomo dotato di «qualité», ossia di libertà e di moralità, già nella sua semplice e immediata natura[69]. In secondo luogo, questa antropologia dei diritti naturali serve di preparazione al contratto, ma si misura in realtà con la politica e la guerra tradizionali, esemplificate al più sul «prince juste». E anche questo argomento di collocazione strutturale ha un suo peso poiché a non tenerne conto si rischia, come accade a Derathé, di confondere la falsa sicurezza assicurata dal despota di I 4 con la sicurezza garantita dal «traité social» di II 5. Ora invece, nel passo che stiamo commentando, la *personne morale* si è costituita e, nella tensione alla coincidenza di privato e pubblico, ha come risolto in sé l'intera sfera della moralità. Ciò che rimane fuori è sempre un uomo, ma un uomo senza qualità, che ha scelto la via della scissione e della particolarità, rinunciando alla libertà come obbedienza alla legge che ci si è prescritta, alla moralità, alla razionalità, a tutto ciò che nell'autorealizzazione del *moi commun* ci fa uomini in senso proprio. E si potrebbe sostenere allora che Rousseau, nonché stabilire connessioni, vuole sottolineare le differenze, e quando dice «c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu», intende dire: solo nel caso di questa singolarissima guerra che si apre in ogni uomo e che si trasferisce nella conservazione dello Stato legittimo (il quale produce la moralità e non la mantiene fuori di sé), solo allora la regola si sovverte e diventa diritto di guerra uccidere il vinto[70].

La sovranità o volontà generale mostra così accanto e dentro di sé la permanenza delle precedenti tensioni contrattuali, sia di quelle «lockiane» che «hobbesiane». Ora poiché queste

tensioni toccano la vita interna dello Stato e si sono trasferite nel momento alto e riassuntivo delle leggi, è necessario affrontare quel tema dello svolgimento della sovranità o della sua reale connessione con il tutto sociale che finora è rimasto in ombra. Le questioni che qui si aprono concernono anzitutto l'effettiva costituzione della volontà generale: di essa a veder bene conosciamo sinora solo i predicati che formalmente la definiscono. A questo scopo, si tratta di capire bene il rapporto di volontà generale e volontà particolare. C'è infine la questione che abbiamo detto di «deduzione» delle parti dalla sovranità-unità. Il significato generale cui ci ha condotto il riconoscimento della sovranità si può riassumere nella convinzione che l'unità del corpo politico non può essere ottenuta a partire dai soggetti naturali. Ma una simile unità risiede d'altra parte nei soggetti, come che siano da intendere, ossia in tutti i membri dell'associazione. La questione è simmetrica a quella appena richiamata: come ottenere una sovranità indivisibile e semplice a partire da una molteplicità di soggetti? In tutti i casi, l'implicazione dei due momenti appare irriducibile. L'unità-sovranità è costituzione e mantenimento del corpo politico, «potere assoluto» che deve potersi muovere con spontanea incondizionatezza tra le parti, ordinandole e facendole omogenee al suo scopo («il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la maniere la plus convenable au tout»[71]), ossia togliendole originariamente in quanto parti e riconducendole al tutto come unità. Ma se le parti perdono la loro consistenza, va smarrita la dimensione democratica o la permanenza della sovranità nelle parti. Affrontare un simile problema significa per Rousseau porsi realmente al di là della tematica contrattuale, dominata dall'antinomia di un'unità che tende a sottrarre la sovranità ai soggetti, togliendo con ciò

la democrazia, e di una democrazia che non si costituisce in unità. L'articolazione della sovranità deve farsi carico così proprio del problema che il contratto lasciava irrisolto: reale costituzione di un'unità non condizionata da un lato; e dall'altro, reale immanenza dell'unità nelle parti.

3 - *«Volonté générale» e «volonté de tous».*

Nel capitolo sulla errabilità (*Si la volonté générale peut errer*, II 3) troviamo le prime difficoltà interne alla definizione della volontà generale, ma anche le premesse da cui positivamente sviluppare il problema del suo rapporto con la volontà particolare. Alla recisa affermazione di una volontà generale «tojours droite», fa seguito una limitazione di non poco rilievo: da ciò non consegue affatto che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine. Si vuole sempre il proprio bene ma non sempre lo si vede. Il popolo che mai può essere corrotto può essere ingannato e solo allora sembra volere ciò che è male[72]. Vi è in queste asserzioni un fondo di scetticismo radicale che sarà ripreso più tardi – tra la fine del capitolo sesto e il capitolo settimo – e che ora è opportuno lasciar cadere. Ma vi è altresì una definizione del darsi e del togliersi dell'errore entro la struttura di non errabilità che merita di essere analizzata. Come sempre in filosofia, la questione dell'errore si carica di significati che vanno molto al di là della sua specifica e immediata configurazione, investendo, attraverso la sua fondazione possibilitante, il nucleo della struttura veritativa in cui si produce. Certo non abbiamo qui a che fare con l'errore radicale, quello che dissolve la struttura stessa o il soggetto capace di errore, come sarebbe il caso del popolo che si aliena e

perciò si annienta in quanto popolo. Ma appunto la difficoltà teoretica maggiore nella comprensione dell'errore sta sempre nel rapporto tra la struttura che si mantiene coincidente con sé e l'errore che, come si produce, così può e deve essere tolto. Quali problemi allora si celano nella struttura retta e possibilitata all'errore della volontà generale?

La prima spiegazione dell'errore (e perciò dei suoi possibili rimedi) la possiamo individuare in una carente tenuta dell'unità del *corps politique*, originata dalla presenza e dal gioco di unità minori operanti in seno alla totalità sociale. Quando si formano «des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particuliere par rapport à l'Etat». Se poi una sola associazione «l'emporte sur toutes les autres», non c'è più volontà generale e il parere che prevale è un parere particolare. Il rimedio è in questo caso contenuto nella diagnosi e consiste nella eliminazione delle «società parziali» o, se questo non è possibile, in una moltiplicazione del loro numero (secondo l'ammaestramento degli antichi legislatori) che ne prevenga l' ineguaglianza[73].

Ma non appena ci chiediamo come mai possano formarsi «brigues» e «associations partielles» subito viene a luce un nodo problematico più profondo. Il ricorso alla teoricità dell'errore (si vuole il proprio bene senza vederlo) non risolve la questione poiché presuppone già operanti in seno a un'assemblea le società parziali. Ma l'atto che istaura associazioni limitate «a spese di quella generale» è un preciso atto di volontà che sceglie la particolarità. Dire allora che la volontà generale può produrre deliberazioni non rette altro non significa se non che, al di là dello sviamento dell'intelletto, c'è chi inganna e vuole diversamente dalla volontà generale. Ora ogni individuo in

effetti può avere, in quanto uomo, «une volonté particuliere contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen»[74]. L'errore stringe dunque in un nesso unitario la questione della struttura sempre retta della volontà generale e quella del suo rapporto con la volontà particolare. L'analisi deve dirci qual è la vera struttura di entrambe le volontà.

Se la volontà generale nasce in una regione della volontà particolare manterrà certo una più profonda o naturale struttura democratica (immanenza nelle parti); ma si dovrà in questo caso dar conto da un lato della costituzione dell'unità e dall'altro del rapporto che intercorre, entro la volontà particolare, tra la sfera che genera errore e la sfera che, iscrivendosi nel cammino della volontà generale, produce verità. Se di contro la volontà generale si costituisce nella pura opposizione a quella particolare, certo verrà riaffermato il suo carattere originario e unitario; ma allora si tratterà di dar conto anzitutto dell'immanenza di una simile unità nelle parti, e quindi bisognerà spiegare come sia possibile governare il dissidio tra le due volontà. Il passo che pur nella sua estrema (e anche imbarazzata) concisione meglio esprime questo nodo davvero cruciale del *Contratto*, ha bisogna di un'analisi molto attenta.

> *Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulieres: mais ôtez de ces mêmes volontés le plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale[75].*

Si afferma qui, come si vede, da un lato la «différence» tra le due volontà, dall'altro la loro connessione. La differenza è

davvero fuori questione, né ha bisogno di essere ulteriormente rilevata. Lo sviluppo del *Contratto*, tra la fine del primo libro e l'inizio del secondo, ha così messo in chiaro questo punto che c'è solo l'imbarazzo della scelta: dalla possibile divergenza o contrarietà tra le due volontà alla loro strutturale opposizione[76]. Sarebbe già da mettere in dubbio anzi, di fronte alla radicalità di certe formule, la stessa possibilità di una connessione tra le due volontà. Ma poiché non la differenza bensì la possibile conciliazione sembra costituire ora il punto forte della ricerca, conviene non esasperare preliminarmente questo aspetto (già del resto un po' attenuato dalla incertezza della formula iniziale: «il y a souvent bien de la différence…») e seguire invece il tentativo di connessione che Rousseau delinea. Questa connessione, introdotta da un'avversativa (*mais*), lega intrinsecamente, come l'interno all'esterno, la volontà generale alle volontà particolari. Se infatti la volontà generale è *somme des différences* delle volontà particolari ne costituirà il nucleo, l'essenza immanente; e sebbene non vi sia piena e immediata coincidenza tra la volontà generale e le volontà particolari, la prima si rinviene solo entro l'orizzonte delle seconde. Con ciò, la duplicità del volere sembra esser tolta a vantaggio di un'unica volizione che dalla particolarità trapassa nell'universalità; l'errore cessa di essere un problema radicale e si trasferisce dalla costituzione intrinseca dell'uomo alla sfera dell'accidentalità. La volontà ricondotta mediatamente all'unificazione è una volontà in sostanza «buona».

Ma come si realizza una simile coincidenza? Rousseau non pare disposto a sciogliere immediatamente quella distinzione tra le due volontà che costituisce il dramma della politica. Si è stupiti anzi della larghezza con cui il *Contratto*, così restio di solito a questo tema, delinea la permanenza degli interessi

privati:

> *S'il n'y avoit pas d'intérêts différens, à peine sentiroit-on l'intérêt commun qui ne trouveroit jamais d'obstacle: tout iroit de lui-même, et la politique cesseroit d'être un art[77].*

All'inizio del secondo libro avevamo letto che solo l'accordo degli interessi rende possibile la società; ora vediamo che la diversificazione degli interessi non si ferma alla soglia o ai margini della società quanto costituisce la sua perenne vita interna. Così l'intero problema della politica passa per due piani: da un lato «c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée»; dall'altro, se non ci fossero interessi differenti nemmeno avrebbe senso parlare di *intérêt commun*. Ciò vuol dire che il rapporto tra le due volontà non può che essere pensato come una mediazione sempre rinnovantesi, dove i momenti originari si incontrano senza decomporsi nella loro struttura. Ma in che modo si perviene a una tale mediazione? È venuto il momento ora di riprendere la questione dell'errore all'altezza della struttura veritativa che le corrisponde, ossia di chiederci qual è la costituzione propria, sempre retta, della volontà generale. Se la volontà generale risiede nella volontà di tutti e si costituisce attraverso *intérêts différens*, nel vivo di quella «inconstance» che sembra essere il carattere eminente delle volontà particolari[78], deve avere una formazione o una storia. Ma si dà questa formazione?

> *Si, quand le peuple suffisamment informé délibére, les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours*

bonne[79].

Il punto forte di questo passo ci pare che sia costituito dall'assenza di comunicazione, piuttosto che dalla questione del gran numero delle piccole differenze, sulla quale torneremo. Perché è necessario che i cittadini non abbiano «aucune communication entre eux»? Certo, nell'immediato, per impedire la formazione delle società parziali, per assicurare una trasparenza democratica, di democrazia diretta, affinché cioè si abbiano «autant de votans que d'hommes» e «chaque Citoyen n'opine que d'après lui». Ma questo motivo ci riporta all'errore, all'insidia esterna della particolarità. Se invece ci chiediamo quali sono le generali implicazioni e anzi i presupposti dell'assenza di comunicazione – o altrimenti, cosa ne è della verità corrispondente dell'errore, della verità da cui l'errore si produce e che all'errore si oppone onde toglierlo – ci troviamo di fronte ad una situazione a prima vista davvero singolare. La volontà generale non appare essere il risultato di un rapporto sociale – quale appunto si manifesta, si verifica e trova consenso nella comunicazione – bensì si mostra, precedente alla parola e ai rapporti che in essa si esprimono, originariamente consegnata alla più intima, silenziosa interiorità di ogni uomo. È certo vero che la deliberazione o l'ascolto della verità *in interiore homine* presuppone una «sufficiente informazione», e vedremo pure del resto, esaminando la figura del legislatore, quali complessi problemi ponga la questione, in senso largo, dell'«informazione»; ma per quanto ampia sia l'informazione essa non costituisce la base di una discussione – e di nuovo, di un confronto o di uno scontro, della verifica e della produzione di consenso – quanto invece si presenta come un dato (esterno) di cui si ricerca la convalida, la conferma di legittimità nel

profondo delle coscienze individuali.

Nel vivo della polemica antididerotiana del capitolo del *Manoscritto* sulla «società generale», Rousseau conveniva tuttavia con la definizione di volontà generale data da Diderot nell'articolo *Droit Naturel* e la riprendeva alla lettera.

> *En effet que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut éxiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'éxiger de lui, nul n'en disconviendra[80].*

In quel contesto, si ricorderà, una simile definizione rimaneva tanto vera quanto impraticabile. Il problema infatti non era quello di sapere che cosa fosse la giustizia, quanto piuttosto che interesse si avesse ad essere giusti, una volta riconosciuta la *régle* da consultare.

Ora con il contratto Rousseau ritiene, in particolare attraverso la garanzia di reciprocità, di avere eliminato le cause che rendevano unilaterale, astratto e improduttivo il ricorso alla volontà generale, ossia di avere positivamente risposto alla domanda dell'uomo indipendente sulla «raison qui doit m'assujetir à cette régle». Ed è significativo allora osservare che, tolti gli ostacoli e svolta la tematica contrattuale, si rinviene un concetto di volontà generale nella sostanza identico a quello ripreso nel *Manoscritto*. Di questo concetto conviene fermare soprattutto due temi. Il primo conferma che la volontà generale non è il risultato di un rapporto in senso lato sociale bensì è una struttura o predisposizione originaria della volontà, presente «dans chaque individu». Alla domanda, sopra avanzata, se vi sia formazione della volontà generale bisogna allora rispondere

negativamente. La volontà generale non ha una formazione sociale e nemmeno sembra avere una formazione o una storia nell'individuo: cambiano sì i dati esterni o le sollecitazioni, le domande da cui la volontà generale è sollecitata, ma la sua struttura rimane identica a sé, immutabile nel tempo o attuantesi senza storia nella storia. Il secondo tema che interessa rilevare è quello che definisce la volontà generale «acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions». L'importanza di questo argomento (anche a tacere della questione dell'*acte pur* che si riconduce al punto appena trattato) consiste nel fatto che, sia pure *dans le silence* o *ex silentio*, rimette in gioco le passioni e, in senso preciso, la sfera di interessi propri alle volontà particolari[81].

La situazione che così si determina è singolare. Da un lato Rousseau ha posto la volontà generale nelle volontà particolari; dall'altro ha definito la volontà generale attraverso la radicale esclusione (*sans aucune communication*, *dans le silence des passions*) delle volontà particolari. È possibile pervenire a un congiungimento di queste due linee? Torniamo allo scioglimento del problema proposto da Rousseau cercando di capire meglio ora come la volontà generale possa connettersi alle volontà particolari. La volontà di tutti pare essere niente altro che l'insieme delle volontà particolari: «somma aritmetica» la chiama Halbwachs, aggiungendo peraltro che nemmeno si può parlare di somma, poiché o ciascuno persegue il proprio interesse, e si ha il caos, o i più ricchi e potenti impongono la loro volontà[82]. Ora come è possibile che da questa molteplicità irrelata (o se si vuole malamente connessa) di volontà particolari nasca la volontà generale? Rousseau invita a togliere i «più» e i «meno» che reciprocamente si distruggono e a tenersi alla «somme des différences». Ma qui confessiamo

la nostra difficoltà a capire cosa siano i più e i meno, a cosa si riferiscano, come si annientino, e in che consista quindi il risultato. Pensando ai più e ai meno, Halbwachs parla di una «somma algebrica»; ma pare difficile riferirla tanto a una deliberazione, tanto alle intenzioni che determinano il voto. Supponendo un ventaglio di alternative, forse si arriverebbe a pensare la neutralizzazione di quelle estreme, solo che la domanda posta all'assemblea, come ricorda Halbwachs, riguarda la conformità o no di una determinata legge alla volontà generale. Sennonché Halbwachs oppone alla domanda rigida il conflitto che si apre in ogni uomo, in quanto sottoposto a una duplice e simultanea spinta: l'interesse comune e l'interesse particolare. Perché si abbia volontà generale, devono essere eliminati coloro che confondono l'interesse comune con l'interesse particolare. Il risultato sarà dato da un voto di maggioranza, ma la maggioranza dovrà esprimere, in senso forte, la volontà generale. E come si otterrà ciò? Il ragionamento di Rousseau è ora paragonato a quello che fanno «i teorici della probabilità, appoggiandosi alla legge dei grandi numeri o del caso». Si supponga un numero sufficientemente grande di volontà, dove tutte le possibili combinazioni di influenze si realizzino e tutti i voti siano contati; allora si può anche supporre che siano parimenti numerosi i casi in cui l'interesse particolare si oppone all'interesse comune e quelli in cui si accorda con esso. Queste due specie di casi, che muovono entrambi dall'interesse particolare, si annulleranno; e ciò che resterà saranno i casi in cui l'interesse comune vince decisamente sull'interesse particolare: «è così che la somma (algebrica) delle differenze darà la volontà generale»[83].

L'analisi di Halbwachs è, come si vece, complessa, ingegnosa e ha il pregio di tentare di collegare i «più» e i «meno»

alla questione delle «piccole differenze», alla quale Rousseau sembra tenere molto. Ma la luce che getta sul testo (e certamente su un testo difficile, oscuro, è da pensare, alla mente stessa di Rousseau) non ci pare molto luminosa. Anche a tacere delle difficoltà intrinseche alla teoria probabilistica e alla sua applicazione alla volontà generale, resta se non altro il fatto che il commento toglie proprio ciò che dovrebbe spiegare, ossia le vie della connessione tra le due volontà (non è paradossale che si debbano eliminare anche le volontà particolari in tutto coincidenti con la volontà generale?), e suppone che in alcuni e anzi, chissà perché, nei molti la volontà generale possa essere così forte da spegnere la volontà particolare, mentre in altri la volontà particolare faccia tacere la volontà generale o la intorbidi con la sua stessa esistenza.

È significativo d'altra parte che il commento di Halbwachs si concluda con il riconoscimento della necessità, ai fini della connessione delle due volontà, della legge di maggioranza, argomentata però su una linea alquanto diversa. Durkheim aveva interpretato la volontà generale di Rousseau come «une sorte d'égoisme abstrait»[84]. A Halbwachs questo pare veramente troppo, ma la riserva non riesce se non a confermare Durkheim nell'interpretazione della volontà generale come una legge di maggioranza o una media degli interessi individuali-comuni che risultino prevalenti. Non è per puro egoismo che gli uomini si associano, osserva Halbwachs, perché tutti perseguono allo stesso tempo l'interesse comune; solo che non lo intendono tutti allo stesso modo: «ognuno tende a generalizzare la sua situazione particolare, persegue il suo interesse, ma crede nel fatto stesso di perseguire quello degli altri». Dopo il voto, la minoranza assume come proprio il parere della maggioranza e ritiene anzi – su questa base la cosa riesce proprio misteriosa –

di essersi sbagliata.

Ora in effetti, per quanti sforzi si facciano, la via più semplice per pensare la connessione delle due volontà sembrerebbe esser quella di risolvere la complicazione dei «più» e dei «meno» in una legge di maggioranza, magari dando ai voti positivi un segno più, a quelli negativi un segno meno e interpretando l'eccedente come «somme des différences». Halbwachs cita a questo proposito un interessante passo di Hobbes[85], ma ne prende subito le distanze, poiché Hobbes non ha un problema di volontà generale e insieme perché la volontà generale di Rousseau è avvertita come più complessa di una semplice legge di maggioranza. Entrambe le ragioni sono vere, solo che non si può sperare di risolvere il problema facendo scaturire la volontà generale da una complicazione – alla fine destinata a togliersi – della legge di maggioranza. Rousseau ha forse avvertito che la connessione delle due volontà non poteva che passare per una legge di maggioranza; insieme però ha pure avuto una certa consapevolezza del fatto che attraverso la maggioranza la volontà generale è indistinguibile dalla volontà particolare, e anzi finisce per sottostare alla sua legge.

Un passo del capitolo *Des bornes du pouvoir souverain* che già abbiamo anticipato e commentato sembra principalmente testimoniare questa consapevolezza.

> *Perché – vi si dice – la volontà generale è sempre retta, e perché tutti vogliono costantemente la felicità di ognuno di essi, se non a motivo del fatto che non c'è nessuno che non si appropri della parola* ognuno *e che non pensi a se stesso votando per tutti? Ciò prova che l'uguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che essa produce deriva dalla preferenza che ognuno si dà e per conseguenza della*

natura dell'uomo[86].

Il dubbio che *chacun* possa essere interpretato qui come la struttura della volontà generale radicata in ogni uomo, non pare completamente eliminabile. Ma si oppone a questa interpretazione anzitutto il termine *préférence* che in senso forte, definitorio caratterizza la volontà particolare; e vi si oppone il discrimine della natura (*la préférence que chacun se donne*, ossia *la nature de l'homme*)[87]. Se è vero allora che qui le volontà si unificano nel mantenimento della natura, si può dar ragione a Durkheim e a Halbwachs quando risolvono la complessità del testo nella legge di maggioranza, o a Derathé quando a conclusione del *Rousseau et la science politique de son temps*, dice, sinteticamente, «la volonté générale ou la volonté de tous»[88]. Il luogo sulla «somme des différences» che riusciva così oscuro, si illumina e si fa pensabile nella connessione con questa importante conferma a *parte hominis*. In tanto la volontà generale può essere la media degli interessi particolar prevalenti, in quanto essa non è se non la proiezione dell'interesse particolare di ognuno nell'interesse comune o lo scambio naturale di *chacun-tous.* Per questa via, profondamente radicata nella natura che non muta, la volontà generale si conferma, certo in maniera diversa da quella sopra esaminata, come «toujours droite». E la convivenza delle volontà «rette» pare disciplinabile sola da quella legge di maggioranza che conviene senza riserve alla situazione in cui i singoli, carichi di tutta la loro particolarità, senza uscire dalle preferenze o dalla natura, votano per tutti. Che questa linea sia attestata nel punto alto della riflessione russoiana ci pare importante sia per la connessione con quella esigenza «lockiana» che così fortemente attraversa la prima parte del *Contratto*, sia per l'oscura consapevolezza che la

connessione della volontà particolare alla volontà generale è un problema decisivo della democrazia. Ma si vede qui di nuovo come le ragioni della libertà naturale nella democrazia non fanno che mantenere intatto, nel *Contratto*, il dominio della natura, urtandosi irrimediabilmente con quella semplice unità dei *Citoyens* che abbiamo visto nascere nel silenzio esteriore e interiore delle passioni e delle preferenze, della particolarità e della natura. La linea che dalla natura trapassa nel voto per tutti e nella maggioranza, pensata con rigore, rovina in realtà la struttura del *Contratto*.

Se d'altra parte assumiamo la volontà generale come strumento dell'unità che si costituisce nella radicale *epochè* delle passioni, cosa saranno mai le «petites différences» da cui essa risulta? Sebbene il testo sia tale da sfidare ogni interpretazione sicura di sé, non riusciamo a capire il gioco delle piccole differenze altrimenti che in forma di leggere oscillazioni della coscienza morale (o della volontà generale che è in ognuno), indipendenti l'una dall'altra e subito riconducibili all'unità. Le differenze che diventato «meno numerose» con il formarsi delle associazioni parziali non sono tanto un impedimento allo svolgersi delle «loi du hasard» (Halbwachs), ma investono un altro, più grave campo di oscillazione e hanno per così dire mutato natura. È in gioco ora, proprio nell'ambito riservato dell'interesse comune e della legge, la lotta tra volontà generale e volontà particolare, tra volontà generale dello Stato e volontà delle associazioni che, impregnate di particolarità, sono anch'esse generali in rapporto ai propri membri. Il problema vero sta nella qualità delle differenze, nel fatto cioè che da piccole oscillazioni della coscienza individuale si mutano in coalizioni di interesse «aux dépends» della pura volontà generale. Se la volontà generale nascesse dalle volontà

particolari, non si vede perché Rousseau dovrebbe rifiutare in linea di principio e la comunicazione e lo strumento di prima aggregazione offerto dalle società parziali. Ma se la volontà generale risiede nella purezza di intenzioni etico-razionali che ogni uomo ritrova in sé, allora si può capire forse la cura di Rousseau per determinare le condizioni sotto le quali questa contrastata voce possa manifestarsi, fino al paradosso per cui più le differenze sono numerose, più il risultato è generale. La questione del «gran numero» delle piccole differenze conferma che i voti danno volontà generale quando siano presi uno per uno, e che le *petites différences* sono dominabili e unificabili quando sono assunte distintamente per ogni uomo (*autant de votans que d'hommes*) entro la generalità dei membri dell'associazione[89]. Da un lato allora il «gran numero» è condizione formale di generalità («il est nécessaire que toutes le voix soient comptées; toute esclusion formelle rompt la généralité»[90]); dall'altro, dal punto di vista sostanziale (per cui «ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit»[91]), assicura, attraverso l'assenza di comunicazione, la massima comunicazione tra volontà individuale-collettiva di ognuno e volontà generale.

Dobbiamo tuttavia confessare una certa delusione e indecisione anche riguardo alla lettura che si è appena proposta. E per limitarci al punto più importante, è evidente che Rousseau vuole individuare una linea di connessione tra le due volontà, mentre l'analisi porta invece a semplificare la sfuggente complessità del testo in una prospettiva dove la volontà generale o si manifesta, in presenza di certe condizioni, nella sua incontaminata purezza o cade di necessità sotto la legge della particolarità. Cerchiamo allora di verificare questa interpretazione analizzando, in analogia con quanto

si è cercato di fare per la volontà generale, la struttura della volontà particolare. Si espunga pure per un momento dalla volontà particolare la tensione immediatamente eversiva della volontà generale; resta sempre che il residuo «positivo», capace di connettersi alla volontà generale sarà bensì «positivo» ma entro la propria struttura categoriale. Ora questa struttura in quanto è volontà comanda sempre in generale il bene dell'essere che vuole; in quanto tuttavia è struttura di un essere particolare, comanda sempre il bene nella forma dell'interesse privato (*a toujours pour objet l'intérêt privé*). È possibile che la volontà particolare sia presente solo in alcuni uomini o in forme intermittenti? Ammetterlo significherebbe annientare la struttura stessa della particolarità. Ciò è impedito da una necessaria legge di conservazione: «il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut». Rousseau dice perciò cosa imprecisa quando scrive che ogni individuo può in quanto uomo avere una volontà particolare diversa o contraria rispetto alla volontà generale che egli ha come cittadino. Perché questa fosse una possibilità e non una necessità, bisognerebbe supporre che talvolta l'individuo potesse annullarsi in quanto uomo. E la conseguenza di ciò sarebbe paradossale ben al di là del lato che subito si scorge, poiché comporterebbe il dissolvimento della stessa volontà generale. La natura formalmente identica delle due volontà che sopra abbiamo richiamato può essere ora svolta da tutti i lati. Se la volontà particolare potesse consentire a qualcosa di contrario al bene (particolare) dell'essere che vuole, anche la volontà generale potrebbe agire così. I motivi per cui è impossibile un accordo stabile tra le due volontà valgono con ogni evidenza per entrambi i lati; e anzi Rousseau argomenta questa strutturale inconciliabilità proprio a partire dalla volontà

particolare: «se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile quanto meno che questo accordo sia duraturo e costante […]. È più impossibile ancora che si abbia un garante di questo accordo quand'anche dovesse sussistere sempre: non sarebbe un effetto dell'arte ma del caso». Come la volontà generale cambia natura occupandosi di un oggetto particolare, così la volontà particolare si snatura quando tende all'interesse comune, ossia quando si sottrae alla sua legge. Anche la volontà particolare può ben dire voglio oggi ciò che vuole la volontà generale, ma non può impegnarsi per il futuro, poiché «il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir». Con le catene, il *Souverain* si annienta, e si annienta altresì quella struttura della volontà particolare da cui la volontà generale è ricavata per stringente analogia e insieme per duplicazione[92].

Se si dice che l'interesse particolare potrebbe pure essere pensato, nel mantenimento della sua struttura, come soddisfacibile entro l'interesse comune, si dimentica l'ulteriore specificazione cui Rousseau sottopone l'interesse privato e che toglie alla radice la distinzione, da cui siamo partiti, tra tensioni «positive» e «negative» della volontà particolare. Questa infatti «tend par sa nature aux préférences». Il termine, pur nella sua indeterminazione, è carico di risonanze. specie per chi abbia letto il *Discorso sull'ineguaglianza*. La preferenza non è la cura, l'interesse naturale di sé, quanto è una tensione alla differenza e all'esclusività entro il rapporto sociale[93].

Così nell'identità di struttura, l'opposizione tra le finalità delle due volontà, tra *préférences* ed *égalité*, appare assolutamente inconciliabile. Dei tanti luoghi del *Contratto* cui un simile conflitto strutturale è consegnato, basterà ora ricordare la lapidaria sentenza che apre il cap. III 10: «la volonté particuliere

agit sans cesse contre la volonté générale»[94]. Anche quando Rousseau si mostra più sensibile alla diversità degli interessi particolari come momento interno e costitutivo della politica, finisce per affermarne la inconciliabilità radicale con l'interesse comune. La nota di II 3 che sopra abbiamo riportato contiene questa singolare precisazione all'osservazione di D'Argenson secondo cui l'accordo di due interessi particolari si forma in opposizione a quello di un terzo: «il eut pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun»[95].

Il luogo di nascita di questa posizione sta nel capitolo sulla società generale del *Manoscritto*:

> *Il est faux que dans l'état d'independance [che non è solo lo stato di natura, bensì quello in cui la natura sia se stessa], la raison nous porte à courir au bien commun par la vüe de nôtre propre ìntérest; loin que l'intérest particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même[96].*

Questo è del resto anche il luogo di nascita della ispirazione più forte del *Contratto* e non c'è ragione di supporre, per quante difficoltà Rousseau abbia incontrato nel suo cammino, che nel punto alto dell'opera la posizione si sia rovesciata e che la volontà generale o il bene comune sia raggiungibile «par la vüe de nôtre propre intérest». Si potrebbe a questo proposito ricordare la lapalissiana sentenza che Rousseau ritrascrive dalla *Polysynodie* di Saint-Pierre: «Ce qui fait les intérests particuliers c'est qu'ils ne s'accordent point, car s'ils s'accordoient ce ne seroit

plus un intérest particulier mais commun»[97]. Il «legame sociale» si costituisce nell'accordo degli interessi ma pensare l'accordo o la comunanza negli stessi interessi particolari (*dans ce différens intérêts*) riesce arduo[98]. D'altra parte ha ragione Derathé quando richiama il saldo principio russoiano secondo cui i cittadini obbedendo alla volontà generale obbediscono sempre alla loro «propre volonté». Questo vuol dire però che l'interesse comune, se non si lascia pensare negli interessi privati, nemmeno può costituirsi al di là e al di fuori della volontà dei cittadini. L'inferenza tuttavia che Derathé trae da questa affermazione - l'identità di *volonté de tous e volonté générale* - non è giustificata, in quanto suppone nell'uomo una volontà univocamente conformata[99]. Si obbedisce sempre alla propria volontà, solo che la volontà è duplice e segue in entrambi i casi la sua eterna legge (*toujours...toujours*). Il problema politico di Rousseau non si chiude sull'autonomia e la libertà del volere: comincia in un certo senso di qui, dall'analisi cioè della libera volontà che, pervenuta al potere, è lacerata al suo interno da un dissidio che né può essere eliminato, né può essere risolto.

4 - *La legge di maggioranza*.

Una verifica importante e obbligata dell'impossibile mediazione tra le due volontà è costituita dall'analisi diretta di quella legge di maggioranza che già ci è accaduto di introdurre nella discussione. È evidente da un lato che se la volontà generale risiede nelle volontà particolari avrà per legge costante e universale della sua formazione quella della maggioranza. E, dall'altro lato, si capisce anche che se la volontà generale

si costituisce in opposizione alla volontà particolare, come strumento dell'unità dovrà avere un'espressione adeguata alla sua peculiare natura. Si tratta dunque di vedere quale sia nel *Contratto* il ruolo della maggioranza ai fini della formazione della volontà generale.

È alla fine di I 5, che la legge della maggioranza compare la prima volta nel *Contratto*. Poiché il capitolo è dedicato alla necessità di risalire sempre in politica a una «prima convenzione», il concetto forte che vi si dispiega è quello dell'unanimità che come dà origine all'associazione civile così fonda anche la legge (convenzionale) della «pluralité des suffrages». Senza una convenzione anteriore e senza un'originaria unanimità non vi sarebbe obbligo per la minoranza di sottomettersi alla volontà della maggioranza[100]. La questione è ripresa con maggiore precisione nel capitolo secondo del quarto libro (*Des suffrages*). «Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social…». II contratto originario come non sopporta opposizione, così, essendo «l'acte du monde le plus volontaire», compiuto da uomini liberi e padroni di se stessi, non comporta altro per gli oppositori se non l'esclusione dallo Stato. «Hors ce contract primitive, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres; c'est une suite du contract même»[101].

Possiamo accontentarci di questa posizione che riserva all'unanimità esclusivamente l'istituzione della società civile e con decisione consegna, per il resto, l'intera vita dello Stato alla legge della maggioranza? Il fatto è che Rousseau non si tiene a questa distinzione di principio ma torna di nuovo a interrogarsi sulle ragioni profonde che strutturano e giustificano il criterio della maggioranza. Nel contesto del primo libro bastava la «convenzione anteriore», unanimemente stipulata, a dar conto

della legge di maggioranza; ora che i concetti fondamentali del *Contratto* sono stati quasi per intero dipanati la risposta alla domanda su come possa l'uomo essere libero e obbligato a conformarsi a volontà che non sono le sue, a leggi che non ha approvato, deve farsi più afinata e complessa[102]. E anzi la stessa domanda, per la specificità del concetto di libertà che già abbiamo incontrato, deve essere messa in questione come «mal posée». Il cittadino -osserva Rousseau - consente in realtà a tutte le leggi, non solo a quelle che lo puniscono quando le infranga (qui il caso è per la verità semplice, governato da un previo ed esplicito consenso), bensì anche a quelle cui si è opposto.

> *Quando dunque vince il parere contrario al mio, questo non prova altro se non che mi ero sbagliato e che ciò che prendevo per volontà generale non lo era affatto. Se il mio particolare parere avesse avuto la meglio, avrei fatto cosa diversa da ciò che avevo voluto, e allora non sarei stato libero[103].*

Per capire questa singolare riformulazione della domanda, è necessario tener fermo il concetto di volontà generale in quanto deposito costante in ogni uomo o peculiare struttura per cui si è uomini: «la volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres»[104]. Di nuovo questo concetto di volontà generale implica una costante e ferma opposizione alla volontà particolare. La volontà che ci porta a violare le leggi è indirettamente equiparata all'«avis particulier» di chi, sbagliandosi sulla sua vera e autentica volontà generale (*jaurois*

fait autre chose que ce que j'avois voulu), vuole diversamente dalla maggioranza. E di contro all'errore, la volontà generale riacquista interi i caratteri di eterna, incontaminata struttura, «toujours constante, inaltérable et pure»[105]. Tutto si deve sacrificare - l'esplicita tensione della volontà particolare e la sua seduzione nascosta nell'inganno dell'apparenza - a questa volontà che ci fa liberi[106].

La volontà generale ci appare ora come lo strumento di quella realizzazione di umanità - l'uomo nella sua specifica natura di essere razionale, morale, libero - che verso la fine del primo libro veniva ancora genericamente assegnata all'*état civil*. E poiché il quadro si mostra definito nel suo vero nucleo generatore, nemmeno possiamo più accontentarci della definizione di libertà come «obéissance à la loi qu'on s'est prescritte» che veniva avanzata nel primo libro. È bensì sempre vero che la legge è un vincolo che riposa sul fondamento della spontaneità (*qu 'on s'est prescritte*), o altrimenti che l'obbedienza alla volontà generale è, in ognuno, obbedienza alla «propria volontà»; ma, ad esaminarla bene, la libertà come condizione formale della legge si rivela ora condizionata non solo dal lato della sua produzione (la legge che richiede *obéissance*) quanto anche dal lato della sua più originaria costituzione. Si è liberi o obbedienti alla propria volontà e si pone la legge; solo che questa condizione non è essa stessa «libera», non si dispone secondo le forme della scelta o (meno che mai) dell'arbitrio e del caso, nella concreta articolazione di una pura democrazia che sia di fondamento a se stessa, bensì si adegua alla struttura sempre costante, inalterabile, della volontà generale, entro la naturale e «ontologica» gerarchia che fa di quest'ultima la padrona e, al limite, la tiranna della volontà particolare. Dalla sovversione della retta gerarchia delle volontà

nasce il paradossale scambio di volere ciò che non si vuole e la conseguente perdita di «libertà» (*c'est alors que je n'aurois pas été libre*). Il grado di assimilazione della libertà alla volontà generale è cioè così intrinseco e originario che nemmeno è lecito parlare di adeguamento della prima alla seconda. In realtà la libertà non va alla volontà generale ma si costituisce in essa, vi risiede e vi coincide per intero. Così, per riprendere la formula sopra richiamata, la libertà è sì obbedienza alla legge che ci siamo dati, ma che ci siamo dati, d'altro lato, in obbedienza alla volontà generale, a ciò che ci costituisce uomini liberi (*c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres*).

La natura antropologico-individuale e a un tempo identica in tutti della volontà generale (come «volontà costante di tutti i membri dello Stato») riceve, nel contesto che stiamo esaminando, importanti ed esplicite conferme. Quando si propone una legge nell'assemblea, osserva Rousseau, ciò che si chiede ai cittadini non è precisamente se essi approvino o respingano la proposta, «mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur»[107]. Approvare o respingere è il classico strumento democratico di formazione della volontà politica, ma poiché qui la volontà generale è già tutta data, ciò che si chiede è quello che sopra abbiamo detto un «giudizio di conformità». Così, con perfetta coerenza, Rousseau può dire che «la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale, que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours»[108]. La volontà generale sempre per sé si mantiene, anche quando «devient muette», come sopra abbiamo visto. Il compito dell'assemblea allora non può consistere nella determinazione di una volontà generale che, mai potendo essere «anéantie ou corrompue», o è pienamente attiva e manifesta o non lo è, quanto invece

deve consistere nell'assicurare le condizioni in cui la volontà generale possa manifestarsi, e appunto possa essere interrogata – rettamente interrogata – e quindi rispondere[109]. Il caso, sopra ricordato, di colui che eludendo la volontà generale vende il suo suffragio «à prix d'argent» offre un esempio di questa distorsione nella consultazione della volontà generale. L'errore che egli compie, commenta Rousseau, è quello di:

> *changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande: En sorte qu'au lieu de dire par son suffrage,* il est avantageux à l'Etat*, il dit*, il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe*[110].*

Lo scambio, che qui è esaminato dal lato soggettivo, rinvia naturalmente alle «precauzioni» discusse in II 3 per ottenere la volontà generale, tese cioè a far sì «qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chacun Citoyen n'opine que d'aprés lui»[111]. Da entrambi i lati si riafferma il concetto di volontà generale come struttura eterna, intemporale (*Acte pur de l'entendement*) che in ogni uomo «se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général»[112]. Organo non propriamente della dinamicità e dell'iniziativa, la volontà generale (che ha bisogno di esse toccata e messa in movimento dall'esterno, al modo della sensibilità kantiana) si conferma altresì come il raccolto strumento della sanzione legittimatrice.

Se la discussione intorno alle ragioni che giustificano il principio della maggioranza ci ha ricondotti subito al tema dell'intrinseca costituzione della volontà generale è perché le due questioni sono tra loro fittamente intrecciate, e l'una reimplica immediatamente l'altra. Quando in effetti leggiamo

che la minoranza non fa che sbagliarsi intorno alla volontà generale volendo diversamente dalla loro propria reale volontà e smarrendo in ciò la libertà, ci troviamo di fronte a una posizione pressoché incomprensibile sul mero terreno di articolazione della legge di maggioranza a meno che non intervenga la specificità del concetto di volontà generale nella sua intrinseca connessione con quello di libertà. D'altra parte proprio il ricorso alla volontà generale, se delucida la complessiva struttura del ragionamento russoiano, rende ancor più problematica la presenza di una legge di maggioranza: le ragioni per cui essa dapprima appare sconcertante vengono solidificate nella connessione con una struttura antropologica che rigidamente conosce solo la verità già data o l'errore. Il punto infatti che impedisce di pensare la legge di maggioranza è costituito, nell'assenza di ogni reale meditazione tra le volontà, dall'esclusiva presenza della duplice tensione di volontà generale e volontà particolare. Quando la seconda «l'emporte», si ha il puro errore; quando invece prevale la prima, si ha la pura, incontaminata e inalterabile verità da sempre posseduta da tutti e ora riconosciuta apertamente con un atto di adeguazione. La volontà generale, in quanto luogo della verità, non riuscirebbe ad esprimersi con uno strumento così approssimativo, contingente, legato alla molteplicità, all'arbitrio e agli interessi particolari come la legge di maggioranza, sicché il suo modo di dichiarazione perfetto è, se non altro tendenzialmente, quello dell'unità, dell'unanimità.

> *Plus le concert regne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissentions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts*

particuliers et le déclin de l'Etat[113].

Il primo capitolo del quarto libro ci offre, nei due tempi in cui è scandito, rispettivamente l'immagine dello Stato ben costituito e dello Stato che si avvia alla rovina. Da un lato vi è spontanea e unanime aderenza alla volontà generale; i cittadini si considerano come un solo corpo e «n'ont qu'une seule volonté», tesa a quel bene comune che si mostra «par tout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être apperçu». Non ci sono interessi contraddittori, *embrouillés*, non raffinate quanto sterili «subtilités politiques», ma pace e unione, uguaglianza e semplicità. Un simile Stato, continua Rousseau, ha bisogno di pochissime leggi e quando ne occorrono di nuove, «cette nécessité se voit universellement». Ed ecco il punto che più ci interessa:

> *le premier qui les propose [le nuove leggi] ne fait que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui[114].*

Nella connessione del vincolo contrattuale di reciprocità (*les autres le feront comme lui*) con la volontà generale che, spontaneamente approvata all'unanimità, non fa che manifestare e tradurre in legge ciò che i singoli hanno già interamente percepito nella loro individuale coscienza (*ce que tous ont déjà senti, ce que chacun a déjà résolu de faire*, e si noti l'inesistenza sul *déjà*) incontriamo il nucleo originario dei più complessi problemi del *Contratto sociale*. E si osservi ora, dall'altro lato, la speculare contrapposizione dei motivi che determinano

l'indebolimento dello Stato:

> *Mais quand le noeud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affoiblir; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun s'altere et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus das les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'elêve des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes[115].*

La volontà particolare si conferma qui come la fonte strutturale dell'errore o della radicale impoliticità, e «l'artifice et le jeu de la machine politique» appare per contrasto saldamente ancorato alla vittoria della volontà generale sulla volontà particolare. In questo conflitto non v'è posto per la legge di maggioranza, se è vero che la stessa presenza di *opposans* (e quindi di *débats*, *disputes*, *contraddictions*, di ciò che insomma forma l'anima e la regola del gioco di maggioranza) è il sintomo di un'alterazione nel perseguitamento di quell'*intérêt commun* che è il «fine» dell'istituzione dello Stato[116]. Ne è da credere, con Derathé, che la volontà generale sia ora tornata a fare tutt'uno con la volontà di tutti[117]. Al contrario (come aveva già ben visto Halbwachs), la «volonté de tous» è ora «prise en un sens très différent, et même opposé» a quello di «somme de volontés particulieres»[118]. Rousseau si è come dimenticato della definizione data in II 3 (che del resto non ricorre altre volte nel *Contratto*) e vuol dire semplicemente qui che la volontà generale non è più la volontà in ognuno dominante, «la volonté constante de tous les membres de l'Etat»[119], sicché appunto «l'unanimité ne regne plus dans les voix». In una nota del

secondo libro, Rousseau aveva distinto, ai fini della formazione della volontà generale, la generalità senza esclusione dei voti, che è in ogni caso necessaria, e l'unanimità del volere che «n'est pas toujours nécessarie»[120]; ora, nel nesso *volonté de tous-unanimité* le due questioni appaiono, se non altro come condizione della salute ottimale dello Stato, ricomposte.

È interessante osservare in questo quadro come Rousseau veda nei due o più ordini che talune costituzioni ammettono (è il caso dei patrizi e dei plebei a Roma) solo un «vice inhérent au corps politique», per cui si hanno come «deux Etats en un». L'unità che non si costituisce nell'intero, si ripete all'interno dei due ordini o *Etats*, sicché «ce qui n'est pas vrai des deux ensemble est vrai de chacun séparément»[121]. Questa osservazione, tanto più sorprendente in un lettore ed estimatore di Machiavelli, ribadisce, insieme con il rifiuto di ogni istituzionalizzazione del conflitto sociale, la peculiare prospettiva russoiana di una democrazia radicale che spontaneamente si compone nell'unità[122]. Del resto, si aggiunge, anche a Roma e persino nei periodi più travagliati, quando il Senato non vi si immischiava, i plebisciti del popolo passavano tranquillamente e a grande maggioranza: «les Citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avoit qu'une volonté». Naturalmente, vi è pure, «all'altra estremità del cerchio», la cattiva unanimità, quella della «servitude» che comporta l'universale sottomissione a un «maître», consegue alla perdita della libera volontà (e, sul piano politico della deliberazione), si nutre di «crainte» e di «flaterie». Questa situazione, in cui «l'unanimité revient», è esemplificata da Rousseau – secondo le categorie di giudizio storico consuete a lui e, in genere, alla sua età – nell'Impero romano, puntualmente contrapposto a quella *République* che pur avendo un «vice inhérent», operante «même dans les plus

beaux tems», sembrava tuttavia capace di trascenderlo[123]. La distinzione tra la buona e la cattiva unanimità, per quanto si configuri talvolta un po' ardua da dipanare (dato che anche la buona unanimità, al pari di quella cattiva, rischia di tramutare «en acclamations les suffrages»), costituisce una riaffermazione strutturale importante, della quale è sempre necessario tener conto quando si vuol stringere Rousseau nella categoria del «totalitarismo». Da una parte c'è la «vile» unanimità della servitù; dall'altra c'è l'unanimità che nasce dall'esercizio della libertà (sia pure in una configurazione tutt'affatto particolare).

Ci troviamo a questo punto dinanzi a un'*impasse* evidente. Proprio nello stesso contesto Rousseau per un verso afferma, tranne che nel «contract primitif», l'universale validità della legge di maggioranza, per altro verso sostiene che l'unanimità è espressione del pieno e perfetto dominio della volontà generale. A cercar di comporre questa diversa tensione incontriamo anzitutto una misura di flessibile cautela o di opportunità a seconda dei tempi:

> *De ces diverses considérations [quelle relative alla Repubblica e all'Impero romano] naissent les maximes sur lesquelles on doit regler la maniere de compter les voix et de comparer le avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connoitre, e l'Etat plus ou moins déclinant[124].*

Ma, appunto, se nella varietà dei casi vogliamo rinvenire una regola, questa è data dall'unanimità che instaura il patto sociale e quindi dalla legge di maggioranza, come «suite du contract même». Solo che abbiamo anche letto la peculiare argomentazione per cui la profonda giustificazione della legge

di maggioranza coincide con il suo interno dissolvimento. D'altra parte, pure configurando la volontà generale come un giudizio di conformità, resta sempre vero che «chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus», ossia sulla legge proposta all'assemblea, e quindi che «du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale». Il rinvio che ora Rousseau compie alla trattazione svolta in II 3, non fa compiere passi avanti al nostro problema, ché anzi in generale proprio le questioni affrontate in II 3 attendono di essere fino in fondo delucidate[125]. Né la promessa di ulteriori svolgimenti (*j'en parlerai encor ci-après*) può dirsi soddisfatta, poiché il lungo e un po' spento *excursus* sulle istituzioni romane che occupa il corpo del quarto libro (capp. 4-7) non riesce a stabilire un nesso reale, come ha osservato Derathé, con i «principes du droit politique» svolti nel *Contratto* e, in tutti i casi, non fornisce altri elementi per intendere la connessione della legge di maggioranza con l'unanimità[126]. Fissare d'altra parte i «princìpi» per la determinazione del numero proporzionale dei voti necessari a dichiarare la volontà generale nell'enunciato (o esclusione) formale per cui «la differenza di un solo voto rompe l'uguaglianza, un solo oppositore rompe l'unanimità», significa ormai solo ribadire un ovvio presupposto, tanto è vero che Rousseau si affretta ad aggiungere che «entre l'unanimité et l'égalité il y a plusieurs partages inégaux, à chacun desquels on peut fixer ce nombre selon l'état et les besoins du corps politique»[127].

La questione del rapporto tra legge di maggioranza e unanimità che come si vede attraversa tutto l'importante capitolo secondo del quarto libro, viene messa in realtà a tema esplicito solo nell'ultimo capoverso. Qui troviamo finalmente il tentativo di pensare insieme i due momenti, sebbene proprio in

ciò si mostri la difficoltà di una loro tranquilla e immediata convivenza. Ma veniamo al testo che stabilisce, per regolare la questione, due «massime generali» :

> *l'une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité: l'autre, que plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescritte dans le partage des avis; dans les délibérations qu'il faut terminer sur le champ l'excédent d'une seul voix, doit suffire[128].*

Mentre l'unanimità in questo modo conferma la sua decisività nella struttura teorico-istituzionale del *Contratto*, anche la legge di maggioranza d'altra parte acquista un suo ruolo, sebbene, parrebbe, di natura piuttosto tecnico-funzionale. Solo che la questione di complica subito quando Rousseau aggiunge che la prima di queste massime «paroit plus convenable aux loix, et la seconde aux affaires». I provvedimenti particolari che richiedono celerità (*les affaires*) sono tuttavia, in contrapposizione alle leggi, una tipica funzione dell'esecutivo o della maggioranza. Probabilmente Rousseau è stato incerto sull'assegnare la legge di maggioranza, se non proprio all'esecutivo, a un legislativo che, come osserva Derathé, almeno in parte eserciti anche una funzione di governo[129]. Gurvitch, molto prima di Derathé, arrivò a scrivere che la «decision de majorité» forma un potere legittimo, al quale si deve obbedire «seulement en tant qu'il suit les preceptes de la volonté générale»[130]. C'è qui, con tutta probabilità, una forzatura poiché Rousseau asserisce espressamente la universale validità in sede legislativa (e dunque proprio per la formazione della volontà generale) della «voix du plus grand nombre». Ma

le incertezze e le forzature degli interpreti trovano larga giustificazione nella problematicità e nelle oscillazioni del testo. Rousseau avverte con chiarezza che il problema della giusta determinazione delle scelte in democrazia deriva dall'intreccio, dalla «combinaison» (su questa battura si conclude il cap. IV 2) della istanza di unanimità con i vantaggi offerti dalla legge di maggioranza. Solo che, per ragioni profonde, questa «combinaison» non riesce ad andare oltre i piano dell'esigenza e della ricerca di un equilibrio[131]. A voler infatti ridurre a formula il ragionamento di Rousseau che abbiamo or ora seguito bisognerebbe dire che la legge di maggioranza è una tecnica necessaria eppure inadeguata ad esprimere ciò che nel *Contratto* più conta: l'unità che trasparentemente si riflette nell'unanimità. Ma si vede subito che la riduzione della maggioranza a «tecnica» è una riduzione, appunto, che non esaurisce la complessiva portata della legge di maggioranza: quella per cui essa viene solennemente posta a fondamento dello Stato contrattuale. La maggioranza è certo anche una tecnica (per i casi urgenti e in genere per il «calcul des voix»), ma è, insieme, qualcosa di più, di più profondo strutturalmente e perciò di più vincolante (*oblige toujours tous les autres*).

Per capire questo di più, e dunque per cercare di compiere un passo avanti nella comprensione del rapporto che intercorre tra unanimità e maggioranza, è opportuno, ci pare, ragionare in questo modo: poiché la volontà generale è una strutturale disposizione di tutti i singoli al bene comune, trova la sua rigorosa e compiuta espressione nell'unanimità; quando tuttavia, per l'azione «incessante» delle volontà particolari, questa situazione ottimale non si verifica, la maggioranza rappresenta la condizione minima (e tuttavia sufficiente) di garanzia che lo Stato continua a essere ordinato secondo la

volontà generale, ossia rappresenta un'approssimazione, ancora accettabile e riconoscibile, dell'unanimità. Se insomma la volontà generale non è più assolutamente «dominante», se non è più «la volontà costante di tutti i membri dello Stato» poiché alcuni o molti, sotto la pressione dell'*intérêt particulier*, la «eludono», che essa sia almeno attestata entro un limite di guardia, e costituisca perciò ancora la volontà dei più. Che all'incirca in questo modo Rousseau svolga la sua riflessione intorno al rapporto della maggioranza con l'unanimità, lo si ricava soprattutto da un'osservazione che, in apparenza tutta marginale, fa seguito alla trattazione del punto più delicato e arduo della questione che ora stiamo trattando. Rousseau ha finito di rispondere all'obiezione «mal posta» su come si possa essere insieme liberi e sottomessi alla legge della maggioranza con il «paradosso» della minoranza come errore, e una folla di difficoltà – inerenti se non proprio al principio alla sua pensabile articolazione – deve avergli attraversato la mente. La minoranza si sbaglia intorno alla volontà generale, e sia; ma se la minoranza vince (*si mon avis particulier l'eut emporté*) divenendo con ciò maggioranza, dove si può più rinvenire il criterio oggettivo per decidere dell'inautentica volizione e della conseguente perdita di libertà (*j'aurois fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre*)? A questo punto Rousseau osserva:

> *Ceci suppose, il est vrai, que tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité: quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne il n'y a plus de liberté[132].*

Allo stesso modo della volontà generale, che non era suscettibile

di formazione o storia, così ora anche la maggioranza, in quanto semplice deposito della volontà generale, luogo della sua conservazione intensiva, sebbene estensivamente limitato (*tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité*), o si dà e si mantiene, assicurando il minimo di condizioni vitali allo Stato della libertà, o si perde, causando la morte del corpo politico. È per questa ragione che la minoranza non potrebbe mai, se non nel totale disfacimento del tessuto connettivo della società, divenire una maggioranza. Ma è altresì per questa ragione che la legge di maggioranza, proprio quando mostra la sua più consistente tessitura, rivela insieme la sua intrinseca debolezza. In breve, la maggioranza è frutto dell'errore: errore ancora contenibile e dominabile, ma nondimeno errore. Ammettere di regola la legge di maggioranza – al di là del discrimine di sicurezza che essa pur rappresenta – significherebbe per Rousseau ammettere che sempre alcuni o molti sbagliano e che la volontà particolare è più forte e tenace di quanto i princìpi non comportino. Se questo è vero, il rapporto della maggioranza con l'unanimità deve essere ricondotto a una linea di estrema semplificazione, nel senso che la prima altro non è se non un surrogato, determinabile e ancora qualitativamente accettabile, della seconda, la quale per questa via si riafferma in tutta la sua decisività. Si conferma così, attraverso la verifica offerta dalla legge di maggioranza, la legittimità della lettura che oppone la volontà generale alla volontà particolare, la sua superiorità (che qui vuol dire naturalmente maggiore aderenza alla complessità del testo) sulla lettura che fa risiedere la volontà generale nelle volontà generale nelle volontà particolari.

5 - *La volontà generale nella struttura del «Contratto».*

Il concetto di volontà generale, quale abbiamo cercato di ricavarlo da ultimo attraverso la legge di maggioranza, non è sottoposto di per sé a nessuna elaborazione; tant'è che per rinvenirne una definizione utilizzabile, sebbene generica, siamo dovuti ricorrere al capitolo soppresso del *Manoscritto*. Né il ricorso d'obbligo all'*Economia politica* è in grado d'arrecare maggiori delucidazioni al nostro problema. La situazione è senza dubbio singolare: l'architrave dell'opera è a un tempo il luogo di maggiore e più sfuggente cedevolezza. Pure, una simile situazione non si lascia valutare se non entro la tessitura dell'opera di cui costituisce in ogni caso il nucleo risolutore, alla luce cioè dei problemi che là vengono affrontati. In questo ambito, che ora brevemente ripercorreremo, si deve rinvenire il significato della specifica proposta politica di Rousseau.

Il *Contratto* si presenta come un'indagine sul potere legittimo, inteso come mediazione tra l'interesse o l'utilità e il diritto o la giustizia, a partire dagli uomini *tels qu'ils sont*. In questa semplice premessa confluisce a veder bene l'intero capitolo soppresso del *Manoscritto* sulla società generale e l'autocritica che lì veniva svolta dello stato di natura come assenza di *liaison* tra gli uomini o come *jus* impossibilitato ad incontrare la *lex*. Il problema, alla luce di questo complesso sfondo, consiste tanto nell'indicare la forma della mediazione, tanto nel definire i termini tra i quali essa dovrebbe instaurarsi, ossia gli uomini come sono, l'interesse e la giustizia. Si tolga pure del resto ogni retroterra, e la questione si ricostituirà all'interno del *Contratto*. L'ordine civile – la mediazione che si deve instaurare – nasce da convenzioni che non vengono dalla natura, sono ulteriori rispetto a essa, e tuttavia riescono inimmaginabili se

non si definisce la natura. Cos'è allora la natura, cosa sono le convenzioni? La natura è uguaglianza, irrinunciabile libertà morale, autonomia nei mezzi di conservazione. La convenzione sarà un'associazione contrattuale per la protezione delle persone e dei beni di tutti i membri, che unendosi restano tuttavia liberi come prima; la giustizia (o il diritto) sarà la convivenza di questi interessi. Ma la natura è anche l'opposto del diritto, impossibilità di sopravvivenza, se non interviene la politica o l'unità delle forze esistenti. La convenzione sarà alienazione di tutti i diritti dei singoli alla comunità, unione delle persone e delle forze degli associati sotto la direzione della volontà generale; la giustizia sarà ciò che deriva dal supremo imperativo della *salus populi*. La mediazione a partire dalla natura si risolve in una compresenza di esigenze diverse (diversi interessi, diversa giustizia) poiché muta il sostrato in cui si inscrivono; la complessa questione della proprietà partecipa interamente, come tema derivato, di questa situazione duplice. Nel punto alto del dramma contrattuale compare il destino del prologo, ossia lo scopo a cui Rousseau ha cercato di piegare il contratto: la persona pubblica come «corpo morale», *moi commun* dotato di autonomia vita e volontà e perciò in qualche modo sostrato a se stesso. Hobbes e Locke, che nell'ambito contrattuale sono risultati decisivi, mostrano ora, al di là della loro insuperabile opposizione, il lato dell'identità: nella forma comune di uno stato di natura attraverso cui si definisce la politica, nei medesimi contenuti, in quanto si riferiscono a un individualismo utilitaristico che, come che sia configurato, sta in uno stesso rapporto di estraneità rispetto a quella moralità realizzata e a quella socialità immanente che Rousseau indica ora a luogo della giustizia o del diritto. Quale natura sarà mai omogenea a un simile concetto di diritto? Nessuna natura in

realtà, o meglio la natura come semplice negazione del diritto (*appetit*, ossia *esclavage*). La mediazione sembra finalmente possibile perché, tolto il condizionamento della natura e la sua paralizzante eterogeneità, interesse e giustizia nascono entro l'orizzonte omogeneo dell'*état civil*: «così il dovere e l'interesse obbligano egualmente le due parti contraenti [i cittadini che sono insieme sudditi] ad aiutarsi reciprocamente, e gli stessi uomini devono cercare di riunire sotto questo doppio rapporto tutti i vantaggi che ne derivano».

Ma cosa sono ora gli interessi? In parte, e persino in senso forte, l'interesse coincide orami con la giustizia. Se infatti la giustizia non è un dover essere ma realizzazione piena e integrale di umanità, come potrebbero i singoli non aver «interesse» a oltrepassare la natura animale e a diventare uomini, ossia esseri razionali, morali, liberi e soggetti solo alla legge che si sono liberamente data? In parte tuttavia l'interesse resta confinato nella sfera della particolarità, in ciò che pure entra necessariamente nel composto degli uomini «tels qu'ils sont». Su questo terreno specifico dovrebbe avvenire uno scambio: dalla natura come istinto e arbitrio, alla natura (libertà civile e proprietà) che si riconquista a partire dall'*etat civil*, ossia dall'instaurazione della libera volontà che pone la legge. Nella circolarità di cittadini e sudditi, nella totale immanenza della legislazione in seno agli stessi uomini che hanno interessi particolari, un simile compito sembrerebbe di principio risolvibile, e basterebbe in effetti solo domandarsi fin dove la libera volontà vuole spingersi, fino a che punto i cittadini, che obbediscono solo alla loro volontà, possano e vogliano impegnarsi con se stessi, riplasmando in senso civile-sociale la loro natura. Ma nulla si rivela in realtà più arduo di questa realizzazione giuridico-politica, pensata a partire dal

presupposto di una sostanziale ricomposizione antropologica. La coincidenza di cittadini e sudditi mostra, fin dalla prima comparsa, un dislivello. Il *Souverain*, composto di cittadini, si configura libero da ogni vincolo e incapace di avere interessi contrari a quelli dei suoi membri; mentre i sudditi devono essere sottoposti al vincolo della forza in quanto continuano ad avere una volontà particolare irriducibile alla volontà generale che essi hanno come cittadini.

Questa dissociazione antropologica costituisce un'accidentale insorgenza che può essere tenuta a freno dalla forza al servizio della libertà? Sebbene Rousseau già proietti sull'interesse particolare l'ombra dell'«esistenza assoluta e naturalmente indipendente» che si mantiene in ogni singolo, l'impegno mira certamente a rimontare dall'interno la scissione. A questo scopo è necessario che la volontà generale – indivisibile, inalienabile, incapace di errore, tesa solo all'eguaglianza e al bene comune – sia posta saldamente al centro dello Stato e abbia un «potere assoluto» su tutti i membri. Tale a veder bene è la condizione originaria per pensare la ricomposizione dell'uomo e del corpo politico. Se già il ricominciamento unitario della politica fosse segnato da divisione, errore, limitazione parziale o totale (rappresentanza, alienazione) della sua semplice e incorrotta sostanza, come pensare di poter governare l'insorgenza divaricatrice della volontà particolare?

Ma è significativo da un lato che la volontà generale venga subito definita in rapporto alla volontà particolare, attraverso cioè la loro reciproca esclusione. Né meno significativo è il fatto che quando la volontà generale esce dalla definizione e si mostra nel suo compito di direzione legislativa appaia ancora condizionata dai «limiti del potere sovrano», ossia dalle persone private che ora si ergono contro la persona pubblica, avanzando

un preesistente diritto naturale, una lockiana consistenza di vita libertà e beni, naturalmente indipendente dalla politica. Tanto forte appare, di nuovo, la garanzia dei diritti della persona che si sarebbe tentati per un momento di sciogliere le oscillazioni del testo in un senso decisamente lockiano, quello stesso di cui abbiamo visto la sopravvivenza all'interno della legge di maggioranza. Ma come si fa, se non altro, a isolare l'istanza lockiana in un capitolo che si inaugura all'insegna del potere assoluto della sovranità e si conclude osservando che vita e libertà sono in realtà un «dono» dello Stato? Pare più giusto così presentare anche questa riaffermazione della tematica contrattuale in seno alla volontà generale come compresenza di garantismo lockiano e di hobbesiana unità per la conservazione dei contraenti. Ogni volta che Rousseau pensa la politica in termini di contratto questo duplice esito torna a delinearsi in tutta la problematicità di un garantismo che toglie l'unità e dell'unità che deve sopprimere il garantismo. Ma il *Souverain*, l'*état civil*, l'interesse comune e i caratteri della volontà generale non tendevano appunto a superare l'*impasse* della natura? Dove si interrompe un simile disegno?

La formalizzazione della volontà generale – il fatto cioè che essa sia a tutti gli effetti generale, impersonale, astratta, riferentesi solo al corpo del popolo – dovrebbe produrre un'ulteriorità rispetto alla natura, un ricominciamento capace di sottrarre la giustizia al ruolo di semplice duplicazione degli interessi naturali. Ma per far questo la sovranità dovrebbe riuscire a risolvere nel suo ambito anche il lato degli interessi particolari. Ora non solo gli interessi si mostrano riluttanti a questa risoluzione, quanto la stessa formazione attiva della volontà generale risente del dualismo in cui si costituisce. Tutti vorranno per tutti, ma come è possibile dimenticare in questa

attività la consistente determinazione dei soggetti naturali? Il distacco tra la particolarità e la legge non rappresenta una sufficiente garanzia di purezza se la legge si costituisce sulla base della particolarità, mantenendola nel suo orizzonte.

L'opposizione di volontà particolare e di volontà generale si pone logicamente a questo punto e riformula i termini della questione. Già all'inizio del secondo libro una simile line a si afferma con chiarezza e verrà determinando (al di là della sopravvivenza della tematica contrattualistica nei capitoli 4-6, che la legge di fatti non riesce a padroneggiare) la linea di sviluppo forte dell'opera.L'incertezza sulla natura che impronta di sé il primo libro si è risolta (e dissolta) in un concetto univoco, in una salda e immodificabile struttura. «La volonté particuliere tend par sa nature aux préférences». Ma le conseguenze di questa impossibilità a operare sulla particolarità si riflettono di nuovo sulla stessa volontà generale che viene perdendo – come sarà più evidente con i primi due capitoli del quarto libro – il carattere di attivo potere legislativo e accentuando piuttosto quello di pura e indeterminata disposizione al bene, voce della coscienza precedente ogni effettualità e ogni determinazione, dove la particolarità può essere finalmente e per intero rimossa. La volontà particolare si configura come pura negazione di questa sostanza etica, sovvertitrice già per il fatto che si manifesti, al modo di un'energia indomabile, indifferente ai contenuti determinati del suo agire, e tale che nessuna struttura riesce a contenere.

La riformulazione è, ovviamente, un tentativo di soluzione del medesimo problema. La specifica risposta russoiana a quel nodo della mediazione dell'unità politica e della libertà individuale che si dipana per tutto il primo libro, può essere così espressa nella forma di una perfetta identità, per cui

ciò che costituisce l'unità – la volontà generale – fonda e costituisce a un tempo anche la libertà. Se unità e libertà sono la stessa cosa, ciò che si acquista è la soppressione del problema costituito dall'impossibile mediazione tra Hobbes e Locke, insieme a una riformulazione delle esigenze che nei due autori si esprimevano. La sovranità assoluta di Hobbes viene mantenuta, potenziata, in quanto è concepita, al di là del suo empirico atto di nascita, come un originario e al tempo stesso resa pensabile solo nella democrazia in forza della perfetta identità della volontà generale che è in ogni uomo con la volontà generale che governa lo Stato. D'altra parte Rousseau potrebbe ora dire con Locke, paradossalmente, che lo Stato deriva la sua legittimità dal diritto costitutivo e strutturante della persona, a patto tuttavia di intendere questi diritti (compresa la proprietà) come del tutto scevri da intrusioni naturali e precivili. Nella sovranità riportata inalienabilmente ai membri della comunità, identificata con la libertà e i diritti della persona, risiede il segreto della trasparenza senza ostacoli nella vita democratica dello Stato.

Si comprende ora come il carattere originariamente individuale e non sociale (individuale per la socialità si potrebbe dire) della volontà generale, che dapprima ci appariva nella forma di un risultato singolare, rappresenti invece un'assoluta necessità nella logica della soluzione russoiana. Se la volontà generale in effetti avesse formazione e storia, se non fosse così profondamente e da sempre radicata nella struttura antropologica di ognuno, nessuna accezione (quanto si voglia peculiare) potrebbe giustificare la sua assimilazione alla costitutiva libertà, nessuna risposta si potrebbe dare al problema della mediazione dell'unità e della libertà. Ma si comprende altresì come una simile soluzione sia possibile solo

entro la scissione che dall'antropologia trapassa direttamente nella politica. È rinunciando a ogni «deduzione» complessiva che il problema, sopra delineato, della consistenza delle parti entro l'assoluta e semplice unità della sovranità, può ricevere una sua peculiare risposta. Il tutto è indivisibile, e proprio questa salda delineazione dell'unità è a un tempo costituzione e mantenimento delle parti, in virtù dell'assoluta coincidenza tra la totalità-unità e la parte. L'identità della parte con il tutto, mentre è irriducibile all'organicismo, si sottrae insieme al difficile nesso della partecipazione poiché tutta la vita, l'essere e l'unità del corpo politico sono concentrate nel *moi* individuale-comune di ognuno. I singoli che, come *Citoyens*, sono definiti «participans à l'autorité souveraine», lo sono in realtà solo in quanto sono pensati a un tempo come *Sujets*. La duplicità, avendo a che fare con eterogenei, innesta un processo di partecipazione; ma per quanto attiene alla pura costituzione della volontà generale, il *Citoyen* non saprebbe partecipare di alcunché, poiché reca già inscritti in sé «tous les caractères de la volonté générale», possedendoli non già in modo di un'intermittente illuminazione, bensì come un carattere perenne o formativo: volontà per cui si è uomini e liberi.

Alla luce delle antinomie che l'hanno generata, la soluzione di Rousseau si potrebbe ora riesporre brevemente così: non potendo né limitare dall'interno l'unità assoluta della sovranità, né farne scaturire la molteplicità (l'immanente articolazione nei soggetti della democrazia), l'unità viene pensata come originariamente presente in tutti i membri della comunità, senza che ciò subisca divisione, in quanto è solo diffusa secondo la categoria della quantità, ripetuta nella sua intatta e identica struttura (per questo l'unanimità è la forma normale

di espressione della volontà generale). Parallelamente, non potendo né rinunciare ai diritti della persona, e in primo luogo alla libertà, né riprenderli nella forma naturale-lockiana che è impenetrabile dalla politica, i «diritti» vengono pensati come cooriginati allo Stato, perfettamente omogenei alla vita civile in virtù dell'identità di *Citoyens* e *libr*es.

Ma la soluzione di Rousseau, come si è accennato, non tanto tiene la scissione fuori di sé, quanto si costituisce attraverso di essa. Per questo la volontà generale si mostra a un tempo troppo larga e troppo rigida. La determinazione originaria delle facoltà umane rifluisce nell'assenza di ogni determinazione, identità con sé della virtù o della coscienza come suprema disponibilità dell'esser per sé essendo per gli altri. Secondo una forte radicalizzazione dell'antica identità di uomo virtuoso e buon cittadino, tutte le qualità e le facoltà specificamente umane vengono fatte coincidere con la volontà generale, ma la struttura che dovrebbe contenere e rendere positive queste qualità, riassumibili nella libertà, finisce in realtà per immobilizzarle e deformarle, facendone il semplice organo di riconoscimento dell'ordine. E poiché d'altra parte quest'ordine non è più dato nella sua «ontologica» oggettività, bensì dovrebbe essere ricavato dalla volontà generale nella sua illimitabile autonomia di innovazione sul voluto, assistiamo qui (e meglio avremo modo di constatarlo attraverso gli sviluppi del *Contratto*) a una sorta di semiparalizzante *impasse* per cui tutto viene dalla volontà generale ma niente la volontà generale può dare se non un suo formale assenso o giudizio di conformità. La risposta che Rousseau dà al nodo teorico della democrazia, al problema cioè della coesione sociale e della libertà, si configura per questa via, nella sua astratta rigidezza, come una soluzione etico-spiritualistica e, come accade, a un tempo anche naturalistica.

Non basta infatti la radicale esclusione della natura o della volontà particolare a salvare la volontà generale da un esito (e da un preciso condizionamento) naturalistico, segnato da un'immediata coincidenza con sé, priva di svolgimento. Se, come è stato tante volte rilevato, la società civile è nella sostanza assente dall'orizzonte di Rousseau, questo è molto più vero per il fatto che nemmeno la società politica riesce ad attingere, nel livello alto della sua costituzione, una vera articolazione, mentre è evidente la connessione tra l'assenza di società civile e la rigidezza di quella politica.

L'analogia tra il *Discorso* e il *Contratto* che abbiamo sopra abbozzato riceve ora un'importante conferma. Che altro fa il *Contratto* nel suo momento teorico alto se non ripetere quell'immediata, «naturale» e semplice coincidenza della parte con il tutto (e, reciprocamente, del tutto con la parte) che già segnava nel *Discorso* la risolta condizione di indifferenza della pura natura? L'analogia è sottile ma pure constatabile, al di là della forte diversità di contenuti – pura istintualità di contro alle più alte acquisizioni umane – che si riconduce al mutamento nella riflessione sulla libertà, divenuta ora da motore della storia alienata struttura di immanente e costruttiva autoregolazione. Ciò che di nuovo si manca è l'unità in cui si raccolgano, mediandosi, molteplici consistenti con sé. Unità e molteplicità cadono ancora l'una fuori dell'altra. E poiché l'unità nasce dalla radicale negazione di ogni rapporto sociale e di ogni mediazione nella qualità, si costituisce in unità assoluta, dove il «naturalismo» mostra subito uno spessore di oltrepassamento «metafisico»; mentre molteplicità e mediazione, quali che esse siano, assumono il significato di una perdita di sé, di una limitazione che rovina l'intera struttura in cui si producono. Proprio come nel *Discorso,* l'impossibilità di pervenire a pensare

l'unità di liberi soggetti, ossia la forma della loro relazione non separante, si traduce nel postulato dell'assoluta e incontaminata unità. Irrisolta perplessità di antropologia fondamentale, consistenza ossessionante della mediazione che separa, esaltazione e timore dinanzi all'immane potenza della libertà, concorrono a determinare un simile esito. Giunti al termine di un faticoso cammino, l'impressione di trovarsi dinanzi a uno scioglimento troppo rigido e povero, un *deux ex machina* che vanifica il dramma poiché interamente gli preesiste, è inevitabile. Ma la povertà dello scioglimento è come riscattata dalla durezza del problema cui si commisura: quello di pensare la democrazia entro il mondo moderno, in presenza cioè di una forma di mediazione sociale, avvertita come tenacissima e devastante, i cui presupposti tuttavia si devono utilizzare o trasvalutare in vista dell'«union réelle». L'esito di 'socialità solitaria' cui la volontà generale mette capo esprime a un tempo la durezza della società civile borghese, la forte tensione della risposta politica che le si contrappone e il limite interno che proprio in questa nettezza si rivela. Il compito del resto di rimontare la scissione dall'interno, in termini moderni, non viene dimesso nemmeno quando l'opposizione tra le due volontà si è rivelata in tutta la sua acutezza. Vedremo subito all'opera quella distinzione tra sovranità e governo che Rousseau ha così fortemente contribuito a trasmettere alla coscienza moderna e che rappresenta, sul piano strutturale, un notevole tentativo per costituire una mediazione tra la volontà generale e la volontà particolare, ricostituendo così l'«objet entier».

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

[1]*OC* III, p. 368; nel I libro la volontà generale compare alla fine dei capitoli 6, 7 e 8.

[2] «… si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social…». *Ib*.

[3] Derathé (*OC* III, pp. 1453-54, 1416) trova il cap. 1 II del *Contratto* inferiore al corrispondente cap. 4 I del *Manoscritto* e ritiene inspiegabili i motivi che hanno indotto Rousseau a sostituire la «chiara e precisa» definizione di sovranità del *Manoscritto* («il y a donc dans l'Etat une force commune qui le soûtient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté», *OC* III, p. 294) con la sfocata formula del *Contratto*: «la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale». Pure vi sono, ci pare, due connesse ragioni che giustificano questa modifica. La prima è che Rousseau non riesce a distinguere bene volontà generale e sovranità, se non come fonte, direzione attuale del potere e potere stesso («pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte […] le nom de souveraineté», si dice in 4 II). Nel qual caso, tuttavia, poiché siamo sempre all'interno del potere legislativo o della volontà (v. ad es. 16 III), la sovranità inclina piuttosto a coincidere con la legge, né si vede quale differenza abbiamo guadagnato, dal momento che la legge è anch'essa esercizio, manifestazione della volontà generale (per la sostanziale identità di volontà generale, sovranità, legge, si

veda l'inizio di 2 II: la sovranità è indivisibile, «car la volonté est générale ou elle ne l'est pas […]. Dans le premier cas cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi»). La seconda ragione è che quando la distinzione tra volontà generale e sovranità si accende, rischia di riferirsi a una diversa e questa volta tangibilissima distinzione: quella tra volontà generale-sovranità e forza dell'esecutivo o governo. Di qui il duplice squilibrio del cap. 4 I del *Manoscritto*: da un lato, una distinzione difficile a pensarsi, che oscura oltretutto l'oggetto principale di analisi, ossia la natura e i caratteri propri della volontà generale o sovranità; dall'altro, e in conseguenza di ciò, un'anticipazione che introduce già il tema della forza nello Stato e della sua sottomissione alla volontà generale («l'application de l'une à l'autre» che è, si dice appresso, «l'abyme de la politique»). Del resto lo stesso Derathé critica altrove la definizione di sovranità del *Manoscritto*, in quanto capace di ingenerare nel lettore l'idea di una sovranità composta di volontà e forza, e sembra preferirle la definizione del *Contratto* poiché, dice citando l'*Emile*, «l'essence de la souveraineté consiste dans la volonté générale» (*J.-J. Russeau et la science* ecc., cit., pp. 292-293).

[4]*OC* III, pp. 368-69. La supposizione di un accordo tra le due volontà, si dice nel *Manoscritto*, è «assurda e impossibile per la natura delle cose; poiché l'interesse privato tende sempre alle preferenze, e l'interesse pubblico all'eguaglianza», *OC* III, p. 295. E v. soprattutto poco sopra: «Or comme la volonté *tend toujours* au bien de l'être qui veut, que la volonté particuliére *a toujours pour objet* l'intérest privé, et la volonté générale l'intérest commun, il s'ensuit que cette derniére est ou doit être seule le vrai mobile du corps social» (corss. nostri).

[5] La volontà è immancabilmente legata al bene dell'essere che vuole (*tend toujours au bien de l'être qui veut*), tanto nel caso della volontà generale che di quella particolare. «Il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut», *OC* III, p. 369.

[6] «L'ordre des choses humaines est sujet à tant de révolutions, et les maniéres de penser, ainsi que les maniéres d'être, changent avec tant de facilité, que ce seroit une témérité d'affirmer qu'on voudra demain ce qu'on veut aujourdui, et si la volonté générale est moins sujette à cette inconstance, rien ne peut mettre à couvert la volonté particuliére», *OC* III, pp. 295-96.

[7]*OC* III, p. 368 (il *garant* non compare nel *Manoscritto*).

[8] *OC* III, pp. 295, 369.

[9] La formulazione più netta alla fine di 16 III: «il n'y a qu'un contrat dans l'Etat, c'est celui de l'association; et celui-là seul en exclud tout autre». Si ricordino almeno le classiche pagine di O. von Gierke nel III capitolo del suo *Johannes Althusius*, sulle quali si vedano però le giuste riserve, tra altri, di C. E. Vaughan, *Pol. Wr.*, II, pp. 6 sgg.

[10] Sebbene Rousseau tenga connessi e implicati tutti i predicati della volontà generale a partire dal carattere di «volontà» dell'*être collectif* (*OC* III, p. 369: «Par la même raison que la souveraineté est inaliénable elle est indivisible» e pp. 369-70); cfr. sulla «qualité d'homme», p. 356.

[11] Cfr. 13 III («l'autorité souveraine est simple et une, et l'on

ne peut la diviser sans la détruire»); 15 III. A. Demandt nel suo notevole libro sulle metafore nel pensiero storico-politico antico e moderno non coglie questo scarto tra la teoria della sovranità e le immagini organicistiche del *Contratto* (*Metaphern für Geschichte*, München 1978, pp. 79-80 e *passim*).

[12] Chi sono i «politiques»? Derathé ha ragione nel non voler restringere, come fanno molti interpreti, la polemica di Rousseau al solo Montesquieu e alla teoria della separazione dei poteri. Ma mentre conviene allargare il fronte dei teorici della «souveraineté partagée» pare difficile l'esclusione proprio di Montesquieu. Le ragioni addotte a questo proposito da Derathé (*OC* III, p. 1455 e soprattutto *J.-J. Rousseau et la science*, ecc., cit., pp. 280-94) non paiono decisive. Nel celebre capitolo 6 IX dell'*Esprit des lois* sulla costituzione di Inghilterra (o sui principi della libertà politica) è vero che non si parla di sovranità e di parti, ma solo perché la sovranità si è come risolta nelle funzioni di potere (le quali coincidono alla fine con le distinzioni richiamate dal *Contratto*) o, in senso più largo, come notava P.-L. Léon in un vecchio saggio sull'idea di sovranità prima di Rousseau, si è risolta nell'interazione dei diversi campi della vita sociale, con il nome di «*esprit général* en évolution» («Arch. de Phil. du droit et de soc. jur.», 1937, n. 3-4, pp. 152-85; su questa stessa rivista compaiono tra il 1935 e il 1938 i saggi di Léon sul contratto sociale, sulla volontà generale e i suoi antecedenti, sulla sovranità in Rousseau). *A fortiori* così Montesquieu cade sotto la critica di Rousseau, e vi cade, certo, sotto un profilo molto singolare: affermazione di un universale principio unitario a fondamento dello Stato (l'autorità sovrana è «par tout la même» dirà Rousseau contro Montesquieu in 4 III) e, a partire da ciò, recupero delle garanzie

montesquieuiane di libertà e in particolare la separazione di legislativo ed esecutivo (da questo punto di vista l'importanza per il *Contratto* del capitolo sulla costituzione d'Inghilterra non potrebbe in alcun modo essere sottovalutata). Per il resto, l'analisi di Derathé illustra bene la novità di Rousseau rispetto alla teoria, condivisa persino da Hobbes, della sovranità come «assemblage» di più poteri.

[13] *OC* III, p. 370.

[14] Si veda per es. l'inizio di 1 III: «Le corps politique a les mêmes mobiles [del corpo umano]: on y distingue de même la force et la volonté; Celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l'autre sous le nom de *puissance exécutive*. Rien ne s'y fait ou ne s'y doit faire sans leur concours».

[15]*OC* III, pp. 370-71.

[16] Per un esempio di ciò che Rousseau intende a proposito dei «sofismi» in cui Grozio e Barbeyrac sono caduti volendo «conciliare» gli interessi dei popoli e quelli dei re, si veda nel cap. III del I libro del *Droit de la guerre et de la paix* (al quale Rousseau stesso rinvia) la nota di Barbeyrac al par. 8, nel quale Grozio rigetta la falsa opinione di coloro «qui prétendent que la Puissance Souveraine appartient toûjours et sans exception au Peuple». Qui assistiamo proprio a quell'oscillazione dettata dal timore, dice Rousseau, «d'en dire trop ou de n'en pas dire assez selon leur vues, et de choquer les intérêts qu'ils avoient à concilier». Il problema è quello di trovare una misura tra tirannia e ribellione. È certo, osserva Barbeyrac, che quando un popolo si è sottomesso, come che sia, a un re «veritablement

tel», non ha più il potere sovrano, in quanto è contraddittorio asserire la cessione e insieme il mantenimento del potere. Tuttavia il popolo può riservarsi, in forma espressa o tacita, il diritto di riprendere il potere. Ma in quali occasioni? Certo non sarà a seguito di errori che i sovrani, uomini come gli altri, possano commettere. Si tratterà dunque di un abuso di potere grave e diritto. Ma d'altra parte sta il fatto che i popoli perdoneranno ai re «injustices même criantes» prima di risolversi a rientrare nelle loro libertà naturali. Si può capire da qui Rousseau quando osserva che se i due scrittori si fossero tenuti al principio della sovranità popolare, «toutes les difficultés étoient levées et ils eussent été toujours conséquents». Dell'*Epistola* dedicatoria di Barbeyrac a Giorgio I d'Inghilterra, tutta piena di teste coronate, questo passaggio in particolare avrà mosso la riprovazione di Rousseau: «…si l'on pouvoit être assuré que tous les rois fuissent de son caractére, il ne seroit plus besoin de Loi Fondamentale; il vaudroit même mieux oter cette barriére, et laisser aux Chefs de l'Etat une pleine liberté d'agir en tout et par tout comme ils le truveroient bon». Non si trova peraltro nella *Epitre* nessun accenno all'«abdicazione» di Giacomo II, così chiamata da Barbeyrac, osserva il *Contratto,* per non fare di Guglielmo un usurpatore. Si dice invece che Giorgio I è arrivato al trono «par une des Révolutions les plus heureuses» (*Le droit de la guerre et de la paix* par Hugues Groutius, nouv. trad. par Jean Barbeyrac, Amsterdam 1724).

[17] *OC* III, p 371.

[18] «Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être», *OC* III, p. 363.

[19] *OC* III, p. 438. Il capitolo s'intitola «Que la volonté générale est indestructible».

[20] «Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout-à-fait, mais sa part du mal public ne lui paroit rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre». *Ib*.

[21] *OC* III, p. 374; cfr. pp. 373-75, 378-80.

[22] *OC* III, pp. 378-79.

[23] *OC* III, p 361: «A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif […] le quel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté».

[24]*OC* III, pp. 363-63.

[25] È soprattutto il cap. I 8 che faceva scorgere a sir Ernest Barker in Rousseau una *renovatio imperii Aristotelici*. Rousseau (*forerunner* di Hegel) credeva come Aristotele «in the moral mission of the State». Sebbene Rousseau abbia visto nel *Discorso* lo Stato come corruzione della natura, nel *Contratto* c'è una ben diversa teoria. Lo Stato appare «not as a corruption, but as the perfection of man, as introducing a true morality, which did not exist in the instinctive stage of Nature». L'essere morale e collettivo di Rousseau, di nuovo apparentato ad Aristotele, ha due volontà: quella generale, «a true will», e quella di

tutti, «a false will». Come Aristotele vedeva nello Stato «an association for good life», così Rousseau crede che lo Stato «must endeavour to force the true will upon the individual», *The political thought of Plato and Aristotle* (1906), New York 1959, pp. 520-21 (ma si veda di Barker il saggio (1946) premesso a *Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford 1971). Sulla difficoltà di mantenere la forma contrattualistica in presenza dell'*état civil*, cfr. anche E. Bréhier, «Il ya ici une evidente difficulté; on ne peut comprendre comment raison et moralité sont la suite du contrat, alors qu'elles en semblent être aussi la condition; comment chacun ferait-il taire son égoisme pour ce contrat solennel, s'il n'avait par avance le sentiment de son devoir e de ses droits?», *Histoire de la philosophie*, Paris 1938, t. II, p. 477; e poco prima, «tous les chapitres du libre II du *Contrat social* sur la volonté générale peuvent parfaitement s'entendre sans la moindre référance à la théorie du contrat». Il contratto toglie gli ostacoli egoistici che, originati dalla volontà particolare, impediscono alla volontà generale di avere libero corso, al modo in cui, «dans la vie religieuse, la grâce afflue dès que la volonté propre s'efface devant elle», pp. 475-76. Il paragone con l'esperienza religiosa a proposito della volontà generale è stato riproposto, tra tanti altri, da G. Burdeau in un breve saggio su *Le citoyen selon Rousseau* (in *Etudes sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1964). Il *Contratto* sarebbe più che un trattato politico un «metodo d'ascesi» per far emergere il cittadino, l'uomo omogeneo alla democrazia. Fare uscire da sé, dai suoi istinti egoistici, l'individuo per integrarlo al tutto sociale è tuttavia una metamorfosi, una vera e propria «conversion» che riproduce la difficoltà intrinseca al rapporto grazia-fede; per aver fede bisogna che la grazia mi sia data, ma come mi sarà data se non ho fede? La risposta di Rousseau

per Burdeau è pascaliana: non si cerca se non ciò che si è già trovato. Il cittadino è un «porteur de la volonté générale», la quale non si forma ma «préexiste à toutes les opérations qui ont pour objet de l'exprimer». E se il cittadino si integra al gruppo sociale, d'altra parte ogni individuo è «le réceptacle de l'esprit social».

[26] Diciamo solo un aspetto della critica hegeliana a Rousseau perché l'altro è costituito, com'è noto, dall'opposta censura alla volontà generale che toglie nella sua assolutezza «ogni differenza» e può pertanto darsi solo come volontà negativa. Il primo aspetto coincide con la critica al contrattualismo che, assunto a fondamento dello Stato, risolve la volontà generale negli interessi particolari, operando uno scambio tra il fine della società civile (sicurezza, libertà, proprietà, «interesse del singolo come tale») e quel fine dello Stato che è tanto lontano dall'esaurirsi nella garanzia dei diritti individuali da pretendere per sé la vita e la proprietà, costituendo esso il vero fine e la vera destinazione degli individui (*Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. Bari 1954, par. 258, e cfr. parr. 75, 100). Senonchè proprio il celebre par. 258 (e cfr. anche par. 5) introduce il secondo aspetto della critica hegeliana. Come mai l'astrazione contrattualistica ha potuto produrre per la prima volta nella storia, con la Rivoluzione francese, il «prodigioso spettacolo di iniziare interamente daccapo e dal pensiero la costituzione di un grande Stato effettivo»? O altrimenti – data la centralità ermeneutica del *Contratto sociale* per l'interpretazione della Rivoluzione – come è possibile che Rousseau sia a un tempo il teorico emblematico del contrattualismo e il pensatore che per primo ha posto a fondamento dello Stato un principio che, tanto per

la forma quanto per il contenuto, «è pensiero, cioè il pensiero stesso, ossia la volontà»? La connessione posta dal par. 258 – cresciute sino a diventar forza, le astrazioni intellettualistico-contrattuali hanno prodotto il ricominciamento di un grande Stato effettivo - è insoddisfacente (ancor più lo è quella del par. 5). Se il contrattualismo comporta la dissoluzione della volontà generale, mentre il ricominciamento dello Stato suppone la massima esaltazione della volontà generale, nonché di connessione si deve parlare di opposizione. Il contrattualismo russoiano manca da un lato ciò che vorrebbe attingere: la volontà generale. Dall'altro, la stessa volontà di Rousseau, che è alla scaturigine concettuale della Rivoluzione francese, produce avvenimenti «terribili e crudi» in quanto manca per la sua vuota astrattezza la determinazione, la differenza, l'oggettività; ossia, potremmo dire, manca proprio ciò che unilateralmente animava la sostanza del contratto: la forza della particolarità. La trattazione larga di questo secondo aspetto della critica hegeliana a Rousseau si trova, com'è noto, nelle celebri pagine della *Fenomenologia* sulla «libertà assoluta e il terrore». Assente qui ogni tematica contrattualistica, il problema riguarda la soppressione delle parti. Nella «libertà assoluta» come volontà universale si ha una «sostanza indivisa» che togliendo nella coscienza l'esteriorità dell'oggetto (o l'organizzazione sociale data, l'esistenza di cui non si scopre più l'«utilità» ma il fondamento identico alla coscienza) toglie al tempo stesso ogni «barriera» tra la coscienza singola e quella universale: «la stessa coscienza singola […] è coscienza e volontà universale […], consapevole che il suo oggetto è legge da lei data ed opera da lei compiuta». Non è possibile ora riguadagnare dalla sostanza indivisa, l'oggettività, la differenza e l'individualità. La libertà universale potrebbe arrivare a specificarsi nei suoi

elementi (poteri diversi, «sussistenti masse spirituali», ecc.), introducendo così in sé la differenza e rendendosi «sostanza nell'elemento dell'essere», ma così facendo si troverebbe a essere determinata e limitata, cesserebbe di essere «effettuale autocoscienza universale». Nasce questa situazione, con la negazione limitatrice della rappresentanza, la necessità che la volontà universale, per farsi opera effettuale, si contragga «nell'Uno dell'individualità» o nel governo: e nasce parimenti di qui la relazione, «priva di medialità», tra i termini parimenti assoluti e astratti – la «fredda universalità» e la «dura puntualità» del governo - in cui si consuma la «negazione del singolo come elemento dell'essere nell'universale» (tr. it. Firenze 1967, II, pp. 124 sgg.). Delle molte cose che si dovrebbero dire su questa duplice e opposta critica (certo unificabile nel gioco dal *Verstand* che, manchi l'universalità o la particolarità, mostra in tutti i casi l'unilateralità del proprio procedere nella scissione), una ci pare innegabile, ed è l'acutezza, proprio in forza della sua costituzione antinomica, della critica a Rousseau, che fa di Hegel uno dei più penetranti lettori del *Contratto*. L'opera russoiana consiste infatti in questa antinomia: impossibilità di pervenire all'unità sostanziale della politica attraverso lo strumento «atomistico», naturale-empirico del contratto; e difficoltà d'altra parte a ricavare dall'unione politica come tale o dallo Stato, dove gli individui hanno «oggettività, verità ed eticità», «l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento» (par. 258, e si ricordi come è formulato questo problema nel *Manoscritto*, dal Rousseau che Hegel non poteva conoscere). La critica che ripercorre l'andamento oscillante e contraddittorio dell'*Aufklärung*, delinea in realtà il problema unitario del *Contratto*: la difficile mediazione tra le parti e la loro unità. Se tuttavia ci chiediamo perchè Hegel

non riconosca nell'unità dell'opera russoiana la compresenza tematica di quest'antinomia e il tentativo perciò di venirne a capo, il problema si complica notevolmente. Si ha non di rado in effetti l'impressione che Hegel obbietti a Rouasseau una risposta russoiana (si veda ad esempio nelle pagine di *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., III, 2, pp. 259-62 la libertà che di contro alla *liberté naturelle* di Rousseau «si costituisce realmente» soltanto nello Stato o l'obiezione alla legge di maggioranza, che il *Contratto* stesso cerca di risolvere.). A spiegare questa «reticenza», bisognerebbe forse invocare, come è stato tante volte detto, sia ragioni di opportunità politica, sia e soprattutto l'incongruità, già nell'impostazione, della soluzione semplice di Rousseau, rispetto al complesso impianto hegeliano di mediazione tra sostanzialità e oggettività. Ma più importante ancora ci pare il ruolo che Rousseau svolge, positivamente e negativamente, nella costituzione del pensiero politico di Hegel: da questo punto di vista si dovrebbe riesaminare tanto l'esclusione della democrazia radicale in cui il tentativo russoiano è pensato, tanto la soluzione che Hegel dà al problema russoiano di volontà particolare-volontà generale, cercando di capire se ciò che è luminoso nella critica riesce soddisfacente anche dal versante positivo o non finisca per riprodurne qualche difficoltà. Ma qui l'analisi deve essere di necessità consegnata ad altra sede. Per taluni contributi più recenti su questo tema, cfr. N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, «Rivista di Filosofia» LVII (1966, 4); M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts* (1967), tr. it. in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari 1975; K.-H. Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1971), tr. it. in *Hegel diverso*, Bari 1977; F. Müller, *Entfremdung: zur anthropologischen Begründung der staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, Berlin 1970; P. Méthais, *Contrat et volonté générale*

selon Hegel et Rousseau, in *Hegel et le siècle des Lumières*, a. c. di J. D'Hondt, Paris 1974; D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milano 1975.

[27] I testi relativi al *Discorso sull'ineguaglianza* sono stati più volte citati; per l'assolutezza della sovranità si veda anche un interessante *Frammento politico*, dove Rousseau cerca probabilmente di pensare il difficile rapporto tra sovranità e contratto, distinguendo «l'essenza della sovranità civile» dalla sovranità. La società civile (o corpo politico) deriva da un solo atto di volontà e «toute sa durée n'est que la suite et l'effet d'un engagement antérieur dont la force ne cesse d'agir que quand ce corp est dissous». Di contro la sovranità, che è «l'esercizio» della volontà generale, è libera e non conosce alcun vincolo. «Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précéde et jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu mais parce qu'il veut», *OC* III, p. 485.

[28] *OC* III, p. 282.

[29] *Emile*, *OC* IV, p, 249.

[30] *OC* III, p. 373.

[31] «On croyait – commenta Halbwachs, *Du contrat social*, cit., p. 153 – qu'il n'y avait plus de droit naturel après le contrat social» (dopo la sovranità, diremmo). E spiega che, tuttavia, senza diritti naturali non si avrebbe una pluralità di individui. Questo è difatti il punto che Rousseau, non però pacificamente, sta sperimentando: tentativo di pensare la consistenza delle

parti al di là della natura, e dura riemergenza di un sostrato naturale.

[32] «Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vû la pauvreté de la langue; mais attendez», *OC* III, p. 373 nota; per l'identificazione di *Citoyens* e *Souverain* cfr. soprattutto la definizione della fine di I 6 («s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine»), *OC* III, p. 362.

[33] Il motivo perfettamente lockiano di questa pagina, in perfetta antitesi all'*aliénation totale*, è imbattibile, data la premessa secondo cui «tout ce que chacun aliéne par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la *partie* de tout cela dont l'usage importe à la communauté», *OC* III, p. 373, cors, nostro. Nel par. 131 del *Secondo Trattato* lockiano cui sia Halbwachs che Derathé rinviano (*Du contrat social*, cit., pp. 158-59; *OC* III, pp.1458-59) non vi è anzi nemmeno l'accenno alla «partie de tout». Entrando in società, gli uomini rimettono l'uguaglianza, la libertà e il potere di natura nelle mani della società affinchè il legislativo ne disponga «as the good of the society shall require». Tuttavia poiché ciò accade, da parte di ognuno, al solo fine di star meglio, e cioè di meglio conservare libertà e proprietà, è evidente che il legislativo «can never be supposed to extend farther than the common good» («ne peut jamais être suposé devoir s'étendre plus loin que le Bien Public ne le demande», nella tr. di Mazel), ma è obbligato ad assicurare la proprietà, garantendola da quegli inconvenienti (v. IX, 127-30) che la rendono insicura e precaria in natura.

[34]*OC* III, p. 378. Se, come ritengono molti commentatori (cfr.

Derathé, *OC* III, p. 1461), Rousseau ha in mente a proposito delle idee metafisiche di legge, sulle quali «on continuera de raisonner sans s'entendre», il celebre inizio dell'*Esprit des lois*, il passo riveste un certo interesse e Derathé, dal suo punto di vista interpretativo, avrebbe dovuto dedicargli forse maggior cura. Interessante il commento di Halbwachs (*Du contrat social*, cit., pp. 175-76) che individua il fondo della polemica nel diverso rapporto che Montesquieu e Rousseau pongono tra «loi phisique» e «lois des Etats», osservando (giustamente) che «dans la conception de Rousseau, il y a un abîme entre le monde de la nature, entendant par là le monde physique, et le monde social, qui représente une création originale, un règne nouveau, sans rapport avec le précédent. Traitez l'homme comme une partie ou un prolongement de la nature physique […] vous trouverez […] que sa dépendance des choes est soumise à des lois stables, mais que sa dépendance des hommes donne lieu à toute une suite de rapports désordonnés et changeants, capricieux et imprévisibles».

[35] *OC* III, p. 375.

[36] *Lettres ècrites de la Montagne*, VI, *OC* III, p. 812: «Je ne suis pas le seul qui discutant par abstraction des questions de politique ait pu les traiter avec quelque hardiesse […]. Locke, Montesquieu, l'Abbé de Saint Pierre ont traité les mêmes matieres, et souvent vec la même liberté tout ou moins. Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi». Naturalmente si deve tener conto del carattere difensivo di questa pagina. Ma cfr. su ciò Vaughan, *Pol. Wr.* II, pp. 184-85, che accentua però troppo il carattere antilockiano del *Contratto sociale*; più misurato il commento di J.-D. Candaux,

OC III, p.1667.

[37]*OC* III, p. 375.

[38]*OC* III, p. 373.

[39]*OC* III, p. 285.

[40]*OC* III, p. 367 nota. Il problema è qui, come si è detto, quello di pensare la condizione di relativa eguaglianza, dove tutti abbiamo qualcosa e nessuno abbia troppo, non come un'esigenza o un auspicio e nemmeno come una condizione di fatto ssicurata dalla «natura», bensì in quanto tema capace di essere sotteso nell'ambito delle leggi.

[41]*OC* III, p. 177.

[42]*OC* III, p. 283.

[43]*OC* III, p. 286.

[44]*OC* III, p. 361; e cfr., per la connessione reciprocità-diritti, Derathé, *OC* III, p. 1445.

[45] *OC* III, pp. 373-74.

[46] *OC* III, p. 379.

[47] *OC* III, p. 374.

[48] *OC* III, p. 374.

[49] Il capitolo s'intitola «De la nature des loix, et du principe e la justice civile». Rousseau reintroduce qui quel «droit naturelle raisonné» che era stato avanzato nella prefazione al *Discorso sull'ineguaglianza*. Si osservi tuttavia che lì il diritto naturale «primo», anteriore cioè alla ragione, era perfettamente sufficiente a se stesso nel nesso autoconservazione-pietà, salvo che veniva «soffocato» dalla ragione e quindi da essa stessa ristabilito su altri fondamenti (*OC* III, p. 126). Ora, invece questo «diritto naturale propriamente detto» appare poggiante su un sentimento vero «mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-memes». La ragione d'altra parte niente ristabilisce di per sé, se non in quanto si faccia «ragione politica», costituzione dello Stato e realizzazione dell'uomo nel cittadino. Solo da questa situazione nasce il diritto naturale ragionato ossia la tendenza a considerare gli altri uomini quasi alla stessa stregua dei propri concittadini (*OC* III, p. 329). E si veda, proprio nello stesso senso, il passo sopra commentato del capitolo sulla 'società generale': «nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens» (*OC* III, p. 287) cui fa seguito l'attacco ai «prétendus Cosmopolites». Non fosse altro che per l'universalismo tenuto in modo saldo quanto ambiguo dalla base nazionale, non ci sentiremmo di sopravvalutare, con Derathé, il doppio diritto naturale. Meno che mai diremmo con Léon, citato favorevolmente da Derathé (*OC* III, p. 1425), che in Rousseau si ritrovi la concezione medioevale di un diritto naturale «secundum motus sensualitatis» e «secundum motus rationis». La questione ci pare da tutti i lati più complessa. E per limitarci al «giusnaturalismo» del *Contratto*, non si tratta di ricercarlo in una sfuggente zona di «periferia», bensì di vedere se e come si ricostituisca nelle articolazioni alte dell'opera. Ha ragione

Derathé nel criticare le interpretazioni che riducono Rousseau a una semplice linea antigiusnaturalistica, a condizione tuttavia che il peculiare «giusnaturalismo» di Rousseau sia colto nella sua specifica (e difficile) configurazione. Mentre dire che tutta la differenza di Rousseau da Grozio, Pufendorf e Locke consiste nell'aver negato la presenza del «droit naturel raisonné» nella pura natura, riesce un po' fuorviante e riconduce il problema all'impostazione, insostenibile, di un Rousseau seguace o avversario del giusnaturalismo (il riferimento diretto è alla nota di Derathé in *OC* III, pp. 1424-25, ma si veda *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, cit., pp. 151-71).

[50]*OC* III, p. 329. La distinzione dallo *jus in omnia* di Hobbes a vantaggio di ciò che in natura è utile-appropriabile, che segue la seconda citazione e riprende il *Discorso sull'ineguaglianza* (*OC* III, p. 153), cela a malapena la profonda ispirazione hobbesiana dell'intero passo. Cfr. almeno, tra molti altri luoghi, *Leviathan* I, XIV, dove è ricordato il precetto evangelico ma come tale che vige sia nella condizione di pace - in presenza cioè di una pari cessione dei diritti da parte di tutti - sia nella condizione di guerra, quando è irragionevole una rinuncia unilaterale ai propri diritti e nessuno è obbligato «to expose himselfe to Prey».

[51] *OC* III, p. 328.

[52] *OC* III, pp. 329-30.

[53] *OC* III, p. 330.

[54]*OC* III, p. 328 e cfr. p. 378.

[55]*OC* III. p. 326. Una variante di questo passo del *Manoscritto* polemizza con quanti riconoscono una giustizia «emanata dalla sola ragione», fondata sul «semplice diritto di umanità» eintroduce, in aggiunta al vincolo contrattuale, la problematica distinzione tra coscienza e ragione: «otez la voix de la conscience et la raison se tait toute à l'instant» (*OC* III, p. 1423). Sebbene molti interpreti lavorino su una simile distinzione, dobbiamo confessare di non essere mai riusciti ad apprezzarla nella sua specifica consistenza, nemmeno come oscura via per attingere quell'ulteriorità rispetto al contratto di cui la politica di Rousseau mostra certamente l'esigenza. Nel concetto di volontà generale non pare in tutti i casi distinguibile un elemento di coscienza (o etico) da un elemento razionale.

[56] Cfr. in questo senso Derathé, *OC* III, p. 1423.

[57] Cfr. del *Secondo Trattato* lockiano particolarmente IX, 123-31.

[58] *OC* III, p. 379. Quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo, se si forma un rapporto «c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout».

[59]*OC* III, p. 373.

[60]*OC* III, p 375. Il punto rigorosamente antilockiano è segnato qui dalla distinzione terminologica (altre volte assente) di *indépendence* e *liberté*.

[61] ll principio lockiano per cui «Nobody can give more power

than he has himself» (*Secondo Trattato*, IV, 23) è svolto in un contesto che il Rousseau dei primi capiloli del *Contratto* ha certamente apprezzato.

[62] *OC* III, p. 376.

[63] *OC* III, p. 1460.

[64] *OC* III, p. 376.

[65] Cfr. *Leviathan*, I, XIV. Il ragionamento si fonda sul principio contrattuale che ogni trasferimento (o rinuncia) di diritto, in quanto atto volontario, è fatto al fine di ricavarne un bene. Una delle conseguenze stabilisce che «no man can transferre, or lay down his Right to save himselfe from Death, Wounds and Imprisonment». Un uomo può ben stipulare una convenzione del tipo: «Unlesse I do so, or so, Kill me», non però del tipo: «Unlesse I do so, or so, I will not resist you, when you came to Kill me». Per questo, si dice, i delinquenti vengono condotti al patibolo o alla prigione sotto scorta armata, sebbene abbiano acconsentito alla legge che li ha condannati. Cfr. *De Cive* II, 18, e il commento di Halbwachs al passo russoiano (pp. 164-67).

[66] Poco persuasiva è peraltro l'antitesi in cui il «rigorismo» (conseguente al «rigore dei ragionamenti») è posto rispetto all'altra componente della «personalità di Rousseau»: l'«extrême sensibilité»; né basta la convenzionale battuta finale del capitolo a darle spessore (OC III, pp. 377, 1459).

[67] *OC* III, pp. 376-77.

[68] *OC* III, p. 1460.

[69]*OC* III, pp. 356-58.

[70] La conclusione del capitolo, dopo l'attribuzione della condanna al potere esecutivo, è coerente con questa conclusione, nonostante possa sembrare ispirata a maggiore «sensibilità».

[71] *OC* III, p. 372.

[72] *OC* III, p. 371.

[73] *OC* III, pp. 371-72.

[74] *OC* III, p. 363.

[75] *OC* III, p. 371.

[76] Cfr. *OC* III, pp. 363. 368-69 e nel *Manoscritto*, cap. I 4, pp. 294-97.

[77] *OC* III, p. 371 nota.

[78] *OC* III, pp. 295-96 («si la volonté générale est moins sujette à cette inconstance, rien n'en peut mettre à couvert la volonté particulière»).

[79] *OC* III, p. 371.

[80] *OC* III, p. 286; *Droit naturel* in Diderot, *Oeuvres politiques*, cit., p. 34.

[81] Circa la ripresa russoiana del concetto di volontà generale di Diderot, si ricordi anzitutto la probabile collaborazione di Rousseau all'elaborazione di alcune idee svolte in *Droit naturel* (cfr. le osservazioni di J. Proust su Rousseau «maestro» in questi anni piuttosto che discepolo di Diderot in materia di diritto naturale e di politica, *Diderot el l'Encyclopédie*, cit., pp. 368 sgg.). La frequenza di rapporti tra i due era intensa e niente impedisce di pensare che in *Droit naturel* si ritrovi «l'écho de leurs conversations» (R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopedie*, cit., p. 52, dove si avanza anzi, sebbene con argomenti non proprio inoppugnabili, l'ipotesi che *Droit naturel* possa essere stato scritto dopo l'art. *Economia politica* di Rousseau, che del primo si presenta come uno «sviluppo» e di cui è da ricordare qui almeno il passo sulla difficile distinzione, «en commençant par soi-même», della volontà generale dalla volontà particolare, *OC* III, pp 247-48). Si ricordi altresì, come detto nel testo, che nella polemica antididerotiana del *Manoscritto* Rousseau salva solo la definizione di volontà generale, giudicandola inconfutabile (anche Jouvenel - *Du Contrat social*, cit., p. 112 - trova decisivo il rinvio a *Droit naturel* per capire la natura «morale» della volontà generale di Rousseau: «ed ecco – scrive - che la volontà generale del *Contratto* si illumina: è quando gli uomini prestano orecchie alla stessa voce della ragione che insegna loro la stessa legge naturale, è allora che essi vogliono necessariamente insieme e che la loro volontà è generale»). Si può osservare infine che la definizione di *Droit naturel*, di solito ricondotta a un'ascendenza malebrancheana, ha alle spalle una lunghissima storia, di cui Cicerone è una tappa «moderna», e non presenta proprio nessuna originalità. Rousseau, d'altra parte, sebbene senza parlare di volontà generale, aveva concluso come si è ricordato il *Discorso sulle scienze e sulle arti* con una

formula in sostanza non dissimile: «Tes principes [quelli della virtù in quanto compimento dei «doveri» politici] ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre les Lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?» (*OC* III, p. 30). Se l'affermazione di un identico concetto di volontà generale in *Droit naturel* e nel cuore del *Contratto* può suscitare riserve è perchè risulta fin troppo evidente la maggiore ricchezza e l'originalità di Rousseau nell'elaborazione *complessiva* di questo tema. Ma dove fissare criticamente complessità e originalità? Non proprio osservando, con Jouvenel, che l'«imitazione» russoiana della volontà generale di Diderot è estrinseca, celando una diversa «sostanza» sentimentale e patriottica; per questa via, che pure esalta elementi della riflessione di Rousseau, si risolve subito la volontà generale nella spontanea, «naturale» adesione alla comunità, mancandone il carattere «volontario» e primario (cfr. le riserve a Jouvenel, in parte condivisibili, di Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 106-112). E nemmeno lungo la linea di Hubert che drammatizza troppo il passaggio in Rousseau della volontà generale da atto puro dell'intelletto a «espressione o creazione» del *Contratto* (su questo punto sarebbe addirittura avvenuta la svolta del capitolo sulla società generale del *Manoscritto*). Certo Rousseau deve sottrarre al concetto diderotiano il suo carattere di astrattezza razionalistica che lo pone da sempre e ovunque in atto: e deve perciò sottrargli il carattere cosmopolita a vantaggio di una dimensione contrattuale-nazionale. Ma il problema più rilevante (e qui si deve recuperare l'indicazione di Hubert sul nesso di contratto e volontà generale) è quello di assicurare una fondazione di possibilità alla sostanza etico-razionale di Diderot. In questa fondazione - nel tentativo cioè di pensare

la volontà generale entro una complessiva antropologia e di affermarla come la centrale categoria della politica - si riassume a parer nostro il senso dell'ardua novità di Rousseau.

[82] *Du contrat social* cit., p. 149.

[83]*Ib*., pp. 149-51. Abbiamo preso a punto di riferimento, tra le interpretazioni che tematizzano il passo su «volonté générale-volonté de tous» (e che non si affidano perciò, come frequentemente accade, alla lettera del testo, assumendo perciò in una sostanziale identità i due concetti) quella di Halbwachs per Io sforzo dl aderenza al testo e di chiarezza, pur nella complessità del ragionamento. Elaborato, ma non sempre perspicuo (afflitto oltretutto da affollatissimi refusi) nè alla fine persuasivo l'articolo di G. O. Allen, *«'La volonté de tous' and 'la volonté générale': a distinction and his significance*, «Ethics», LXXI, 1961, 4.

[84] «In sintesi, la volontà generale è la media aritmetica tra tutte le volontà individuali, nella misura in cui esse si danno come fine una sorta di egoismo astratto da realizzare nello Stato civile». Giustamente Durkheim connette questa affermazione al passo di II 4 sulla «preferenza che ognuno si dà», di cui diremo tra poco. Il problema è di vedere se la volontà generale possa essere letta in questa configurazione stretta. La duplice tendenza russoiana che vede nella società da un lato «un mezzo per l'individuo», dall'altro un'ulteriorità «astratta e impersonale», che risiede tuttavia sempre negli individui, è colta bene da Durkheim. L'«egoismo astratto» è appunto la mediazione che si crede di poter individuare tra «l'orrore di ogni particolarismo» e la società che «può

avere solo un oggetto individuale». Ma nell'analisi stessa di Durkheim la mediazione dovrebbe sorgere tra due forme di volontà di cui una (quella individuale-particolare) deve essere tenuta a freno e spenta, se si vuole far emergere il «fine sociale». Così l'autore compie un ulteriore passo e individua la volontà generale non già nell'attuale «coscienza collettiva» che delibera, ma in una zona più profonda e meno cosciente, in una disposizione radicata nelle abitudini e nei costumi. La conclusione (coincidente con quella di]ouvenel sopra richiamata) è perfettamente russoiana ma appartiene, come vedremo, a un diverso ordine di considerazioni, nelle quali l'originario tema della volontà generale è pressoché dileguato; non è in tutti i casi per la forza delle abitudini che la volontà generale può dirsi «indistruttibile». Il saggio di Durkheim su Le *'Contrat social'*, oggetto di un corso universitario e pubblicato postumo nella «Revue de Métaphysique et de Moral» (1918), si può leggere ora in *Rousseau et Montesquieu précurseurs de la sociologie*, Paris 1953. La tr. it., da cui citiamo, introduce l'antologia russoiana curata da M. Antomelli (*J.-J. Rousseau. Società e linguaggio*, Firenze 1972, pp. 3-70; i passi citati alle pp. 40 sgg.).

[85] *Leviathan*, I, XVI. «And if the Representative consist of many man - suona il passo - the voyce of the greater number, must be considered as the voyce of them all. For if the lesser number pronounce (for exemple) in the Affirmative, and the greater in the Negative, there will be Negatives more than enough to destroy the Affirmatives; and thereby the excesse of Negatives, standing uncontradicted, are the onely voyce the Representative hath».

[86]*OC* III, p. 373.

[87] Osserva bene Althusser che attraverso questo passo l'interesse particolare (o la *préférence*, sccondo l'identificazione dei due concetti già operata dal *Manoscritto*, *OC* III, p. 295) viene trasferito «dans le mécanisme même de l'autorégolation de l'aliénation». Con la conseguenza paradossale che «l'intérêt particulier est presenté à la fois comme le fondement de l'intérêt général et de son contraire». Lo scioglimento russoiano di questo paradosso è tuttavia affidato a una linea che, per le ragioni dette nel testo, non ci pare condividibile e s'incentra alla fine sulla sola abolizione delle società parziali: espressione di quell'interesse particolare che non si lascia ridurre all'interesse generale (*Sur le Contral social*, cit., pp. 30-38; nella conclusione Althusser s'incontra con Derathé, il quale scrive che per Rousseau «gli interessi privati che s'oppongono all'interesse pubblico sono quasi sempre gli interessi collettivi dei gruppi particolari», *OC* III, p. 1456).

[88] Cit., p. 367 e cfr pp. 222 sgg.

[89] *OC* III, pp. 371-72.

[90] *OC* III, p. 369.

[91]*OC* III, p. 374.

[92] Il tema della contrapposizione-analogia delle due volontà è impostato, come si è già detto, con più forza nel cap. I 4 del *Manoscritto* (*OC* III, pp. 294-97) anche se l'essenziale dell'argomentazione passa, in forma più stringata, nel *Contratto*

II 1 (*OC* III, pp. 368-69; e cfr. p.363, *Fragments politiques*, III, 11, p. 485). Dire che la volontà particolare «a *toujours* pour objet l'intérest privé» o che l'interesse privato «tend toujours aux préférences» è senza dubbio più rigoroso e incisivo, non diverso tuttavia nel fondo che dire, come nella formula unificata del *Contratto*, «la volonté particuliere tend par sa nature aux préférences». Della inflessione più radicale del *Manoscritto* tuttavia si ha una conseguenza rilevante (che deve essere tenuta presente nell'analisi del parallelo passo del *Contratto*) là dove, proprio alla fine del capitolo, si dice che «la volonté générale est rarement celle de tous».

[93] La volontà particolare di Rousseau, nella sua specifica tessitura, ci pare rinvii direttamente a Hobbes. Per spiegare il termine *préférence* non sapremmo far nulla di meglio che richiamare un passo del *De Cive* V, 5: «L'uomo invece a differenza degli animali non stima come bene quasi niente altro che ciò in cui si trova, per chi lo possiede, qualcosa di distinto e di superiore rispetto a quello che possiedono gli altri» (tr. it. Roma 1979; e cfr. *Leviathan*, I, XVII, che ripete anche lessicalmente la *comparaison* di Rousseau: «But man, whose Joy consisteth in comparing himselfe with other men, can relish nothing but wath is eminent»; e si veda anche *Elements*, I, XIX, 5). Poiché così è fatta la volontà dell'uomo (né la volontà è essa stessa «volontaria», *De Cive* V, 8; e, meglio, *Elements* I, XII, 5; per la delineazione radicale di questa posizione, cfr. *Of Liberty and Necessity, English Works*, IV, pp. 272-78) ne consegue l'impossibilità di pensare una qualsivoglia connessione o meditazione tra «Common good» e «Private good». La lotta per il riconoscimento, per la gloria (cfr. *De Cive* I, 2), la ragione, il linguaggio – tutto ciò che è peculiare

all'uomo – rende invalicabile la separazione tra bene privato e bene pubblico. Si capisce di qui come il consenso tra gli uomini possa essere realizzato solo attraverso il patto, per artificio. E poiché i singoli, anche quando abbiano consentito per una volta al fine unitario del bene comune, non possono dismettere la loro eterna natura volta alle «préférences», è necessario che l'unione si istituisca stabilmente attraverso una volontà *unica*: non già nel senso dell'impossibile unione di volontà costitutivamente eterogenee e inconfrontabili, bensì in quello di una volontà che rimanga se stessa e alla quale tutti trasferiscano i loro diritti. L'unione così fatta si chiamava un tempo *polis* o *civitas* e si chiama oggi corpo politico o *Common-wealth*, mentre l'uomo o il consiglio a cui i singoli si sono sottomessi (la persona civile o Stato) è chiamato *Soveraigne* e possiede il *Soveraigne Power*, del quale tutti i singoli sono «subjects» (*De Cive* V, 6-12; *Leviathan*, fine cap. I, XVII; *Elements* I, XIX, 6-11. E si ricordi la fine di *Contract social*, I 6: «Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*»; da cui comincia, con il cap. VII, la trattazione del *Souverain*, *OC* III, pp. 361-62). Poiché Rousseau, come ci sembra, perviene a una definizione della volontà particolare identica a quella di Hobbes, ne condivide altresì la radicale e conseguente separazione di bene privato e bene pubblico, sicchè «intérest particulier» e «bien général» si escludono nell'ordine naturale delle cose (il passo è citato poco appresso nel testo). Ma se così stanno le cose – e tornano a essere così dopo che la tematica contrattuale ha mostrato proprio su questo punto la sua fragilità – anche Rousseau ha bisogno, come Hobbes, di qualcosa che sia «more than Consent or Concord», e cioè ha bisogno di una «reall Unitie», di una «union réelle», costituita non per «simple

aggrégation» (*Leviathan*, l. c., e cfr. I, XVIII, *De Cive* VI, l, *Elements*, II, I, 1-2; *OC* III, pp. 283-84). Le vie divergono a questo punto. L'unione per Rousseau deve non solo essere instaurata nella democrazia ma permanere interamente in essa; e ciò è possibile perché l'uomo è «buono» e, nonchè lasciarsi ridurre alla sola volontà particolare, è capace di innalzarsi all'universalità, realizzando per questa via la sua più autentica natura. La soluzione si dipana così intorno alla volontà generale che da sempre è in ogni uomo accanto e al di là della volontà particolare, invece che intorno alla volontà unica che sta fuori del patto. Le difficoltà che inseriscono a questa nuova e ardua configurazione del problema le veniamo esaminando nel testo. Qui importa solo rilevare come l'impostazione del problema condizioni anche la forma della sua soluzione. Da un lato, posto il carattere della volontà particolare, la volontà generale dovrà essere del tutto scevra da commistioni con essa e perciò dovrà costituirsi, come il sovrano di Hobbes, in una sfera di assoluta separazione. Dall'altro ciò non è ancora sufficiente poiché la volontà generale potrebbe di nuovo cadere sotto l'ideale censura di Hobbes, ripetendo nel suo ambito i caratteri della volontà particolare (dissociazione, conflitto, ecc.). È necessario a questo scopo che (come in Hobbes, ma per via diversa) la volontà generale sia assolutamente una; e ciò si può ottenere solo pensandola come una struttura *a priori*, identica in ogni uomo.

[94] *OC* III, p. 421.

[95] *OC* III, p. 371.

[96] *OC* III, p. 284.

[97] *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, *OC* III, p. 628. Il contesto svolge l'argomento secondo cui, poiché i governanti sono ostacolati nella cura dell'interesse pubblico dai loro contrastanti interessi particolari, la cosa migliore è moltiplicare questi ultimi sino a portarli a un reciproco annullamento («en détruisant tous ces intérêts l'un par l'autre»). Halbwachs che cita questo passo vicino al luogo del *Contratto* II 3 sui più e i meno che si neutralizzano sembra indicarlo come un'eventuale chiave di lettura. È possibile che Rousseau abbia avuto in mente anche nel *Contratto* un annientamento degli interessi particolari attraverso una sorta di *bellum omnium contra omnes*? L'ipotesi non si può in assoluto scartare, ma di contro vi stanno non pochi argomenti. Il primo è che l'ipotesi per farsi pensabile dovrebbe rigorosamente investire – come appunto accade nella *Polysynodie* – «tutti» gli interessi particolari. Non è dunque questione solo dei più e dei meno; tranne a presuppore (con le conseguenze esaminate nel testo) che in alcuni la volontà particolare traccia. Il secondo argomento è che per ottenere l'autoannullamento di tutti gli interessi particolari bisogna procedere a una «multiplication des opinans» sia per numero – è da intendere – che per esplicita acutezza del contrasto. Ciò sembra rimettere in gioco la questione del «gran numero» dei votanti, non però delle «piccole differenze»; e in generale appare non poco contrastante con l'idiosincrasia del *Contratto* verso gli *opposans*. Infine, come si farà a promuovere lo scatenamento autodissolutore di tutti gli interessi particolari? Nella *Polysnodie* è chiarissimo: attraverso un consiglio pubblico, contando magari su quell'interesse particolare che è la reputazione. Nel *Contratto* la cosa è inspiegabile, in quanto la condizione prima dell'autodissoluzione è tolta dalla mancanza di comunicazione e di discussione tra i cittadini. Per la forte consapevolezza

russoiana dell'opposizione di interesse generale e interesse particolare negli *Ecrits*, cfr. anche *OC* III, pp. 595-96 (*Jugement sur le projet de paix)*. All'attuazione del progetto di Saint-Pierre non basta supporre la buona volontà dei prìncipi e dei ministri, «il faudroit pour cela que le somme des intérets particuliers ne l'importât pas sur l'intérest commun et que chacun crut voir dans le bien de tous le plus grand bien qu'il peut espérer pour lui-même». Ma per questo si richiedono tante condizioni e un «concours de rapports dans tant d'intérets» che nulla ci si può attendere dal caso, e non c'è allora che da ricorrere alla forza. Nella natura particolare degli Stati come in quella degli individui vige il principio della *préférence*, persino i vantaggi commerciali derivanti dalla pace perpetua «étant communs à tous ils ne seront réels pour personne, attendu que de tels avantages ne se sentent que par leurs différences» (p.594). E si veda appresso l'interessante ricostruzione storica del tentativo – effettuale e attento ai mezzi, non ingenuo e libresco come quello di Saint-Pierre – di Enrico IV e di Sully di instaurare la «pace perpetua» o la «repubblica cristiana». Tutti gli Stati – vi si dice – concorrevano al grande fine e a muoverli non era né la pace perpetua né l'interesse pubblico «qui n'est jamais celui de personne». Contro le consuete illusioni di Saint-Pierre, «chacun ne tra vailloit que dans la vue de son intérest particulier». La conclusione, morto Enrico IV, è ancor più drastica: «ce qui est utile au public, ne s'introduit guéres que par la force, attendu que les intérets particuliers y sont presque toujours opposés» (pp. 595-600). L'atteggiamento di distaccato realismo di Rousseau (né si obietti qui si ha a che fare con uomini e Stati corrotti) si riflette pienamente nel giudizio delle *Confessioni* su Saint-Pierre, pervicacemente convinto che gli uomini sono guidati dall'intelligenza e non

dalle passioni e incapace di prendere gli uomini «tels qu'ils sont et qu'ils continueront d'être» (*OC* I, p. 422). Il fraintendimento sul rapporto di Rousseau con Saint-Pierre su questo punto capitale (che arriva fino a Kant e che poteva essere messo in chiaro già sulla base del solo *Extrait*) coinvolge di necessità un fraintendimento dello stesso *Contratto*, l'opera appunto sugli uomini «tels qu'ils sont» (su Saint-Pierre e Rousseau cfr. S. Stelling-Michaud, intr. agli *Ecrits* in *OC* III, pp. CXX-CLVIII e *Ce que J.-J. Rousseau doit à l'Abbé de Saint-Pierre* in *Etudes sur le «Contrat social»*, cit.; C.W. Hendel, *Rousseau moralist*, Oxford 1962[2], I, pp. 188-266; su Saint-Pierre, v. ora M. L. Perkins, *The moral and political philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève 1959.

[98] *OC* III, p. 369.

[99] *OC* III, p. 1456 e, più ampiamente, *J.-J. Rousseau et la science* ecc., cit., pp. 231 sgg.

[100] *OC* III, p. 359.

[101]*OC* III, p. 440. Nel pregevole «profilo storico» su *Il principio maggioritario* (Torino 1927, ripubblicato di recente con una postilla, Milano 1976) E. Ruffini assegna il «lato veramente originale della dottrina di Rousseau» alla soluzione del contrasto di libertà e obbedienza alla maggioranza (com'è giusto), mentre iscrive nella traduzione l'unanime convenzione originaria da cui deriva la legge di maggioranza (pp. 82-83, ma v. pp. 76-84, 111). La «convention antérieure», in cui Vaughan – a differenza di Ruffini e di Derathé (*OC* III, pp. 1442-43, v. qui anche la cit. di Vaughan) – scorge addirittura

il germe della critica russoiana alla concezione individualistica dello Stato, può essere precisata meglio, anche senza pretendere di necessità per essa una posizione di originalità, attraverso un breve raffronto con Locke e Hobbes. Per Locke la maggioranza è iscritta nelle ragioni stesse dell'associazione politica e vi costituisce sia l'unica legge possibile per uomini tutti «liberi, uguali e indipendenti», sia il limite che la libertà civile comporta rispetto alla libertà naturale. Il problema russoiano dell'unanimità o della «convention antérieure» è con ciò superato. La maggioranza non ha bisogno di essere istaurata e perciò non rappresenta, come vuole Rousseau, un «établissement de convention», poiché ha «by the law of nature and reason the power of the whole» (VIII, 96 e cfr. 95-99. Nel par. 96 si aggiunge un altro argomento basato sull'organicismo e sulla forza: se la comunità costituisce un «solo corpo», è necessario che si muova nella direzione dove la porta la forza maggiore, ossia la maggioranza). La legge positiva può stabilire una maggioranza qualificata (un «number greater than the majority»), ma il principio maggioritario, in quanto deriva dalla natura e dalla ragione, è compreso, senza previo accordo, nell'atto di associazione («is done by barely agreeing to unite into one political society») e definisce anzi la stessa società politica che è niente altro se non l'insieme di «freemen capable of a majority» (par. 99; cfr. per il distacco di Rousseau dalla «superstition majoritaire» di Locke anche Jouvenel, *Du contract social*, cit., pp. 188-89). Non molto diversa è alla fine la posizione di Hobbes su questo punto. L'atto di associazione implica la necessaria convenzione di accettare le decisioni della maggioranza (Cfr. *Leviathan*, I, XVIII, inizio: lo Stato è istituito quando una moltitudine di uomini convengono l'uno con l'altro che in quell'uomo o in quell'assemblea cui sarà stato

dato «by the maior part» il diritto di rappresentarli, tutti si riconosceranno, quale che sia stato il loro voto). In *De Cive* VI, 2 si parla, è vero, di un previo consenso anche in merito alla legge di maggioranza, ma il consenso deve qui intendersi, ci pare, implicito nel fatto stesso di riunirsi, come si dirà esplicitamente in VII, 5. La legge di maggioranza è l'unico mezzo per pensare il consenso in una moltitudine di volontà costitutivamente divergenti (*De Cive* VI, 2); così pure è ovviamente a maggioranza che si regola l'assemblea sovrana (*Leviathan* I, XVI; *De Cive*, V, 7). Rousseau, che certo non ha nessuna intenzione di tornare alla critica filmeriana della legge di maggioranza (*Patriarca* II, 6), nemmeno può accettare la semplice evidenza naturale-razionale del principio maggioritario. Rispetto a Locke e alla legge naturale la differenza è segnata piuttosto nettamente dall'«établissement de convention»; rispetto a Hobbes la differenza è certo più sottile, ma pure rinvenibile in quella formalizzazione della convenzione che nei testi hobbesiani ci pare sfumata dall'evidenza naturale del principio maggioritario. L'accento posto da Rousseau sull'umanità originaria, se pure a conseguenze identiche a quelle di Hobbes e Locke in quanto implica subito (per «suite du contract même») la legge di maggioranza, da un lato sembra già alludere alla straordinaria unità e coesione del corpo politico, dall'altro sembra richiamare l'ulteriorità radicale della politica rispetto alla natura, ossia rispetto a quella fondazione naturale-individualistica dello Stato che in Hobbes e Locke si esprime anche attraverso la legge di maggioranza.

[102] «Mais on demande comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposans sont-ils libres et soumis à des

loix auxquelles ils n'ont pas consenti?».

[103]*OC* III, p. 441.

[104]*OC* III, p. 440.

[105]*OC* III, p. 438.

[106] La parola *libertas* – osserva Rousseau in nota alla volontà generale per cui si è cittadini e liberi (p. 440) – è giustamente scritta, con bell'applicazione, sulle prigioni e sui ceppi di Genova. E aggiunge, con molto ottimismo, che solo i malfattori d'ogni condizione (*de tous états*) impediscono ai cittadini di essere liberi: mandandoli tutti in galera, «on jouiroit de la plus parfaite liberté».

[107] *OC* III, pp. 440-41.

[108] *OC* III, p. 438.

[109] Le condizioni sono così riassunte da Althusser: questione pertinente (riguardante un oggetto generale); forma pertinente (che sia interrogata la volontà generale); che la volontà generale non sia «muette». Fermo restando che la volontà generale «existe toujours» e che deve essere interrogata «là où elle siege, en chaque individu isolé», la questione, al di là della «sufficiente informazione», si riassume per Althusser, come si è accennato, nel far tacere «tous les groupes, ordres, états, classes, partis etc.» (art. cit., pp. 33-35). Il che ci pare solo un lato della questione, più esterno rispetto alla costruttività antropologico-politica della volontà generale che deve affermarsi nei singoli individui.

[110]*OC* III, p. 438. Il cap. 1 IV si conclude con un breve capoverso in cui Rousseau tocca un tema che avrebbe addirittura bisogno, afferma, di un «traité à part». Il tema, veramente delicato, è che mentre nessuno può togliere ai cittadini il diritto di votare in ogni atto di sovranità, il governo da parte sua ha sempre grande cura di lasciare solo ai suoi membri il diritto «d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter» (*OC* III, pp. 438-39). Nel suo commento al *Contratto* Derathé dedica una lunga nota a questo passo, delucidandolo nel senso della forte preoccupazione russoiana per la continuità delle leggi, che verrebbe messa in pericolo dall'universale diritto di iniziativa o di proposta (*OC* III, pp. 1492-93). Così certamente è, ma la stessa ostilità all'innovazione non è un semplice atteggiamento psicologico, non fosse altro perché investe l'intrinseca costituzione della volontà generale e della legge (più in profondità, la natura stessa della libertà) e, di qui, il rapporto del legislativo con l'esecutivo. L'impressione è che Rousseau lasci qui intravedere, in una veste interna e quasi «tecnica», quella sfiducia nella capacità costruttiva della libertà che è come il risvolto e l'ombra del suo «infinito vigore» e che ha, come vedremo, sotto la pressione della volontà particolare, conseguenze rilevanti nello sviluppo logico del *Contratto*. Rinviando per un approfondimento alla trattazione del legislatore, ci limitiamo ora a osservare come il diritto governativo di proposta confermi indirettamente la natura della volontà generale in quanto strumento di conformità o di verifica.

[111]*OC* III, p. 372.

[112]*OC* III, p. 437.

[113]*OC* III, p. 441.

[114]*OC* III, p. 437. Ci occupiamo qui della volontà generale solo dal lato dei «principes». Si deve però già avvertire che proprio in questa pagina, dove la volontà generale mostra meglio la sua autentica natura, il ragionamento si complica e si svolge verso una direzione diversa di pensieri: quella delle condizioni di fatto capaci di assicurare non già la manifestazione ma si direbbe la stessa presenza della volontà generale. Il punto di discrimine può essere segnato sull'affermazione che uno Stato ha bisogno di «pochissime leggi» (affermazione che ricorre numerose altre volte negli scritti di Rousseau e soprattutto nel progetto sulla Corsica e nelle considerazioni sulla Polonia). Intorno a ciò si deve porre l'esaltazione dei contadini svizzeri («le plus heureux peuple du monde») che decidono i loro affari politici sotto una quercia o il popolo di Berna avrebbe messo Cromwell «aux sonnêtes» (*OC* III, pp. 437-38 e si ricordi quel lungo passo della *Corsica* sui contadini svizzeri al quale anche Derathé rinvia e che riesce, a nostro gusto, veramente un po' terrificante). Separare d'un taglio netto queste due situazioni concettuali – la volontà generale come libera prescrizione di leggi e la volontà generale da sempre incarnata in un costume di vita – non è assolutamente possibile, come stiamo vedendo, anche tenendosi al di qua della storia personale e della «psicologia» di Rousseau. Ma proprio per questo, l'analisi deve farsi più sottile nell'individuare le linee che si intrecciano, e quindi le forme peculiari del loro rapporto. Della questione ci occuperemo appresso. Basti qui solo osservare che tematizzando la prima metà del cap. 1 IV bisognerebbe arrivare alla conclusione che il punto più alto della riflessione politica coincide per Rousseau con una

dissoluzione della politica stessa e delle sue peculiari forme di organizzazione. Il che non vuol dire che anche dal lato dei «principes» non si arrivi a una crisi in cui ne va della stessa possibilità della politica, ma solo che vi si arriva per altra via e con ben altra accuratezza e rilevanza, tanto teoriche che storiche.

[115] *OC* III, p. 438.

[116] *OC* III, p. 368.

[117] *OC* III, p. 1456.

[118] *Du Contrat social*, cit., p. 362.

[119]*OC* III, p. 440.

[120]*OC* III, p. 369.

[121]*OC* III, p. 439.

[122] Si ricordi, a proposito di Machiavelli, la singolare citazione dell'inizio di *Istorie Fiorentine*, VII (ed. Martelli, in N. Machiavelli, *Tutte le opere*, Firenze 1971, p. 792 b), di *Contratto* II 3 (*OC* III, p. 372) su cui richiama l'attenzione, seguendo un saggio di Y. Lévy, anche Derathé (*OC* III, p. 1458). Rousseau peraltro sa benissimo che Machiavelli attribuisce la grandezza della Roma repubblicana alla «rivalité entre les patriciens et les plébéiens» (cfr. la lunga nota di III 10, *OC* III, pp. 421-22 e anche la nota di III 9, p. 420). Su Rousseau e Machiavelli esistono alcuni articoli tra cui il più recente è quello di R. Payot

(*J.-J. Rousseau et Machiavel*, «Etudes Philosophiques», 1971; di Payot è ora un libro su Rousseau, *J.-J. Rousseau ou la gnose tronquée*, Grenoble 1978, che meriterebbe di essere discusso e ha buone osservazioni sullo stato di natura). Grande spazio al tema Rousseau e Machiavelli è dato, entro un particolare approccio metodologico che richiederebbe un complesso discorso, nella tesi di G. Namer, *Rousseau Sociologue de la Connaisance*, Univ. de Paris V, 1979.

[123] *OC* III, pp. 439-40.

[124] *OC* III, p. 440.

[125]*OC* III, p. 441.

[126]*OC* III, pp. 1494-95. C. Schmitt che in *Die Diktatur* si pone il problema della rilevanza strutturale del capitolo *De la dictature* (IV 6) riesce proprio su questo punto insoddisfacente. Il capitolo, afferma, non sembra presentare alcunché di nuovo e di rilevante, a meno di non sottoporlo a un'indagine sistematica. Ma l'indagine, voltasi ai temi maggiori del *Contratto*, può reincontrare (e non senza difficoltà) lo specifico problema della «dictature» solo attraverso un'inferenza strutturalmente non giustificata: quella che, in presenza di una maggioranza corrotta, sia «lecito allora a una minoranza virtuosa di fare uso dei mezzi coercitivi per propiziare la vittoria della *vertu*». Quando si è però a questo punto, dice Rousseau (e v. appresso nel testo), «quelque parti qu'on prenne il n'y plus de liberté» (*OC* III, p.441). Nell'indagine «sistematica» Schmitt ha peraltro osservazioni degne di nota tanto in merito alla volontà generale, ricondotta alla tradizione stoica e alla «tradizionale supremazia

delle facoltà razionali sugli affetti irrazionali», tanto sulla volontà particolare, riavvicinata al «privato» di Hobbes (tr. it., Bari 1975, pp. 123-39). Si deve tuttavia avvertire che non è possibile ridurre il significato dei capitoli sulle istituzioni romane solo a una questione di coerenza e di funzionalità strutturali, e nemmeno a loro valore intrinseco. È nell'ambito del rapporto di Rousseau con la storia romana che questi capitoli dovrebbero essere studiati nella loro incidenza anche strutturale, che si pone, ci pare, nel punto di connessione tra i «principes» e le condizioni di fatto, nella lezione che dovrebbe aver ragione di tutte le difficoltà: «De l'existant au possible la conséquence me paroit bonne» (*OC* III, p. 426).

[127] *OC* III, p. 441.

[128] *Ib.*

[129] *OC* III, p. 1494.

[130] L'*idée du Droit social*, Paris 1931, p. 265; e cfr. E. Ruffini, *Il principio maggioritario*, cit., p. 84.

[131] «Quoiqu'il en soit, c'est sur leur combinaison que s'établissent les meilleurs rapports qu'on peut donner à la pluralité pour prononcer».

[132] *OC* III, p. 441.

8

LA DIFFICILE MEDIAZIONE GOVERNATIVA

1 - *Del governo «en général»*

Il governo risponde nel *Contratto* a un'esigenza strutturale complessa; e anzitutto si mostra necessario ai fini dell'articolazione del potere. In quanto il *Souverain* è pura volontà legislatrice, ha bisogno di un potere che esegua la sua volontà; in quanto si tratta di una volontà che è generale riguardo all'essenza e alla materia su cui delibera, ha bisogno di un potere che svolga quel ruolo di individuazione (atti particolari) che è rigorosamente vietato agli atti di sovranità o leggi. Il potere legislativo – si ricorda all'inizio del libro sul governo –appartiene solo al popolo; in base agli stessi princìpi «ci-devant établis» è facile vedere che il potere esecutivo, in quanto consiste solo di atti particolari, non può appartenere alla «généralité comme Législatrice ou Souveraine»[1]. Se il governo è visto nel positivo svolgimento del *Contratto*, l'immagine organicistica torna a imporsi senza difficoltà. Come nell'uomo – esordisce Rousseau – la libera azione nasce dal concorso di una causa morale (la

volontà) e di una causa fisica (la potenza esecutrice), così nel corpo politico niente si fa o dovrebbe farsi senza il concorso di volontà e forza, di potere legislativo e potere esecutivo[2]. Il concorso dei due poteri si instaura, ovviamente, all'interno di una precisa gerarchia. Si ha azione libera quando la causa morale comanda e stabilisce il fine dell'azione (*détermine l'acte*) mentre la causa fisica obbedisce, dispiegando l'energia e i mezzi perché il fine sia conseguito. Per questo alla fine l'istituzione del governo non potrebbe mai essere un contratto:

> *quanti sostengono che l'atto per il quale un popolo si sottomette ai capi non è un contratto hanno pienamente ragione. Si tratta rigorosamente* (absolument) *di una commissione, di un impiego nel quale, semplici funzionari del corpo sovrano, i governanti esercitano in suo nome il potere di cui egli li ha fatti depositari e che può limitare, modificare e riprendere quando gli piaccia, poiché l'alienazione di un tale diritto è incompatibile con la natura del corpo sociale e contrario allo scopo dell'associazione[3].*

Entro la gerarchia di fine e mezzo, che non saprebbe esser posta più saldamente, il governo svolge dunque un ruolo di specificazione e attuazione della volontà generale.

Questo compito era stato già delineato, nel suo tratto essenziale, all'inizio del secondo libro. Il potere «peut bien se transmettre, mais non pas la volonté»[4]. L'errore dei «politiques» era constistito, più che nel dividere, nel mettere sullo stesso piano *volonté* e *force*, «puissance législative» e «puissance exécutive», prendendo «pour des parties de cette autorité ce qui n'en étoit que des émanations»[5]. Il governo è appunto

l'organo di questa trasmissione-emanazione. La diffusione del potere, dal centro o dal vertice, comporta tuttavia non solo una salda tenuta nel comando delle «volontés suprêmes», bensì a un tempo la disponibilità della periferia o della base a lasciarsi plasmare dalla «puissance législative». Ma questo, come sappiamo, è il nodo delicato del *Contratto*. Le funzioni che si riassumono nella necessaria «emanazione» che «l'autorità sovrana» deve fare di sé in vista dell'articolazione del potere, potrebbero anche essere piegate con una certa approssimazione, a un ruolo di comunicazione tra momenti diversi, a patto tuttavia che questi momenti abbiano tra loro un certo grado di omogeneità. Ma se invece si tratta di mettere in connessione cittadini e sudditi, sovranità e natura, volontà generale e volontà particolare, allora l'opera del governo si configura come vera e propria mediazione tra momenti originariamente eterogenei.

> *Qu'est-ce que donc que le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'éxecution des loix et du maintien de la liberté, tant civile que politique. [...] C'est dans le Gouvermnement que se trouvent les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout ou du Souverain à l'Etat[6].*

Attraverso quest'opera di «communication», di connessione del tutto sociale o di mediazione tra i momenti che lo compongono, il governo si mostra rispondente a un'esigenza strutturale più complessa di quella appena delineata. Oltre che positivo organo dell'articolazione del potere si rivela un decisivo rimedio opposto alla dissociazione tra le due volontà che segna nel profondo la vita dello Stato, al fatto cioè che la volontà generale

si è costituita bensì come un intero, ma nella separazione.

La prima conseguenza di questa più complessa prospettiva è costituita da una complicazione della primitiva immagine organicistica. In quanto organo di «communication de l'Etat et du Souverain» è necessario che il governo «fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'ame et du corps»[7]. Da corpo che era, il governo è diventato ciò che agisce sul corpo, lo strumento che assicura l'unione della volontà e delle membra, dell'anima e del corpo. Il rapporto è infatti originariamente di due: tra la volontà generale che è pura volontà senza forza e le volontà particolari o le membra che da parte loro hanno forza, volontà e proprie finalità. Siamo esattamente nella situazione dell'apologo di Menenio Agrippa o di quei frammenti di Pascal intorno ai «membres pensants»[8]; più direttamente, ci troviamo nell'ambito delle volontà incompatibili perché hobbesianamente volte alle *préférences*. Il governo si inserisce nel dissidio tra volontà generale e volontà particolare (e di queste tra di loro) come un terzo che dovrebbe ricondurre tutte le membra all'esecuzione degli scopi della volontà morale[9]. E s'intuisce subito la difficoltà del compito. In un passo del *Manoscritto* l'azione dell'anima sul corpo, in cui dovrebbe consistere l'azione del governo, è definita «l'abyme de la philosophie». In politica, nell'opera imperfetta dell'uomo, dove né la volontà è un «atto così semplice», né l'azione un «effetto così immediato» della volontà, la difficoltà (che qui viene colta dal lato dell'azione della volontà generale sulla forza e in riferimento a un'immagine organicistica semplice) è ancor più acuta, l'abisso più profondo e insondabile, se tutti i legislatori vi si sono perduti. Questo difetto di corrispondenza rinvia chiaramente all'opposizione reale in cui il governo deve inserirsi come «nuovo corpo

intermedio»: «la volonté générale est rarement celle de tous, et la force publique est toujours moindre que la somme des forces particuliéres»[10].

Come quest'ultimo passo suggerisce, in quanto il governo si presenta nella veste di un «artificiale» organo di mediazione tra volontà eterogenee, deve configurarsi a luogo di concentrazione e uso della forza: una sorta di braccio secolare della volontà generale in vista del «maintien de la liberté».

> *Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale [...]. Or moins les volontés particulieres se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux loix, plus la force réprimante doit augmenter[11].*

Già del resto la comparsa del *Souverain* evocava immediatamente la forza come la negazione della negazione operata dalla volontà particolare. Allora questa scissione poteva sembrare meno grave e l'uso della forza veniva genericamente assegnato all'intero corpo politico[12]. Quando la scissione si è rivelata strutturale ed è stata apertamente riconosciuta nella forma di un difetto di coincidenza del tutto al tutto, vi è bisogno di uno strumento sistematico che cerchi di sanarla.

È evidente tuttavia come le due esigenze strutturali che abbiamo individuato all'origine del governo – la positiva determinazione della volontà generale e il rimedio da opporre alla dissociazione delle due volontà – in parte si incrociano e anche coincidono, iscrivendosi nello stesso orizzonte problematico. Il tema centrale del *Contratto* è costituito dalla fondazione di un corpo politico che realizzi l'immanenza del comando all'obbedienza, la totale coincidenza dei governanti

e dei governati o dei *Citoyens* e dei *Sujets*. Questa coincidenza del tutto al tutto, dell'intero solo osservato da due punti di vista, mostra subito però la sua problematica tenuta; e le conseguenze riguardano non solamente il dislivello tra *Citoyens* e *Sujets* ma la stessa costituzione della volontà generale che, appunto attraverso l'opposizione con la volontà particolare, viene limitando la sua pretesa al governo reale del *corps politique* e persino la sua effettiva sovranità legislatrice, riducendosi a indeterminata disposizione etico-formale che si attualizza nell'assenso uniforme a un dato esterno. Se così è, tanto la mediazione tra le due volontà, tanto il compito di determinazione ed esecuzione della volontà generale si pongono sul medesimo piano di resistenza a una debolezza strutturale. Il governo in quanto positiva articolazione del corpo politico presupponeva, si è detto sopra, sia un'opposizione non radicale tra le due volontà, sia una salda e attiva tenuta del potere legislativo; ma se la volontà generale, come abbiamo letto, si forma nel silenzio e si esercita (poco) sulla base di quel diritto «d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter» che ogni governo riserva rigorosamente a se stesso, neanche questo lato della questione può ricondursi a un semplice sviluppo di ciò che analiticamente era contenuto nelle premesse del *Souverain*.

Troviamo così delineato l'intero compito del governo nella mediazione tra le volontà eterogenee e nella determinazione, in senso forte, della volontà generale. Il governo è il luogo della forza per tenere a freno i *sujets*, e insieme dell'iniziativa o delle attività necessarie per determinare la legge, colmando quella che si potrebbe dire la recettività della volontà generale. Nasce proprio di qui, dall'insieme cioè degli impegnativi compiti del governo, la legittima preoccupazione che il rimedio non si riveli peggiore del male, dissolvendo irreparabilmente quella

architettura del *Contratto* che è chiamato a rinsaldare. Due esigenze si fronteggiano a questo proposito e si inseguono per tutto il capitolo terzo del *Contratto*, in vista di una difficile composizione. La prima esigenza si esprime in ciò che Rousseau chiama la «rectitude»[13], e consiste nella sottomissione del governo alle leggi, nella rigorosa configurazione dell'esecutivo come un potere senza volontà. Anche l'opera di connessione del tutto al tutto dovrebbe risolversi, alla luce di questa esigenza, in un semplice sostegno alla «mutua corrispondenza» di *Souverain* e *Sujets*, dove il governo si toglie nell'unione di anima e corpo. Ciò suppone, naturalmente, che la struttura della totalità sociale in sostanza si tenga; poiché così non è, ecco nascere la seconda esigenza che può dirsi funzionale al formalismo della volontà generale e all'opposizione tra le due volontà. Da questa prospettiva il governo non potrebbe mediare tra due realtà eterogenee se non avesse una propria struttura, un luogo di consistenza perennemente disponibile a contenere un conflitto che si rinnova; né potrebbe avere iniziativa, verso l'alto e verso il basso se non avesse una propria volontà[14]. Si tratta allora di pensare il governo come un corpo che sia a un tempo dotato di una certa autonomia e subordinato all'architettura del corpo politico.

Le oscillazioni di Rousseau nella ricerca di questo difficile punto di incontro sono del tutto comprensibili. Il governo è presentato dapprima come un organo attivo-passivo[15], ma l'accento batte troppo sull'attività perché non si renda necessaria una precisazione sulla «differenza essenziale» che intercorre tra il corpo politico, pur'esso attivo-passivo, e il governo. Lo Stato (in senso largo) esiste per sé; il governo «n'existe que par le Souverain». La volontà dominante del governo deve essere la volontà generale, chè se invece esso vuol

trarre da se stesso qualche «atto assoluto e indipendente», se, peggio ancora, ha una volontà più attiva di quella del *Sovrano* e ad essa piega la forza pubblica, si crea una diarchia che dissolve l'unità sociale e il corpo politico. Ma infine, se il governo deve avere esistenza e vita reale distinte dal corpo politico, dovrà avere altresì un *moi* particolare, una sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria che tenda alla sua conservazione; l'esistenza particolare del governo suppone «assemblee, consigli, potere di deliberare, di risolvere, diritti, privilegi…». Ciò che emerge, a conclusione, in tutta chiarezza sono le «difficoltà». Si tratta di ordinare «dans le tout ce tout subalterne, de sorte qu'il n'altere point la constitution générale en affermissant la sienne». Certo, in quanto artificio di un artificio, opera cioè di un altro corpo artificiale, il governo non ha che una vita «empruntée et subordonnée», ma ciò non toglie che esso possa essere più o meno vigoroso e celere, più o meno rispondente al fine della su istituzione[16].

Ci si aspetterebbe che Rousseau affrontasse ora la delicata questione del governo a quel livello elementare e strutturale cui innanzitutto appartiene, precisando come si possa mediare tra due volontà che seguono eternamente il loro corso, come si possa essere autonomi e subordinati. Ma l'analisi si è già in parte modificata, passando da una considerazione universale a una considerazione relativa del problema, dal momento statico a quello dinamico. Ora che il governo sia di per sé un organo variabile o flessibile rispetto al criterio immancabile di legittimità, costituito dalla volontà generale, Rousseau l'ha detto benissimo fin dal capitolo sulle leggi[17]. E tuttavia, se da un lato la volontà generale attende di essere, più che evocata, rinsaldata e fatta davvero pensabile, dall'altro la considerazione sulla costituzione relativa del governo («il n'y a pas une constitution

de Gouvernement unique et absolue»[18]) non è senza influenze sullo stesso quadro assoluto di legittimità dello Stato. Già il governo intanto nemmeno sfugge a una considerazione assoluta in merito alla sua «puissance», che deve essere pari a quella dei cittadini, sovrani da un lato e sudditi dall'altro[19]. Questa considerazione però - che o rimane nel puro dominio delle quantità (il governo come media proporzionale di una proporzione continua), o rientra nell'analogia organicistica della forza equivalente alla volontà, o infine suggerisce una fiducia per nulla rassicurante nella tenuta del corpo politico – viene messa in movimento dai «mille événemens» che possono «changer les rapports d'un peuple» e per i quali differenti governi possono essere adatti non solo a diversi popoli ma allo stesso popolo in tempi diversi[20]. A mo' di esempio Rousseau prende la variabile grandezza della popolazione e argomenta che in uno Stato composto da centomila invece che da diecimila uomini, mentre si è egualmente sottoposti alla legge in quanto *sujets* o *particuliers*, si ha una partecipazione all'autorità sovrana che è dieci volte minore. Ma si osservi qui che, al di là della variabilità del governo[21], nemmeno il criterio di legittimità rimane intatto, né tocca solo l'articolazione interna della *République* il principio generale secondo cui «plus l'Etat s'aggrandit, plus la liberté diminue». Per arrivare a una simile conclusione Rousseau deve di fatto scomporre individualisticamente l'indissolubilità del *Souverain*, del quale pure si dice ancora che «ne peut être considéré que collectivement et en corps». E la scomposizione è come indotta dalla simmetria con il *particulier*, il quale, certo, in qualità di suddito rimane sempre un individuo. Il problema tuttavia era quello di comprendere la sfera della particolarità, non di trasferirla nello stesso *moi commun*. Se la libertà è obbedienza alla legge che ci siamo

dati, non si vede come, nella sostanza almeno, l'ingrandimento dello Stato possa mutare l'ordine che Rousseau chiama delle «quantités morales». Ma il fatto è che proprio l'ordine «morale» è insicuro, l'opposizione tra le due volontà non è risolta, e allora più lo Stato si ingrandisce, più il governo deve avere «force pur contenir le peuple», mentre il *Souverain* dovrà avere a sua volta più forza per contenere l'abuso che il governo può fare del suo accresciuto potere[22]. La conferma di ciò sta nel fatto che, limitandosi alle proporzioni aritmetiche con cui viene rappresentata la funzione di «media proporzionale» del governo, Rousseau non avrebbe alcun motivo per preferire i piccoli ai grandi Stati. Cresciuta la popolazione, crescerà la forza relativa del governo e crescerà altresì la forza relativa dei cittadini-sudditi, senza che vi sia alterazione del rapporto. La «géométrie» conferma la «morale». Se ciò non accade, se la geometria sembra sconvolgere la morale è perché nel grande Stato Rousseau vede ingigantito quello squilibrio strutturale tra le due volontà che verificandosi originariamente in ogni uomo investe il corpo politico, quali che siano le sue dimensioni[23].

Si vede bene che questo è il problema radicale del *Contratto* esaminando la funzione eminente del governo in quanto termine medio tra le due volontà. Nel governo Rousseau distingue tre volontà «essenciellemet différentes»: la volontà degli individui che tende solo al vantaggio particolare; la volontà comune dei governanti o volontà di corpo che tende al vantaggio del governo ed è generale rispetto ai membri del corpo, particolare rispetto al sovrano; la sovrana volontà del popolo che è generale per tutti, compreso il governo[24]. La «perfetta legislazione» vorrebbe che la prima fosse nulla, la seconda molto subordinata, la terza «sempre dominante e regola esclusiva (*unique*) di tutte le altre». Ma l'«ordre naturel»

è precisamente inverso a questa gerarchia[25].

> *Ainsi la volonté générale est toujours la plus foible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particuliere le premier de tous: de sorte que dans le Gouvernement chaque membre est premierement soi-même, et puis Magistrat, et puis citoyen. Gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social[26].*

Il contrasto tra *ordrenaturel* e *ordre social* che segna la genesi del *Contratto*, il suo vigore e la sua intrinseca debolezza, si riproduce intatto, come si vede, nel termine medio, il quale non è già il luogo di risoluzione del conflitto bensì il conflitto stesso e pertanto si annienta nella partecipazione alle due volontà originariamente eterogenee. Il luogo proprio di consistenza del governo, in quanto organo di mediazione, sembra affidato a quella volontà di corpo che mantiene l'unica «société particuliere» che il *Contratto* ammetta e di cui abbia bisogno. Ma cos'è la volontà di corpo? L'analisi del testo mostra chiaramente che ci troviamo in presenza di una mediazione della mediazione che finisce per seguire la sorte della prima, risolvendosi anch'essa cioè negli originari momenti costitutivi, come un anello ulteriore in una catena di cattiva infinità. La volontà di corpo si rafforza e tocca «il più alto grado di intensità possibile» quando coincide con la volontà particolare, ossia quando il governo è nelle mani di uno solo[27]. Questo è il governo che ha maggiore forza relativa o attività: la forza assoluta o totale non muta, ma viene impiegata tutta verso il popolo senza disperdersi nello sforzo teso alla coesione del corpo governativo[28]; ed è inoltre un governo efficiente nel disbrigo degli affari, pronto a non lasciarsi sfuggire l'occasione,

al contrario di quanto accade se il governo è composto di molti membri[29]. La contropartita evidente è qui costituita dall'indebolimento della volontà generale. Quando invece potere legislativo e potere esecutivo coincidono, la volontà di un corpo del governo si confonderà con la volontà generale, ma ripetendone l'inerzia, ossia l'incapacità di contrastare la volontà particolare[30]. E insomma, se la forza del governo è ispirata a «rectitude» manca il suo scopo e si mostra impotente dinanzi alla volontà particolare; se invece è efficiente indebolisce la volontà generale e introduce (avendo ridotto a sé tutte le altre) una concentrata affermazione di una volontà particolare. Secondo *rectitude* più i magistrati sono numerosi, più la volontà di corpo si avvicina (*se rapproche*) alla volontà generale; secondo efficienza più le volontà si concentrano più sono attive; fino a quel magistrato unico dove però la volontà di corpo «n'est qu'une volonté particuliere». Si perde da un lato ciò che si guadagna dall'altro, conclude Rousseau. Ed è una conclusione perfetta. La ricerca di equilibrio tra le due esigenze è affidata alla suprema arte mediatrice del «legislatore»[31]. Ma per quante alchimie si sapranno escogitare, si reincontrerà sempre, come vedremo, lo squilibrio strutturale da cui lo stesso problema del governo è nato. Volontà generale e volontà particolare hanno confermato, al di là del governo e della volontà di corpo, la loro scissione, mentre la volontà generale ha messo più a nudo quella carenza di attività che è il secondo e non meno grave difetto nella tenuta della totalità sociale.

2 – *Le forme di governo*

L'analisi delle forme di governo – secondo la classica tripar-

tizione di democrazia aristocrazia monarchia – che Rousseau conduce nei capitoli 4-6 del terzo libro[32], ripresenta e articola, nella sostanza, la difficoltà strutturale che abbiamo appena esaminato. Il tratto più rilevante di questa analisi ci pare sia costituito da ciò che alla fine si configura come un vero e proprio sacrificio della democrazia in quanto forma di governo. Il potere esecutivo, abbiamo letto, non può appartenere alla generalità del popolo in quanto legislatrice o sovrana. Il rinvio ai princìpi posti soprattutto nei capitoli quarto e sesto del secondo libro è del tutto persuasivo e richiama il carattere sempre generale degli atti di sovranità o legge[33]. In linea di principio tuttavia nulla vieta che il popolo, non più certo in quanto *Souverain*, abbia il potere esecutivo[34]. La diversità di funzioni non comporta di per sé anche una diversità di soggetti. Ciò è affermato chiaramente, e se così non fosse d'altra parte l'inserimento della democrazia tra le forme di governo nemmeno potrebbe avere luogo. Ma le obiezioni «di fatto» contro il governo democratico – culminanti nella nota sentenza finale secondo cui solo un popolo di dèi potrebbe servirsi di un governo tanto perfetto[35] – sono così pesanti e radicali da diventare, come nella vecchia legge dialettica, obiezioni qualitative. E anzi, a seguire il testo, si vede che le riserve sulla attuabilità della democrazia discendono da una confusione già interna ai «principes». Così, quando Rousseau scrive che con il governo democratico «le cose che devono essere distinte non lo sono», perché il governo e il sovrano «non essendo se non la stessa persona formano, per così dire, un governo senza governo», esprime una critica non già empirica (attinente a ciò che rende questo governo «insuffisant à certains égards») ma strutturale o di principio, se tale è, come appare indubbio, l'esigenza che si esprime nel governo[36]. La conclusione da

trarne è che Rousseau non riesce a pensare una distinzione tra la funzione legislativa e quella esecutiva che non sia a un tempo anche distinzione tra i soggetti (o le *personnes*) che detengono questi poteri. Certamente, una distinzione di funzioni nelle stesse persone non sarà proprio agevole, ma tutto il *Contratto*, giova ricordare, si basa sulla possibilità di siffatte distinzioni, a partire dall'impegno originario di tutti gli associati con loro stessi «sous un double rapport», come cittadini e sudditi[37].

Al fondo della distinzione anche personale tra legislativo ed esecutivo è da porre l'incessante e incomponibile azione delle volontà particolari, ossia quel difetto nell'originaria connessione del tutto sociale che come richiedeva il governo, così comanda ora la sostanziale esclusione del governo democratico. L'esclusione – e la si immagini anche sofferta – esprime in modo esemplare il progetto politico russoiano e il suo insuperabile limite. Il governo democratico è a un tempo «parfait» e «contre l'ordre naturel», inconveniente agli uomini così come sono. La perfezione rimanda a ciò che il corpo politico avrebbe dovuto essere: obbedienza alla legge che ci siamo dati, immanenza del comando all'obbedienza o piena coincidenza del tutto con il tutto. La tensione radicale sottesa alla *République* avrebbe dovuto condurre a una tale coincidenza di governanti e governati da determinare alla fine qualcosa di simile a ciò che viene chiamato «Gouvernement sans Gouvernement». Rousseau è ben consapevole che chi fa la legge sa meglio di ogni altro come deve essere seguita e interpretata[38]; sa, più in profondità, che la connessione tra volontà generale e governo democratico è assolutamente intrinseca, al punto che, non solo per una sottile escogitazione giuridica, il primo governo legittimo è sempre democratico[39]. Ma al di là di ciò, gli uomini vivono a un tempo in quell'«ordre naturel»

dove, come abbiamo letto, la volontà particolare ha sempre il primo posto. La perfezione è dono degli dèi, e così pure la connessione del corpo politico. L'autorità sovrana, come si è visto, appartiene al popolo e coincide con il potere legislativo, ossia con atti di sovranità o leggi che emanati da tutto il popolo riguardano ugualmente la generalità del popolo senza mai toccare la sfera della particolarità. Ma perché, bisogna pure chiedersi, questi e non altri sono – al di là dell'inevitabile formalismo o universalismo delle leggi – i caratteri della volontà generale e dei suoi atti? La massima che ora Rousseau richiama a proposito della democrazia ha valore perenne, è cioè condizione-esclusione immancabile di legittimità: «rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires politiques». L'universalismo o il formalismo della legge è pensato anche come garanzia di purezza della volontà generale, ossia di distacco dalla particolarità, di «attention» in tutti i sensi concentrata sulle «vues générales», sull'interesse comune del corpo del popolo[40]. Su questa linea, quando anche il formalismo avrà rivelato, attraverso il tenace rinvio alla natura, la sua debolezza, il passo ulteriore sarà costituito da una sorta di più alta purificazione (e di effettivo depotenziamento) nel senso della volontà buona che non propone e determina attivamente la legge e nemmeno propriamente approva o respinge ma sente e giudica.

Quale che sia in tutti i casi il grado di purezza e di attività della volontà generale, sta di fatto che essa, distaccatasi dalle volontà particolari, subito le reincontra nell'effettiva vita dello Stato. Le conseguenze dell'anomalia o della duplicità che costituisce l'uomo si avvertono tanto nella «formazione» che nel completamento della volontà generale. Ed è questo il momento del governo come necessario luogo della mediazione e della

forza. Ora in realtà la democrazia interferisce su entrambi i versanti di un simile percorso. Dal lato della manifestazione della volontà generale, è evidente che maggiore è il grado di intrusione della volontà particolare là dove i singoli sanno che controlleranno individuazione, esecuzione e apparato di sanzioni della legge[41]. Dal lato del governo è ancor più evidente che la democrazia costituirebbe, come lucidamente Rousseau dice, un «governo senza governo», un governo cioè che mancherebbe proprio quei compiti di mediazione e di concentrazione della forza che la struttura reale del corpo politico richiede. Se fosse possibile la democrazia, non vi sarebbe nemmeno bisogno del governo e questo perché sarebbe già realizzata la sostanziale coincidenza nel corpo politico di cittadini e sudditi, l'obbedienza alla legge liberamente scelta. Questo ci pare ciò che Rousseau vuol dire quando scrive che «un popolo che non abusasse mai del governo, non abuserebbe nemmeno dell'indipendenza; un popolo che governasse sempre bene non avrebbe bisogno di essere governato». Si tratta allora di scegliere, dinanzi alla ferma dissociazione delle volontà o nell'impossibilità di realizzare quel perfetto assetto politico che dalla volontà generale trapassa direttamente nel governo democratico («plus le magistrat est nombreux, plus la volonté de corps se rapproche de la volonté générale») quale sia il «male minore» o il costo a cui è ancora possibile mantenere la democrazia in senso largo.

Rousseau – e giustamente – non ha dubbi a questo proposito: va mantenuta la sovranità popolare o la democrazia della legge, sacrificando la democrazia del governo:

> *...l'abus des loix par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues*

particulieres. Alors l'Etat étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossibile[42].

Le obiezioni di fatto che Rousseau muove al governo democratico sarebbero a questo punto trascurabili se non ponessero un problema che, seppure di ordine diverso rispetto a quelli ora esaminati, ha notevole rilevanza strutturale[43]. Criticando il governo democratico sotto il profilo della sua pratica attuabilità Rousseau critica a un tempo il piccolo Stato come il solo Stato dove un simile governo sarebbe pensabile, e lo fa proprio con gli stessi argomenti con cui in molti altri passi del *Contratto* il piccolo Stato è celebrato ideale perfezione[44]. La questione, che qui non può essere affrontata direttamente perché ci porterebbe troppo lontano dal tema del governo, rinvia al rapporto esistente nel *Contratto* tra ciò che, con le parole di Rousseau, possiamo dire l'ambito del «diritto» e l'ambito del «fatto», o tra ciò che Vaughan direbbe le idee «metafisiche», «astratte» e le idee ispirate a pratico realismo[45]. Il «fatto» discende con qualche compromesso dal «diritto», o finisce per risolvere in sé il «diritto», o infine «fatto» e «diritto» si pongono in un rapporto strutturalmente più complesso? Quel che ora ci preme osservare è che il governo in quanto risponde a un'esigenza interna al piano del diritto, necessaria cioè allo svolgimento autonomo dei «principes», si mostra indifferente alle condizioni di fatto e, a dir meglio, le piega alla sua logica, quale che sia la valutazione di queste stesse condizioni in sede empirica. Poiché si è finito per escludere di principio che il governo democratico sia in grado di assolvere a quei compiti di mediazione e di efficace uso della forza che la dissociazione tra le due volontà richiede, le condizioni di fatto del piccolo Stato vengono come chiamate a confermare dall'es-

terno l'inadeguatezza e l'utopica irrealizzabilità del governo democratico.

Ma torniamo alle forme di governo, ché della questione appena accennata ci occuperemo tra poco. Se la democrazia realizza il massimo di *rectitude* e il minimo di efficienza istituzionale, sì che deve togliersi come un non governo, la monarchia si trova in una posizione esattamente inversa a questa, ossia mentre ha il massimo di «vigore» è insieme la forma di governo dove la volontà particolare ha «plus d'empire et domine plus aisément les autres»[46]. Nessuno potrebbe tuttavia seriamente pensare che Rousseau, avendo rifiutato la democrazia, inclini ora a qualche debolezza verso la monarchia. L'esclusione delle due forme difatti è perfettamente simmetrica, riguardante cioè i termini estremi delle esigenze da conciliare, sebbene si deve anche aggiungere che (entro la formale legittimità di qualsivoglia governo, ove sia sottomesso alle leggi) l'esclusione della monarchia, a differenza della democrazia, pare persino più determinata dall'esperienza della storia che non da ragioni di principio. La rispondenza funzionale della monarchia alla tenuta unitaria del corpo politico è di per se perfetta. Essa realizza senza resistenze e col minimo sforzo quel compito di riduzione di tutte le forze dello Stato sotto la stessa guida e verso lo stesso scopo che già era proprio del corpo politico[47]. Ma se «tout marche au même bout», lo scopo non è quello della «pubblica felicità», e la «stessa forza dell'amministrazione continuamente si svolge a danno dello Stato». Comincia di qui una lunga invettiva, di straordinaria tensione polemica, contro la monarchia, bene annunciata dalla battuta iniziale: «Les Rois veulent être absolus»[48]. L'«impero» della volontà particolare che in questa forma di governo è massima viene confermato ed esaltato dalla tradizione, dalla storia reale della monarchia, con

il suo carico ineliminabile di cinismo, di corruzione e alla fine anche di inefficienza[49].

Tra la democrazia e la monarchia le preferenze di Rousseau sembrano andare all'aristocrazia, in quanto forma «intermédiaire entre les deux extrêmes»[50]. Qui pare possibile una certa conciliazione di *rectitude* ed efficienza. Rispetto alla democrazia, l'aristocrazia offre una nettissima distinzione di Governo e *Souverain*; rispetto alla monarchia offre il vantaggio di una volontà di corpo non coincidente con una volontà particolare[51]. E inoltre siccome Rousseau pensa a un'aristocrazia elettiva, né naturale (o dei capifamiglia, che appartiene alle origini delle società e a popoli primitivi e semplici) né ereditaria (che è «le pire de tous les Gouvernemens»), questa forma di governo presenta, tanto rispetto alla democrazia che alla monarchia ereditaria, il vantaggio della scelta, attraverso cui «la probità, i lumi, l'esperienza e tutte le altre ragioni di preferenza e di stima pubblica» sono altrettante ulteriori garanzie di un buon governo[52]. Senza contare che nell'aristocrazia le assemblee si riuniscono più facilmente, gli affari si discutono e si trattano meglio, il credito dello Stato è meglio rappresentato all'esterno «par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée»[53].

In conclusione, «c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur». Ma di fatto questo «ordine naturale» non solo si è originariamente instaurato con il prevalere dell'ineguaglianza di «institution», ossia con il riconoscimento accordato alla ricchezza e alla potenza (chè più potenti, non migliori voleva dire il termine «ottimati» presso gli antichi, osserva Rousseau), ma, quel che più conta, si mantiene ancora con l'ineguaglianza di fortuna

che consente di norma ai possidenti di occuparsi della cosa pubblica[54]. Se anche non si vogliono ora accentuare le conseguenze di questa situazione sulla *rectitude*, resta che proprio da un punto di vista strutturale, come riconosce Rousseau, il governo aristocratico non è ancora una volta se non un'approssimazione, un «male minore» rispetto alle esigenze da conciliare.

> *Mais il faut remarquer que l'intérêt de corps commence à moins diriger ici la force publique sur la regle de la volonté générale, et qu'une autre pente inévitable enlêve aux loix une partie de la puissance exécutive[55].*

3 – *La degenerazione del governo e la morte del corpo politico.*

L'impiego flessibile delle forme di governo e di ogni forma al suo interno, la preferenza relativa accordata all'aristocrazia elettiva non fanno così alla fine che riprodurre, illuminandola da diversi lati, quella difficoltà strutturale che si proietta all'interno stesso del governo, duplicandosi volta a volta nei suoi momenti. L'«abuso» che il governo fa delle leggi è un «male minore» che non la corruzione dell'autorità legislativa, abbiamo letto; l'indebolimento del potere legislativo da parte del governo costituisce una «pente inévitable». I motivi di crisi che circolano attraverso il libro terzo si assommano nel denso capoverso che apre il capitolo decimo:

> *Comme la volonté particuliere agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort*

> *continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altere, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps que résistant à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social. C'est-là le vice inhérent et inévitable que dés la naissance du corps politique tend sans relâche à la détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme[56].*

Tra la volontà particolare e il governo, che entrambi agiscono incessantemente contro la volontà generale o sovranità, non vi è solo analogia, come oramai è chiaro, bensì una sostanziale identità, sebbene non immediata. È difatti sempre per l'azione della volontà particolare che il governo mette in opera una costante tensione avversa alla sovranità. La volontà di corpo del governo, come tentativo di rendere funzionale al corpo politico la forza di talune volontà particolari o di opporre alle volontà particolari, nella subordinazione al tutto, l'unica voce ad esse davvero omogenea e capace di farsi ascoltare, si risolve nell'elemento semplice che la costituisce e da cui essa attinge reale forza o attività, vale a dire nell'«invincibile» natura o nella particolarità che segue la sua eterna legge[57]. Lo strumento che avrebbe dovuto contenere la rovinosa dissociazione delle due volontà si rivela esso stesso un fattore di dissoluzione. Né è possibile a questo punto parlare solo di due volontà che si fronteggiano, poiché dal lato del governo, che mette a nudo la trama di volontà particolari su cui si regge, vi è la forza radicale della natura e l'uso della forza coercitiva esterna, mentre dal lato della volontà generale o sovranità non vi è nulla che si possa sul serio opporre a tanta concentrata

energia. Se la volontà di corpo del governo si risolve nella volontà particolare dei governanti, la volontà generale da parte sua nemmeno sembra in grado di costituire una «volontà di corpo»: la dominante volontà del corpo politico non si struttura in corpo, o, altrimenti, il «corpo morale e collettivo» posto sotto la «suprema direzione della volontà generale» mostra la sua artificiosa fragilità e la sua sconnessione rispetto alla salda tenuta del «corpo naturale e particolare». Questo ci riporta alla diversa «quantité d'action»[58], di attività o di forza che rispettivamente caratterizza le due volontà: «chaque magistrat est plus actif dans son corps que chaque citoyen dans le sien»; da un lato la forza (e l'influenza) della volontà particolare nel governo, dall'altro la pura volontà morale che fa sì che il cittadino in se stesso non abbia «aucune fonction de la souveraineté»[59]. Nella stretta della crisi allora, non si trova nessuna superiore «volontà di corpo» che sia in grado di resistere a quella del governo, sicché è inevitabile che il «Prince» opprima alla fine il corpo sovrano, rompendo il *traité Social*.

Per le ragioni di tenuta strutturale che gli competono e per l'uso della forza che è in suo esclusivo dominio, il governo d'altra parte non può non trascinare nella sua «pente à dégénérer» la rovina dello Stato. La differenza che Rousseau sviluppa nel capitolo decimo tra le due forme generali di degenerazione del governo (degenerazione propria, si può dire, e degenerazione per dissolvimento dello Stato) è difatti legata a un filo sottilissimo. La degenerazione propria si ha quando il governo, seguendo un'«inclinazione naturale», tende a restringersi, passando dal grande al piccolo numero, dalla democrazia all'aristocrazia, da questa alla monarchia[60]. La trasformazione è dettata dall'indebolimento del governo (sicché è impossibile il processo inverso, che vada dal piccolo

al grande numero) e appare ancora finalizzata al mantenimento dello Stato[61]. Ma è evidente d'altra parte che la concentrazione può iscriversi nella «pente à dégénérer» in quanto avviene fuori dal controllo della volontà generale: indebolimento di quella compagine governativa che «sostiene» lo Stato e spontanea, autonoma tendenza all'efficiente uso della forza[62]. Il passaggio da questa situazione a quella dove la forza del governo si volge a danno dello Stato si mostra ispirato alla stessa logica della volontà particolare che segue il suo inesorabile e incontenibile corso. Lo Stato si dissolve quando il governo, usurpando il potere sovrano, si fa Stato; o quando i singoli governanti, provocando un disordine ancora più grave, esercitano separatamente quel potere che dovrebbero gestire «en corps»[63]. Forza che si concentra, forza che non riconosce altri poteri, forze che non si tengono in una sorta di equilibrio individuale-corporativo non meno rovinoso: «telle est la pente naturelle et inévitable des Gouvernements les mieux constitués»[64]. L'ingenua meccanica e la faticosa geometrizzazione che Rousseau ha messo in atto per tenere in equilibrato rapporto le forze che operano nella *machine politique* si dissolvono così sotto l'azione di un «vice inhérent et inévitable». E il vizio non sembra tanto inerente alla crescita quanto alla costituzione stessa del corpo politico. «Le corps politique, aussi-bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa déstruction». L'immagine organicistica ha un senso perché l'organismo è stato assunto – senza crescita e senza *acme* da cui cominci la decadenza – nel segno della morte[65].

Sennonché proprio da questa immagine di morte Rousseau ricava la conseguenza che l'organismo politico o artificiale, a differenza di quello naturale, può con una buona costituzione

allontanare nel tempo l'inevitabile fine. E sebbene il rapporto tra buona costituzione e vizio che opera fin dalla nascita del corpo politico non sembra agevolmente pensabile nemmeno con l'intervento del tempo e dello sviluppo, in quanto anche la «migliore costituzione possibile» stenta originariamente a costituirsi, scontrandosi con un difetto strutturale, è significativo che Rousseau non rinunci, negli ultimi capitoli del terzo libro, a delineare una strategia di rimedi da opporre al vizio intrinseco del corpo politico[66]. Dove trovare questi rimedi? Poiché il governo da strumento di vita si è rivelato esso stesso carico di morte, è naturale che il rimedio sia cercato nel «cuore dello Stato» e nel fondamento di legittimità, ossia nell'assoluta supremazia della volontà generale e nel mantenimento dell'autorità sovrana. Solo quando il potere legislativo, per mezzo del quale lo «Stato sussiste», viene colpito si ha la morte (definitiva) dell'organismo politico: «alors l'Etat étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible»[67]. Finché questo potere («principio della vita politica») si conserva, pare possibile fronteggiare quella degenerazione o abuso del governo che pure Rousseau paragona a una gravissima malattia[68]. Ma la difficoltà è subito evidente nella forma di un circolo vizioso. Il potere legislativo in quanto pura volontà generale aveva in più sensi bisogno strutturale del potere esecutivo. Quando quest'ultimo si sottrae al suo compito, la volontà generale non ha altro da opporgli che la propria incontaminata struttura: se infatti cercasse di adeguarsi allo squilibrio – concentrandosi, poniamo, man mano che il governo «se resserre» o estendendo le sue prerogative – darebbe il colpo mortale all'organismo malato[69]. Il «principio della vita politica» è tale solo in quanto si mantenga nell'ambito rigoroso delle sue attribuzioni o della sua natura; alla flessibilità spontanea o controllata, del governo

fa riscontro l'assolta rigidezza del potere legislativo. Così la strutturale incompiutezza (e debolezza) della volontà generale deve «armarsi», non disponendo d'armi e solo rimanendo se stessa, contro il proprio braccio secolare[70].

A questa logica di riaffermazione delle intatte ma invalicabili prerogative della sovranità si ispirano i capitoli 16 e 17 sull'istituzione del governo, altrimenti inconcepibili verso la conclusione e non all'inizio del terzo libro. Alla natura sempre subordinata e non contrattuale del governo, fa riscontro un potere legislativo fermamente delimitato nelle sue funzioni al punto da determinare, appena le travalichi, un'insostenibile confusione tra diritto e fatto; o tale da sottoporsi, per istituire il governo, alla complessa metamorfosi sopra esaminata[71]. In modo ancor più chiaro i capitoli di critica all'idea «moderno-feudale» dei deputati o rappresentanti (che in quanto svolgono il principio della non rappresentabilità della volontà generale sarebbero stati più a loro posto persino all'inizio del secondo libro) sembrano collocati a questo punto del *Contratto* soprattutto per rispondere all'ipotesi e all'obiezione di una delega o comunque di una trasformazione del potere legislativo in presenza di un governo che tenda a travalicare i suoi compiti o addirittura «arbitrario». Introducendo infatti il cap. III 15, Rousseau scrive: «Mais entre l'autorité Souveraine et le Gouvernement arbitraire, il s'introduit quelquefois un pouvoir moyen dont il faut parler»[72]. A questo «potere medio» viene opposto da un lato il principio generale della volontà che non può essere rappresentata: «elle est la même, ou elle est autre; il n'y a pas de milieu»; dall'altro la considerazione dell'indifferenza verso la cosa pubblica, la chiusura dei cittadini nella dimensione privatistica, di cui l'istituzione rappresentativa sarebbe a un tempo causa ed effetto[73].

Le due risposte sembrano collocarsi sullo stesso piano (e per un verso anche lo sono) ma devono essere alla fine distinte. Di contro all'«abuso» del governo, il *Souverain* non ha che da opporre la forza delle leggi e «ne saurait agir que quand le peuple est assemblé»[74]. I tre brevi capitoli su «comment se maintient l'autorité souveraine» (12-14) non fanno che sviluppare questo punto. Il principio generale è che «plus le Gouvernement a de force, plus le Souverain doit se montrer fréquemment»[75]. Necessità allora di quelle assemblee che ai popoli moderni sembrano una «chimera»; né basta avere una volta fissato la costituzione dello Stato e stabilito il governo, ché si richiedono assemblee tanto «fisse e periodiche» che «straordinarie»; e infine, nel corso di queste assemblee, «toute juridiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue»[76]. Questi motivi, e anche quelli trattati nei capitoli 16 e 17, sono rifusi nel diciottesimo e ultimo capitolo del libro: i governanti sono «officiers» del popolo; le assemblee, soprattutto quelle periodiche, sono il rimedio da opporre al «malheur» del governo che tende inevitabilmente a esautorare l'autorità sovrana, la quale riafferma la propria superiorità attraverso la duplice votazione, immancabile all'inizio di ogni assemblea, sul mantenimento della forma di governo in vigore e sul mantenimento dell'amministrazione alle persone che in quel momento ne sono incaricate[77]. Tale è la linea legittima (e come si vede tutta scontata, nonostante sia un po' tirata per le lunghe) di resistenza al «vizio» del corpo politico. La resistenza del potere legislativo, come si è detto, consiste nell'esser se stesso. E anche in queste pagine Rousseau si preoccupa di richiamare con molta cura le forme di convocazione delle assemblee o di denunciare i tumultuosi sediziosi che possono sostituirsi agli atti regolari e formali in quei mutamenti «toujours dangereux»

che riguardano il governo[78]. Ma veramente tanta cura della forma pare una sorta di arma dell'ironia dinanzi alla forza che rivela la sua logica e che anche del rispetto della legge è pronta a servirsi per i suoi scopi[79].

È proprio da questo arduo versante che si diparte la seconda delle risposte di cui s'è detto: sviluppata particolarmente nel capitolo sui rappresentanti ma leggibile anche in altri capitoli di questo contesto e particolarmente in III 13 e 14. L'argomentazione comincia dalla partecipazione dei cittadini alla vita dello Stato (e fin qui la connessione con la linea di resistenza istituzionale è innegabile); ma poi fa leva sulle condizioni in grado di far dell'attività politica «la principale affaire des Citoyens»: uno Stato-città senza lusso e senza «finanze», con le «corvées» al posto delle tasse, quasi senza «affari privati» e magari persino con l'estrema schiavitù di alcuni come condizione della perfetta libertà di altri[80]. Per quel che ora ci interessa basti solo osservare che, togliendo l'idea dei rappresentanti, Rousseau toglie altresì quell'altro «Réprésentant» che è il governo nella sua strutturale configurazione[81]. In Grecia, e soprattutto a Sparta, il popolo faceva tutto da sé. Il governo è una necessità e insieme una sorta di scommessa impossibile, un rimedio che finisce per riprodurre e aggravare il male. Impotente senza il governo, la volontà generale risulta a un tempo impotente dinanzi all'«azione» del governo. Da questo nodo emerge il modello e il mito antico-repubblicano, ma come tale che, presupponendo una sostanziale ricomposizione di tutto l'uomo nel cittadino, vanifica la stessa esigenza del governo. La volontà particolare quasi tace quando la politica è ragione totale di vita, di felicità. Se in questa situazione «bella» si produce una scissione si avranno alla fine i rappresentanti, ma si avrà altresì quel governo che abbiamo fin qui conosciuto. La

suprema riaffermazione strutturale, alla fine della trattazione sul governo, s'incrocia così un ordine di considerazioni che ci pare diverso e in parte anche disomogeneo. E il problema consiste naturalmente nel capire che rapporto vi sia tra il «droit politique» e la soluzione che ora si prospetta. Ma prima di affrontare direttamente tale questione è necessario esaminare quella figura del legislatore da cui per diretta filiazione il problema del «piccolo Stato» (o come anche diremo delle «condizioni di fatto») discende.

NOTE AL CAPITOLO OTTAVO

[1] *OC* III, pp. 395-96. Cenni, più che altro indiretti, al tema del governo si trovano, com'è naturale, nei capp. del II libro che trattano della sovranità e della legge (e in part. 1-2, 4, 6). Nei capp. 5-6 compare anche il «Prince» che, come si preciserà in III 1, è il nome da dare all'intero corpo dei magistrati o re, ossia ai governanti.

[2] «Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le cors politique a les mêmes mobiles». *Ib*.

[3] *OC* III, p. 396. Cfr. su ciò l'intero capitolo III 16: «Que l'institution du gouvernement n'est point un contract», il cui inizio riprende la distinzione tra potere legislativo e potere

esecutivo (essenzialmente separato dal primo in quanto opera solo attraverso «actes particuliers»), mentre la conclusione riafferma con grande nettezza l'esistenza del solo patto di associazione, ad esclusione di ogni altro. La dimostrazione di questo punto si basa ormai su argomenti prevedibili: assolutezza della sovranità, il patto di sottomissione come «atto particolare», privo inoltre di garanzia di reciprocità.

[4] *OC* III, p . 368, e cfr. la ripresa del tema nel cap. III 15 sui «députés ou représentants».

[5] «En suivant de même les autres divisions on trouverait que toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée on se trompe, que les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution» (*OC* III, p. 370, e cfr. per l'analisi di questi passi l'inizio del cap. VII). In questo contesto, rinviando al capitolo sulle leggi, Rousseau pone tra gli «atti particolari» anche quello di dichiarare la guerra e di concludere la pace: che è certamente un'interpretazione riduttiva degli atti di sovranità ed estensiva di quelli particolari, non proprio favorevole quindi all'«attività» della volontà generale. Si potrebbe naturalmente interpretare l'«acte» in maniera proprio tecnica, senza di che per la verità nemmeno si capisce di quale legge dovrebbe costituire l'«applicazione» o la «determinazione». Ma in un passo delle *Lettres écrites de la Montagne*, che rinvia proprio a questo luogo del *Contratto* (non, come pensa J.-D. Candaux, a II 4 dove la questione specifica non viene più ripresa), si dice, in lingua volgare, che gli affari di guerra, di pace e in genere di politica estera non convengono al popolo perché

sono fuori della sua «portata». Bisogna rimettersi in queste cose ai «capi» che, «sempre più illuminati», non hanno interesse a stipulare trattati svantaggiosi; l'«ordine» vuole che i cittadini si tengano unicamente «au solide»: osservanza delle leggi, proprietà, sicurezza (*Lettres écrites de la Montagne*, VII, *OC* III, PP. 826-27, cfr. J.-D. Candaux, pp. 1680-81; si ricordi il diritto d'«opiner, de proposer, de diviser, de discuter» che ogni governo ha cura di riservare ai suoi membri, della fine di IV 1). Halbwachs che commenta il passo del *Contratto* giustamente rinvia, con un certo imbarazzo, alle *Lettres* (*Du contrat social*, cit., pp. 143-44).

[6] *OC* III, p. 396 ; la prima parte della citazione ricorre identica nel limpido *abrégé* del *Contratto* posto nella sesta delle *Lettres écrites de la Montagne*, dove si veda altresì la felice e sintetica delineazione del rapporto di legge e potere esecutivo (*OC* III, pp. 807-808). La questione della mediazione del «corps entier agissant sur lui-meme» è già al centro dell'incerto capitolo di passaggio dal secondo al terzo libro (II 1 2).

[7] «Voilà - si aggiunge – quelle est dans l'Etat la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre», *OC* III, p. 396.

[8] «Pour régler l'amour qu'on se doit à soi meme, il faut s'imaginer un corps plein de memberes pensants, car nous sommes membres du tout…» (705). «Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté perticulière à la volonté premiére qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désorde et dans le malheur; mais, en ne

voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien» (706). Non è per nulla improbabile, come si vede, che anche questi frammenti pascaliani, relativi al corpo mistico, Rousseau abbia tratto ispirazione per la delineazione del rapporto di volontà particolare e volontà generale entro il «corps mortal et collectif» (un cenno in questo senso anche in Jouvenel, op. cit., p. 107). «Être membre, est n'avoir de vie, d'etre et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. […] chaque chose s'aime plus que tous. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'etre qu'en lui, par lui et pour lui» (710). Perché le membra siano felici è necessario che abbiano una volontà e la conformino al corpo, «jusqu'à consentir à être retranché s'il le faut! Ou il perdrait sa qualité de membre; car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps, qui est le seul pour qui tout est» (707-708). Ma proprio per la specificità di «membre pensant», l'uomo mentre può conoscere (a differenza delle membra del corpo) la felicità della sua unione al corpo patisce la perversa inclinazione della volontà verso l'*amor sui*: «…nous naissons donc injustes, car tout tend à soi. Cela est contre tout ordre: il faut tendre au général; et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme. La volonté est donc dépravée» (709, 703). Sulla natura della «volonté propre», insoddisfatta nel vivo del raggiungimento dei suoi scopi, v. 702. Ma qui bisognerebbe estendere l'indagine a quei frammenti, talvolta proprio di sapore hobbesiano, sull'orgoglio, sulla gloria, sul confronto sociale, che idealmente faremmo culminare in quel frammento sul «paraître» che pare proprio uscito dalla penna di Rousseau. I frammenti delle *Pensées*, che citiamo dall'ed. Chevalier per la Bibliothèque de la Pléiade, corrispondono in Brunschvicg ai framm. 472-85; quello sul

«paraître» porta il n. 147. A differenza dei frammenti sulla forza, l'essenziale di questi sui «membres pensants» è riportato, con le solite correzioni e soppressioni, nella seconda edizione di Port-Royal delle *Pensées* (Paris 1678); manca del tutto, tra quelli rilevanti, solo il fr. 707 = Brunchvicg 476.

[9] «Di più, non si saprebbe alterare nessuno dei tre termini senza rompere all'istante la proporzione. Se il *Souverain* vuole governare o se il governo vuole dare delle leggi o se i sudditi rifiutano di obbedire, il disordine succede alla regola, la forza e la volontà non agiscono più di concerto e lo Stato dissolto cade così nel dispotismo o nell'anarchia», *OC* III, p. 397. Si cerca ancora qui di costringere un evidente rapporto a tre termini entro l'analogia organicistica di volontà e forza.

[10] *OC* III, pp. 296-97. È significativo che questo passo, in cui si trova già espressa l'esigenza e la difficoltà (sebbene non ancora il nome) del governo, sia posto alla fine del cap. I 4, di seguito cioè alla pagina che contiene quella netta contrapposizione tra volontà generale e volontà particolare cui ci siamo più volte richiamati. La costituzione stessa dell'analogia-opposizione tra le due volontà subito rinvia al termine di mediazione. Il *Manoscritto* s'interrompe, all'inizio del libro terzo, proprio alle prime battute della trattazione sul governo (che passeranno, con varianti di poco conto, in testa al cap. III 1 del *Contratto*). Quanto alla lunghezza di questa trattazione, che occupa l'intero terzo libro, ed è pari per estensione ai primi due libri all'incirca, si può dire, a differenza di altre zone del *Contratto*, che è in parte giustificata dalla rilevanza strutturale del tema, nel quale finisce per confluire tutta la linea di sviluppo dell'opera.

[11] *OC* III, pp 396-397; cfr III 15: «la puissance exécutive […] n'est que la force appliquée à la Loi», *OC* III, p. 430. Nel *resumé* del *Contratto* del V libro dell'*Emile*, la determinazione della legge appare, nell'opera del governo, subito congiunta alla forza: «Les actes du souverain ne peuvent être que des actes de volonté générale, des loix; il faut ensuite des actes déterminans, des actes de force ou de governement pour l'exécution de ces mêmes loix», *OC* IV, p. 842.

[12] *OC* III, pp 363-64.

[13] *OC* III, p. 402.

[14] *OC* III, p. 399.

[15] «Le Gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand. C'est une personne morale douée de certaines facultés, active comme le Souverain, passive comme l'Etat…», *OC* III, p. 398.

[16] *OC* III, pp 399-400.

[17] «J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain», *OC* III, pp. 379-80, e si ricordi la nota sulla monarchia che può essere essa stessa «république».

[18] *OC* III, pp. 398.

[19] Si può rappresentare il rapporto del tutto al tutto o del *Souverain* allo Stato «par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionelle est le Gouvernement. Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu'il donne au peuple, et pourt que l'Etat soit dans un bon équilibre il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du Gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre. […] Enfin comme il n'y a qu'une moyenne proportionelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un Etat», *OC* III, pp. 396-97.

[20] *OC* III, p. 397.

[21] «Donc le Gouvernement, pour être bon, doit être rélativement plus fort à mésure que le peuple est plus nombreux», *OC* III, p. 397.

[22] *OC* III, p. 398, si tratta ovviamente di «force rélative» non di «force absolue»; e cfr. poco sotto, «je n'ignore pas, cependant, que la précision géométrique n' point lieut dant les quantités morales».

[23] Con questo non si vuol certo dire che il tema del piccolo Stato non occupi un posto importante nell riflessione politica di Rousseau, e anche nel *Contratto*, come si vedrà; il problema concerne ora solo la difficile inserzione del piccolo Stato all'interno dei «principes» (ma anche di questo si dirà più ampiamente appresso). Quanto alle considerazioni matematiche che Rousseau svolge soprattutto nel cap. III 1, se proprio non si vogliono riprendere le vecchie conclusioni di Beaulavon

(secondo cui oscurano il testo piuttosto che illuminarlo), è da dire che ci pare, fatti tutti i «conti», che non arrecano nessun apprezzabile contributo alla comprensione del testo. Rousseau stesso del resto non sembra alla fine dare grande importanza a questa civetteria (*OC* III, pp 398-99). Proprio chi, come M. Françon, ha cercato di negare questa conclusione ha finito ci pare per confermarla (*Le langage mathématique de J.-J. Rousseau*, «Isis», 40, 1949, ora in «Cahiers pour l'Analyse», 8, 1970; *Sur le langage algébrique de Rousseau*, «AJJR», XXXIII). Cfr. Derathé, *OC* III, pp 1472-73; e per la spiegazione dei passi, oltre a Françon, anche Halbwachs (che Françon tuttavia contesta), op. cit., pp. 237 sgg.

[24] *OC* III, pp. 400-401.

[25] «Malheureusement l'intérêt personnel se trove toujours en raison inverse du devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré», diceva *Economia politica* alla fine di un passo che ci pare costituisca la fonte diretta di quello richiamato nel testo, sebbene sia complicato dal riferimento a un giusnaturalismo largo (dell'uomo), nè vi si fa menzionare specifica del governo, ma solo di «sociétés particulieres» (tra queste è incluso tuttavia anche il senato), poste tra la volontà generale e l'interesse privato *OC* III, pp. 245-46; e.cfr. *Contratto* III 2: «Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elle se concentrent».

[26] *OC* III, p. 401.

[27] «Voilà la volonté particuliere et la volonté de corps per-

faitement réunies, et par conséquent celle-ci au plus haut dégré d'intensité qu'elle puisse avoir».

[28] «Or la force totale du Gouvernement étant toujours celle l'Etat, ne varie point: d'où il suit que plus il use de cette force sur ses propres membres, moins il lui en reste pour agir sur tout le peuple», *OC* III, p. 400.

[29] *OC* III, p. 402 e v. p. 400: «plus les Magistrats sont nombreux, plus le Gouvernement est foible», da cui, dovendo aumentare, col crescere della popolazione, la «force reprimante», segue che «plus l'Etat s'aggrandit, plus le Gouvernement doit se resserrer» (p. 402).

[30] «Alors la volonté de corps, confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, et laissera la volonté particuliere dans toute sa force». Questo è il governo «dans son *minimum* de force rélative ou d'activité». La forza o l'attività, si lascia capire chiaramente appresso, deriva dall'interesse o dalla volontà particolare: per questo il magistrato è sempre più attivo del cittadino che «pris à part n'a aucune fonction de la souveraineté», *OC* III, pp. 401; il punto è certamente importante per segnare la costitutiva debolezza della volontà generale.

[31] *OC* III, p. 402. Non siamo proprio sicuri, con Halbwachs (op. cit., p. 258), che il «legislatore» sia qui la particolare figura che istituisce un popolo di II 7, e non piuttosto il potere legislativo (l'uso di *Lègislateur* in questo senso, sebbene raro, è attestato con sicurezza nel cap. III 4). Se si tratta della figura del legislatore, ne esce ancor più complessa e ambigua,

mentre si mostra offuscato quell'assoluto potere del *Souverain* di determinare il governo, con tanta cura delineato in III 17.

[32] Proprio nulla aggiunge il capitolo di passaggio sulla «divisione dei governi» secondo il numero dei membri che lo compongono (III 3). Qui, come nel cap. 7 (*Des gouvernemens mixtes*), Rousseau mostra la flessibilità dell'organo governativo e all'interno di ogni forma, e nel passaggio da una forma all'altra («il y a un point où chaque forme de Gouvernement se confond avec la suivante»). Alla domanda su quale sia la migliore forma di governo o se il governo semplice sia preferibile a quello misto bisogna rispondere, come già sappiamo, che ogni forma di governo è la migliore in certi casi, la peggiore in altri (*OC* III, pp. 402-404, 413-14).

[33] *OC* III, pp. 395-96; cfr. p. 432.

[34] Così ad esempio in un passo di *Lettres écrites de la Montagne*, V, che contrappone alla confusione di sovranità e governo nelle monarchie la distinzione operante nelle *Républiques* e «surtout dans les Démocraties», dove il *Souverain* non agisce mai «par lui-même», *OC* III, pp. 770-71; ma il passo, che pure rinvia ai capp. 1-2 del terzo libro del *Contratto*, presenta qualche ambiguità.

[35] S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes», *OC* III, p. 406. Derathé, commentando questo passo, invita a non concludere che Rousseau si sia pronunciato contro il governo democratico, ma rinvia - ed è la cosa più significativa - ai brani sul popolo romano e sui greci (p. 1478). Halbwachs (op. cit., p.277), più opportunamente, riporta un passo della

lettera a d'Ivernois del 31 gennaio 1767, dove Rousseau scrive di non avere «jamais approuvé le gouvernement démocratique» nel *Contratto sociale.*

[36] *OC* III, p. 404. Nel capitolo, già richiamato, sull'istituzione non contrattuale del governo, troviamo la più netta formulazione della separazione tra legislativo ed esecutivo. «S'il étoit possible que le Souverain, considéré comme tel, eut la puissance exécutive, le droit et le fait seroient tellement confondus qu'on ne sauroit plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas, et le corps politique ainsi dénaturé seroit bien-tôt en proye à la violence contre laquelle il fut institué», *OC* III, p. 432. Il passo polemizza chiaramente con il patto di sottomissione (cfr. Derathé, *OC* III, p. 1489), e inoltre parla del *Souverain* «comme tel». Con tutto ciò, non si riesce a dissipare l'impressione che qui Rousseau pensi a un tempo sia a ciò che si è detto il nemico esterno della monarchia «sovrana», sia a quello, interno a ogni uomo, della «particolarità», che è in grado - quando si confonda con il diritto - di sconvolgere ogni ordine. Il principio che introduce questa affermazione è che il potere legislativo «n'ètant pas de l'essence» di quello esecutivo, «en est naturellement séparé»; e subito appresso si tira la conseguenza che i cittadini, uguali tra loro e volti all'*égalité*, rimetto al *Prince* l'essenziale diritto di occuparsi della particolarità.

[37] E v. in questo stesso libro, cap. 13, 1e «correlazioni identiche» delle parole *sujet* e *souverain*, *OC* III, p. 427.

[38] *OC* III, p. 404.

[39] Si veda il cap. III 17. L'istituzione del governo è un atto

complesso, per cui dapprima si stabilisce, con una legge, la forma del governo, quindi si nominano, con un atto particolare, le persone incaricate del governo. Ma come può il *Souverain*, si chiede Rousseau, adempiere un atto particolare, ossia un tipico «atto» di quel governo che ancora non c'è? «Par une conversion subite - è la risposta - de la Souveraineté en Démocratie», per la quale, senza mutamenti visibili, si instaura una nuova relazione del tutto al tutto e si passa dalla legge alla sua applicazione. Questa speciale proprietà del corpo politico (confermata dalla pratica della Camera bassa inglese che talvolta si muta in comitato di se stessa), o questo vantaggio della democrazia, che può essere stabilita «par un simple acte de la volonté générale», ci mostra altresì quella capacità di duplicazione delle funzioni nelle stesse persone di cui si dice nel testo. Il capitolo, sebbene molto più elaborato, deriva con evidenza da *De Cive* VII, 5-7, dove si dice che per il fatto stesso di associarsi gli uomini costituiscono una democrazia.

[40] *OC* III, p. 404. «Il n'est pas bon que celui qui fait les loix les éxécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers».

[41] Sulla corruzione che immediatamente s'insinua nella *justice* appena sia in gioco l'interesse personale, si ricordi questo passo della *Lettre à D'Alembert*: «Le coeur de l'homme est toujours droit sur tout ce qui ne se rapporte pas personnellement à lui. Dans les querelles dont nous sommes purement spectateurs, nous prenons à l'instant le parti de la justice, et il n'y a point d'acte de méchanceté qui ne nous donne une vive indignation, tant que nous n'en tirons aucun profit: mais quand notre intérêt s'y mêle, bientôt nos sentiments se corrompent; et c'est alors

seulement que nous préférons le mal qui nous est utile, au bien quc nous fait aimer la nature». Lo sviluppo di questo testo è interessante perchè richiama direttamente quel capitolo sulla «società generale» del *Manoscritto* la cui stesura immaginiamo proprio coeva a quella della *Lettre à D'Alembert*: «Quel traité plus avantageux pourrait-il [le méchant] faire que d'obliger le monde entier d'être juste, excepté lui seul; en sorte que chacun lui rendît fìdèlement ce qui lui est dû, et qu'il ne rendît ce qu'il doit à personne?» (citiamo dall'ed. Garnier-Flammarion a cura di M. Launay. Paris 1967, p. 77).

[42] *OC* III, p. 404; *Législateur* è qui con evidenza i1 «pouvoir législatif».

[43] Le obiezioni sono introdotte dall'affermazione che «vera democrazia» non è mai esistita nè mai esisterà: «il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné». Seguono i primi inconvenienti: difficoltà di stare sempre in assemblea, senza nominare commissioni che nel fatto stesso muterebbero la forma di amministrazione, e tra le quali le meno numerose e già per questo più efficienti acquisterebbero maggiore autorità (ma non si capisce, o per altro verso si capisce troppo bene, perché Rousseau si rifiuti alla linea delle commissioni, così omogenea ai presupposti del *Contratto*; sui «commissaires» che non possono «rien conclurre définitivement», v. III 15, pp. 429-30, e si ricordi l'esempio già richiamato della Camera bassa inglese del cap. 17). «D'ailleurs – si dice nel capoverso dove si affollano tutte le difficoltà – que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement?». Uno Stato molto piccolo, dove tutti si conoscono e il popolo si riunisce facilmente; semplicità di costumi, eguaglianza di

fortune, niente lusso che, corrompendo tutti, perde patria. Viene quindi la celebre censura a Montesquien che ha ristretto la virtù alla democrazia (*République*). Montesquieu è tanto ripreso e confermato quanto criticato in nome dei «principes du droit politique» (cfr. *Emile,OC* IV, p. 836). Anche l'ultimo capoverso infine, prima della battuta finale sul popolo di dèi, vede nella democrazia il governo più esposto alle guerre civili, all'instabilità, al mutamento di forma, *OC* III, pp. 404-405.

[44] Si confronti, per un solo esempio (sulla difficoltà di riunire il popolo in assemblea), il cap. sulla democrazia con il cap. III 12. «Le peuple assemblé, dira-t-on! Quelle chimere! C'est une chimere aujourd'hui, mais ce n'en étoit pas une il y a deux mille ans: Les hommes ont-ils changé de nature?». I limiti del possibile nelle «cose mortali» sono più larghi di quanto i nostri vizi ci lascino supporre. Rousseau non vuol porre in esempio le antiche repubbliche greche ma Roma, che era un «grande Stato» dove il popolo frequentemente si riuniva in assemblea. Né c'è da avanzare l'obiezione che in III 4 si parla del governo e in III 12 della «puissance législative», poiché Rousseau subito aggiunge che il polo romano esercitava a un tempo i diritti di sovranità e in parte anche quelli di governo, mostrandosi «presque aussi souvent magistrat que Citoyen». Questo solo fatto, confermato dagli «anciens gouvernemens», «risponde a tutte le difficoltà» (*OC* III, pp. 425-26, ma sui problemi posti anche da questo capitolo si dirà appresso).

[45] Cfr. per es. *Pol. Wr.* II, pp. 1-2.

[46] *OC* III, p. 409.

[47] «…en sorte que l'unité morale qui constitue le Prince est en même tems une unité physique, dans laquelle toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'effort se trouvent naturellement réunies. […] tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tout marche au même but, il n'y a point de muovemens opposés qui s'entredétruisent, et l'on ne peut imaginer aucune sorte de constituion dans laquelle un moidre effort produise une action plus considérable», *OC* III, p. 408, cfr. p. 360.

[48] *OC* III, p. 409. Il «sermoneur politique» di cui si dice che ha un bel sostenere la coincidenza di forza del popolo e forza dei re è, come osserva anche Derathé (*OC* III, p. 1480), quasi certamente Hobbes che in *Leviathan* II, XIX si era appunto servito di questo argomento. La cosa più significativa ci pare anche qui la difficoltà di Rousseau a volgere in esiti diversi una ferma premessa hobbesiana. In questo capitolo del *Leviatano* si sostiene infatti che nel rappresentante permane accanto alla «politique Person» la «naturall Person»: la prima mira al «common interest», la seconda al «private good». Ora, «for the most part, if the publique interest change to crosse the private, he preferrs the private: for the Passions of men, are commonly more potent than their Reason». Premessa e conseguenza, come si vede, rigorosamente fatte proprie da Rousseau. Anche l'ulteriore passo di Hobbes, che là dove interesse pubblico e privato sono uniti «there is the publique most advanced», è in parte ripreso nel *Contratto*, se non altro in merito alla fonte dell'«attività» del governo. Ma di qui le vie divergono radicalmente; e se Rousseau imbocca l'arduo cammino della separazione radicale dei due «interessi», la conclusione di Hobbes è lineare e conseguente: il vantaggio

della monarchia sta nel fatto che in essa «the private interest is the same with the publique». L'invettiva antimonarchica è svolta in parte per rispondere a questa obiezione (e vi si noti la diversa valutazione dell'«intérêt personnel» dei re. che si scontra con gli interessi dei *sujets*, mai perfertamente sottomessi). Persuasiva nel richiamo ai fatti, la dimostrazione lascia intatto il piano del rapporto strutturale tra «persona politica» e «persona naturale».

[49] *OC* III, pp. 409-413. Gli inconvenienti sono in parte connessi ai grandi Stati, i quali solo richiedono la monarchia, in parte derivanti, come la successione ereditaria, dalla specifica natura di questa forma di governo (l'inconveniente era già stato rilevato e discusso da Hobbes nel cap. del *Leviantan* sopra citato).

[50] «Après les avoir comparées [le forme di governo] par leur avantages et par leur inconvéniens, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'Aristocratie» (*Lettres écrites de la Montagne*, VI, *OC* III, p. 808).

[51] «Nous avons ici deux personnes morales très distinctes, savoir le Gouvernement et le Souverain, et par conséquent deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration», *OC* III, p. 406.

[52] *OC* III, pp. 406-407. Poco persuasivo ormai, nella viva trama del *Contratto*, il riferimento al «buon governo» dei capifamiglia o dei selvaggi dell'America settentrionale.

[53] Le suggestioni classiche della letteratura d'ispirazione senatoria che qui agiscono su Rousseau (a cominciare dall'amato Tacito) sono facilmente intuibili. Quelle moderne richiederebbero un discorso piuttosto lungo (su Venezia v. oltre la nota di III 4 anche la lunga nota di III 10). La conclusione è in tutti i casi che il governo non è cosa per la «multitude».

[54] *OC* III, p. 408. Il modesto correttivo proposto, contro un Aristotele piuttosto di comodo (cfr. Derathé, *OC* III, p. 1479), sta nel mostrare «quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse». Senz'ombra d'ironia, ma in perfetto spirito russoiano, Halbwachs conclude il suo commento al capitolo con queste parole: «Quant aux pauvres, ils doivent comprendre que l'absence de responsabilités, le fait d'échapper aux tracas de l'activité publique, compense leur rang inférieur, et trouver d'autres satisfactions dans les relations de la vie privée» (*Du contrat social*, cit., p. 286).

[55] *OC* III. p. 407.

[56] *OC* III, p. 421. Proprio fuori posto, come osserva Derathé (*OC* III, p. 1484), è il lungo capitolo ottavo, e aggiungeremmo anche il nono, da leggere insieme piuttosto ai capitoli «montesquieuiani» sul popolo della fine del secondo libro. Vedremo peraltro che considerazioni di questo ordine non sono estranee agli ultimi capitoli del terzo libro.

[57] L'espressione «invincibile nature», che è da assumere in maniera estensiva, e che è perciò più forte di quanto lo specifico contesto comporti, ricorre alla fine di II 11. Se

il legislatore si sbaglia nel suo «oggetto», «on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitutiom s'altérer, et l'Etat ne cessara d'être agité jusqu'à ce qu'il soint détruit ou changé, et que l'invincibile nature ait repris son empire», *OC* III, p. 393.

[58] *OC* III, p. 398.

[59] *OC* III, p. 401.

[60] *OC* III, pp. 421-22. Si osservi qui di sfuggita – e una conferma se ne ha dalle lunghe note ai capp. 9 e 10 - che la stessa aristocrazia si iscrive in un orizzonte di «degenerazione».

[61] «…autrement l'Etat qu'il soutient tomberoit en ruine».

[62] «Les volontés deviennent plus actives à mesure qu'elle se concentrent», *OC* III, p 401.

[63] *OC* III, pp. 422-23.

[64] *OC* III, p. 424, inizio del cap. III: *De la mort du corps politique*.

[65] II tema della durata non «éternelle» dei governi che Rousseau poteva leggere
naturalmente in Machiavelli, in Hobbes, in Montesquieu e in tanti altri, è sottoposto ci pare a una curvatura tutta particolare e «originaria», sia per la delicata configurazione del governo sia per il non risolto rapporto con la natura. Il tempo e lo sviluppo non sembrano francamente elementi essenziali di questa vicenda di degenerazione, giocata da attori in qualche modo «intemporali».

[66] Può stupire che Rousseau, proprio nella stessa pagina, da una parte contrapponga la «solidité» delle opere della natura alla fragilità di quelle umane, dall'altra esalti il vantaggio dello Stato, in quanto «ouvrage de l'art», sul corpo umano che come «opera nella natura» non ha in proprio potere la durata della vita. Osserva Derathé che «il ne faut pas minimiser l'artificialisme du *Contrat social*». Non che da sottovalutare, l'*artificialisme* ci pare piuttosto da porre al centro dell'ardua novità perseguita da Rousseau: le convenzioni che non vengono dalla natura, la libertà come obbedienza alle leggi che abbiamo voluto, la capacità illimitabile di innovazione della volontà generale. Questo aspetto a veder bene - tranne che per il carattere, in ciò ambiguo, della sovranità come «volontà» - si lascia ricondurre male a una immagine organicistica: la quale torna invece a imporsi ogni volta che è in gioco la particolarità e la negatività cui è stata irrimediabilmente consegnata. Nel capitolo di passaggio sulla morte del corpo politico le due situazioni finiscono quasi per sovrapporsi. Dapprima è l'immagine di morte, quindi viene la risposta dell'«art». Poichè tuttavia siamo in un punto delicato dell'opera, l'affermazione di novità non è più tanto sicura di sè: così è per la presunzione del consenso *ex silentio* (che come rileva Derathé rinvia direttamente a *Leviathan* II, XXVI), cosi soprattutto per la venerazione dovuta alle leggi che godono del «prejugé de l'antiquité», dove la stessa innovazione del potere legislativo è giudicato segno di morte (*OC* III, pp. 424-25).

[67] *OC* III, p. 404.

[68] «La puissance législative est le coeur de l'Etat, la puissance

exécutive en est le cerveau […]. Un homme reste imbécille et vit: mais sitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l'animal est mort».

[69] «Le Souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des loix…», *OC* III, p. 425.

[70] Separate almeno in parte dal contesto storico della Rivoluzione francese e del Terrore attraverso il quale Hegel legge Rousseau (sebbene anche l'inverso - la lettura della storia attraverso Rousseau - sia ovviamente operante e forse ancora più forte), le pagine della *Fenomenologia* sulla libertà assoluta e il Terrore, che già abbiamo richiamato, colgono acutamente alcune delle difficoltà interne della trattazione del governo nel *Contratto*. Necessità da un lato, dopo aver tolto tutte le «società particolari» a vantaggio dell'immediata identità di particolare e universale, di reintrodurre – attraverso il governo – l'«autocoscienza singola» o il «punto che si fissa», affinché la volontà sia «effettuale». Ma dall'altro, incongruità del governo rispetto alla volontà generale, sia per l'esclusione di tutti gli altri singoli «dall'interno della sua operazione» (e quindi per la limitazione che arreca all'autocoscienza universale), sia perché costituisce una «volontà determinata» che si oppone alla volontà universale. Infine è da ricordare la contrapposizione per cui di contro al governo in quanto effettuale volontà universale «sta soltanto la ineffettuale volontà pura: l'intenzione». «Anche il governo non è se non il punto che si fissa o l'individualità della volontà universale. Esso – volere ed eseguire procedenti da un punto – vuole e in pari tempo eseguisce un ordine e un'azione determinati. Il governo quindi da una parte esclude gli altri individui dalla sua operazione;

dall'altra si costituisce così come tale, da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso quindi non può veramente far altro che presentararsi come una *fazione*. Soltanto la fazione *vincente* si chiama governo, e appunto perché essa è fazione, è data immediatamente la necessità del suo tramonto; e il fatto ch'esso sia governo, la rende, per converso, fazione e la fa colpevole. Se la volontà universale si attiene all'effettuale agire del governo come a colpa ch'esso commette contro di lei; il governo, per contro, non ha nulla di determinato né di esteriore mediante cui si rappresenti la colpa della volontà a lui opposta; infatti, di contro al governo come *effettuale* volontà universale sta soltanto la ineffettuale volontà pura: l'*intenzione*», *Fenomenologia*, tr. it. cit., II, pp. 130-31, e cfr. pp. 124-35.

[71] *OC* III, pp. 432-34. E v. sopra nota 39.

[72] *OC* III, p. 428.

[73] «Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'Etat, *que m'importe*? on doit compter que l'Etat est perdu», *OC* III, pp. 428-29. Rousseau considera i rappresentanti alla stessa stregua dei soldati mercenari: uomini e servizi che si pagano per curare in pace i propri interessi.

[74] *OC* III, p. 425.

[75] *OC* III, p. 426.

[76] *OC* III, p. 427, e cfr. pp. 425-28

[77] *OC* III, pp. 434-36.

[78] *OC* III, pp. 426: «Mais hors de ces assemblées juridiques par leur seule date, toute assemblée du Peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet et selon les formes prescrites doit être tenue pour illégitime et tout ce qui s'y fait pour nul; parce que l'ordre même de s'assembler doit émaner de la loi»; e cfr. p. 435.

[79] *OC* III, pp. 435, 428.

[80] *OC* III, pp. 429-31.

[81] Del governo come *Réprésentant* che sospende la sua funzione quando c'è il *Réprésenté*, ossia quando il popolo è riunito in assemblea, Rousseau parla in III 14, *OC* III, p. 428.

9

PRINCÌPI E UTOPIA. IL LEGISLATORE E IL «PICCOLO STATO».

1 - *L'insufficienza della volontà generale e il compito essenziale del legislatore.*

La complessa figura del legislatore, nonostante sia posta alla metà circa del secondo libro (cap. 7), merita di essere esaminata a mo' di conclusione se del *Contratto* si vogliono cogliere in radice tutti i motivi strutturali di difficoltà, che questa volta riguardano, nella consapevolezza stessa di Rousseau, sia il rapporto tra le due volontà sia l'intrinseca costituzione della volontà generale. Per altro aspetto tuttavia la questione della collocazione materiale non è priva di rilievo, in quanto il legislatore compare alla fine della sistematica trattazione dei fenomeni del *Contratto* (salvo il governo, nella specifica configurazione che s'è esaminata) o di ciò che in senso proprio ci pare da ricondurre ai «princìpi di diritto politico»[1]. Tutto appare in certo modo compiuto con il capitolo sulle leggi e

tutto per altro verso si deve ancora compiere. La difficoltà si esprime in termini di momento statico e momento dinamico, di un momento che sembrava costitutivo-dinamico (l'atto di associazione) e si rivela invece carente di movimento e persino di volontà.

> *Con il patto sociale – scrive Rousseau all'inizio del cap. II 6 – abbiamo dato esistenza e vita al corpo politico; si tratta ora di dargli movimento e volontà con la legislazione. Poiché l'atto originario* (primitif) *per il quale questo corpo si forma e si unisce non Ci dice ancora nulla* (ne détermine rien encore) *di ciò che deve fare per conservarsi[2].*

Ma il corpo politico non si configurava già all'atto della sua costituzione originaria come un organismo dinamico, strutturato dalla «suprema direzione della volontà generale», capace di produrre «à l'instant» un *moi commun* dotato di «vita» e di «volontà»? Nella concentrata ricchezza del patto dell'unione l'esistenza del corpo politico coincideva pienamente in realtà con il movimento e la volontà, ed anzi non era se non pura volontà, determinata attraverso i voti dell'assemblea, legittimata nell'uso della forza. Brevemente Rousseau poteva dire: «le corps politique ou le Souverain», il corpo politico o la volontà generale, l'esercizio di sovranità, le leggi; e insomma già si era conquistato un concetto comprensivo di tutte le determinazioni necessarie alla compiuta articolazione del corpo politico[3].

Anche ammettendo, per comodità analitica, una successione temporale tra l'instaurazione del corpo politico e il momento dinamico delle leggi, appare evidente che alla metà del secondo libro – dopo che sono stati delineati i predicati della volontà

generale e i caratteri specifici della legge – non v'è più motivo di supporre come non ancora avvenuto ciò che già ha ricevuto piena determinazione. Se è vero che l'atto di associazione, così come del resto le leggi, non ci dicono nulla intorno ai contenuti o ai modi effettivi attraverso i quali il corpo politico si conserva, ciò discende rigorosamente dalla risoluzione della sovranità in libera e incondizionata volontà, non vincolata nemmeno dal contratto sociale[4]. Per il resto, fermo restando questo decisivo principio, conosciamo le condizioni dell'associazione, e quindi anche certe forme essenziali di conservazione del corpo politico (l'alienazione dei diritti, la proprietà, il diritto di vita e di morte), così come conosciamo l'ambito di validità degli atti di sovranità (o leggi), che è stato accuratamente definito da Rousseau nel cap. II 4 e viene ora, di seguito al passo che stiamo commentando, ripreso e sviluppato[5].

Da dove nasce allora la carenza nel corpo politico di quella volontà che pure costituisce il suo prodotto più peculiare e irrinunciabile? La riposta emerge subito con grande chiarezza: la volontà generale non è sufficiente, nella sua autonomia, a determinare la vita effettuale dello Stato o i suoi concreti e specifici obiettivi; le leggi che già apparivano come il momento conclusivo (salvo il sostegno del potere esecutivo) della formazione di volontà politica sono retrocesse a «conditions de l'association civile»: l'istanza democratico-volontaristica lascia fuori di sé un largo e vitale spazio di «oggettività» che è incapace di attingere direttamente[6]. Con questo Rousseau non rinuncia certo a tener fermi i suoi princìpi e configura l'opera di legislazione come momento eteronomo eppure strettamente subordinato al supremo potere della volontà generale: «il ne faut plus demander – si dice nel contesto che stiamo esaminando – à qui il appartient de faire des loix,

puisqu'elles sont des actes de la volonté générale»; e poco oltre si ribadisce il formale principio democratico: «il popolo sottomesso alle leggi ne deve essere autore»[7]. Ma proprio questa connessione del nuovo problema con il precedente ordine strutturale, mentre conferma la forza dell'ispirazione centrale del *Contratto*, ne mette altresì in luce tutte le difficoltà. La legislazione infatti, in quanto fornisce alla volontà generale l'oggetto o la materia capace di determinarla all'atto, non si pone come un semplice sviluppo ma rimette in questione l'intera struttura in cui si inscrive, ne esige una ridefinizione che giustifichi la sua peculiare funzione. Il legislatore compare sul far del crepuscolo per ricominciare l'opera tramata durante il giorno, non per adeguarvisi.

Seguiamo infatti gli interrogativi attraverso i quali Rousseau riformula, in maniera un po' affannosa, talune delle più delicate questioni del *Contratto*:

> *...il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de regler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une ispiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une moltitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait raramente ce qui lui est bon, exécuteroit-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un sistême de législation?[8].*

Per quanti sforzi Rousseau faccia per circoscrivere a un piano tecnico-istituzionale la difficoltà che ora avanza, è evidente

che esse gettano un'ombra *à rebours* sull'intera costituzione del corpo politico e sulle sue articolazioni. Il popolo che ha difficoltà a regolare le condizioni della società, come si è costituito in popolo, passando da irrelata moltitudine a unitario corpo politico? «Sitot que cette multitude est ainsi réunie en un corps», avevamo letto nel capito sul sovrano[9]; e, prima ancora, la costituzione originaria di un popolo era stata formulata a partire dalla differenza tra moltitudine e società[10]. La ricomparsa ora di una «multitude aveugle» nel cuore del *Contratto* solleva inquietanti problemi. Certo anche nella riflessione hobbesiana, priva di ogni mediazione di società civile, la nascita del contratto o il passaggio dalla natura alla convenzione, dalla moltitudine al popolo, presenta ardue difficoltà solo attenuate si direbbe dalla convergenza razionale-passionale intorno all'uscita dalla natura e quindi dal saldo delinearsi di una sovranità capace in ogni momento di impedire che il popolo ritorni moltitudine. In Rousseau il problema è doppiamente aggravato dall'incertezza del riferimento di natura e dalla struttura democratica della sovranità, sicché al termine del processo si ripresenta una difficoltà originaria e il legislatore si configura come un necessario sostegno di certezza e di oggettività, elemento «reale», si potrebbe dire, per la costituzione del popolo e del corpo politico.

Quanto alle difficoltà tecnico-istituzionali, sono anch'esse di natura tale da suscitare un non poche perplessità. Il modo in cui i membri dell'associazione devono regolare la vita della società non costituisce forse – prima e dopo il passo che stiamo commentando – un tema di assoluto rilievo nel *Contratto*? Alla domanda: «sera-ce d'un commun accord?» bisogna rispondere sì, nel funzionamento ottimo dello Stato, o altrimenti a maggioranza; così pure all'altra domanda –

«sera-ce par une inspiration subite?» – si deve rispondere, russoianamente, in senso positivo, a condizione che vi sia sufficiente informazione e assenza di comunicazione tra i cittadini. Né si riesce poi a capire, o rischia di risultare fuorviante – per un pensatore così geloso dell'immanenza della volontà al corpo politico – la questione dell'organo che enuncia la volontà. Previdenza e tempestività infine costituiscono certamente un problema, ma tale che (se non appartiene al versante delle difficoltà insuperabili dello Stato fondato sulla volontà generale sempre attuale) dovrebbe risolversi nell'ambito della volontà; senza contare che Rousseau sembra qui non tener conto della funzione propria del governo. È anche da osservare che il rapporto tra gli interrogativi sollevati da Rousseau e la figura del legislatore che è chiamata a risolversi non è del tutto agevole da capire: il tema della deliberazione e della dichiarazione si ripropone in presenza della legislazione, mentre la tempestività presupporrebbe una presenza stabile del legislatore. Così, problematiche rispetto al contesto, sfocate rispetto alla stessa figura del legislatore, le domande poste da Rousseau si annunciano anzitutto come una ridefinizione della natura e dei limiti della volontà generale.

Il tema dominante diventa infatti subito quello della incapacità della volontà generale (o moltitudine cieca, popolo in se stesso) a conoscere il bene. Le formule sul popolo che vuole il bene ma non lo vede, sulla volontà generale che è sempre retta eppure non sempre illuminata richiamano alla lettera il primo capoverso del cap. II 3, con una differenza tuttavia che, solo all'apparenza sottile, ha in realtà un grande rilievo[11]. Nel capitolo sulla errabilità della volontà generale lo scarto tra fonte sempre retta della deliberazione e deliberazione non sempre improntata alla stessa rettitudine trova la sua

origine certamente nella possibile divaricazione di volontà buona e «entendement», la quale tuttavia si manifesta e si acuisce a causa dell'«inganno»: «et c'est alors seulement qu'il [le peuple] paroit vouloir ce qui est mal»[12]. L'inganno a sua volta, come abbiamo mostrato, nasce dal gioco delle volontà particolari che si coalizzano in associazioni parziali. Ma tolta la falsa universalità delle «sociétés partielles», se i cittadini informati non comunicassero tra loro «la délibération seroit toujours bonne». Il capitolo si chiude con la fiducia che, neutralizzato l'errore, si ricompone immediatamente l'unità di volontà buona e intelletto, ossia si afferma la natura etico-razionale della volontà generale: «ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point»[13]. La differenza con il capitolo sulle leggi che stiamo commentando si stabilisce proprio su questo punto: ci troviamo ora dinanzi una volontà generale costitutivamente impossibilitata (al di là quindi di ogni intervento perturbatore) a farsi «éclairée» o un popolo che «de lui-même» non può non errare, quando non riceva dall'esterno adeguati e razionali contenuti di verità. Il corpo politico non si fonda semplicemente sul potere legislativo (o volontà) o sul potere esecutivo (o forza), ma il primo di questi deve scomporsi, per così dire, in una facoltà «conoscitiva» e in un potere «volitivo». Solo il legislatore appare in grado di colmare la strutturale carenza della volontà cieca; con il suo «necessario» intervento, «des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout»[14].

Per cercare di capire come si arrivi a questa vera e propria svolta che mantiene la struttura del *Contratto* in realtà sconvol-

gendola e riduce la volontà generale da unica, autosufficiente e compiuta fonte del potere legittimo a strumento semipassivo di consenso, è necessario fissare nel suo tratto specifico e più rilevante l'opera di guida razionale svolta dal legislatore. Ora ci pare che questo tratto – al di là del compito di illuminazione e anche di sottile disinformazione, di lungimiranza e di connessione[15] – sia da rinvenire nell'opera di determinazione (non nel senso del governo) della volontà generale e perciò soprattutto di separazione della volontà generale da quella particolare. Su questa via conduce direttamente l'indicazione secondo cui il legislatore deve garantire la volontà generale «de la séduction des volontés particulieres» e, in forma indiretta, anche l'altra per cui si deve «balancer l'attrait des avantages présens et sensibiles, par le danger des maux éloignés et cachés». Ed è in questa chiave che si può cercare di spiegare un passo altrimenti impenetrabile. «I singoli – dice Rousseau – vedono il bene che rifiutano; la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno egualmente bisogno di guida. Bisogna obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione, bisogna insegnare all'altra a conoscere ciò che vuole»[16]. Come è possibile che gli uomini *uti singuli* vedono quel bene che non riescono più a scorgere in quanto stretti nella comunità? I singoli rigettano il bene che vedono poiché scelgono la volontà particolare[17]; nella lotta in campo tra le due volontà quella particolare ha la meglio. Ma allora, poiché nei singoli in quanto «public» si affermi la volontà generale, è necessario non solo che questa volontà si configuri come indeterminata disposizione al bene; per sfuggire un conflitto le cui sorti appaiono previamente decise, si intravede un ulteriore e radicale passo: quello per cui i singoli devono altresì rinunciare, se vogliono sottrarsi davvero alla pressione della volontà particolare, a porre essi la

volontà generale o la legge, ossia a «vedere» il bene. Scegliere l'universale volontà etico-razionale è il compito della politica che, difficile a realizzarsi nell'autonomia di cittadini-sudditi, richiede una sorta di scomposizione e di trasposizione dove la pura volontà buona dei singoli associati si completi con l'*entendement* e la ragione (che deve diventare *leur raison*) forniti dal legislatore.

Se questa lettura è attendibile, ne risulta che i molteplici compiti del legislatore si riducono a uno, di capitale rilevanza tuttavia: quello di supplire al difetto di conoscenza del corpo politico che è, nella sua più intima tessitura, un difetto di socialità. La via della socialità immanente al corpo o della socialità realizzata attraverso la libera determinazione della volontà è stata perseguita da Rousseau, nel punto alto e conclusivo, attraverso la delineazione dei caratteri della legge. La «multitude aveugle» è in realtà popolo in virtù di un patto, depositario di una sovranità o volontà generale inalienabile, indivisibile, incapace di errore (salvo le buone precauzioni), che si esercita attraverso la legge. Il concetto di legge che alla fine del cap. 6 si mostra destrutturato e fluido ha ricevuto in realtà tutta la determinazione possibile, dati i prìncipi. Entro i limiti delle «convenzioni generali», la legge è ulteriormente vincolata dalla «generalità» tanto della volontà, quanto dell'oggetto su cui si delibera. Ma abbiamo anche visto come questo punto d'approdo dei princìpi di diritto politico (qui viene anticipata anche la funzione del governo) sia carico di tutte le tensioni e le aporie che ne hanno segnato lo svolgimento. Incondizionatezza e a un tempo limite della sovranità o della volontà che pone la legge; incertezza sulla natura delle convenzioni che fondano il limite, o a dir meglio sulla natura che entra nella convenzione; tensione della

volontà generale a governare l'intera realtà sociale proprio mentre si riduce a forma circoscritta che mantiene fuori di sé l'opposizione radicale della natura, ormai assunta nel segno delle «préférences». Le leggi sono il culmine e il ribadimento di questa complessa situazione. La generalità e il formalismo delle leggi appaiono ora con evidenza comandati, al di là dell'aspetto tecnico, dall'esigenza di tenere lontana l'influenza delle particolarità. Il problema nel suo tratto essenziale era stato già posto dal capitolo sulla «società generale» del *Manoscritto*: «et quand il faudroit consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriveroit-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la régle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi?»[18]. Così, se pure l'uomo dabbene cade in questo naturalissimo scambio, è necessario sottrarre con ogni cura gli «actes particuliers» all'ambito di competenza della volontà generale che si fa legge. Il carattere «toujours général» dell'oggetto delle leggi – che non è mai messo a tema e specificamente motivato da Rousseau – deve essere riportato a questa base reale: solo se le leggi si innalzano sulla sfera della particolarità che ci tocca potentemente o ci coinvolge (*quand tout le peuple statue sur tout le peuple*) è pensabile che esse divengano strumento di *égalité* e di reale socialità: quella per cui «chacun préfére en toutes choses le plus grand bien de tous»[19]. Questa necessità, lo si è detto, riguarda non solo la fase di formazione bensì, come abbiamo or ora letto nel passo del *Manoscritto*, anche quella di applicazione della legge. È evidente che la legge eseguita dagli stessi uomini che la fanno offre non certo minori occasioni alla incidenza della volontà particolare di quante ne offra la legge che si occupa direttamente di «atti particolari». Così Rousseau sviluppa il tema per cui «il n'est pas bon que celui qui

fait les loix les éxécute», arrivando su questa linea a sacrificare la democrazia, in quanto forma di governo di necessità aperta alla seduzione delle «vues particulieres[20]. La generalità della legge fonda il governo e lo richiede, per precise esigenze strutturali, diverso dal potere legislativo non solo quanto a funzioni bensì anche nelle persone che lo esercitano.

Si ha la riprova della durezza di questa situazione nel fatto che nemmeno il legislatore sfugge alla legge rigorosa di separazione delle due volontà come condizione del possibile manifestarsi della volontà buona. «Extra-ordinaire» quanto alle sue qualità e al suo «genio», il legislatore lo è anche nel senso che è fuori dell'ordine costituzionale poiché la sua funzione non è né di sovranità né di governo. Quest'abile strategia consente a Rousseau di cercare di mantenere la struttura del *Contratto*, che altrimenti rovinerebbe disastrosamente dinanzi al legislatore; ma la struttura che si mantiene riafferma altresì il suo dramma interno rivivendolo persino nella persona «oltreumana» del legislatore. Si veda così anche il motivo reale che sta dietro l'assenza di ogni funzione costituzionale o di ogni «autorità» del legislatore:

> *C'est une fonction [quella del legislatore] particuliere et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain; car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux loix, celui qui commande aux loix ne doit pas non plus commander aux hommes; autrement ses loix, ministres de ses passions, ne feroient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourroit éviter que des vues particulieres n'altérassent la sainteté de son ouvrage[21].*

Si capisce quanto gli «hommes vulgaires»[22]siano più esposti del legislatore a fare della legge che attueranno lo strumento della loro particolarità, della loro ingiustizia e delle loro passioni. Tanto dal lato della formazione dunque che da quello dell'applicazione, la legge deve essere accuratamente tenuta lontano da ogni rapporto con la particolarità.

Ma il punto è di vedere se, anche così isolata e depurata, la legge sia in grado di costituire quello strumento di realizzazione dell'eguaglianza-socialità di cui il corpo politico ha bisogno per il conseguimento dei suoi scopi alti e, prima ancora, per la sua semplice tenuta. Ora una simile questione l'abbiamo per la verità già troppo a lungo esaminata. Pare difficile, in conclusione, pensare un uomo che nell'atto di fare leggi si separi (per riprendere i termini riferiti all'*homme indépendant* del *Manoscritto*) da se stesso dalla cura prioritaria per la propria conservazione, volgendosi a un'universalità legislatrice di cui non scorge la connessione con la propria costituzione particolare. Il vincolo della generalità non sembra sufficiente ad assicurare un simile trapasso e anzi la stessa attiva determinazione della legge presuppone una definita consistenza di natura, ossia il rinvio al vincolo delle convenzioni generali. La pura volontà che si fa legge dello Stato patisce l'astrattezza formalistica dove è stata confinata per sfuggire alla volontà particolare e reincontra la natura nella forma dei diritti – *puissance, biens, liberté* – indipendenti dalla politica. Le leggi si dipanano originariamente entro il tema dei «limiti del potere sovrano» e si assestano su un fondamento lockiano, fino a quella che abbiamo detto la «deduzione privatistica» della volontà generale ossia la preferenza di sé proiettata nella totalità sociale. Ciò che su questa base pare realmente perseguibile è la reciprocità di comportamenti (*engagemens*

mutuels) o l'uguaglianza dinanzi alla legge (*mêmes conditions*, *mêmes droits*), senza che venga toccata la costituzione naturale da cui essa promana, né la condizione generale di socialità, né il vincolo unitario della comunità. La legge che avrebbe dovuto essere il grande, effettuale strumento di trasformazione «universale» dell'uomo e di coesione sociale ribadisce l'esistente senza incidervi, rischiando di riprodurre alla fine la stessa situazione del patto iniquo del *Discorso sull'ineguaglianza.*

È logicamente a questo punto ci pare che si apre lo spazio per un «sistême de législation» distinto dalla legge. Le leggi in quanto atti della volontà generale restano il fondamento indiscusso dello Stato, deposito intoccabile del popolo sovrano, ma vengono perdendo quell'attiva capacità di determinazione o di iniziativa che sembrava un loro carattere eminente e si riducono appunto, «proprement», a «condizioni dell'associazione civile». Strumento della volontà buona e dell'indistinta predisposizione al bene che è in ogni uomo le leggi sono un organo della legittimità in quanto semplice consenso. La ripresa della trattazione della volontà generale, nei primi due capitoli del quarto libro, illustra bene questo processo di rarefazione della volontà generale a giudizio di adesione e di conformità che si esercita al massimo grado nell'unanimità, attraverso poche leggi. La volontà che non conosce catene per l'avvenire né leggi che non possa infrangere paga il prezzo di questa sfrenata quanto astratta libertà riducendosi – se non vuole soccombere al nemico parimenti sfrenato ma realissimo che si porta dietro – a riconoscimento di ciò che è posto dall'esterno.

Il «sistema di legislazione» e il legislatore che lo pone in essere si inscrivono in questo quadro con un compito, come si è detto, che è bensì nell'immediato di illuminazione o di *entendement*, ma che nel profondo è di instaurazione di quella socialità che

la natura scissa dell'uomo non riesce a realizzare. Se l'uomo fosse in assoluto sprovvisto di capacità razionale-politica, il *Contratto* rovinerebbe dalle fondamenta. Il fatto è che l'uomo o la volontà generale che è in lui non riesce a realizzare questa operazione per la tenacisima e insuperabile opposizione della volontà particolare, e quindi per l'impossibilità di districare l'*entendement* legislatore dalla passione. La volontà generale può sì imporsi sulle passioni e diventare quell'«acte pur de l'entendement» della definizione diderotiana, ma a condizione che l'atto puro sia anche un atto vuoto di determinazione, una sorta di *epochè* della attiva capacità razionale-passionale dell'uomo[23].

Un confronto con il capitolo del *Manoscritto* (I 7) che prepara il legislatore (e solo in piccola parte passa nel *Contratto*[24]) consente di cogliere in maniera ancor più evidente la specifica carenza della volontà generale e quindi il compito di realizzazione di socialità che è proprio del legislatore. Leggi sono «l'unique mobile» del corpo politico, che solo per mezzo di essere è «attivo e sensibile»[25]. Ma come possono le leggi rendere unitario e attivo il corpo politico? Le leggi dovrebbero essere un integrale prodotto dell'unione sociale e della volontà generale che ne deriva; ed è proprio su questo piano che sorgono le maggiori difficoltà. Per volere secondo lo spirito dell'unione sociale bisogna che ognuno sappia ciò che deve volere; ora ciò che ognuno deve volere è il «bene comune», ciò che deve fuggire è il «mal public». Solo che questa disposizione al bene non è in grado di assicurare di per sé connessione sociale e attività del corpo politico:

> *Mais l'Etat n'ayant qu'une existence idéale et conventionnelle, ses membres n'ont aucune sensibilité naturelle*

> *et commune, par laquelle, immédiatement avertis, ils reçoivent une impression agréable de ce qui lui est utile, et une impression douloureuse sitôt qu'il est offensé[26].*

Come garantirsi allora dai mali e procurarsi beni che sono avvertiti solo *après coup*, nelle loro conseguenze? Il difetto, d'altra parte, che si manifesta nell'impotenza a far passare all'atto la volontà buona è originariamente un difetto che concerne la stessa volontà buona, in quanto voglia determinare le leggi cui si sottomette:

> *Comment s'assurer d'ailleurs que* sans cesse rappelés par la nature à leur condition primitive*, ils [les particuliers] ne négligeront jamais cette autre condition artificielle dont l'avantage ne leur est sensible que par des consequences souvent fort éloignées?*

Anche a supporre una condizione davvero ottimale in cui tutti gli uomini siano sempre sottomessi alla volontà generale, si incontrerà in ogni caso una duplice difficoltà: quella relativa alla tempestiva manifestazione e all'evidenza della volontà generale, e quella relativa alla sua autenticità (*l'intérest particulier ne l'offusquera-t-il jamais de ses illusions?*). Di qui la scomposizione di ciò che sembrava un saldissimo corpo unitario in una massa informe o in una moltitudine cieca che attende di essere strutturata: «Enfin, comment tous agiront-ils de concert, quel ordre mettront-ils dans leurs affaires, quels moyens auront-ils de s'entendre…?»[27]. Così le leggi per cui il corpo politico è attivo e sensibile non vengono dalla volontà generale (*ce n'est pas assés que chacun soit soumis à la volonté générale*) ma dal legislatore che ne supplisce la carenza infondendo all'unione

sociale l'«anima», l'«azione», i «contenuti determinati». E il compito del legislatore che si presenta nell'immediato come *entendement*, di cui la volontà generale è carente, riguarda in realtà una sorta di riforma della stessa volontà che ne faccia l'organo di indubitabile adesione – al di là di ogni richiamo esercitato dalla natura – alle ragioni della coesione e della socialità: «alors des Lumières publiques (dice Rousseau con una significativa variante rispetto al *Contratto*) resultera la vertu des particuliers»[28]. Nel *Contratto* del resto le ragioni di insufficienza della volontà generale, connesse all'esigenza del legislatore, appaiono solo meno accentuate (come se Rousseau si fosse preoccupato anche qui di mitigare l'asprezza della contrapposizione tra le due volontà) ma non per questo meno evidenti nel risultato dell'incapacità del corpo politico a consistere sui propri fondamenti senza l'intervento del legislatore. Che questo sia il problema ormai drammaticamente aperto appare chiaro ad esempio (oltre che dai passi della fine di II 6 sopra riportati) dal passo del capitolo sul legislatore dove si argomenta che «les vues trop générales et les objets trop éloignés» non sono alla portata del popolo: «chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, apperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes loix»[29].

Se il compito del legislatore si inscrive nel vivo di questa dissociazione (che appare qui per la verità anche estremizzata rispetto ai numerosi tentativi russoiani di smussarla) tra l'individuo converso sulla propria volontà particolare e il piano universale-«ascetico» delle buone leggi è possibile ancora circoscriverlo all'apporto di *entendement*? La conoscenza che si aggiunge dall'esterno suppone una volontà buona sempre

disposta ad accoglierla, ma qui vediamo che la volontà è perennemente trattenuta nella sua disponibilità da una struttura opposta e resistente. Il problema del legislatore allora non è tanto quello di fornire conoscenza o di approntare le leggi in cui la volontà si riconosca, ma prima ancora e innanzitutto è quello di formare gli uomini adatti alle leggi, capaci cioè realmente di volerle ritrovando in ciò una vera coesione sociale e una fonte di obbligazione più solida. Questo in effetti appare il compito decisivo del legislatore in un passo tra i più noti del capitolo e del *Contratto* che merita per la sua rilevanza di esser riportato per intero.

> *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangeres et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite: En sorte que si chaque Citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tout les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre[30].*

Dire che questo capoverso contiene l'intero nucleo problematico della politica di Rousseau è asserzione a parer nostro pienamente giustificata. Commentarlo significa descrivere lo stato di natura del *Discorso sull'ineguaglianza*, quindi l'individuazione del suo *défaut* nel *Manoscritto* e infine l'intenzione forte del *Contratto sociale*. Ma significa altresì mettere a nudo la crisi della complessa soluzione che Rousseau ha cercato di dare al problema della politica. Lo strumento contrattuale non mirava forse a realizzare nel *moi commun* questo «plus grand tout» dove la natura si trasforma facendosi esistenza parziale e morale? A rileggere i capitoloi sul patto sociale, sul *Souverain* e sull'*état civil* del primo libro, e i primi capitoli del secondo libro, non vi si trova al fondo se non l'elaborazione e lo svolgimento di questo centrale tema. La crisi si fa ora visibile nella stessa immediatezza con cui la trama elementare del problema viene riproposta al di là di tutti i tentativi di soluzione. Non troviamo più nessun accenno alla natura che anche si mantiene, divenendo fonte di diritti, così come pare accantonata ogni autonomia della libera volontà nel determinare l'oltrepassamento della natura. Nella lotta tra volontà particolare e volontà generale, la prima è ricondotta alla salda coerenza di una struttura fisica perfetta nella sua compiutezza, che può essere solo annientata, non modificata, mentre la seconda, nell'impossibilità di affermare i suoi scopi, deve cedere il passo a un'energia più efficace e persuasiva, ancorché mitica e improbabile. La crisi si può così esprimere nei suoi termini semplici ed essenziali come impossibilità di pensare la politica (o la volontà generale e l'interesse comune) in presenza dell'insormontabile opposizione della volontà particolare. Per questa via il legislatore non tanto completa i «fondamenti» dell'«edificio» politico[31] quanto ricomincia

a lavorare sugli elementi originari di una costruzione che ha rivelato la sua debolezza. E il difetto riguarda proprio il *telos* dell'edificio politico: la fondazione dell'«esprit social». Così si dice poco appresso nello stesso capitolo, sotto il velo di una considerazione riguardante il «popolo nascente» (come se il *Contratto* non riguardasse sempre il popolo che nasce e diventa «popolo»):

> *Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les regles fondamentales de la raison de l'Etat, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles[32].*

In questo scambio tra effetti e causa sta lo scacco della legge, come opera della volontà, che appare condannata a ripercorrere ciò che esiste: mettere la legge al di sopra degli uomini (o, che è lo stesso, gli uomini al di sopra della loro immediata natura) appare davvero paragonabile alla quadratura del cerchio[33]. Perché la libera volontà possa innalzarsi sul fondo di radicale naturalismo che l'accompagna c'è bisogno, più che di una *metanoia*, di una seconda creazione che faccia della legge la prevalente natura dell'uomo. Come già nel *Discorso sull'ineguaglianza* la convivenza di natura e oltrenatura etico-razionale si arena dinanzi all'«invincibile» consistenza e rigidezza entro cui è stato assunto il concetto di «natura».

È notevole e insieme singolare che il giovane Marx della *Questione ebraica* prenda proprio il passo russoiano sulla trasformazione della natura ad opera del legislatore come emblematico dell'astrazione dell'uomo politico, separato dall'uomo naturale

della società civile[34]. Per un verso la citazione riesce più che calzante, in quanto è assunta a rappresentare la scissione, nello stato politico uscito dalla rivoluzione borghese, tra *homme* e *citoyen*, tra gli individui indipendenti della società civile (*tout parfait et indépendant*) o uomini naturali, egoisti (fondamento reale dell'esistenza mai sottoposto a critica) e gli uomini «astratti», «artificiali», «morali» della politica. Ma il riferimento d'altra parte è improprio in quanto sia assunto a illustrare una scissione che si mantiene. Il problema di Rousseau, come stiamo vedendo, consiste nell'impossibilità di pensare il *citoyen* in presenza di un *homme* che si tenga alla sua immediata, «egoistica» natura. Che poi questo presupposto naturale non sia sottoposto a critica da Rousseau è verissimo; non per questo tuttavia viene preso a elemento permanente e «normale» della scissione. Proprio di qui nasce, da ultimo, il paradossale e più che mondano intervento del legislatore, che dovrebbe ricreare la «pianta uomo» intessendola prevalentemente di volontà generale o di «esprit social». La cosa più singolare da osservare è qui semmai che, al di là dell'opposizione radicale e insuperabile in cui i due autori si collocano (la «specie umana» ricostituita dall'uno nella figura morale-politica, dall'altro nel lavoro e nella vita «reale»), Rousseau e Marx sembrano perseguire, almeno formalmente, la stessa concezione assolutamente unitaria dell'uomo, priva di sfere e perciò di mediazioni; o come anche si potrebbe dire, entrambi perseguono l'immediata identità del singolo-parte con il tutto sociale, si realizzi questa nella volontà generale o nel comunismo.

2 – *Le vie aperte dal legislatore: la religione civile.*

Con la comparsa del legislatore ci troviamo dunque dinanzi a un importante, rivelativo tornante del *Contratto*. Si tratta ora di vedere, riprendendo anche alcune osservazioni già formulate, quale sia il posto da assegnare alla nuova figura nella struttura complessiva dell'opera. Per comodità espositiva è possibile distinguere a questo proposito tre situazioni concettuali: l'imprevedibilità della figura del legislatore, il tentativo di renderla compatibile con i princìpi di diritto politico già stabiliti, e infine la verifica di ciò, ossia la divaricazione del legislatore rispetto alla struttura dell'opera. Il primo aspetto si può esprimere con le parole di Halbwachs: «au moment de toucher au port, nous sommes rejetés en pleine mer…»[35]. Quando tutto sembra compiuto, si leva il legislatore; nulla lasciava presagire l'incapacità della legge di determinare il proprio oggetto. Ma ecco – venendo al secondo aspetto – che Rousseau si preoccupa con molta cura di saldare la nuova figura ai fondamenti dell'*édifice*. Il legislatore, come si è visto, «ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté»; non può comandare agli uomini nel senso dell'esecutivo, né, come si precisa poco appresso, ha «aucun droit législatif». I princìpi sono richiamati in tutta la loro fermezza: dinanzi al supremo, «incomunicabile» potere legislativo della volontà generale, il legislatore torna a essere niente altro che una volontà particolare, vincolante solo dopo essere stata sottomessa ai «liberi suffragi del popolo»[36]. Così l'inserzione del nuovo nel vecchio sembrerebbe perfettamente riuscita, ed è su questa posizione che in effetti si attestano la maggior parte dei commentatori. Il legislatore, per dirla con I. Fetscher, appare come un «esperto» di competenza morale piuttosto che tecnica[37]. «Cet emploi, qui constitue la République – aveva detto del resto efficacemente Rousseau -, n'entre point dans sa constitution»[38]. Ma il punto è di

vedere se questa connessione di volontà legislatrice e sistema di legislazione sia, oltre che dichiarata, anche svolta in maniera persuasiva. L'inserimento sarebbe perfetto se la struttura in cui il legislatore inscrive la sua azione si mantenesse intatta nella sua funzione di suprema regolatrice della vita associata. Proprio su questo punto abbiamo visto però che il legislatore, prima di aggiungere qualcosa all'*édifice* (e proprio perché la sua azione si faccia pensabile), rivela l'insufficienza della struttura portante, ossia l'incapacità della volontà generale a determinare il contenuto delle leggi e persino a esprimersi, difficoltà quest'ultima a cui nemmeno il legislatore d'altra parte appare in grado di porre rimedio. Scavando nella direzione dell'intrinseca costituzione della volontà generale abbiamo visto che il compito del legislatore non consiste tanto nell'aggiunta di *entendement*, quanto in un'opera di supplenza che assume su di sé quella fondazione di «esprit social» già sperimentata nell'ambito della libera volontà e dell'*état civil*. Se su un piano così assolutamente originario (nel duplice senso di ciò che è più profondo e di ciò che sta prima) si svolge l'opera del legislatore, è necessario pervenire al terzo degli aspetti su richiamati: quello della divaricazione e dell'incompatibilità tra volontà generale e legislatore.

L'assunzione simultanea di questi due piani si rivela molto problematica; a pensare le due cose insieme – la nuova figura e la volontà generale nella puntuale articolazione voluta da Rousseau – ne derivano difficoltà pressoché insolubili, inerenti in primo luogo al punto dove situare l'inserzione del legislatore. Rousseau si preoccupa certamente di salvare la coerenza del legislatore rispetto alla presenza di «princìpi», non però rispetto alla loro viva genesi e alla loro specifica tessitura. Per superare queste evidenti difficoltà Halbwachs suppone che

il legislatore debba limitarsi a stabilire le leggi fondamentali (quelle che istituiscono il governo, le modalità delle elezioni ecc.) mentre l'assemblea del popolo determinerà in seguito le altre leggi a completamento o a correzione di queste, senza che il legislatore vi abbia più parte[39]. Ma pare francamente difficile pensare che il popolo possa spogliarsi del fondamentale diritto di istituzione del governo. La trama strutturale del *Contratto*, a tenerla salda, comporta costituzione di sovranità, riunione del popolo in assemblea, istituzione (e controllo) del governo; a questo punto dovrebbe comparire il legislatore, ma per svolgere non si sa più quali funzioni. L'alternativa più rigida si stabilisce proprio tra il governo e il legislatore. Anche il governo infatti svolge quell'opera di connessione del tutto al tutto che il legislatore in diversa maniera è chiamato a compiere; anche il governo è un organo della determinazione e dell'iniziativa (ha quel diritto di *proposer*, *diviser*, *discuter*, di cui si parla alla fine di IV 1), è adattabile ai tempi e ai luoghi, è capace in certo modo di imprimere «mouvement» al corpo politico[40]. Là dove il governo è instaurato nella pienezza delle sue funzioni, il legislatore è una figura superflua. Senonché il legislatore risponde, rispetto al governo, a un'obiezione più profonda, mette in causa proprio la consistenza di quella volontà generale cui il governo dovrebbe sempre ispirarsi; e perciò sconta anche gli «abusi» inevitabili del potere esecutivo. Lo strumento della forza su cui il governo si fonda appare a Rousseau, dalla prospettiva del legislatore, troppo fragile perché possa far fronte efficacemente alla dissociazione della volontà e alla difficile connessione del corpo politico. V'è bisogno di una «forza» o di un'autorità più persuasiva ed efficace, che sappia operare originariamente sulle volontà modellandole dall'interno in vista degli scopi comunitari.

Quest'autorità che è in tutti i sensi «d'un autre ordre», capace di «entraîner sans violence et persuader sans convaincre», è com'è noto per Rousseau di natura religioso-politica, dove la religione «sert d'instrument» alla politica[41]. Il legislatore «ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement» (si veda quanto poco il suo compito consista nell'apporto diretto di *entendement*!), è costretto a ricorrere all'intervento del cielo per trascinare, con la sua saggezza rivestita d'autorità divina, uomini insensibili ad altre ragioni, facendone cittadini «secondo natura»[42]. La eccezionalità del legislatore rispetto alla costituzione, che qui viene ancora formalmente mantenuta (impresa semidivina senza autorità, senza uso di forza né di ragione), appare chiaramente ormai legata alla crisi interna della «costituzione». Le autorità «terrene» o costituzionali sono formate dal potere legislativo e dal potere esecutivo, volontà etico-razionale e forza; l'autorità di cui il legislatore si serve non si pone solo al di là di esse ma ne colma, anticipatamente, per una via diversa e indipendente, il difetto: quello degli uomini incapaci, nonostante le leggi e la «force réprimante» del governo, di distacco dall'*intérêt particulier* o di «esprit social». La prova più evidente che qui ci muoviamo in un «autre ordre» rispetto alla struttura e ai «princìpi» del *Contratto* sta nel fatto che il legislatore, nonché presupporre un'improbabile volontà generale già costituita né dipenderne, si crea egli stesso, nel vivo della sua azione religioso-politica, le forme peculiari di consenso. Il consenso è anzi il «vero miracolo» del legislatore, che riesce, con gli stessi mezzi che altri uomini vanamente impiegano, a fondare «imperi duraturi»[43]. E là dove il «parti philosophique» non sa scorgere se non riuscita impostura, il «vrai politique» vi ammira il grande e potente genio, esemplificato dalla saggezza di Mosè e di Maometto[44].

Ma se il legislatore si pone, e con tutta evidenza in queste ultime battute, su un piano totalmente diverso da quello del *Contratto* (né certo fatto omogeneo dalla generica connessione intorno ai temi della stabilità e del «consenso»), è possibile tuttavia ricavare dalle antiche figure carismatiche un insegnamento direttamente riportabile alle condizioni della *République*. La connessione forte qui è stabilita, in presenza della medesima insufficienza della politica, dall'identità del rimedio che la religione può e deve arrecarle. Il tema era chiaramente enunciato nelle ultime righe del capitolo sul legislatore del *Manoscritto*:

> *Chacun sent assés l'utilité dell'union politique pour rendre certaines opinions permanentes et les maintenir en corps de doctrine et de secte, et quand au concours de la Religion dans l'établissement civil, on voit aussi qu'il n'est pas moins utile de pouvoir donner au lien moral une force intérieure qui pénétre jusqu'à l'ame et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie même et de tous les évenemens humains[45].*

Anche nel *Contratto* dove queste righe sono omesse e dove manca la traccia materiale offerta dal *Manoscritto*[46], la connessione del capitolo sulla religione civile con il legislatore si presenta evidente fin dalle prime battute («gli uomini non ebbero agli inizi altri re che gli dèi, né altro governo che quello teocratico»[47]) e dal riferimento al «raisonnement» di Caligola[48]. La forma della religione civile, come si è già visto commentando il cap. I 2 del *Manoscritto*[49], nasce come una sorta di medio, dal confronto tra le antiche religioni nazionali e l'universalità del cristianesimo. Religione

dell'unità civile-religiosa quella antica, che esalta il vincolo patriottico facendolo sacro, ma genera in ciò stesso ritualismo superstizioso, intolleranza aggressiva e feroce. Religione pura dell'umanità quella del Vangelo, ma posta nella scissione tra «sistema teologico» e «sistema politico»[50]. Se non altro perché il cristianesimo ha fatto tramontare per sempre l'«ancien sistême»[51] è all'interno di esso che bisogna cercare la forma della mediazione, dove anche la religione nazionale sia presente nella sua lezione. Proprio qui troviamo formulato, con la «parzialità» del cristianesimo, il difetto che la religione civile, al pari del legislatore, è chiamata a sanare:

> *...cette Religion n'ayant nulle rélation particuliere avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par-là un des grand liens de la société particuliere reste sans effet[52].*

Una società composta tutta di cristiani sarebbe perfetta, se non mostrasse una carenza di assoluta e (in senso anche proprio) combattiva dedizione alla virtù politica, la quale d'altra parte è incapace a costituirsi su un terreno tutto mondano[53]. Nasce di qui la «professione di fede puramente civile» di cui il *Souverain* fissa gli articoli non come dogmi (ché di essi si interessa solo in quanto si rapportano alla morale) bensì come «sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidelle»[54]. L'ateo può essere bandito dallo Stato «non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincerement les loix, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir»[55]. Ma i «sentimenti di sociabilità» d'altra parte sarebbero una pura duplicazione

del vincolo contrattuale e dello stesso diritto di vita e di morte che già la comunità detiene se non introducessero un'ulteriore sanzione a rendere davvero forte il legame di coesione sociale. Ecco allora che «la santità del Contratto sociale e delle leggi» si iscrive, tra i «dogmi positivi», alla fine di una catena che parte dall'esistenza di un Dio «potente, intelligente, benefico, previdente e provvidente» e passa per la vita futura, la felicità dei giusti, la punizione dei malvagi[56]. Quanto fragile sia il tentativo, nella consapevolezza propria di Rousseau, di riportare il cristianesimo a una funzione nazionale, appare subito evidente. Basti solo pensare al rovesciamento che dovrebbe operarsi intorno alla vita futura: da opposizione a sostegno dell'*esprit social**[57]*. L'universale morale del Vangelo da un lato entra in conflitto con la socialità ristretta della patria, dall'altro riesce politicamente produttiva solo in quanto sia assunta non più come puro insegnamento morale, bensì (con tutte le difficoltà che ne discendono) come «dogma», quanto si voglia semplificato[58].

Il capitolo sulla religione civile conferma così tanto la crisi inerente al corpo politico (la debolezza delle leggi affidate solo alla propria forza immanente) tanto l'insufficienza del rimedio che, nel sacrificio di quella laicità che già sembrava una salda premessa del contratto[59], la religione, dove si è come storicizzata e resa attuale la figura del legislatore, deve apportarvi. Sulla corrispondenza strutturale infatti, oltreché sull'efficacia, di un simile rimedio, è lecito nutrire tutti i dubbi. Rousseau si trova a fronteggiare la sconnessione del tutto sociale o del corpo artificiale armato non della forza del governo né dell'eccezionale carisma politico del legislatore, bensì di una sorta di artificio di secondo grado, slegato alla fine da quelle condizioni contrattuali-nazionali cui dovrebbe servire

da sostegno. In questo il *Contratto* sembra ripercorrere più che la via di Hobbes (citato proprio in queste pagine con ogni onore come colui che solo ha tentato di riunire le due teste dell'aquila, riconducendo tutto all'«unità politica»[60]) quella di Locke. Con la duplice aggravante, si direbbe, che Locke in qualche modo parte dalla religione e non pensa nemmeno lontanamente di investire il suo Stato di quei compiti di «socialità» che fin dall'inizio risultano preminenti nel *Contratto* di Rousseau.

3 - *Le vie aperte dal legislatore: le condizioni di fatto*

Dal legislatore non muove solo la via che conduce alla religione civile, bensì anche quella (e questa volta nello sviluppo diretto del testo) che porta alle condizioni di fatto nelle quali l'istituzione contrattuale può realizzarsi. È un peccato che Rousseau non abbia riprodotto nel *Contratto* la frase che nel *Manoscritto* fa da ponte tra la trattazione del legislatore e quella del «peuple à instituer», dove appunto simili condizioni cominciano a essere delineate:

> *Quoique je traitte ici du droit et non des convenances, je ne puis m'empêcher de jetter en passant quelques coups d'oeil sur celles qui sont indespensables dans toute bonne institution[61].*

Questo semplice avvertimento può evitare al lettore molti equivoci, in quanto mostra che Rousseau sta per affrontare non solo un argomento del tutto nuovo, ma un argomento che deve essere «giustificato» nella struttura dell'opera. Il *Contratto* in effetti si occupa di «fatti» in quanto pretendano smentire

il diritto, o altrimenti li determina come a sé omogenei e li giustifica alla luce del proprio criterio di legittimità[62]. Da dove nasce allora l'esigenza di un esame delle «convenances»? Senza dubbio, ci pare di poter dire, dalla consapevolezza di crisi maturata all'altezza della figura del legislatore. I princìpi, nel momento supremo delle leggi, hanno mostrato una strutturale fragilità a incidere nelle cose, ed ecco che tra gli strumenti che si offrono al legislatore troviamo, accanto alla religione, l'individuazione delle condizioni di fatto che meglio sono in grado di «sostenere» la buona istituzione. Mentre tuttavia riguardo alla religione il legislatore finiva per essere assunto come una figura emblematica il cui insegnamento era inseribile nella trama contrattuale, riguardo alle *convenances* è preso nell'immediatezza e nella concretezza della sua operazione, nell'atto cioè, che sempre si ripete a completamento dell'edificio contrattuale, di dare legislazione a un popolo. Questa circostanza acuisce la questione – di cui si cercherà qui particolarmente di tener conto - del rapporto tra i princìpi e i fatti o tra la struttura del *Contratto* e l'opera di legislazione.

I fatti mostrano subito la loro consistente durezza. Non si tratta anzitutto di redigere leggi buone in se stesse ma di vedere se il popolo cui sono destinate è capace di sostenerle[63]. Per questo Platone rifiutò di dare leggi ai popoli ricchi, per questo Creta ebbe buone leggi e cattivi uomini. Questa resistenza della storia alle leggi si rivela più la norma che l'eccezione nell'opera di legislazione: «mille nazioni hanno brillato sulla terra che non avrebbero mai potuto sopportare buone leggi, e quelle stesse che l'avrebbero potuto non hanno avuto per questo che un tempo molto breve in tutta la loro durata»[64]. La saggezza del legislatore è messa a dura prova dinanzi a una storia che di norma si svolge in una direzione ostile alle buone leggi,

mostrando per di più di poterne fare a meno. Si tratta così di fissare nella vita dei popoli l'attimo fuggevole, né proprio facile a conoscersi, di maturità per le leggi; senza anticiparlo (come è accaduto a Pietro il Grande), e senza lasciarlo trascorrere, perché allora i (cattivi) costumi si stabiliscono, i pregiudizi si radicano e i popoli diventano incorreggibili, al punto che volerli riformare è impresa pericolosa oltre che vana. Le rivoluzioni, in cui lo Stato rinasce dalle sue ceneri e «riprende il vigore della giovinezza uscendo dalle braccia della morte», sono giudicate – sebbene riguardino gli stessi modelli di Rousseau: Sparta, Roma, l'Olanda e la Svizzera – un evento assolutamente eccezionale, irripetibile e anzi acceleratore di disfacimento: «On peut acquérir la liberté; mais on ne la recouvre jamais»[65].

Insieme al tempo anche lo spazio, ossia la dimensione di uno Stato, costituisce un difficile problema per il legislatore. Lo Stato conformato alle proporzioni della natura eviterà i difetti di amministrazione del grande Stato ma avrà sufficiente «consistance» per difendersi dagli attacchi dei popoli vicini»; combinazione difficile se, come si dice nel *Manoscritto*, la «médiocrité même ne fait quelquefois qu'unir les deux défauts»[66]. Nella ricerca del punto di equilibrio, un posto importante spetta al «rapporto conveniente» tra abitanti ed estensione del territorio, sebbene il rapporto sia poi complicato da molte cause – il clima, la qualità e i prodotti del terreno, il «temperamento» degli abitanti, ecc. – sulle quali Rousseau si sofferma con osservazioni di minuzioso e anche un po' ridicolo buon senso[67]. Infine, tra le condizioni dell'istituzione ve n'è una senza la quale tutte le altre non hanno valore: che il popolo goda al momento dell'istituzione di «abbondanza e pace»[68].

Il tema del relativismo prende, per una sorta di naturale attrazione montesquieuiana, la mano a Rousseau che si avven-

tura persino sul terreno dei «princìpi» propri a ogni popolo (la religione, il commercio, la guerra, la virtù, ecc.), ai quali il legislatore deve immancabilmente tenersi se vuole riuscire nel suo compito. Ma è evidente che qui non si tratta più, con tutti i vincoli imposti dalle cose, di «buone istituzioni», bensì solo di istituzioni rispondenti alla «nature des choses»; sicché il rapporto tra «massime comuni» a tutti i popoli e principio particolare di un popolo, formalmente mantenuto, finisce per dissolversi completamente quando il «principio» è costituito ad esempio dalla *servitude [**69**]*. Di questo tentativo di incursione nell'*esprit des lois* converrà ritenere solo un tratto, che ha peraltro valenza davvero generale. Il legislatore, apparso dapprima come il supremo e indispensabile trasformatore della natura, si mostra in realtà nella sua opera interamente condizionato da essa: tanto più efficace quanto meglio sa adeguarvisi. Alla natura delle cose, anche tralasciando l'accenno ai princìpi particolari ai popoli, il legislatore si deve in tutti i casi volgere. Ma quale criterio fermare nel variare di tempi e situazioni?

La stanca enumerazione dei motivi sopra richiamati deve essere apparsa deludente allo stesso Rousseau, se alla fine dei capitoli sul popolo torna a riproporre il tema iniziale: «Quel peuple est donc propre à la législation?». Deve trattarsi di un popolo che riunisca insieme la «consistenza» di un popolo antico e la «docilità» di uno nuovo, che legato già da qualche «unione d'origine», quale che essa sia (e si noti l'indifferenza per il tema contrattuale), non abbia ancora portato il «vero giogo delle leggi»; senza costumi e pregiudizi inveterati, né ricco né povero, sufficiente a se stesso, capace di fare a meno degli altri popoli, di resistere a una «invasion subite», dove tutti si conoscono e dove non si carica un uomo

di un peso insopportabile[70]. L'abbozzo delinea un modello di piccolo (o medio) Stato che riceverà altre determinazioni nel *Contratto*. Riunendo questi tratti pare di poter individuare in una sorta di socialità realizzata il principio connettivo (del quale è funzione la stessa dimensione dello Stato) di un simile modello. «Plus le lien social s'étend, plus il se relâche»[71]. Piccolo Stato dunque come concentrazione di socialità uniforme, immutabile e pienamente autarchica[72]. Il duro travaglio della legislazione non consiste tanto, osserva Rousseau, nell'opera di instaurazione del nuovo, quanto in ciò che bisogna distruggere, nella difficile vittoria su ciò che è consolidato. Ed ecco, che nel piccolo Stato è come soppressa la difficoltà della soppressione ed è possibile trovare «la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société»[73], ossia una natura trapassata in elementari forme sociali o una società modellata interamente sulla natura. Ciò che rende una costituzione «veramente solida e duratura» non sono i suoi elementi intrinseci, ma la sua capacità di adeguarsi alle condizioni date. Come in ogni opera di legislazione, anche nel raro caso di una natura già conformata per la legislazione, si tratta di adeguare le leggi ai rapporti naturali[74].

Ne piccolo Stato Rousseau può sperare di veder risolta quella connessione di libertà e di eguaglianza che costituisce «le plus grand bien de tous» e il fine della legislazione[75]. La difficoltà dell'eguaglianza scaturisce dalla configurazione stessa della libertà e dal suo incerto rapporto con la natura. Sul terreno dei «princìpi» è pressoché impossibile assicurare condizioni di uguaglianza, che di fatti vengono prospettate come una sorta di auspicio, come un'esigenza in definitiva esterna al piano delle leggi. Ma Rousseau sa pure che questa esigenza è indispensabile alla tenuta dell'*édifice*, sicché, come si dice nel

capitolo sulla democrazia, senza eguaglianza «dans les rangs et dans les fortunes […] l'égalité ne sauroit subsister longtems dans les droits et l'autorité»[76]; ha bisogno cioè, come base omogenea alla volontà generale, di una certa condizione media, che mentre mantiene alla proprietà una capacità di strutturare la natura, le impedisce di svilupparsi fino a diventare una fonte di relazione personale tra gli uomini. La «forza delle cose» spinge inevitabilmente all'«abuso», ossia all'accrescimento della disuguaglianza, e la forza della legislazione dovrebbe contenere questa spinta[77]. Ma può la legislazione esercitare efficacemente una simile resistenza se la natura non le si mostra in qualche misura già omogenea? Nasce di qui il modello di una piccola società di produttori indipendenti, presso i quali la proprietà è misura relativamente uniforme, stabile e trasparente, funzione essa stessa dell'essere sociale e politico, ma subito trascesa e resa marginale da questa più alta e decisiva esperienza umana.

> *Mieux l'Etat est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privies, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considerable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers[78].*

Un simile Stato non saprà di *finance*, che è «parola da schiavo», e si terrà lontano dal «tracas du commerce et des arts», dall'«avide intérêt du gain» o dall'attività dell'interesse privato, dalla mollezza e dalle comodità, per tenersi all'«amour de la patrie», cementato dalla partecipazione politica, dalla milizia cittadina, dalle *corvées[**79**]*.

Il piccolo Stato sembra essere la lezione conclusiva che Rousseau ricava dal repubblicanesimo antico, contrapponendola all'idea «moderna» dei rappresentanti[80]: la lezione poi dovrebbe agire come fondazione di possibilità, sulla base della natura umana che non muta[81]. Ma come il trapasso da ciò che è stato al possibile non pare del tutto agevole, così si sarebbe veramente imbarazzati a pensare il piccolo Stato entro un definito modello costituzionale. Quando il rapporto con le «antiche repubbliche di Grecia» viene stretto più da vicino, accade che di Atene si richiamino i difetti, mentre alla stessa costituzione dell'amata Sparta si riservino solo scarsi e poco significativi cenni[82]. Certamente più complesso il caso della costituzione repubblicana di Roma, alla quale Rousseau dedica persino troppe pagine[83]. Ma riesce arduo, come si è accennato, cogliere il nesso, nella stessa lettura che ne dà Rousseau, tra gli istituti della costituzione repubblicana e la semplice quanto drammatica architettura del *Contratto*. Né il rapporto di complesso e semplice va in una sola direzione, poiché, come più volte Rousseau rileva, nella storia antica finisce per perdersi o per oscurarsi quella rigorosa e delicata distinzione tra sovranità e governo che sta posta al centro nevralgico del *Contratto*[84]. Roma d'altra parte era «une grande ville» e «un grand Etat»[85]: nemmeno la saldezza del piccolo Stato esce come si vede indenne. Ma, a costo di schematizzare troppo rispetto a questa zona un po' incerta del *Contratto*, ci pare di poter dire che nell'antichità classica Rousseau non tanto ricerca convalide istituzionali, quanto un luminoso e «possibilitante» esempio di *vertu*, intesa come totale e realizzata politicità. Per un verso questo insegnamento, che allarga i confini delle «choses morales», rifluisce sui princìpi dell'*édifice* russoiano in quanto ispirazione repubblicana (in senso largo),

simbolo di una partecipazione-dedizione alla vita politica e, in sostanza, del popolo riunito in assemblea. Per un altro verso il modello confluisce e si fissa nel piccolo Stato; qui alla fine la politica si dissolve e diventa trascurabile, lasciando il posto agli effetti che da essa scaturiscono (o a dir meglio, che essa avrebbe dovuto produrre), i quali sono riassumibili in quell'*esprit social* che incapace di essere determinato dalle leggi e persino dal legislatore, in quanto debba «changer la nature humaine», si offre ora per così dire *in re ipsa*. Dal punti di vista strutturale, quest'ultimo è l'aspetto che ci pare più interessante e sul quale vogliamo ora soffermarci: vi si trova infatti, con l'estrema risposta di Rousseau al problema della politica, un punto di osservazione rilevante per misurare all'indietro la tessitura (e il fallimento) del progetto avanzato nel *Contratto*.

4 – *Continuità e frattura nel rapporto tra i «princìpi di diritto politico» e il piccolo Stato.*

La continuità tra *principes* (o soluzione contrattuale) e piccolo Stato si stabilisce non sul terreno della forma e degli strumenti bensì su quello dell'oggettività del problema che entrambi sono successivamente chiamati a risolvere. Lo scopo del contratto è una società retta tutta da una volontà generale che riduca a sé o renda il più possibile a sé omogenee le volontà particolari; proprio su questo scoglio i «principes» toccano il loro punto critico e chiedono soccorso al legislatore. Ora questo stesso è il problema che il piccolo Stato spontaneamente e a suo modo sembra dover risolvere. Qui non troviamo più né l'attiva dissociazione delle due volontà né un termine medio che lavori a ridurla, bensì una sorta di unità originaria dove la

volontà particolare di per sé è quasi muta e la volontà generale ripete le condizioni dell'esistente e perciò alla fine della stessa «particolarità». Lo strumento decisivo per mantenere un simile Stato non pare più rappresentato dalle leggi e dalla costituzione quanto piuttosto dall'opinione e dall'educazione che rinsaldano i costumi, le abitudini, le consuetudini e pongono in dover-essere, per così dire, ciò che è già dell'essere, fanno amare ciò che si è. L'incerto capitolo sulla divisione delle leggi, al termine del secondo libro, si conclude con la celebrazione di questa più importante legge dello spirito vissuti della comunità che è scritta nel «cuore» dei cittadini.

> *A ces trois sortes de loix, il s'en joint une quatrieme, la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'Etat; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des moeurs, des coutumes, et sur-tout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle depend le succès de toutes les autres[86].*

Anche la volontà generale del contratto era scritta nel cuore (e nella ragione) dei cittadini, ma vi stava nell'astrattezza e nella fragilità della libera volontà che tutto avrebbe dovuto determinare e tutto trovava dinanzi a sé già compiuto ad opera della natura. Ora invece «l'esprit social», che la forza delle leggi non riesce a produrre, si è come rivestito della forza stessa della natura e coincide di fatto con la natura dominante dei cittadini

o con la «vera costituzione dello Stato». Il tempo, che già acuiva la dissociazione delle due volontà fino a produrre la morte del corpo politico, diventa in questa prospettiva causa di crescente vigoria[87]. Continuità così intorno all'oggetto o allo scopo dell'istituzione, intorno alla durata e, bisogna anche aggiungere, intorno al consenso (è il tema già anticipato dal legislatore attraverso l'uso della religione) che come sta a fondamento del contratto così ora si ritrova «oggettivato» nel piccolo Stato e garantito dall'opinione.

Ci potremmo chiedere naturalmente che cosa se ne faccia ancora della legislazione un popolo «consistente», autosufficiente, con buone armi, fuso comunitariamente intorno all'amore di patria. Proprio all'inizio dei *Discorsi* di Machiavelli Rousseau poteva leggere che «dove una cosa per se medesima sanza la legge opera bene, non è necessaria la legge; ma quando quella buona consuetudine manca, è subito la legge necessaria»[88]; avrebbe potuto logicamente tirarne la conclusione che quando un popolo felice si trova nelle felici e rare condizioni da lui richieste per la «legislazione» è bene vi rimanga senza bisogno d'altro. Ora in effetti, lo abbiamo visto, l'opera di legislazione non deve avere di per sé nessuna specifica forza di innovazione; si tratta solo di «assurer», «accompagner» ed, eventualmente, «rectifier» i rapporti naturali[89]. A voler precisare un simile compito, bisogna dire che la legislazione svolge un'opera di sostegno delle condizioni naturali-sociali esistenti, cercando di assicurarne la durata, e, insieme, un'opera (controllatissima) di rettifica, specie quando particolari avvenimenti abbiano in parte alterato la perfezione intrinseca al popolo «propre à la législation». Nell'esempio recato da Rousseau del solo paese ancora capace in Europa di legislazione – l'isola di Corsica – si ritrovano entrambi questi compiti. Facendo eccezione al

principio generale poco prima enunciato («on peut acquérir la liberté; mais on ne la recouvre jamais»), il popolo corso, con valore e tenacia, «a su recouvrer et défendre sa liberté»; per questo «mériteroit bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver»[90]. Il legislatore insegna a conservare ciò che si ha e, a un tempo, tiene conto delle particolari condizioni che hanno condotto alla perdita e alla riconquista della libertà.

Quando Buttafoco, prendendo alla lettera il *Contratto*, inviterà Rousseau a farsi legislatore dell'isola che ha tutte le caratteristiche da lui richieste per sopportare il giogo delle leggi, il ginevrino si atterrà rigorosamente a questo indirizzo[91]. Sfiducia nei popoli che non possono sopportare le leggi (e perciò nemmeno un buon governo) e sfiducia negli stessi «établissemens politiques», inevitabilmente esposti o all'«abuso» del governo o a ceppi che li paralizzano. I «princìpi» del *Contratto* non sembrano in grado di far fronte alla scissione tra «le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné»[92]. Il problema non è tanto allora di formare un governo per la nazione, quanto la nazione per il governo. Ma la «nazione» come sappiamo non si forma se già non è; e il popolo còrso può affidarsi a un governo perché è già vigoroso, sano, posto in una situazione sotto ogni riguardo felice. «Il s'agit moins de devenir autres que vous n'êtes, mais de savoir vous conserver tels». I còrsi hanno acquistato, senza leggi, libertà e coraggio, virtù e costumi: «s'ils pouvoient d'eux-mêmes rester ainsi, je ne verrois presque rien à faire»[93]. Ciò che si deve fare è solo insegnare loro a mantenersi come sono, prevenendo la decadenza e «rettificando» quei difetti che una lunga storia di oppressione ha come finito per radicare nella natura degli abitanti[94]. Certo, si può obiettare che il «rester ainsi» di Rousseau non deve mai esser preso alla lettera ed è anzi subito smentito dalla minuzia di una

«legislazione» che sembra voler regolare ogni aspetto della vita. Ma tra i due atteggiamenti non v'è contrasto perché si tratta pur sempre di accompagnare il popolo capace di legislazione nell'opera di pieno adeguamento al proprio spirito nazionale o di ritorno, al di là di un embrionale sviluppo-deformazione, al proprio «état primitif»[95]. Del resto Rousseau ha grande cura di richiamare la gradualità, la misura di questo intervento che lavora sulle cose come obliandosi in esse. L'incapacità di innovazione della legislazione deve tradursi in una sapiente utilizzazione di tutto ciò che esiste, anche di quelle disposizioni che, dettate dalla tirannia dell'oppressore, possono, per una singolare eterogenesi dei fini, essere poste a fondamento della riconquistata libertà[96]. La circolarità delle condizioni e dei risultati della legislazione si fa in tutti i casi evidente: nelle caratteristiche richieste dal *Contratto* e nel modello che si propone alla Corsica si rinviene l'identico ideale di una società chiusa e immutabile, senza commercio, senza finanze, senza denaro, basata su un'agricoltura di sussistenza, con entrate fiscali sostituite di massima dalle *corvées*: virtuosa, austera, militarmente forte[97]. La politica diventa evanescente quando la realtà stessa, con tanto maggiore autorevolezza, attua il suo compito. È significativo che Rousseau riservi scarsi e imbarazzati cenni nel *Progetto* al quadro politico-istituzionale e non ci dica quasi nulla né intorno alla legislazione in quanto distinta dalla costituzione, né intorno ai rispettivi poteri del legislativo e dell'esecutivo. Lo Stato democratico-repubblicano in parte deriva dall'agricoltura diffusa su tutto il territorio, in parte la mantiene; la Corsica conviene tuttavia per la sua grandezza un governo non «puramente democratico» ma «misto», in cui il popolo si riunisca «par parties» e i depositari del potere siano spesso cambiati[98]. Il governo è affidato

a poche menti «illuminate», e tutti i «membri dello Stato» concorrono egualitariamente «all'autorità suprema», le cui funzioni non sembrano tuttavia andar oltre l'elezione degli illuminati governanti[99].

Abbiamo ora maggiori elementi per segnare i motivi di frattura, che si annunciano non certo meno rilevanti di quelli di continuità, tra i «princìpi di diritto politico» (o ciò che chiamiamo brevemente il contratto) e le condizioni di fatto in cui si risolve il piccolo Stato. La frattura si può esprimere, in forma riassuntiva, come passaggio dallo Stato legittimo allo Stato ideale o dell'utopia possibile. Le due ricerche si presentano certamente intrecciate ma devono essere ricondotte a princìpi e a presupposti diversi. Lo Stato legittimo ricerca, al di là dei fatti della natura e della storia, gli universali e razionali princìpi della politica: la costituzione essenziale del corpo politico e dell'uomo che ne è il soggetto. L'universalità vuol dire innanzitutto immancabilità o necessità dei princìpi, sempre che la politica voglia farsi pensabile secondo il criterio di legittimità; delle clausole del contratto si dice nel primo libro che «bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnües»[100]. Senza l'attuale e attiva permanenza di una simile universalità, il *Contratto* è un'opera senza oggetto e senza scopo. Nascono di qui infatti le critiche alla schiavitù («renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme…»), al diritto del più forte, al diritto paterno; e nasce di qui l'insieme delle limitazioni e delle condizioni che (dapprima attraverso la trama contrattuale, quindi per una sorta di originaria autodeterminazione) portano l'universalità di questi princìpi alla consapevole realizzazione di sé nel corpo politico, ossia al vincolo che la libertà pone a se stessa nella legge. L'universalità

ha un suo luogo specifico di costituzione nell'al di là della natura; il «droit social», con le convenzioni su cui si fonda, «non viene dalla natura», così come non sono riportabili alla natura il diritto e la moralità, la ragione e la stessa libertà (che si rivelano facoltà o princìpi inerenti all'oltrepassamento dell'*état civil*), né infine la volontà generale e la sovranità. Il «jeu de la machine politique» si precisa a un tempo come «gioco» o svolgimento di quell'antropologia fondamentale, del rapporto cioè della natura con il suo oltrepassamento nei caratteri specificamente umani, che, come già nel *Discorso sull'ineguaglianza*, costituisce il problema forse più pressante e radicale di Rousseau: si tratta di assicurare la preminenza (negli uomini e nella direzione dello Stato) a quella volontà generale in cui si riassumono i caratteri dell'oltrepassamento sulla natura che permane nella volontà particolare, sia cercando di ricomprendere la natura alla luce della sovranità, sia reprimendola, quando quest'ultima si mostri nel suo volto di indomita e inattaccabile energia. La lunga trattazione sul governo, nel terzo libro, si rivela particolarmente importante ai fini della completa delineazione dell'universalità dello Stato legittimo. Qui infatti la fondamentale esigenza strutturale di trovare una mediazione interna alle due volontà, in mancanza di un luogo che ne tenga il conflitto, è subito prospettata in un ambito di universale validità. «J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être»[101]. Questo stesso orizzonte guida la polemica contro Montesquieu che ha ristretto la virtù alla *République* e che, per non aver fatto le «distinzioni necessarie», non ha visto «que l'autorité Souveraine étant par tout la même, le même principe [la virtù] doit avoir lieu dans tout Etat bien constitué»[102].

I princìpi che nel governo si completano e vengono confer-

mati non sono legati, come appunto a princìpi universali si conviene, a nessuna particolare situazione del tempo e dello spazio, ma tutte le realtà statuali legittimano o condannano alla luce del «droit». Quando Rousseau dice che «loin de détruire tous les Gouvernemens, je les ai tous établis»[103], merita – per un verso si capisce – di essere preso alla lettera. Per questo stesso motivo è alla fine priva di senso la questione di quale sia il posto del contratto e della sovranità, se alle origini della storia o nel presente-futuro; l'origine è da leggere più che mai come costituzione essenziale, e del contratto si deve dire, come dello stato di natura, che «n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant necessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent»[104]. Come si distacca dalla natura, così l'universalità antropologico-politica stabilisce un peculiare e positivo rapporto con il mondo moderno. Il metodo del *Contratto*, fondato sull'universalismo giusnaturalistico, discende dal *Discorso sull'ineguaglianza*, sebbene nel rovesciamento dei risultati là raggiunti. I princìpi o l'essenza dell'uomo non si pongono più contro la «storia» e contro la politica, sancendone l'alienazione, ma ritrovano in esse il loro perenne orizzonte di realizzazione, lo svolgimento di cui costituiscono il soggetto e la norma immanente di giudizio. La conseguenza è che, entro il grande spartiacque di natura-*état civil*, il mondo moderno, le esperienze politiche che Rousseau ha dinanzi o alle spalle, non solo non sono esclusi dalla linea di ricerca che vuole rinvenire nell'ordine civile «quelque regle d'administration légitime et sûre», ma costituiscono il luogo diretto di verifica, dove i princìpi devono mostrare la loro perenne attualità e, insieme, la loro capacità di costruttiva incidenza rispetto alla degenerazione dei fatti, nei confronti dell'uomo che è «par-

tout dans les fers». La trama strutturale del *Contratto*, in cui si dispiegano i princìpi, appare difatti tutta intessuta di riferimenti a esperienze e riflessioni politiche moderne. Come è grande merito di Derathé aver messo in luce, i pensatori politici moderni agiscono nel «trattato» russoiano al modo di obiettivo polemico e fonte di suggerimenti, di strumenti; come ostacolo e suggestione a un tempo. Si tratta di partire di qui, individuando i punti alti e le acquisizioni irrinunciabili, per andar oltre o per scavare più in profondità i princìpi che sorreggono la democrazia come «unione reale». È impossibile pensare la tematica contrattuale di Rousseau senza l'uso moderno dello strumento contrattualistico, senza presupporre, soprattutto, Hobbes e Locke; come è impossibile pensarla senza il tentativo di superamento di queste due fondamentali esperienze, su cui la borghesia pare invalicabilmente attestata, in vista di una sovranità-unità che realizzi a un tempo la massima espressione dei diritti individuali. In questo quadro, i motivi di modernità (o di impostazione moderna di temi del pensiero politico antico) sono davvero numerosi e preponderanti: il forte accento dato alla legittimità per convenzione e la critica alle limitazioni «naturali» di libertà; il concetto di legge posto dalla libera volontà e l'inseparabilità della specifica e integrale «natura» umana dall'orizzonte di *état civil*; l'identità di sovranità e volontà, i caratteri della sovranità e la distinzione di sovranità e governo; le stesse incertezze sul concetto di proprietà o sul rapporto tra privato e pubblico, e si potrebbe continuare. Certamente al fondo di questa modernità agisce una precisa ispirazione repubblicana, antica forse più che ginevrina. Il *Contratto* è proprio il libro di un *citoyen*. Ma è pure evidente (e a non tenerne giusto conto si rischia di vanificare sul nascere la novità dei «principes») lo sforzo russoiano per trascendere

l'immediatezza dell'esperienza repubblicana al fine di renderla universale e coincidente con lo stesso concetto di legittimità o per estendere la *vertu* a ogni Stato ben costituito, per quanto un simile disegno (e Rousseau è fin troppo consapevole di ciò) si presenti arduamente lontano dai fatti.

Passando ora dalla ricerca sullo Stato legittimo a quella dello Stato dell'utopia o della residua ed esterna speranza si può dire, schematizzando, che vi si trova lo speculare rovesciamento dei presupposti su cui la prima ricerca si fondava. Qui appare chiaro come la universale estensione dei princìpi si sia interrotta: il contratto si compie nella legislazione e questa, nella sua ardua e impossibile tessitura, ne smentisce la praticabilità. La frase «montesquieuiana» con cui si apre il capitolo III 8 può ben essere assunta a simbolo di questo mutamento (in tutti i sensi) di «clima»: «La liberté n'étant pas un fruit de tous les Climats n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la verité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves»[105]. Se il metodo giusnaturalistico della ricerca dei princìpi rinviava alle premesse del *Discorso sull'ineguaglianza*, l'orizzonte delle «convenances» ne ripete in parte le sconsolate conclusioni. Il mondo moderno è giudicato come una pura perdita, una generalizzazione della schiavitù[106], e la sola differenza sta nel fatto che là dove il *Discorso* cercava un'uscita nelle «grandi anime cosmopolite», il *Contratto* cerca una soluzione nell'isola felice. La storia che in sede giusnaturalistico-contrattuale veniva misurata e riscattata dalla fiducia nel *droit* - le prime società, il diritto del più forte, la schiavitù – ritorna ora con le sue insuperabili cristallizzazioni, cui si può solo tentare di sottrarsi con l'evasione. Questa seconda ricerca riguarda

così il solo Stato possibile in un orizzonte devastato («il est encore en Europe un pays capable de législation…»), e per ciò stesso ne fa uno Stato ideale-utopico[107] che si contrappone duramente al mondo moderno, senza costituirne un criterio e senza penetrarlo. Se l'apertura ai *princìpi* era riassumibile nella generalizzazione della *vertu* (o nella «contestazione» del «principe» di Montesquieu), ora assistiamo a un preciso restringimento della virtù alla repubblica, che ripercorre un aspetto dell'analisi montesquieuiana, fissandolo come condizione ideale. Dell'utopia questa ricerca partecipa nella minuziosa descrizione dei particolari (dove Montesquieu finisce spesso in precettistica), e nella difficoltà a rinvenire il regno che non ha luogo[108]; ma vi partecipa altresì, con una sorta di più radicale «spostamento dell'immaginario»[109], nel segno della realistica consapevolezza del problema che i princìpi hanno lasciato irrisolto. La natura che doveva essere stretta nel giro delle convenzioni si è rivelata «invincibile», più tenace e solida del fondamento di libertà cui si pensava di poterla sottoporre. Con la consueta radicalità Rousseau avrebbe potuto ora aggiungere un ulteriore passaggio ai numerosi dislivelli della sua opera, e dire: poiché la volontà è intrinsecamente antinomica e dà luogo a due volontà dove la cattiva scaccia la buona, torniamo alla volontà particolare cercando di fissarla a uno studio dove sia essa stessa produttiva di «socialità».

Ma se già in sede di princìpi il perseguimento della socialità si rivelava non poco arduo, ora il difetto si mostra al vivo e si esprime in una sorta di punto critico dove la socialità sembra trapassare a garanzia della solitudine. Il rapporto tra i cittadini deve essere «aussi petit […] qu'il est possibile», in modo che ciascuno sia in una «perfetta indipendenza» da tutti gli altri e in una «excessive dépendance de la Cité»[110]. Ci si può chiedere

se questa dipendenza «eccessiva» sia un modo di perseguire ancora la socialità o un mezzo estremo per mantenere la «solitudine» con l'aiuto di un'esterna mediazione che tuttavia si esaurisce in questa garanzia. Il passaggio dall'indipendenza alla solitudine si mostra talvolta affidato in effetti a un filo sottilissimo. Il caso più significativo è forse rappresentato a questo proposito dal modello degli Svizzeri di una volta che si propone come esemplare ai còrsi[111]. Caso certamente estremo, per via della fin troppo evidente trasposizione di importanti elementi dello stato di natura del *Discorso* (la perfetta indipendenza, la solitudine, la virtù ignota per l'assenza di vizi e persino la corruzione che consegue all'uscita dall'*état primitif*) in una situazione che dovrebbe essere di perfetto «esprit social»; ma tale che deve pure far riflettere. La tessitura rigorosa dei «princìpi» non concedeva in realtà alcuno spazio all'amor di patria e allo spirito nazionale: si apriva bensì nell'intrinseco a una dimensione contrattuale-nazionale, ma dopo di ciò, si affidava per intero e senza bisogno d'altro alla libera volontà che pone la legge e al sostegno strutturale del governo. Il piccolo Stato al contrario è tutto tramato intorno a quello spirito patriottico dove si cementano le ragioni del cuore, la forza dell'abitudine, i *moeurs* e l'opinione[112]. Eppure quando leggiamo in *Economia politica* che l'amor di patria «joint la force de l'amour propre à toute la beauté de la vertu»[113], si ha il sospetto di reincontrare, entro un modello più complesso o più lontano dall'*état primitif*, una semplice variante del tema della solitudine. La connessione in questo caso potrebbe essere stabilita così: spirito nazionale e amor di patria si riconducono alla *vertu* la quale a sua volta consiste nella coincidenza di volontà generale e volontà particolare in quanto espressione dell'uomo unitario o intero; quando

la ricomposizione a partire dalla volontà generale si mostra impotente a dominare la scissione su cui si costituisce, e il tempo della politica come attiva incidenza sulla realtà cede il posto alla politica come sostegno della natura, troviamo una versione dell'uomo intero che certo si rivela, basata com'è sulla volontà particolare, molto più vicina all'originaria solitudine e più lontana da quelle forme di socialità che nonostante tutto si cercava di perseguire attraverso la legge. L'alternativa radicale tra l'uomo *dénaturé* dell'«ordre civil» e il primato della natura è come si vede un tema che attraversa anche la politica. Si tratti di condizioni di fatto che il legislatore trova già disponibili per le leggi o di condizioni che si determinano con l'aiuto di un pian di educazione nazionale («la nature n'est que l'habitude»[114]), il punto discriminante rispetto allo Stato legittimo sta in tutti i casi nel riferimento all'ambito della volontà particolare come decisivo per le sorti della politica o dello spirito comunitario. Come Rousseau aveva scritto nell'*Economia politica*, si tratta di trasferire nella politica quel «sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même», di modificare dall'interno (o di rinvenire già modificata dalla forza delle cose) proprio quella «disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices»[115].

La conseguenza più vistosa di questo radicale mutamento di prospettiva è che si tolgono e dileguano sullo sfondo del pensiero politico di Rousseau quei concetti che costituiscono il nerbo dei «principes». Vediamo così che scompare il concetto, come che si configuri, di stato di natura, sostituito dalle forme sociali elementari; e viene meno ciò che a questo concetto intrinsecamente si lega, ossia la nozione stessa di contratto, a meno che non si tratti, come in *Economia politica*, di un patto sociale implicito e naturalmente risolto nella convivenza civile. Quel che è più significativo e più grave a un tempo è che dilegua,

con la cosa, il nome stesso di «volontà generale»[116], sicché la stessa distinzione tra sovranità e governo ne esce oscurata e compromessa. L'eccezione costituita da *Economia politica*, dove insieme alla delineazione del modello di piccolo Stato si fa posto a un abbozzo dei princìpi per quel che riguarda la volontà generale (e la sua distinzione dal governo), è significativa d'altra parte proprio per il modo in cui il concetto di volontà generale viene affrontato[117]. I «principes», come dovrebbe ormai apparir chiaro, sono insomma la complessa e delicata riflessione politica di Rousseau che s'innalza su una riflessione – svolta prima e dopo il *Contratto sociale* e all'interno di questa stessa opera, in un intreccio fitto che si cerca tenacemente di controllare[118] – molto più imponente per mole (Vaughan ha ragione) ma diversa per ispirazione metodi e strumenti, sebbene sia riconducibile alla fine a una germinale costanza tematica.

5 – *A mo' di conclusione.*

«So that in the nature of man, we find three principall causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory»[119]. A questo tema di Hobbes che s'incrocia, passando per Mandeville e giungendo fino a Montesquieu, con il discorso borghese sull'economia politica Rousseau ha cercato di dare risposta alternativa. Tanto la prima conseguenza antropologica di una simile impostazione, tanto l'aspetto provvidenziale e armonico per cui, come Montesquieu aveva detto prima di Smith, «chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers»[120] sono ben presenti alla mente di Rousseau e assunti nel loro punto di divaricazione radicale: la natura volta sempre alle *préférences*, impossibilitata perciò

ad attingere il «bene comune». La permanenza del *Contratto sociale* nel mondo moderno è con ciò segnata con nettezza; ma saldamente delineata appare altresì la difficoltà a trovare una linea persuasiva di risposta, una volta che la natura come *préférences* sia stata da un lato per intero accettata, dall'altro confinata entro una sorta di calviniana negatività. Rispetto allo stesso Hobbes, la soluzione democratica esaspera con evidenza la difficoltà di volontà particolari che sono inconfrontabili tra loro, ma pure chiamate, al di là del patto originario, a convivere perennemente con la struttura della volontà buona. La risposta politica di Rousseau esce da ciò fortemente condizionata, nonostante l'impegno e ci sembra anche il rigore impiegati a definirla: recupero di un'immediatezza giusnaturalistica tanto necessaria, tanto problematica rispetto al contesto specifico e allo sviluppo di pensiero in cui si colloca; assolutezza, identica in tutti e povera di determinazioni, della volontà generale come il solo mezzo per fronteggiare il germe incontrollabile della *comparaison* o della *glory*. L'*édifice* politico che ne risulta, dopo che l'abbiamo indagato largamente nel suo impianto e dopo aver seguito i tentativi di Rousseau (certo interessanti nel caso del governo) per rinsaldarne la struttura, ci è parso irrimediabilmente consegnato alla scissione, con un esito proprio opposto perciò al Rousseau «totalitario» e più vicino semmai a quell'«anarchismo», o in senso specifico, a quel «non governing government» di cui ha parlato di recente uno studioso americano[121]; ma anche, si deve aggiungere, con un esito che obbligherà i grandi lettori e i «seguaci» politici del ginevrino a uno sforzo, oltre che ovvio, costante di «innovazione».

Di questo risultato, che investe la tenuta del «corpo politico» ma riguarda più in profondità la stessa pensabilità della politica

sulla base delle categorie con cui è stata elaborata, ci è sembrato che Rousseau lasci trasparire, già nel *Contratto*, più di qualche segno di consapevolezza. Così è soprattutto per la complessiva tematica posta dal legislatore. Ma così è anche per quella pagina del capitolo sui «deputati» in cui Rousseau, in un estremo e un po' disperato tentativo di richiamare la forza dell'esempio possibilitante antico e spartano, s'incontra con il problema della schiavitù come condizione di «perfetta libertà» e in qualche modo vi si adegua, sebbene nel segno, come avrebbe detto Hegel, di una «scissione» tutta moderna e postcristiana[122]. Una pagina questa che è del resto, a un grado estremo, rivelativa di quel limite di assolutezza o di pura e antistorica tautologicità della politica, in quanto realizzazione totale e fine a se stessa dell'uomo, che grava sulla *volonté générale* facendo persino un po' rimpiangere – dopotutto si deve riconoscerlo – la «modernità» di Benjamin Constant.

Dopo il *Contratto*, si potrebbero segnare molti momenti in cui una simile consapevolezza di crisi si manifesta. Per tutti basterà ricordare quella lettera a Mirabeau del 26 luglio 1767, giustamente celebre, che segna l'addio di Rousseau alla politica e perciò alle sue stesse «vieilles idées». Qui, dopo aver ricordato che il problema centrale della politica da lui indagato - «*Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme*» - è proprio il problema della quadratura del cerchio, irresolubile perché in sostanza la volontà particolare dei «fils d'Adam», che non sono «gens de l'Utopie», lo impedisce, Rousseau scrive:

> *Si cette forme est trouvable, cherchons-la et tâchons de l'établir. [...] Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénuement que je crois qu'elle ne l'est pas, mona vis est qu'il faut passer à l'autre extrémité,*

> *et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire et le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote pût être dieu. En un mot, je ne voit point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le Hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes et des lois qui met dans l'état une guerre intestine continuelle est le pire de tous les états politiques[123].*

Se in questo passo, certo non poco significativo per le questioni da noi indagate, si dichiara apertamente la difficoltà di venire a capo del problema posto da Hobbes, già nell'*Emile*, e proprio introducendo l'*abrégé* del *Contratto*, Rousseau aveva scritto che «le droit politique est encore à naitre, et il est à présumer qu'il ne naitra jamais». Grozio e Hobbes approdano alla fine agli stessi principi e il solo moderno capace di fondare questa «scienza grande e inutile» sarebbe stato Montesquieu, ossia – si badi – proprio chi si è occupato solo di «diritto positivo dei governi stabiliti», che è la cosa più lontana al mondo dai «principes du droit politique» (*rien au monde n'est plus différent que ces deux études*)[124].

Crisi e anche consapevolezza di crisi tuttavia – lo abbiamo detto nella premessa e ora lo ripetiamo – nulla tolgono alla rilevanza del problema politico posto da Rousseau. Qui la valutazione dovrebbe volgersi anzitutto alla storia, a quel rapporto di Rousseau con la Rivoluzione francese (e in particolare con Robespierre) che fortemente celebrato o condannato, poi persino negato, costituisce in tutti i casi un punto di riferimento ineliminabile; un tema questo che, assente da ogni trattazione esplicita, non abbiamo mai cercato di eliminare, né per la verità avremmo potuto, dall'orizzonte della ricerca. Se come ha

scritto J. Y. Guiomar, in un recente libro discusso e per la verità discutibile, in Francia nazione e patria raggiungono la loro piena consistenza «lorsque se dégage un mouvement stable, distinct du souverain personnel incarné dans un individu, mouvement dont l'aboutissement est soit la réduction de ce souverain à un rôle figuratif, soit son élimination totale»[125], non c'è dubbio che Rousseau sia il teorico-precursore di questa situazione. Ciò che Rousseau offre, e a cui altri non arrivano, è proprio un quadro di riferimento unitario – la sovranità popolare – da cui pensare il dopo monarchia. A studiare questa storia tuttavia bisogna tener conto non solo del retaggio positivo ma anche delle ombre e delle difficoltà, magari guardando proprio alla «esemplare» vicenda di Robespierre, quale è stata ancora di recente efficacemente ripercorsa da Soboul[126]. La questione generalissima ci pare qui costituita dalla difficoltà che la borghesia russoianamente incontra a pensare l'unità (quando non si tratti ovviamente del mercato) in una forma che non stia né fuori né sopra ma proprio dentro la viva articolazione del corpo politico. E questo tema ci riconduce a quelli dell'interesse che la riflessione di Rousseau riveste per i problemi della democrazia che più ci sono vicini.

NOTE AL CAPITOLO NONO

[1] «Principes du droit politique» è com'è noto il sottotitolo del *Contratto sociale*. Poiché ci capiterà di fare spesso riferimento

a questa espressione, avvertiamo che con essa intendiamo la fondazione normativo-universale della politica di Rousseau; e materialmente: la tematica contrattuale del primo libro, la trattazione della volontà generale o sovranità o legge all'inizio del secondo libro (fino al capitolo sul legislatore, appunto), il governo e le sue forme (tranne come si è detto i capp. 8-9 e l'ordine di considerazioni che affiora soprattutto nel cap. III 15), i primi due capitoli del quarto libro, nei quali viene ripreso il tema della volontà generale e della sua espressione. Sono queste esattamente le questioni riprese da Rousseau nei «riassunti» del *Contratto* del quinto libro dell'*Emile* e della sesta delle *Lettres écrites de la Montagne* (*OC* IV, pp. 837-48; *OC* III, pp. 806-812), dove non v'è cenno né al legislatore né al piccolo Stato e nemmeno alla religione civile. Per le ragioni interne che giustificano questa distinzione e insieme ne smussano la rigidezza (cercando di comprendere unitariamente anche la zona riluttante ai «principes») è necessario rinviare al testo.

[2] *OC* III, p. 378.

[3] *OC* III, pp. 361-64.

[4] Se ne veda la riaffermazione alla fine di III 13: «Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir qu'il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social», *OC* III, p. 436.

[5] *OC* III, pp. 378-79.

[6] *OC* III, p. 380; e cfr., in maniera molto più estesa, il cap. I 7 del *Manoscritto*, *OC* III, p. 309, su cui si dirà appresso.

[7] *OC* III, pp. 379-80, 310.

[8] *OC* III, p. 380. Pressoché identico il passo in *Manoscritto* I 7, pp. 310-11.

[9] *OC* III, p. 363.

[10] *OC* III, p. 359.

[11] *OC* III, pp. 380, 371: «le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne voit pas toujours»; «on veut toujours son bien mais on ne le voit pas toujours»; «la volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé»; «la volonté générale est toujours droite […] mais il ne s'ensuit pas que les déliberations du peuple aient toujours la même rectitude».

[12] *OC* III, p. 371, «Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe».

[13] *OC* III, p. 372.

[14] «Voilà d'où naît – si aggiunge – la nécessité d'un Legislateur», *OC* III, p. 380. Più compromettente, per i motivi che vedremo, la versione del *Manoscritto*, dove si dice che «des Lumières publiques» deve scaturire anche la «vertu des particuliers».

[15] «Il faut lui [al popolo] faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin…», *OC* III, pp. 380, 311.

[16] *OC* III, p. 380, 311.

[17] In questo senso anche Halbwachs, *Du contrat social*, cit., p. 173.

[18] *OC* III, p. 287.

[19] *OC* III, p. 328.

[20] *OC* III, p. 404, e v. su questo il capitolo precedente.

[21] *OC* III, p. 382, cfr. *Manoscritto* II 2, p. 314, dove la funzione «superiore» è detta «presque divine». E si veda subito appresso sul costume antico di affidare a stranieri la redazione delle leggi; un esempio ripreso, si dice nel solo *Contratto*, dalle repubbliche italiane e da Ginevra, che bene si è giovata del «genio» di Calvino legislatore.

[22] «Cette raison sublime qui s'éleve au dessus de la portée des hommes vulgaires…», *OC* III, pp. 383-84.

[23] In un frammento sulle leggi si arriva a contrapporre alla «loi» della «conscience» le leggi dello Stato; e si capisce, se «le premier precepte de la Loi doit être de faire aimer tous les autres», *OC* III, p. 493.

[24] Solo l'ultimo capoverso di questo capitolo entra a comporre nel *Contratto* la fine di II 6, e la giuntura è visibile in un capitolo del resto poco felice e piuttosto squilibrato, che mette insieme passi diversi del *Manoscritto* senza nulla di nuovo aggiungere sul tema (positivo) delle leggi rispetto a II 4.

[25] *OC* III, p. 310.

[26] *OC* III, p. 309; e si ricordi la «società generale» dell'inizio del *Manoscritto* che, se esistesse, sarebbe un «Etre moral», dotato di un «sensorium commun» per la corrispondenza delle parti, *OC* III, p. 284.

[27] *OC* III, p. 309-310. Nella complessa struttura dell'ultimo capitolo del primo libro del *Manoscritto* Rousseau riprende ora alla lettera il celebre elogio delle leggi di *Economia politica*. Insufficienza sistematica della volontà generale e celebrazione della legge come realizzazione dell'uomo (fonte esclusiva della «giustizia» e della «libertà») sembrano disporsi in questo modo sullo stesso piano. Ed è giusto, da un lato. Solo che le cose non possono essere entrambe vere nell'assoluta simultaneità, nel senso cioè che la volontà generale sia essa stessa la legge. Se la legge toglie le difficoltà quasi «insormontabili» cui va incontro la volontà generale, si deve pensare che Rousseau sta pensando qui alla legislazione positiva o a quel «sistema di legislazione» che solo il legislatore è capace di porre in essere (il capitolo s'intitola: *Necessité des lois positives*). Ma la legge, d'altra parte, che assoggetta per rendere liberi e obbliga senza costrizioni né padroni, non potrebbe essere il semplice risultato dell'opera estrinseca del legislatore e deve essere insieme pensata come opera propria degli uomini che vi si sottomettono. Così volontà generale e legge positiva entrano entrambe nel concetto generale di «legge», non già nel senso che siano la stessa cosa bensì in quello di una loro complementarietà ai fini della tenuta dello Stato. La volontà generale che di per sé è impotente a stabilire le condizioni di vita o le leggi di uno Stato, riacquista il suo ruolo in quanto volontà buona («voix celeste qui dicte

à chaque Citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à se conduire sur les maximes de son propre jugement et à n'être pas sans cesse en contradiction avec lui-même») che si traduce in organo del «consentement général», *OC* III, p. 310, cfr. *Economia politica*, *OC* III, p. 248; e v. il cap. sul legislatore del *Manoscritto*, *OC* III, p. 316.

[28] *OC* III, p. 311.

[29] *OC* III, p. 383.

[30] *OC* III, pp. 381-82, e cfr. p. 313, al posto di «alterer»: «qu'il mutile en quelque sorte la constitution»; dopo «force propre»: «et innées».

[31] *OC* III, p. 309: «Mais achevons de poser des fondemens de nôtre édifice», e quindi: «voilà d'où nait la necessité d'une legislation» e «d'un Legislateur».

[32] *OC* III, p. 383, 316-17.

[33] «Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle». Finché non si risolve questo problema, «soyez surs qu'où vous croirez faire régner les loix, ce seront les hommes qui régneront», *OC* III, p. 955. Lo stesso paragone con la quadratura del cerchio era stato fatto nella lettera a Mirabeau, di cui si dirà appresso, e in un quadro di più accentuato pessimismo qui mitigato dall'estremo ricorso al «cuore»: «Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les coeurs des citoyens. Tant que la force législative

n'ira pas jusques là, les loix seront toujours éludées» (*ib*.).

[34] Tr. it. cit., pp. 75-79.

[35] *Du contrat social*, cit., p. 172; cfr. pp. 173-74, 191-92: «Cette intervention du grand homme dans la société du *Contrat social* est, en somme, assez inattendue». Pare francamente difficile condividere il parere di quegli interpreti, nè sono pochi, che negano anche questo punto, risolvendo l'intera questione lungo una linea di perfetta coerenza. V. per tutti R. Polin, *La fonction du legislateur chez J.-J. Rousseau*, in *J.-J. Rousseau et son oeuvre*, cit. e quindi come app. a *La politique de la solitude*, cit.; un saggio per altri aspetti interessante, ma dove la «présence […] surprenante» del legislatore è subito ricompresa nelle ragioni del resto russoiano (nella conclusione, dove pure si avanza qualche dubbio, si dice che la teoria del legislatore potrebbe essere «entièrement intégrée de façon parfaitement cohérente dans la doctrine politique de Rousseau»), magari solo aiutate dalla considerazione che Rousseau, come Hobbes e a differenza di Locke, «se garde de faire confiance à la multitude»; per via, si fa anche osservare quanto «poco rivoluzionaria» sia la politica di Rousseau, e, osservata la cosa da questo punto di vista, verrebbe fatto di consentire.

[36] *OC* III, p. 383, «parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particuliere est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple; j'ai déjà dit cela, mais il n'est pas inutile de le répéter». Ancora più esplicito il capitolo sul legislatore del *Manoscritto* che dedica cinque capoversi soppressi (quasi un capitolo nel

capitolo) a illustrare questo punto. È certo vero, come osserva Derathé (*OC* III, p. 1421) che qui Rousseau, allontanandosi dal problema specifico del legislatore, affronta quei temi della schiavitù, del consenso e della volontà generale che già sono stati svolti nel *Contratto*. Pure è significativa, ci pare, come segno della difficoltà di inserimento strutturale della nuova figura, la connessione che si stabilisce nella mente di Rousseay tra il legislatore e il *maître*; si veda in particolare il primo e l'ultimo dei capoversi soppressi, *OC* III, pp. 314-16.

[37] *La filosofia politica di Rousseau*, cit. p. 132; anche per Polin si tratta del «conseiller technique», «conscience raisonnable».

[38] *OC* III, pp. 382, 313.

[39] *Du Contrat social*, cit., pp. 187-88. Per Polin al contrario avverrebbe una dénaturation in due tempi: la prima volta con il contratto, la seconda con il legislatore che «en faisant entendre durablement la voix de la raison, prolonge le calcul raisonnable du Contrat».

[40] Cfr. l'inizio di II 6 e quello di III 1.

[41] Il tema è sviluppato alla fine del capitolo sul legislatore, *OC* III, pp. 383-84, pp. 317-18.

[42] «…afin que les peuples, soumis aux loix de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la Cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique», *OC* III, p. 383, e cfr. p. 317: al posto dell'«homme» e della

«Cité»: «corps physique» e «corps moral».

[43] «Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprête. La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre…», *OC* III, pp. 384, 317, con un passo soppresso.

[44] La fonte machiavelliana dell'ultima parte del capitolo sul legislatore è così evidente che nemmeno ha bisogno di essere ricordata. Qui ci limitiamo solo brevemente a osservare come proprio questa fonte renda poco credibile la connessione con la prima parte del capitolo, che darebbe vita a un vero e proprio ircocervo: un legislatore perfettamente machiavelliano sottoposto alla volontà generale!

[45] *OC* III, p. 318.

[46] Le pagine sulla religione civile sono scritte nel *Manoscritto* sul retro dei fogli 46-51, dove si trova il capitolo sul legislatore.

[47] *OC* III, p. 460.

[48] *OC* III, pp. 460, 381, e si ricordi in contrario il cap. I 2, p. 353.

[49] V. sopra cap. V, terza sezione.

[50] *OC* III, pp. 460-67.

[51] «Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à

son voisinage ont voulu conserver ou rétablir l'ancien sistême, mais sans succès; l'esprit du christianisme a tout gagné», *OC* III, p.462.

[52] *OC* III, p. 465.

[53] *OC* III, pp. 465-66.

[54] *OC* III, p. 468.

[55] Il riferimento alla celebre *Lettera sulla tolleranza*, almeno, di Locke è qui essenziale. Ho esaminato il problema dell'ateo nella politica lockiana in *Sul fondamento della tolleranza in Locke*, cit.

[56] *OC* III, pp. 468-69.

[57] *OC* III, p. 468 e cfr. pp. 465-66.

[58] La stessa espressione «non pas précisément comme dogmes de Religion» è subito appresso superata, perché si parla di «dogmes positives» e del «dogma negativo» dell'intolleranza.

[59] Si ricordi il cap. I 2 del *Manoscritto*, *OC* III, pp. 285-86.

[60] *OC* III, p. 463.

[61] *OC* III, p. 318 e cfr. Derathé, *OC* III, pp. 1464-65.

[62] V. proprio nel capitolo precedente la riaffermazione di questo decisivo principio a proposito del legislatore che rischia

di diventare *maître*, *OC* III, p. 314: «mais nous traittons des droits et non pas des abus».

[63] *OC* III, pp. 384-85. I capitoli sul popolo (8-10) formavano nel *Manoscritto* il lungo capitolo II 3 (*Du peuple à instituer*).

[64] *OC* III, p. 385.

[65] *OC* III, pp. 385-86.

[66] *OC* III, p. 324.

[67] *OC* III, pp. 388-90. Le osservazioni sono riprese, e proprio nello stesso spirit, in III 8-9.

[68] *OC* III, p. 390.

[69] *OC* III, p. 393.

[70] *OC* III, pp. 390-91.

[71] *OC* III, p. 386. Nell'*Economia politica* avevamo letto in maniera ancor più esplicita che il sentimento di umanità «s'évapore et s'affoiblisse» estendendosi a tutta la terra, sicché bisogna «borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité» (*OC* III, p. 254). Ma anche il Contratto osserva che nel grande Stato il popolo ha minore affetto per i suoi capi che non vede mai, «pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plus-part lui sont étrangers», *OC* III, p. 387. Una perfetta delineazione del piccolo Stato di Rousseau si trova nell'*Essai*

sur la politique de Rousseau di B. de Jouvenel, cit.

[72] *OC* III, p. 387. Si ricordi peraltro, proprio in merito alla grandezza dello Stato, la diversa e non naturalistica considerazione di *Etat de guerre*: «L'état au contraire étant un corps artificiel n'a nulle mesure determinée, la grandeur qui lui est propre est indéfinie…», *OC* III, p. 605.

[73] *OC* III, p. 391.

[74] *OC* III, p. 393.

[75] *OC* III, p. 391. Il cap. II 11 (*Des divers sistêmes de legislation*) che nella prima parte tocca il tema della proprietà, nella seconda riprende gli argomenti dei capitoli sul popolo.

[76] *OC* III, p. 405.

[77] *OC* III, p. 392.

[78] III 15, *OC* III, p. 429.

[79] *OC* III, pp. 428-29.

[80] *OC* III, pp. 427-28, 431; e si ricordi l'inizio dell'*Emile*: «Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes». *OC* IV, p. 250.

[81] *OC* III, pp. 425-26, 430-31.

[82] *OC* III, p. 431.

[83] Si vedano oltre ai capp. 12, 14-15, soprattutto, del terzo libro, i capp. 3-7 del quarto.

[84] Cfr. già il cap. II 4 (*OC* III, p. 374) e quindi i capp. III 12, 15 (pp. 425-26, 430-31).

[85] *OC* III, p. 425.

[86] *OC* III, p. 394. Le tre «sortes de loix», in una distinzione non proprio luminosa, cui Rousseau stesso del resto dà poca importanza, sono le leggi fondamentali o politiche, le leggi civili, le «leggi criminali».

[87] *OC* III, pp. 424-24.

[88] *Discorsi* I 3, ma per i motivi che sconsigliano un'interpretazione troppo letterale di questo passo, v. il commento di G. Sasso a N. Machiavelli, *Il Principe e altri scritti*, Firenze 1963, pp. 237-38.

[89] *OC* III, p. 393.

[90] *OC* III, p. 391, cfr. p. 385.

[91] Sulle vicende che portano Rousseau a scrivere il *Projet de Constitution pour la Corse*, v. S. Stelling-Michaud, introd. all'ed. della Pléiade e brevemente anche B. Gagnebin, *Le role du Législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, in *Etudes sur le Contrat social de Rousseau*, cit., ispirato anch'esso a quella fiducia nell'assoluta coerenza del legislatore al *Contratto* che non riusciamo proprio a condividere. La premessa di Gagnebin

– la volontà generale che può essere rappresentata anche dalla minoranza e al limite da un solo uomo contro tutti – appare poco fondata, e discutibile è la distinzione tra il legislatore che «istituisce un popolo» e quello che dà leggi a un popolo già costituito, così come diremmo indipendente sì, ma non anche «faible» l'uomo di natura che il legislatore deve trasformare. Per il resto Gagnebin ripercorre Rousseau, e all'affermazione che il ginevrino «n'est donc nullement le théoricien absolu d'un système politique certain […]; mais il est sur ce point [la variazione delle leggi a seconda del territorio, della popolazione, ecc.] tout aussi relativiste que Montesquieu», non vi sarebbe nulla da aggiungere a patto di sostituire *seulement* a *nullement*. Non diremmo infine che nel progetto per la Corsica Rousseau si attenga scrupolosamente (né del resto avrebbe potuto) ai princìpi del *Contratto*, esemplificati dal consiglio, dato ai còrsi, di seguire anzitutto «le caractère national» e dalle pagine sul giuramento dei *Frammenti*.

[92] *Projet*, *OC* III, p. 901. «Toutes choses ont leur abus souvent nécessaires et ceux des établissemens politiques son si voisins de leur institution que ce n'est presque pas la peine de la faire pour la voir si vite degenerer».

[93] *OC* III, p. 903.

[94] *OC* III, pp. 903-904.

[95] *OC* III, p. 915.

[96] «Une partie de cet ouvrage [di legislazione] est déjà faite: nous avons moins d'établissemens que de préjugés à détruire,

il s'agit moins de changer que d'achever. Les Genois eux-mêmes ont préparé votre institution et par un soin digne de la Providence, en croyant affermir la Tyrannie ils ont fondé la liberté. Ils vous ont ôté presque tout commerce…». Le pievi e le giurisdizioni particolari istituite o conservate dai genovesi per facilitare l'esazione delle imposte e l'esecuzione degli ordini sono il solo mezzo possibile per stabilire la democrazia in un popolo troppo grande per riunirsi in assemblea e per mantenere sia l'indipendenza delle campagne che il controllo sulle città. Infine i genovesi si sono incaricati di distruggere la nobiltà, un'opera odiosa e incerta se affidata alla legislazione: «il est heureux pour vous qu'ils se soient chargés de ce qu'il y avoit d'odieux dans cette entreprise que vous n'auriez peut-être pu faire s'ils ne l'avoient faite avant vous» (*OC* III, p. 908, e v. poco appresso la necessità che precede la ragione a proposito della città interna di Corte che, lasciata dai genovesi padroni dei mari ai còrsi, può diventare la capitale anti-capitale dell'isola, diversa cioè da quel concentrato di vizi pestilenziali delle città che sono le capitali). Il modello insulare si adatta benissimo agli ideali di Rousseau, solo che non ci fosse l'ambiguo ruolo del mare che da un lato isola, dall'altro è fonte di comunicazioni. Corte, equidistante dalle coste, è un modello perfetto in quanto isola nell'isola, *OC* III, pp. 911-12.

[97] *OC* III, pp. 904 e sgg.; ma il tema circola in tutto lo scritto (v. ancora in particolare le pp. 920 e sgg., 929 e sgg.) con qualche non controllata inconseguenza: così a proposito dell'aumento della popolazione che comporta il passaggio dall'agricoltura al commercio e alle Arti; e Rousseau: «puisse l'établissement que la Corse va faire, la mettre bientot dans la necessité d'en changer ainsi», p. 907. La considerazione sulla proprietà di

p. 931 merita di essere ricordata perché ha un valore anche retrospettivo: «ma pensée […] n'est pas de détruire absolument la proprieté particuliére parce que cela est impossible mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, qui la dirige, qui la subjugue et la tienne toujours subordonnée au bien public».

[98] *OC* III, pp. 906-907.

[99] «De cette forme bien établie il résultera deux grands avantages. L'un, de ne confier l'administration qu'au petit nombre, ce qui permet le choix des gens éclairés. L'autre, de faire concourir tous les membres de l'Etat à l'autorité suprème […] ce qui lui [al popolo] permet de s'épandre sur toute la surface de l'Isle et de la peupler partout également. C'est ici la maxime fondamentale de nôtre institution». OC III, p. 907. Quando si arriva, avendo «livellato» il suolo nazionale, a tracciare «il piano dell'edificio», si rinvia al «carattere nazionale», p. 913.

[100] *OC* III, p. 360.

[101] *OC* III, pp. 379-80.

[102] *OC* III, p. 405; e cfr. la sesta delle *Lettres écrites de la Montagne*: «Les fondemens de l'Etat sont les mêmes dans tous les Governemens», *OC* III, p. 811.

[103] *OC* III, p. 811.

[104] *OC* III, p. 123, e cfr. l'*Emile*: «Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernemens tels qu'ils existent est obligé de les

réunir toutes deux [studio del diritto positivo e dei «principes»]; il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est», *OC* IV, pp. 836-37.

[105] *OC* III, p. 414, e v., per i riferimenti a Montesquieu, Derathé, *OC* III, p. 1484.

[106] V. tra i tanti possibili luoghi, questo di III 15: «Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la votre. Vous avez beau vanter cette préférence; j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité», *OC* III, p. 431, su questa pagina, che meriterebbe un lungo commento, un cenno si trova alla fine di questo capitolo.

[107] Per non aver tenuto fermo questo aspetto della riflessione politica di Rousseau, il lungo e interessante saggio di I. Hartig e A. Soboul sull'utopia settecentesca in Francia mostra qualche incertezza sul posto da assegnare a Rousseau (il metro del *Discorso sull'ineguaglianza* è in effetti un po' fuorviante), *Notes pour l'histoire de l'Utopie en France au XVIII^e Siècle*, «Ann. Ist. Stor. it. per l'età mod. e cont.», voll. XXV-XXVI; in tema di utopia, il ricorso ai lavori di Baczko è oggi indispensabile.

[108] «Toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblées», *OC* III, p. 391.

[109] Prendiamo l'espressione, usandola in un senso diverso, dal bel saggio di B. Baczko sullo scritto russoiano intorno al governo di Polonia, *Utopia e politica: un «viaggio immaginario» di Rousseau*, in *L'Utopia*, tr. it. Torino 1979.

[110] *OC* III, p. 394.

[111] «Ensevelis durant six mois sous les neiges ils étoient forcés des faire des provisions pour l'hiver, épars sur leurs rochers ils les cultivoient avec une fatigue qui les rendoit robustes; un travail continuel leur otoit le tems de connoitre les passions; les communications étoient toujours pénibles, quand les neiges et les glaces achevoient de les fermer, chacun dans sa cabanne étoit force de se suffire à lui-même et à sa famille: de là l'heureuse et grossière industrie […]. Les riviéres et les torrens qui les séparoient les uns des autres donnoient en revanche à chacun les moyens de se passer de ses voisins […]. C'est ainsi qu'au milieu de leurs precipices et de leurs valons chacun vivant sur son sol parvint à en tirer tout son necessaire, à s'y trouver au large, à ne desider rien au dela. Les intérests, les besoins ne se croisant point et nul ne dépendant d'un autre tous n'avoient entre eux que des liaisons de bienveuillance et d'amitié ; la concorde et la paix régnoient sans effort dans leurs nombreuses familles, ils n'avoient presque autre chose à traiter entr'eux que des mariages où l'inclination seule étoit consultée, que l'ambition ne formoit point, que l'intérest et l'inégalité n'arrétoient jamais. Ce peuple pauvre mais sans besoins dans la plus parfaite indépendance multiplioit ainsi dans une union que rien ne pouvoit altérer ; il n'avoit pas des vertus puisque, n'ayant point de vices à vaincre, bien faire ne lui coutoit rien, et il étoit bon et juste sans savoir même ce que c'étoit que justice et que vertu». Eppure questi uomini concordi e coraggiosi vivevano «quasi senza leggi». L'uniformità nel modo di vita teneva il posto della legge. La «socialità» era costituita dal naturale accordo di uomini indipendenti e solitari («leur vie isolée», «chacun ne connoissoit de maître que lui») nel volere

le stesse cose. Questo è l'esempio che si propone ai còrsi per tornare al loro *état primitif* (nemmeno è una celebrazione, come si vede, del «carattere nazionale»). Ma ecco che anche da questo *état primitif* si è usciti. Le vittorie e la fama fecero gli svizzeri soldati al soldo e quindi, nel senso peggiore, «mercenari»; dopo vennero anche l'industria, il commercio, le arti, il lusso e la povertà. Ma i còrsi, a differenza degli svizzeri, sebbene hanno acquisito molti vizi, hanno anche mantenuto molte primitive virtù (*OC* III, pp. 914-17, e cfr. *Confessions OC* I, p. 649, per la «peinture affreuse» che vien fatta a Rousseau dei còrsi e che gli raffredda molto il desiderio di andare a vivere tra loro; anche qui il ritorno all'*état primitif* presenta delle difficoltà).

[112] *OC* III, p. 394. E se ne veda naturalmente l'ampio sviluppo sia nella «Corsica» che nella «Polonia», ma già in *Economia politica* e nella *Lettera a D'Alembert*.

[113] *OC* III, p. 255.

[114] *Emile*, *OC* IV, p. 247.

[115] *Economia politica*, *OC* III, pp. 259-60.

[116] Come risulta dalla ricerca di M. Launay (*Le vocabulaire politique de J.-J. Rousseau*, cit.) l'espressione «volonté générale» ricorre in Rousseau solo in *Economia politica* (soprattutto alle pp. 245-52 dell'ed. della Pléiade); nel *Contratto sociale* (4 volte nel I libro, 36 nei capp. 1-7 del secondo, 16 in tutto il terzo libro di cui 10 concentrate nei capp. 1-5, 15 volte nei primi due capitoli del quarto libro e una sola volta nel resto del libro); negli *abrégés* del *Contratto* che si trovano nell'*Emile* e nelle *Lettres écrites de la*

Montagne.

[117] È nostra convinzione che in tema di volontà generale *Economia politica* o non fa che anticipare, sia pure con una certa larghezza, la trattazione del *Contratto*, o altrimenti ci conduce lungo una via diversa, immatura e fuorviante rispetto al «trattato politico». Al di là della discussione di Derathé con Vaughan sul significato dell'assenza del contratto nell'articolo, è la loro premessa comune di un concetto di volontà generale identico nelle due opere che andrebbe anzitutto messa in questione. Avendo rinunciato a un'analisi complessiva dello scritto ci limitiamo qui a toccare un solo punto. Nella configurazione dello Stato, quale risulta da *Economia politica*, l'azione del governo è chiara e fin troppo insistita (più che braccio armato della sovranità si presenta come una sorta di grande pedagogo): quella del legislatore, appena accennata, è intuibile; quella della volontà generale – che pure è distinta formalmente con grande cura dal governo – riesce nelle cose piuttosto misteriosa. Sembra a un certo punto di poter capire meglio la natura della volontà generale, quando si dice che il governo, che pure ha certi margini di autonomia, deve ispirarsi da un lato allo spirito della legge, dall'altro alla volontà generale che delle leggi è fonte e che «doit toûjours être consultée à leur défaut». Ma lo sviluppo dell'argomentazione è singolare. Come conoscere – si chiede Rousseau – la volontà generale nei casi in cui non sia manifesta? Forse che bisognerà «assembler toute la nation»? la risposta è recisamente negativa. «Il faudra d'autant moins l'assembler, qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale; que ce moyen est impraticable dans un grand peuple, et qu'il est rarement nécessaire quand le gouvernement est bien intentionné». La

volontà generale si rivela così come il deposito di virtù inerente a un popolo e al quale i singoli devono conformarsi, senza che abbia nessuna forza di espressione; del resto incompatibile con il quadro generale di «piccolo Stato». I «capi» sanno bene che la «volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assûrer de suivre la volonté générale. Souvent quand on la choque trop ouvertement, elle se laisse appercevoir malgré le frein terrible de l'autorité publique» (*OC* III, pp. 250-51; anche Derathé, *OC* III, p. 1396, osserva che «il paraît difficile de 'consulter' la volonté générale sans réunir l'assemblée du peuple», e aggiunge che nel *Contratto* la teoria della volontà generale è più «radicale» e «coerente»; diremmo che per questo aspetto è proprio diversa).

[118] Se è facile in effetti segnare l'inizio della trattazione del piccolo Stato all'altezza della crisi espressa dal legislatore, è pure vero che il governo, con il terzo libro, ci reimmette nel pieno della ricerca di legittimità. Ma anche il governo, come si è visto, si apre all'interno del piccolo Stato. E ancora il quarto libro d'altra parte riprende il tema della volontà generale. L'intreccio è insomma evidente, come è evidente l'intenzione dominante dell'opera di tener saldi i princìpi, tutto cercando di rendere compatibile con la loro trama, al punto che il piccolo Stato si configura come una sorta di presenza rilevante ma anche occultata nel risvolto dei princìpi. La distinzione che abbiamo abbozzato tra Stato legittimo e Stato ideale-utopico pecca certamente di qualche schematismo. Non solo per le troppe cose che si è cercato di ridurre a unità nella nozione di «piccolo Stato» e che avrebbero bisogno di un'indagine specifica (e anche interessante sotto altri riguardi)

ma soprattutto perché ci si può chiedere se la continuità non sia più profonda di quanto si sia finora ammesso, se se i princìpi non si aprano essi stessi al piccolo Stato, tanto da riassorbire in gran parte la frattura tra le due ricerche. Ora evidentemente il punto dove i princìpi sembrano restringersi alle sole possibilità offerte dal piccolo Stato sta già, sebbene la cosa non venga enfatizzata, nella costituzione originaria del corpo politico; e riceve la sua determinazione attraverso quel «calcul des voix» che, posto in connessione con il tema dell'errore in II 3, sarà sviluppato all'inizio del quarto libro intrecciandosi, come si ricorderà, con l'esempio dei contadini svizzeri, opposti agli «Etats mal constituées des leur origine». Ci possiamo naturalmente chiedere perché mai dal «droit», che altre volte si tiene in una zona fin troppo alta, nasca l'esigenza di costituirsi a modello determinato in tutti i suoi aspetti, immediatamente praticabile. Ma sarebbe una domanda in parte oziosa, destinata a rimanere in tutti i casi senza risposta. Nelle cose, il diritto non solo si piega dall'interno a questi «fatti» ma vi ricerca uno strumento decisivo per venire in chiaro con se stesso, nel tentativo di rendere concettualmente pensabile, al di là della rete suggestiva e insieme evanescente che è stata gettata, la sua stessa intrinseca tessitura, ossia la reale natura della volontà generale e il suo rapporto con la volontà particolare. A chi obiettasse che sempre alla fine di «piccolo Stato» si tratta non v'è che da opporre la strutturale diversità di impianto tra la legge e il costume o gli svolgimenti che sulla base della prima si raggiungono, anche riguardo al governo. Una sintetica e buona delineazione del contrasto in Rousseau tra i princìpi e il piccolo Stato (giustamente ricondotto a una «Utopian vision of the good society») si trova in J. Charvet, *The social problem in the philosophy of Rousseau*, Cambridge 1974, pp. 118-19.

[119] *Leviathan*, I, XIII.

[120] *Esprit des lois*, III, 7. Rinviamo per il commento a questa e ad alter citazioni sul medesimo tema di Montesquieu all'interessante saggio, già citato, di P. Rétat, *De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans l'«Esprit des lois»*.

[121] S. Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy, An interpretation from Within*, Ithaca-London, 1976.

[122] *OC* III, p. 431.

[123] Cito la lettera da P.C. Mayer-Tasch che giustamente ne fa gran conto nel suo *Hobbes un Rousseau*, cit., e integralmente la ripubblica in appendice.

[124] *OC* IV, p. 836.

[125] *L'Idéologie national. Nation, représentation, propriété*, s.l., 1974, p. 28.

[126] *Robespierre ou les contradictions du jacobinisme*, «AHRF», 1978, 1.

Note sull'autore

Mario Reale è professore emerito di Filosofia Teoretica presso l'Università di Roma "La Sapienza". Ha diretto la "Rivista Trimestrale" (con Giorgio Rodano), e la sezione "Democrazia" dell'Istituto Gramsci nazionale.
Si è occupato soprattutto del nesso di pensiero politico e filosofia, pubblicando libri o, più spesso, saggi lunghi su alcuni dei maggiori autori o correnti della filosofia politica moderna. Tra di essi: Machiavelli; Hobbes (*La difficile eguaglianza* , Roma 1991); Locke; Rousseau (*Le ragioni della politica*, Roma 1983, ristampato nel 2013 in formato digitale a cura del nostro Osservatorio Filosofico e ora disponibile in formato integrale; i lemmi politici del *Dictionnaire de J-J Rousseau*, Paris 1996); il giusnaturalismo; Vico; Hegel e Marx; Croce e l'idealismo italiano; problemi della democrazia moderna e contemporanea.

Link utili:
http://filosofiainmovimento.it/
https://www.facebook.com/FilosofiaInMovimento/
https://www.instagram.com/filosofiainmovimento/
https://twitter.com/filosofiainmov1
Email:
redazione@filosofiainmovimento.it