



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO: XXV

LA LINGUA DEI LIBERI

Istituzione e governo in Rousseau

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore : Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Dottorando : Lorenzo Rustighi

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio i miei genitori, perché essere genitori è molto più difficile che scrivere una tesi di dottorato. Ringrazio il prof. Chignola per la fiducia che ha sempre avuto nel mio lavoro, oltre che per i preziosi consigli letterari e cinematografici. Ringrazio il prof. Fiaschi per la pazienza e l'equanimità. Ringrazio Marco, Pierpaolo, Mavie e Pellegrino per l'amicizia preziosa che mi regalano. Giulia e Francesca, perché mi hanno sempre capito. E ringrazio Sara, senza che ci sia bisogno di un perché.

Indice

Introduzione.....	5
-------------------	---

Capitolo I

Origine, Genesi, Storia

1. Une passion terrible qui brave tous les dangers.....	12
2. S'il y a dans le monde une histoire attestée, c'est celle des Wampirs.....	20
3. L'embarras de l'origine du mal.....	23
4. La science n'est bonne à rien.....	28
5. Le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire	35
6. Pour en être compris, il faudrait leur parler un langage qu'il entendissent.....	41
7. Quand les premier besoins les ont dispersés, d'autres besoins les rassemble, et c'est alors seulement qu'ils parlent et qu'ils font parler d'eux.....	47
8. C'est en un sens à force d'étudier l'homme, que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.....	51
9. Le choc continuel des passions.....	55
10. Il y aurait plus de prodiges que d'événements naturels.....	60
11. Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes.....	65

Capitolo II

Bisogno, dipendenza, lavoro

1. Voici comment j'arrangerais cette généalogie.....	73
2. Jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements.....	81
3. On est satisfait, l'oreille ne désire plus rien; il reste dans l'imagination.....	86
4. La moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines.....	93
5. Je demanderai seulement qu'est-ce que la philosophie?.....	100
6. Considerons donc les sciences et les arts en eux-mêmes.....	107
7. La science, prise d'une manière abstraite, mérite toute notre admiration.....	119
8. Ils prétendent que je ne pense pas un mot des vérités que j'ai soutenues.....	124

9. Cessant de vouloir vivre du travail de mes mains.....	137
--	-----

Capitolo III

Pedagogia, istituzione, governo

1. Sur l'admirable éducation de nos enfants.....	155
2. Par des jeux d'enfans, par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels.....	166
3. Il faudrait, en un mot, connaître l'homme naturel.....	175
4. Où sont les désordres qui nous forcent de recourir à un expédient si suspect?	188
5. Détournée par une heureuse impuissance du féroce amour des conquêtes.....	202
6. La voix du peuple est en effet la voix de Dieu.....	211
7. On voit de tems en tems s'élever parmi les Savans des opinions aussi frappantes par leur nouveauté que par leur singularité.....	224
8. Vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus? Ce sont des rhéteurs qui vous gouvernent?.....	239
9. Reste à voir si cet objet sera bien rempli par l'institution.....	253

Capitolo IV

Legge, contratto, costituzione

1. Tous les biens de cette vie sont dans l'opinion.....	261
2. Les grands crimes et les grandes vertus émanent souvent de la même source.....	274
3. Il doit y avoir équilibre, parce que les forces sont égales.....	292
4. Nul d'a droit, pas même le père, de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien.....	311
5. Il faudrait que ce qui n'est qu'une supposition, fût démontré vrai.....	320
5. Personne ne peut s'engager à une impossibilité absolue.....	335

Conclusioni	351
--------------------------	-----

Abstract	361
-----------------------	-----

Bibliografia	365
---------------------------	-----

INTRODUZIONE

«Wie Newton die objektive Regel der Bahnen der Weltkörper, so hat Rousseau die objektive sittliche Norm der menschlichen Neigungen und Handlungen gesucht und aufgestellt»¹. Questa considerazione di Cassirer può essere letta, da un certo punto di vista, come uno dei luoghi di partenza di questo lavoro. È l'opinione di Kant che Cassirer riporta qui: come Newton aveva stabilito una regola per il movimento dei corpi celesti, così Rousseau aveva formulato una norma morale oggettiva delle passioni e delle inclinazioni umane. Benché a nostro avviso l'interpretazione kantiana sia viziata dalla sua particolare prospettiva sulla morale, essa nondimeno esprime una verità fondamentale: Rousseau non produsse mai una scienza della morale vera e propria, perché non rientrava tra i suoi obiettivi (e nel corso della ricerca si vedrà quale sia il peso specifico della pedagogia), ma senza dubbio cercò di pensare i fenomeni morali da un punto di vista sistematico. Questo punto di vista, come *systeme*, è il punto di vista della società e delle sue regole, come si è cercato di mostrare nel corso della ricerca, nella misura in cui Rousseau la pensa come un'entità autonoma tanto rispetto alla natura quanto rispetto alla politica: in questo senso la lettura di Durkheim² è stata determinante per il percorso che si è tentato di seguire, proprio perché ci è sembrato di primaria importanza partire dalla consapevolezza che in Rousseau si dà uno dei primi fondamentali momenti in cui il pensiero moderno ha abbracciato la società in quanto tale, assumendola come un universo complesso e stratificato, dotato di un ordinamento tutto interno alle proprie strutture e dunque passibile di essere considerato nella prospettiva, per quanto germinale, di una scienza sociale in senso stretto.

Rousseau in altri termini ha aperto un orizzonte filosofico capace di assumere la morale a partire un luogo che le è proprio, incardinandola in un campo specifico, storico e materiale di

1 E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, Bd. VIII, p. 83.

2 É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Librairie M. Rivière, Paris 1953.

forme di relazione tra soggetti, e sottraendola così alla teologia, all'antropologia ma anche – ed è questo uno dei punti che ci sono sembrati più decisivi – ad ogni riduzione di quelle forme di relazione al terreno del diritto positivo e della sovranità. A questo proposito si è reso necessario produrre un confronto costante – talvolta esplicito e talaltra implicito – con le categorie fondamentali della scienza politica di impronta giusnaturalista e sovranista a cui una certa storiografia del pensiero politico è incline a ricondurre senza resto il pensiero politico di Rousseau. Ci riferiamo in particolare alla *Begriffsgeschichte* tedesca³ del XX secolo e agli sviluppi di ricerca che ha avuto, specialmente in Italia⁴: Kosselleck e Biral sono stati i due principali autori di riferimento per questo tipo di confronto, a partire dai fecondi sviluppi che la ricerca sui concetti politici ha prodotto nella scuola di Padova sotto la guida di Giuseppe Duso. Per l'impostazione ermeneutica della storia dei concetti, Rousseau è perfettamente inserito nel contesto dei Lumi – nonostante le sue divergenze rispetto a molti dei nuclei tematici riconducibili soprattutto al gruppo dell'*Encyclopédie* – vale a dire all'interno di un movimento di critica politica che implementando categorie come diritto naturale, autonomia della ragione e sovranità ha favorito la disarticolazione delle istituzioni d'Antico Regime ed aperto la strada alla realizzazione del progetto moderno della rappresentanza, con le conseguenze che essa comporta sul piano della soggettività politica. Rousseau, in questa prospettiva, è colui che ha portato il disegno hobbesiano al più estremo limite, nella misura in cui avrebbe pensato il patto sociale come interiorizzazione nel soggetto di quella scissione tra corpo della sovranità e corpo dell'obbedienza già tutto implicito nell'idea moderna della cittadinanza: Rousseau dunque come pensatore di un potere irresistibile perché fondato sulla libera volontà di un soggetto che obbedisce a sé stesso, e che dunque di fatto ha rapporto solo con sé stesso. In questo tipo di interpretazione ha avuto senz'altro un certo peso l'interpretazione della Rivoluzione del 1789 come luogo di realizzazione dei paradigmi della rappresentanza, e la lettura di Rousseau come ispiratore del giacobinismo. Si tratta di un aspetto che abbiamo scelto di non trattare, perché richiedere uno studio a sé stante, capace

3 Cfr. O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1972-1992; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; M. Richter, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995; H. G. Meier, *Begriffsgeschichte*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Stuttgart 1971, Bd. I, pp. 787-810.

4 Cfr. A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999; G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999; S. Chignola, G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005.

anche di problematizzare e complicare la stessa Rivoluzione all'interno del quadro della storia dei concetti.

Nel percorso che abbiamo seguito il tentativo è stato invece quello di mettere in luce in che modo la centralità dell'oggetto *société* in Rousseau ci costringa a ripensarne la riflessione politica in termini diversi, mostrando come la modalità con cui quell'oggetto viene pensato sollevi una serie di problemi – incompatibili con le premesse antropologiche e giuridiche della scienza politica sovranista – che per il Rousseau politico si tratta di valorizzare, di articolare e di assumere fino in fondo, non certo di neutralizzare. In particolare si vedrà come in Rousseau risulti evidente l'importanza decisiva di un piano di comunicazione – che è insieme un piano linguistico ed istituzionale – sulla base del quale soltanto può essere compresa la sua prospettiva sulla comunità politica, rivalutando dunque radicalmente i concetti di generalità e di legge in una direzione opposta rispetto alla lettura classica della soggettivazione in Rousseau a partire dal *Du contrat social*. È in questo senso che il riferimento kantiano e cassireriano ad una tensione di sistematizzazione del mondo morale in Rousseau deve a nostro avviso essere presa sul serio, perché il percorso che segue è stato reso possibile anche grazie al riconoscimento di una tensione filosofica preminente che ha a che fare con la sua esigenza di pensare lo spazio sociale e politico a partire da uno spostamento del paradigma epistemologico dal terreno del razionalismo cartesiano a quello della scienza di impronta newtoniana. Quando Cassirer parla di Rousseau come del Newton dei fenomeni morali, dunque, esprime una verità di fondo, che in questo lavoro si è cercato di sostenere ed articolare mostrando come in Rousseau agisca una decisiva eredità del pensiero di Condillac, a partire soprattutto dal *Traité des systèmes*⁵ del 1749, di cui a nostro avviso assorbì alcuni nuclei problematici fondamentali per farli agire su piani diversi e più ampi. Il rapporto di Rousseau con Condillac è stato spesso messo in luce, ma quasi esclusivamente a proposito dei problemi riguardanti linguaggio e conoscenza, di cui Condillac si era occupato prima di Rousseau e rispetto a cui questi produce una serie di spostamenti e riconsiderazioni. Tuttavia non è mai stato esplorata adeguatamente l'importanza di Condillac quanto al rapporto di Rousseau con il pensiero scientifico. Uno dei punti più importanti di questa ricerca consiste a nostro avviso proprio nel mostrare in che modo in Rousseau filtri una specifica nozione della scienza come produzione di sistemi basati sulla dialettica tra ipotesi ed esperienza, che Condillac assume come punto di partenza dandosi come obiettivo la disarticolazione e la

5 É. B. de Condillac, *Traité des systèmes, où l'on démêle des inconvenients & des avantages*, in *Oeuvres de l'Abbé de Condillac*, vol. II, Libraires Associés, Paris 1778.

delegittimazione di paradigmi pseudo-scientifici (Cartesio, Leibniz, Spinoza) in favore del modello ipotetico che fonda la scienza di Newton. A nostro modo di vedere, valorizzare questo aspetto nelle radici del pensiero di Rousseau ha significato la possibilità di assumere in tutta la sua portata una certa declinazione del movimento di pensiero in Rousseau, che va proprio nella direzione di un rapporto ipotetico tra le figure del diritto e la materialità dei rapporti sociali che si tratta di esplicitare e di mettere a valore: nel corso del lavoro si vedrà infatti con chiarezza in che modo la struttura dell'ipotesi debba essere riconosciuta in Rousseau come il fulcro di una genealogia della ragione moderna su cui si fondano le categorie del contratto e del diritto naturale.

Valorizzare questo tipo di impostazione ci ha permesso inoltre di evidenziare come Rousseau produca un radicale ripensamento dell'antropologia dagli esiti inconciliabili con le strutture antropologico-politiche costitutive del modello della sovranità, costringendo la riflessione ad una nuova prospettiva sull'uomo in funzione di figure puramente sociali e relazionali localmente definite – in quella che abbiamo definito un'attitudine *geografica* del pensiero di Rousseau – dunque al di là delle categorie di sostanza e di individuo. In questa prospettiva, si è cercato di mettere in luce come sia alla pedagogia che spetta il compito di assolvere ad una simile esigenza filosofica di disancoramento della politica dall'antropologia, assumendo l'uomo in termini di relazione, di dinamica e di trasformazione delle strutture morali e sociali in cui è preso. Ci sembra che tutto questo sia già sufficiente per rileggere Rousseau su binari diversi ed ibridi rispetto a quelli della storia della sovranità: soprattutto perché crediamo che il pensiero rousseauiano sia uno dei luoghi di maggiore emergenza di quella storia, proprio nella misura in cui con essa dialoga costantemente e ne esprime le contraddizioni e i punti di rottura, nel tentativo di pensare libertà e legge sulla soglia di una tensione e di una resistenza interne alla modernità.

Un approccio di questo tipo a Rousseau non sarebbe stato possibile, poi, senza un confronto decisivo con il contributo offerto da Althusser⁶, che rappresenta un altro importante punto di riferimento di questo lavoro. In particolare, leggere il Rousseau di Althusser è stato essenziale nella misura in cui ci ha permesso di scavare all'interno di una filosofia della storia interamente sottratta ed altra rispetto alla temporalità più propria di una certa modernità politica, quella del contratto. Senza dubbio non è possibile comprendere i problemi cruciali

6 L. Althusser, «Sur le Contrat social», in *Chaiers pour l'analyse*, n. VIII, Paris 1967; L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 1959; L. Althusser, *Cours sur Rousseau, Le temps des cerises*, Paris 2012.

del pensiero di Rousseau se non si parte dalla sua distruzione di quella temporalità, cioè se non ci si chiede perché situarsi su un piano politico diverso da quello di Hobbes e del contrattualismo richiedesse anzitutto una rinuncia preliminare a quella nozione della storia. Abbiamo identificato questa problematica nella questione dell'origine, a cui si lega poi l'intera critica dell'antropologia, del naturalismo e del fondamento. Il dialogo con Althusser è stato dunque imprescindibile allo scopo di isolare alcuni luoghi concettuali decisivi che a nostro avviso spostano radicalmente il baricentro del problema politico in Rousseau rispetto alla modalità in cui lo assume la *Begriffsgeschichte*. In conclusione del lavoro si è cercato tuttavia di prendere le distanze rispetto ad alcuni esiti interpretativi di Althusser, che legge il contratto di Rousseau in una declinazione costituente laddove noi crediamo che debba essere interpretato marginalizzando il peso specifico della legge rispetto ad un contesto di problemi più ampio che abbiamo cercato di raccogliere all'interno del termine *istituzione*, che in Rousseau ha molte valenze ma che questo lavoro tenta di impiegare in un senso molto specifico, allo scopo di condensare, dove possibile, alcuni nuclei fondamentali della sua riflessione politica.

In particolare, è a Deleuze⁷ che pensiamo quando impieghiamo nel nostro percorso di ricerca il termine *istituzione*. Per quanto in Deleuze il pensiero di Rousseau occupi una posizione assai secondaria, crediamo che i problemi che Deleuze raccoglie nel lessico dell'*institution* siano in grado di dare forma ad una certa impostazione della questione politica quale abbiamo creduto di leggerla in Rousseau. Non si tratta dunque di applicare in maniera sistematica un concetto contemporaneo ad un autore del XVIII secolo, per spiegarne aspetti che ci restano altrimenti oscuri: si tratta invece di riconoscere come in Rousseau agiscano una serie di esigenze filosofiche coerenti ed unitarie a cui egli ha tentato di dare corpo, e che a nostro avviso possono essere esplicitate ibridando l'interpretazione dell'*institution* in Rousseau con quella che ne offre Deleuze. Quest'ultimo, del resto, costruisce la sua riflessione rispetto alla dimensione istituzionale proprio in una specifica dialettica tra legge e diritto che deve essere rintracciata in un percorso attraverso la modernità e i suoi luoghi critici, alcuni dei quali a nostro avviso sono gli stessi verso cui Rousseau dirige la propria attenzione e il proprio linguaggio. Uno studio molto significativo sul diritto in Deleuze, apparso recentemente, chiarisce con molta efficacia il problema dell'*istituzione* che abbiamo riconosciuto all'opera in

⁷ G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1963; G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953; G. Deleuze, *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, Paris 1969.

Rousseau, e in particolare un'acuta riflessione su Deleuze e Hume merita di essere citata per esteso: «Le vere istituzioni, dice Hume, sono estranee alla legge: sono delle regole generali, come la famiglia, il matrimonio o la proprietà. Che cos'è una regola generale? È “un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema artificiale di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti”⁸. Le istituzioni si riconoscono per il fatto che possiedono le tre caratteristiche peculiari di ogni regola generale: sono delle invenzioni, sono dei mezzi e sono positive. Che esse siano delle invenzioni significa che nascono da un'attività pratica, e certamente non dalla legge. Che siano dei mezzi significa che hanno una fine da perseguire, che non viene assegnata loro da alcunché di esterno a esse, e certamente non dalla legge: è un fine immanente. Che siano positive, infine, significa che questo fine non consiste nel limitare o nell'organizzare, ma piuttosto nel contribuire a ciò che c'è già di positivo nella società stessa: il fatto che essa voglia estendersi. È proprio per questo che un'istituzione è una regola: essa non è soltanto estensiva, ma può essere anche correttiva. Ci sono regole correttive il cui scopo è di gestire, all'interno delle estensioni, lo spazio degli imprevisti e delle eccezioni. Ma anche le regole correttive, anche le istituzioni correttive sono l'espressione giuridica dell'immaginazione o dell'invenzione. Per Hume, i più grandi inventori non sono stati i grandi scienziati, ma i grandi legislatori»⁹. È, tra le altre, anche in questo tipo di traccia che abbiamo inserito la nostra riflessione, nella convinzione che una specifica problematica del rapporto tra diritto e bisogni sociali e comunitari, in Rousseau, muova proprio verso una pratica giuridica radicalmente diversa da quella sottesa al pensiero della sovranità. Una pratica che deve essere compresa portando alla luce una fondamentale dimensione di governo del corpo sociale, che nella moderna rappresentanza tende a scomparire nella neutralizzazione del patto, e che in Rousseau a nostro avviso riemerge attraverso una particolare declinazione della legge e soprattutto attraverso la pedagogia – una vera e propria invenzione, nei termini di Deleuze, che ha a che fare con il diritto, prima che con l'educazione – nella quale egli scorge la possibilità di ripensare il *gouvernement* all'interno dello spazio disintegrato della razionalità moderna con cui il contratto dialoga.

Infine è al fondamentale lavoro su Rousseau di Bruno Bernardi¹⁰ che dobbiamo lo sviluppo di alcune linee interpretative che ci hanno illuminato nel nostro procedere. In particolar modo, crediamo che il contributo filosofico di Bernardi possa essere considerato risolutivo rispetto

8 Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000, p. 46.

9 L. de Sutter, *Deleuze. La pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 64.

10 B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Champion, Paris 2006.

ad alcuni nodi concettuali che molto spesso sono stati scorrettamente interpretati alla luce di paradigmi esteriori al testo di Rousseau: è soprattutto nella sua accurata filologia della *généralité* che molti aspetti della sfida filosofica di Rousseau assumono un nuovo e più coerente significato nel contesto del suo pensiero, consentendoci di riconsiderarsi alla luce della sua genealogia del sociale, del suo rapporto con la razionalità e il sapere, e della sua dottrina del linguaggio. Inoltre, nei concetti di *misto* e *commistione* Bernardi è riuscito ad esprimere con estrema efficacia la complessa questione del piano governamentale in Rousseau, della sua natura stratificata, composita e plurale, ad un tempo precaria ma anche sempre capace di riconfigurarsi.

La lettura di Rousseau che proponiamo, dunque, non intende affatto “difenderlo” da una sorta di contagio della modernità. Al contrario, si tratta a nostro avviso di riconoscere la radicalità e la portata del suo pensiero proprio laddove egli insiste sugli stessi luoghi e sulla stessa razionalità dei moderni, ma attraversando una serie di rotture, problematizzazioni e invenzioni concettuali che portano alla luce una modernità altra, diversa e più complessa.

CAPITOLO I

ORIGINE, GENESI, STORIA

1. Une passion terrible qui brave tous les dangers

L'amore di Julie e di Saint-Preux è uno dei più celebri amori della letteratura, e in una certa misura è diventato il canone di tutti gli amori burrascosi ed impossibili, dei drammi sentimentali, delle anime tormentate e delle pene del cuore attraverso la tradizione del romanzo europeo¹¹. Il canone, cioè, di un'esperienza amorosa del tutto inedita e tutta moderna, che certamente Rousseau non è il primo a scoprire¹², ma a cui senza dubbio ha dato una struttura esemplare, esibendola in una forma che diventa immediatamente classica, già di maniera, nel momento stesso in cui consegna al suo pubblico la *Nouvelle Héloïse*. La tragedia d'amore in tutte le sue declinazioni, è ovvio, non appartiene soltanto al Settecento né, più tardi, ai Romantici: al contrario, è qualcosa che popola la pratica narrativa di ogni tempo e di ogni luogo, la letteratura greca ne offre i più indimenticabili esempi, ma ne è colma anche la poetica medievale, con tutto l'immaginario che vi è connesso. La storia di Abelardo ed Eloisa, prima fra tutte, resta scolpita nella memoria letteraria, ed è proprio a questa storia che Rousseau pensa quando sceglie di dare a Julie il soprannome di Nuova Eloisa: l'amore sconveniente tra la giovane allieva e il maestro maturo, il tentativo di celarlo e di soffocarlo, i segreti, gli ostacoli, le opposizioni della famiglia, gli aiutanti fedeli, ma soprattutto un personaggio femminile attorno a cui si costruisce e si snoda l'intreccio, e di cui si esplora a fondo l'interiorità, sono tutti elementi che, a colpo d'occhio, avvicinano moltissimo le due

11 Cfr. M. T. Gottvalles, *Reflète de la Nouvelle Héloïse dans le roman européen*, Dijon 1954.

12 Cfr. C. Piau-Gillot, R. Desné, T- L'Aminot, *Modernité et pérennité de Jean-Jacques Rousseau. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Lecercle*, Champion, Paris 2002. Per i modelli letterari cui Rousseau si ispira, si veda G. Goubier-Robert e S. Lojkine, *Sources et postérités de La Nouvelle Héloïse de Rousseau. Le modèle de Julie*, Desjonquères, Paris 2012.

vicende. Il fatto che Rousseau parli di una nuova Eloisa, tuttavia, non deve indurci a porre l'accento sull'affinità che caratterizza questi due personaggi, quanto invece sulla novità profonda dell'esperienza di Julie: è sulla novità del suo romanzo, infatti, che Rousseau punta quando progetta il carteggio che vede Julie come protagonista, e lo fa con una precisa consapevolezza. Che cosa ha dunque di nuovo la storia di Julie, per quale ragione è nuova questa ennesima versione letteraria dell'esperienza amorosa, che cosa la rende ad un tempo necessaria ma anche rivoluzionaria nell'Europa del XVIII secolo?

Anzitutto è nuovo il fatto che la forma letteraria non sia semplice veicolo narrativo, ma faccia parte della natura più propria di quell'esperienza, che da quella forma non è in alcun modo separabile: questo tipo di amore non può fare a meno della propria narrazione e della dimensione scritta, nasce e si dipana attraverso la scrittura come luogo cardinale della sua verità, come se al sentimento d'amore fosse indispensabile raccontarsi e leggersi, raccogliersi in una storia che lo rende contemporaneamente unico ed universale. Se il genere epistolare non è una novità, è tuttavia la prima volta che la relazione epistolare viene tematizzata come laboratorio della scrittura all'interno dell'esperienza narrativa, sdoppiando piani letterari che si riflettono l'uno nell'altro¹³. Si potrebbe dire che quell'amore esista prima di tutto sulla carta delle lettere che i due innamorati si scambiano, è su quelle pagine che essi manifestano l'uno all'altra sentimenti, moti del cuore, dubbi, paure, propositi: nella realtà delle loro vite quotidiane Julie e Saint-Preux restano allieva e precettore, e i loro rapporti concreti, dinanzi alla famiglia, rimarranno di fatto gli stessi fino al momento di estrema rottura che ne comprometterà l'equilibrio – perché la realizzazione del loro amore è fin dal principio impossibile.

Tuttavia, allo stesso tempo, la scrittura modifica irrevocabilmente questi rapporti e quelli di tutti gli altri personaggi, la relazione epistolare produce cioè uno scarto rispetto alla relazione reale, che ne esce profondamente mutata anche laddove sembra permanere identica: e proprio perché una vera relazione d'amore è impossibile, quell'amore che si sviluppa attraverso le loro lettere renderà impossibile, alla fine, anche il loro rapporto di partenza, quello di allieva e maestro, e Saint-Preux sarà costretto ad allontanarsi dalla casa di Julie. Il fatto di aver affidato il destino del loro rapporto alla scrittura, dunque, trascina i due amanti e la famiglia di Julie su un terreno di relazioni più complesso, che trasforma ogni legame e mette in gioco qualche cosa di nuovo: la relazione scritturale ha un preciso effetto sulla realtà,

13 A. Dhifaoui, *Julie ou la Nouvelle Héloïse, roman par lettres / roman de la lettre*, Centre de Publication Universitaire, Tunisi 2000.

esattamente come la relazione reale ha un preciso effetto sulla scrittura, a tal punto che ciascuna delle due relazioni sembra poter essere interamente ridotta all'altra, quella reale esiste solo nella misura in cui attraversa la scrittura, e quella scritturale assume un significato solo nella misura in cui attraversa la realtà¹⁴.

La separazione di piani narrativi differenti ed eterogenei, che tuttavia si intrecciano e si modificano a vicenda, è fin dal principio una caratteristica costitutiva della *Nouvelle Héloïse*, e può essere ricondotta a una delle questioni fondamentali di tutto il pensiero di Rousseau, quella dell'interazione tra figure diversificate della relazione – in particolare nell'intreccio tra strutture della socialità e passioni – e della dialettica che reciprocamente le trasforma e le mescola. Ma c'è qualcosa di più ad attestare la novità della storia di questi due amanti, vale a dire il fatto che il nesso che lega tra di loro i differenti piani di cui si è parlato – quello reale del rapporto allieva-precettore e quello letterario del rapporto amoroso – resta sempre tutto interno al secondo di questi piani, resta interno alla scrittura. È un nesso fittizio, anzitutto perché ne facciamo esperienza sempre e soltanto entro le coordinate della finzione letteraria; ma a maggior ragione, poi, perché entrambi i rapporti dipendono da un ordine molteplice di sentimenti, interessi, desideri e legami specifici, che coinvolgono realtà e scrittura in una più estesa dimensione narrativa attraverso la quale la forma generale del romanzo ad un tempo si manifesta e scompare, ad un tempo è artificio letterario e fredda osservazione. Tutte queste relazioni tuttavia non entrano in collisione come ci si aspetterebbe, non si assiste ad uno schema preordinato di contrasti ed antagonismi basati sulle posizioni di partenza dei singoli personaggi e di cui l'amore tra i due protagonisti dovrebbe essere il motore: al contrario le posizioni e le relazioni si trasformano, si compongono, si intersecano, in una prospettiva in cui il personaggio non è la funzione strumentale di un meccanismo legato ad eventi e circostanze, ma è interamente attraversato da essi. Nella lettera XX della terza parte, Julie scrive a Saint-Preux: «Nos situations diverses changent, et déterminent malgré nous les affections de nos cœurs»¹⁵, e questa dichiarazione è già di per sé sufficiente a mettere immediatamente in questione le “diverse situazioni” di cui parla, come sono messe in

14 Cfr. É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011, pp. 157-162: Balibar rifiuta, a proposito del rapporto realtà-scrittura, la tesi di chi sostiene che il piano epistolare non produca alcun effetto di realtà, che dunque la scrittura non sia un gesto performativo, un'azione che produce altre azioni. L'autore precisa come per Rousseau si tratti proprio di mettere in discussione la nozione convenzionale della relazione tra soggetti, producendo rapporti che trascendono l'individuo: in gioco è la possibilità di pensare fino in fondo il legame sociale, la comunità, su un piano più ampio.

15 J. -J. Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes*, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012, vol. XIV, p. 678.

questione le passioni che si sviluppano attorno ad esse, le “affezioni del cuore”. Non a caso in seguito Wolmar, ormai marito di Julie, chiamerà in casa sua Saint-Preux con il proposito di tramutare il loro antico amore in amicizia, facendo leva proprio sul fatto che circostanze e situazioni diverse producono affetti diversi e trasformano quelli già esistenti, allo stesso modo che affetti diversi producono circostanze diverse¹⁶.

La tragedia d'amore non si consuma, non ci sono i gesti estremi e disperati, le fughe, i clamorosi equivoci, le violenze, le persecuzioni e le vendette. Non esiste catastrofe in questa dimensione scritturale dell'amore, nella misura in cui non esiste un apice che renda ragione della caduta, secondo il precetto della poetica classica: esiste invece un movimento costante di catastrofizzazione che rende mobile e fittizia ogni situazione apparentemente culminante e stabile. L'amore tutto letterario tra Julie e Saint-Preux è sì qualcosa che interviene in maniera autonoma ad interrompere e a mettere in crisi una sfera di relazioni consolidate, quelle interne alla famiglia di Julie, quella del contratto di lavoro che vi lega Saint-Preux come precettore, e poi quella del matrimonio tra Julie e Wolmar: ma è anche inevitabilmente qualcosa che entra a far parte, alla radice, di quella sfera di relazioni, e che funziona come filtro capace di portarne alla luce la complessità e la discontinuità¹⁷, condividendo con esse un fondamentale intreccio di razionalità e desiderio che trova il proprio canale di espressione privilegiato sul terreno rappresentativo della narrazione. In altri termini l'amore non è altro che una forma esemplare dell'universo passionale in cui i personaggi si muovono, e la sua funzione narrativa è proprio quella di dare corpo a questo universo, di svelarne le dinamiche, di osservarlo ed assumerlo come un terreno in costante evoluzione. Questo aspetto apparentemente banale rompe per sempre con la tradizione letteraria e in qualche modo ridefinisce, anche solo provvisoriamente, lo statuto della letteratura, collocandola senza resto non al di sopra o a lato, bensì all'interno del terreno di passioni che ne costituiscono l'oggetto ma che inesorabilmente

16 Cfr. G. Deleuze, *Cours sur Rousseau*, Sorbonne 1959-1960, p. 4: Deleuze nota come nel corso della *Nouvelle Héloïse* si assista ad un tentativo costante, da parte dei personaggi, e specialmente da parte di Julie, di intervenire direttamente sul rapporto tra situazioni reali, interessi e sentimenti. E si vedrà in seguito come la figura di Wolmar sia estremamente significativa per chiarire la relazione, fondamentale in Rousseau, che lega la riflessione pedagogica a quella politica.

17 Cfr. la voce «Amour des sexes» dell'*Encyclopédie*, dove si legge: «Je ne crains rien pour les mœurs de la part de l'amour, il ne peut que les perfectionner; c'est lui qui rend le cœur moins farouche, le caractère plus liant, l'humeur plus complaisante. On s'est accoutumé en aimant à plier sa volonté au gré de la personne chérie; on contracte par là l'heureuse habitude de commander à ses désirs, de les maîtriser & de les réprimer; de conformer son goût & sens inclinations aux lieux, aux tems, aux personnes: mais les mœurs ne sont pas également en sûreté quand on est inquieté par ces saillies charnelles que les hommes grossiers confondent avec l'amour». In J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Édition de Paris, vol.1, p. 369.

la coinvolgono e la trasformano, identificando dunque in una cosa sola l'operazione narrativa e il risultato di questa operazione.

Ciò che è straordinariamente nuovo in questa storia d'amore risiede dunque proprio nella sua impossibilità di pensare l'amore come qualcosa di indipendente da ogni altro contesto, vale a dire come un'esperienza radicalmente diversa dalle altre, che tutto vince e tutto mette in discussione: l'amore tra Julie e Saint-Preux costituisce al contrario il piano superiore e più ampio delle relazioni che costituiscono il romanzo, poiché sorge come dimensione ulteriore e nuova rispetto ai rapporti già esistenti a cui si connette, ma ad un tempo diventa un effetto di quei rapporti ed entra a farne parte, agendo su di essi e trasfigurandoli proprio attraverso il campo di esperienza della scrittura. Alla fine dei conti, Rousseau ci offre la possibilità di assumere la pratica narrativa come pratica congenita al cosmo delle passioni e dei rapporti che produce e che la producono, una pratica in cui la stessa dimensione amorosa trasforma ma è a sua volta trasformata, da cui esce profondamente ridimensionata, contaminata e smembrata in forme del tutto diverse¹⁸.

Si può dire allora che la *Nouvelle Héloïse* è, a molteplici livelli, il romanzo dell'*interiorità* radicale. Un primo livello è naturalmente quello dell'*interiorità* psicologica dei personaggi, che diviene il cardine dell'intero sviluppo del romanzo, e che inaugura una tipologia di finzione letteraria diversa e nuova rispetto alla tradizione che Rousseau aveva preso a modello¹⁹. Ma l'*interiorità* deve poi essere intesa anzitutto come trama di rapporti che restano vincolati l'uno all'altro all'interno delle figure passionali che li descrivono, e che essi non possono trascendere: in altri termini, la storia che Rousseau ci consegna è possibile come storia solo nella misura in cui si assuma nella sua globalità l'intreccio delle passioni in gioco, di cui l'amore non è che la figura più evidente e più riconoscibile, ma di certo non l'unica, perché ha significato solo dall'*interno*, solo nella narrazione in cui si produce. Interiorità, poi, da considerare dal punto di vista di un insieme di rapporti interni al linguaggio che avvicina i personaggi, alla parola quale figura cardinale del *commerce* tra i soggetti e del loro sviluppo, a partire dalla sua impossibilità di produrre significato al di fuori dello spazio in cui esso parlano, e dunque dalla necessità di assumere la dimensione della scrittura (e la forma epistolare, in questo caso) come l'orizzonte essenziale di una relazione linguistica di cui ogni altra relazione condivide inevitabilmente la grammatica: ciò che spezza la relazione e la

18 Per un'analisi efficace della natura relazionale e non soggettiva dell'amore nel romanzo europeo, cfr. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961.

19 Cfr. *L'Amour dans la Nouvelle Héloïse: texte et intertexte. Actes du colloque de Genève, 10-11-12 juin 1999*, Éditions Jacques Berchtold, François Rosset, Droz, Genève 2002.

interrompe è ad un tempo ciò che sfugge alla possibilità stessa di scrivere, come la morte di Julie, che si sottrae alla narrazione e la rende, alla fine, impossibile. Un'interiorità, ancora, che deve essere pensata in quanto produzione di un rapporto biunivoco tra scrittura e lettura, in cui ogni elemento dello spazio narrativo si realizza infinitamente nello scambio tra lo scrittore e il lettore nella misura in cui questo scambio è continuamente incluso all'interno della narrazione stessa e la riproduce, la amplia²⁰: come si è detto, il rapporto tra finzione e realtà è a sua volta finzionale, vale a dire che è sempre interno al piano narratologico, ne è contemporaneamente effetto e condizione.

È la forma più essenziale del romanzo borghese che si costruisce qui²¹, il romanzo dell'*intérieur*, che non è semplicemente l'interiorità dello spazio domestico ma si riproduce all'infinito nell'interiorità della lettura, una lettura che assorbe e trasfigura il gesto stesso dello scrivere (di cui Rousseau si libera, non a caso, collocandosi nella posizione dell'editore e non dell'autore) e lo affida ad una comunità di lettori in costante espansione: l'amore dei due personaggi nasce nella scrittura e resta interno ad essa, allo stesso modo in cui rapporti reali e rapporti epistolari restano all'interno della relazione immaginaria che si produce nelle *corrispondenze*²² che costituiscono la famiglia di Julie e il suo contesto di relazioni, vecchie e nuove, e che attraversano la singolarità del romanzo per continuare a produrre corrispondenze infinite.

Fu proprio questa caratteristica di *interiorità* che definisce le relazioni della *Nouvelle Héloïse* a decretare, almeno in parte, il grande successo di pubblico del romanzo. Il contesto familiare come campo delle relazioni che attraversano l'individuo e la società affascinava il lettore proprio perché lo metteva direttamente al centro del romanzo²³, lo faceva entrare a pieno titolo tra i personaggi della storia – lettore tra i lettori – e gli dava la possibilità di partecipare ad essa: si ricordi come, nonostante fosse chiara la paternità letteraria di Rousseau,

20 Il complesso rapporto che si creò tra l'autore, i personaggi ed il pubblico era dovuto anche ad una dimensione letteraria che andava al di là del testo, e che comprendeva le prefazioni, le note e le stampe, facendo così della *Nouvelle Héloïse* qualcosa di diverso dal semplice intrattenimento mondano, e coinvolgendo i lettori in comunità in cui il romanzo rappresentava un vero e proprio strumento morale, pedagogico e filosofico. Cfr. C. Labrosse, «Nouveauté de *La Nouvelle Héloïse*», in *Eighteenth-Century Fiction*, Jan-Apr 2001, n° 13 (2-3), pp. 235-246; e R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in french cultural history*, Basic Books, New York 1984.

21 Cfr. É. Servais, *Le Genre romanesque en France depuis l'apparition de la Nouvelle Héloïse jusqu'aux approches de la Révolution*, M. Lamertin, Bruxelles, 1922.

22 A proposito della forma epistolare come figura caratteristica della *correspondance* tra i personaggi, cfr. É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, cit., p. 159.

23 L. Mall, «L'Intérieur et l'extérieur: Étude des lettres parisiennes dans *La Nouvelle Héloïse*», in O. Mostefai, a cura di, *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, North American Association. for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1993, pp. 163-73.

nonostante dunque la finzionalità del romanzo e l'identità dell'autore fossero ben note, moltissimi lettori decisero di identificarsi completamente con la storia, e numerosissime furono le lettere in cui si chiedeva a Rousseau di svelare quale piega avessero preso gli eventi in seguito, e quale fosse stata la sorte dei singoli personaggi²⁴. Questo lettore non è, costitutivamente, diverso dai personaggi della storia che sta leggendo, egli legge e rilegge quelle lettere esattamente come le leggono e rileggono i protagonisti del romanzo, e in questo modo Rousseau riduce drasticamente la distanza tra realtà ed artificio, fino ad azzerarla: personaggi e lettori sono accomunati dalla stessa pratica, la lettura, e dallo stesso ambiente, perché la corrispondenza epistolare e la lettura sono attività legate ad un ambiente domestico che è, nell'Europa del XVIII secolo, pressoché il medesimo della famiglia d'Étange²⁵. L'interiorità delle relazioni che compongono il romanzo, attraverso le dimensioni specifiche della scrittura e della lettura, mette allora in gioco una precisa declinazione della temporalità che si rende riconoscibile al lettore nella misura in cui quella temporalità lo coinvolge direttamente: non è il tempo lineare ed unidirezionale di un individuo immerso in un cosmo di cause ed effetti, è invece un tempo del tutto slegato dal personaggio inteso quale sostanza della storia e del suo accadere, ed ha a che fare piuttosto con le posizioni singolari delle relazioni tra i soggetti e delle passioni che le vincolano le une alle altre. È, per dirlo altrimenti, il tempo multiforme e *geografico* del linguaggio, che non dipende da soggetti universali ed individuali, ma da singolarità in trasformazione, definite da rapporti e da passioni che sono a loro volta in trasformazione. Il tempo del romanzo e quello del lettore si attraversano l'un l'altro, la temporalità finzionale dei personaggi, cioè, entra a far parte della temporalità reale, si estende al di fuori e oltre il romanzo, e allo stesso modo la temporalità reale entra in quella del romanzo e la modifica, la espande. Una temporalità priva di inizio ma anche priva di direzioni, costituita da innumerevoli e mobili cominciamenti e termini, che dipendono direttamente dalle relazioni che in essa si producono, nascono, si interrompono, si allargano. Per questo *La Nouvelle Héloïse* è qualcosa di più di un semplice romanzo: prima e dopo Rousseau si sono visti scrittori ben più affascinanti, ben più eloquenti e ben più padroni dello stile e della materia letteraria, ma ciò che Rousseau si dimostrò in grado di fare fu proprio piegare la forma del romanzo ad un'esperienza collettiva di tipo radicalmente nuovo, capace di

24 C. Labrosse, *Lire au XVIIIème siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Presses universitaires de Lyon et CNRS, Lyon 1985.

25 Cfr. C. Labrosse, «Nouveauté de La Nouvelle Héloïse», cit., p. 5: «N'était-ce pas, dans l'histoire du roman un événement et comme une révolution que de réussir à placer le lecteur au centre de la fiction, à fonder en une matrice commune et jusqu'à les rendre consubstantielles la scène de la fiction et celle de la lecture».

mettere realmente in gioco una comunità e i suoi confini, di innestarsi su di essa, di trasformarla e di lasciarsene trasformare. Questo romanzo infatti è nuovo proprio perché per la prima volta si propone intenzionalmente come una storia che non esiste solo sulle pagine stampate di un libro, che non è indipendente dal suo pubblico, dal tempo e dal luogo, ma al contrario è necessariamente integrata da temporalità e soggettività differenti, che entrano senza sosta a farne parte e agiscono più o meno consapevolmente su di essa: il romanzo di Rousseau non finisce con la lettura della sua ultima pagina, ma si prolunga attraverso l'esperienza stessa della lettura e la storia delle letture. La storia del libro allora diviene anche la storia del romanzo e viceversa, ed è in questa costante inclusione ed interiorizzazione dei piani comunicativi che, lo si vedrà in seguito, si esemplifica la dinamica fondamentale del rapporto che, in Rousseau, intreccia senza soluzione di continuità la società, i suoi linguaggi, le sue forme del sapere.

Non è irrilevante allora, a questo proposito, che nella prefazione del volume Rousseau spacci quelle lettere per un carteggio autentico che egli avrebbe semplicemente rinvenuto e che si sarebbe limitato a riordinare e pubblicare: non è solo il movente spettacolare e pubblicitario ad essere in gioco, ma anche la precisa intenzione di mescolare fin dal principio il piano reale e quello letterario, invertendoli e contaminandoli nello spazio di una narrazione che include costantemente sé stessa. Si tratta di mettere in scena una nozione specifica della relazione tra soggetti, una relazione che va al di là di azioni puntuali e della struttura dell'individuo, e che si definisce piuttosto attraverso una riproduzione infinita e discontinua di legami tra soggetti ad un tempo eterogenei ed intersecati tra di loro, ovvero attraverso strutture comunitarie ampie ed ibride. Si tratta, in altre parole, di dare corpo – e forse nella maniera più efficace ed autentica, nell'intera opera di Rousseau – ad uno dei problemi più decisivi della sua ricerca filosofica e politica: il problema della *dipendenza*, cui la questione dell'interiorità si lega indissolubilmente. Ma per comprendere in maniera esaustiva in che modo tutti gli elementi che si è cercato di enucleare attraverso l'esperienza letteraria di Rousseau siano parte integrante della sua riflessione politica, è necessario scavare più in profondità il terreno della temporalità: si rende indispensabile tentare di ricostruire nel pensiero di Rousseau le tappe fondamentali di una filosofia della storia.

2. *S'il y a dans le monde une histoire attestée, c'est celle des Wampirs*

A proposito dell'antropologia di Rousseau, Durkheim scrive: «Dans ces conditions, l'histoire lui est inutile. C'est donc légitimement qu'il l'écarte»²⁶. Laddove Rousseau ci offre un'analisi dello stato di natura e dell'uomo naturale, cioè, egli rinuncia fin dall'inizio a qualsiasi fondamento storiografico dell'indagine, alle «vérités historiques»²⁷, per dedicarsi piuttosto ad un esplicito percorso genealogico fatto di ipotesi capaci di individuare le strutture essenziali dello sviluppo e della trasformazione dell'uomo, e non una scansione realistica di eventi successivi. Questo è ciò che ci dice Durkheim ad una prima lettura. Ma quali sono le «condizioni» di cui egli parla in questa sede, nel momento in cui sta cercando nel pensiero di Rousseau quegli elementi metodologici che hanno aperto il campo, tra gli altri, alle scienze sociali? Le condizioni sono anzitutto quelle che riguardano un oggetto di studio, in questo caso lo stato originario e primitivo dell'uomo, rispetto al quale la scienza si riconosce priva di ogni possibilità di compiere esperienze concrete. Ed uscendo un poco dal testo di Durkheim – ma non per questo forzandolo – le *conditions* devono essere intese qui in senso lato, come un campo di ricerca che è caratterizzato in generale da una serie di condizioni: è per definizione il territorio della scienza, che procede per elementi concatenati tra loro in base ad un principio di ragione, ed esattamente quel territorio da cui lo stato di natura si differenzia in prima istanza; la natura è per Rousseau, come si mostrerà meglio in seguito, nient'altro che la semplice, radicale assenza di condizioni. Per questo motivo la dimensione naturale è anche assolutamente estranea alla storia, proprio perché questa è il terreno delle condizioni e dei fatti – quelle condizioni e quei fatti in cui è presa la scienza²⁸ – mentre il carattere di naturalità della natura riposa esattamente nel suo essere indipendente da un campo di elementi condizionati, nel suo non essere soggetta a ciò che chiamiamo storia. L'annotazione di Durkheim coglie nel segno, allora, quando pone a monte dell'antropologia una programmatica operazione di dislocazione rispetto alla storicità dell'uomo, e questo è un momento cardinale dell'impianto metodologico di cui dobbiamo seguire le fila. È proprio per questo infatti che Rousseau sostiene che è necessario allontanare i fatti, per prima cosa: «ils ne touchent point à

26 É. Durkheim, op. cit., p. 56.

27 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, cit, vol. V, p. 96.

28 La scienza dell'uomo è infatti soggetta a «raisonnements hypothétiques et conditionnels» (Ibidem).

la question»²⁹, scrive. Che cosa significa che i fatti non riguardano la questione dello stato di natura? Significa forse che la natura non è un fatto, che essa dunque è qualcosa di puramente immaginario? O c'è qualcosa di ulteriore, di più complesso in gioco? È indispensabile analizzare a fondo il rapporto che intercorre tra storia e natura all'interno dell'antropologia per comprendere questo punto, ma prima ancora è indispensabile analizzare l'antropologia stessa, la scienza dell'uomo.

Per condensare in una breve formula il legame tra antropologia e storia, si può dire che il problema preliminare della scienza dell'uomo, in Rousseau, sia il problema dell'origine. E tuttavia questa affermazione, per quanto sia assolutamente vera, è anche assolutamente falsa. La verità di questa frase dipende direttamente dal suo essere falsa, nella misura in cui la verità dell'origine si impone come falsa, e questo non per uno sguardo esterno al pensiero di Rousseau, ma per lo sguardo interiore che ne svolge il percorso: è Rousseau stesso a mantenersi costantemente sul confine tra la verità e la falsità dell'origine, a noi spetta comprendere in che modo e per quale motivo, muovendo dalla consapevolezza che in Rousseau la questione della storia dipende fundamentalmente dalle modalità con cui l'origine può essere interpretata.

Un problema preliminare, abbiamo detto. Dal momento che si tratta di origine, non potrà essere che un problema preliminare, che si pone a monte dello studio antropologico: l'origine dell'uomo, l'origine dei suoi caratteri, l'origine della sua società e, più in generale, l'origine della sua storia. Ma è un problema preliminare per una ragione ancora più importante: non come un problema in quanto tale, universalmente inteso, ma come quel problema che è necessario affrontare, inderogabilmente, se si intende produrre un discorso sull'uomo a partire dalla piena coscienza che dell'uomo esiste un discorso, che l'uomo è anzitutto un discorso. Non è perché ritenga che si tratti di un problema, cioè, che Rousseau lo assume come problema; lo assume come problema nella misura in cui l'origine, prima che una questione della storia dell'uomo, è una questione del discorso sulla storia dell'uomo. L'origine è già un problema dell'antropologia e della scienza politica, quando Rousseau comincia a parlare di origine, e questo inizio a partire da qualcosa che è già iniziato è ciò di cui Rousseau si fa carico, in questo senso sì come di un problema preliminare. Se lo si considera da questo punto di vista, il discorso a proposito dell'origine è un elemento da cui la ricerca non può prescindere, e precisamente a due livelli: ad un primo livello, si tratta di assumere la questione

29 Ibidem.

dell'origine in quanto ci è offerta da una precisa tradizione di pensiero sull'uomo, con cui confrontarsi è inevitabile; ad un secondo livello, poi, l'origine così intesa non può che coinvolgere il discorso stesso che la pensa, e diventa dunque indispensabile domandarsi quale debba essere il punto di partenza di quel discorso.

Possiamo già specificare un punto, allora, che dovrà essere poi approfondito: il problema preliminare è anzitutto il confronto con i problemi preliminari che ci sono offerti. Quei problemi che ci vengono indicati come problemi, che troviamo già nella forma di un problema. Da questa prospettiva dire che il problema preliminare della scienza dell'uomo è quello dell'origine, è un'affermazione vera: “da dove deve iniziare la scienza?”, questo è il primo punto da prendere in esame. Tutto ciò significa che un problema non è qualcosa di universale, indipendente da un tempo e da un luogo, ma è un problema precisamente situato. Significa anche, allora, che quello dell'origine è un problema della scienza dell'uomo, prima di ogni altra cosa: l'origine della scienza e i suoi punti di partenza, da un lato, e l'origine come struttura intimamente epistemologica, dall'altro.

Ma se le cose stanno così – si potrebbe domandare – ne deriva forse che non si possa mai formulare un problema al di fuori della serie data dei problemi, e che non abbia mai senso, di conseguenza, pensare qualcosa di originario che valga come origine al di là di ogni problematizzazione già formulata dell'origine? Una simile domanda è priva di significato, nell'orizzonte di Rousseau: ciò che ci si deve chiedere quando si intende parlare dell'uomo in quanto uomo, e dunque farne una scienza, è piuttosto “che cos'è un problema, e di che cosa è problema un problema?”. Ciò che ci si deve chiedere è, per dirlo in termini ancora più precisi, se l'origine possa avere a che fare con dei problemi, e dunque se la *forma-problema* possa pensare un'origine. Si tratta dunque di comprendere se la struttura di ciò che è originario sia la stessa di ciò che è derivato: può darsi che la forma-problema sia inscindibilmente legata all'impossibilità dell'origine, proprio nella misura in cui una dimensione originaria si apre soltanto all'interno di un orizzonte problematico.

3. L'embarras de l'origine du mal

L'origine è prima di tutto un prodotto del discorso scientifico: se è così, essa lo presuppone, cioè ha senso solo nell'orizzonte che il discorso scientifico apre. Questo significa dunque che non si dà origine in assoluto? Non c'è un'origine dell'uomo, non ci sono una sua condizione e una sua struttura primordiali, non c'è un momento del suo percorso evolutivo, della sua storia, che possa essere pensato come punto di inizio? La questione da affrontare è un'altra per Rousseau, e cioè: origine e storia hanno a che fare l'una con l'altra? E se sì, l'origine è origine di quella medesima storia? La risposta che egli dà a questa domanda è negativa, l'origine è ciò che è proprio nella misura in cui sta fuori dalla storia, e se così non fosse non la si potrebbe definire in alcun modo un'origine, sarebbe essa stessa storia. Il problema qui non è di ordine logico, ma epistemologico, perché la storia non può pensarsi al di fuori della storia, al di fuori delle categorie che essa si dà in quanto storia: la storia è già organizzata nei termini di una scienza, di un sapere, per poter essere storia; e questo significa che la scienza stessa inerisce profondamente al carattere storico dell'uomo che essa ad un tempo rende possibile. Vale a dire che non esiste la storia come un oggetto che si tratta di scoprire, di svelare, di conoscere e di sapere, ma al contrario la storia dell'uomo non è altra cosa dalla storia della scienza e del sapere, non c'è storia se non nella misura in cui essa si riconosce come tale, come trasformazione di qualcosa, anzitutto di sé stessa: non c'è una storia che il sapere conosce, non c'è un sapere che scopre una storia, ma sapere e storia si producono assieme. Se dunque la storia si dà in una scienza come la scienza si dà in una storia, anticipiamo questo punto: l'origine è ciò che sfugge alla scienza nella misura in cui si sottrae alla possibilità di farne una storia.

L'origine, per come la pensa Rousseau, è precisamente quella condizione che non conosce storia perché non muta rispetto a sé stessa, non si trasforma, non contiene in sé stessa gli elementi della propria trasformazione, dunque non si presta in alcun modo ad essere oggetto di un discorso, essa è muta rispetto al discorso. In altri termini Rousseau pensa l'origine come qualcosa che non può radicalmente essere pensato se non in termini negativi, come l'aldilà della storia, l'altro dalla storia, l'assenza di una storia. In quanto tale essa non può essere conosciuta, essa non parla: l'origine non ha linguaggio, e dunque non ha sapere.

Perché tutto questo è di decisiva importanza per la costruzione dell'antropologia? Anzitutto, proprio perché l'uomo come oggetto della scienza deve confrontarsi con figure

della temporalità radicalmente diverse da quelle che stanno a fondamento dell'antropologia con cui Rousseau sta dialogando, vale a dire l'antropologia di impronta giusnaturalista che aveva costituito l'impianto della scienza politica. Nel suo *Cours sur Rousseau*, pubblicato di recente e tenuto agli studenti dell'École Normale Supérieure nel 1972, Louis Althusser dimostra in maniera molto efficace (e a nostro modo di vedere risolutiva) in che modo il progetto politico di Rousseau si produca prima di tutto a partire da uno smantellamento e da una ricomposizione della dimensione temporale che stava alla base della genesi della società civile e del contratto nella tradizione del diritto naturale, facendo riferimento in particolar modo a Hobbes e a Locke e alla particolare concezione del tempo che è implicita e necessaria nel rapporto tra stato di natura e società civile che essi producono quando pensano l'ordine politico.

Rousseau cioè propone in prima istanza una nuova e diversa struttura della genesi della società, e più in generale una nuova declinazione della genetica che scombina le precedenti e già attestate interpretazioni del rapporto tra la dimensione sociale e quella naturale. Rousseau da questo punto di vista resta un pensatore dell'origine per Althusser, di ciò che egli chiama «le cercle de l'origine»³⁰, vale a dire che la sua ricerca si sviluppa all'interno di una essenziale e costitutiva frattura tra società e natura, dunque all'interno di quella forma di pensiero tutta moderna che nega alla società umana qualunque carattere di tipo naturale, e la indaga in quanto prodotto di un artificio che diventa possibile proprio nella misura in cui l'uomo dalla natura si allontana. Il cerchio dell'origine, come lo si è definito qui, si instaura proprio perché in una prospettiva di questo tipo diventa necessario pensare qualche cosa di originario che sta alle spalle della società civile e che dunque non appartiene ad essa.

Tuttavia nessuno prima di Rousseau aveva pensato questa frattura in termini così radicali, nessuno aveva proposto un concetto di natura e dunque di origine che fosse costitutivamente ed irrevocabilmente eterogeneo rispetto a ciò da cui si distingue e di cui è origine, cioè rispetto alla società. Il problema, infatti, riguardava prima di tutto lo statuto e la validità della scienza politica, perché se la tradizione giusnaturalista era partita dal presupposto che la società non possiede alcun carattere naturale – e che anzi l'uomo per natura non è un essere sociale – aveva però al tempo stesso prodotto un modello di natura che possedeva tutti i caratteri essenziali di una società³¹: occorre dunque fare chiarezza in maniera definitiva,

30 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 57.

31 Per una rassegna del confronto di Rousseau con la scienza politica giusnaturalista, cfr. R. Déathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1974, pp. 63 e segg.

comprendere a quale natura si debba fare riferimento, e a quale società. Questo è il primo gesto rivoluzionario della ricerca di Rousseau da un punto di vista epistemologico, cioè il tentativo di produrre una separazione assoluta e senza compromessi tra natura e società, negando dunque alla natura qualunque elemento che abbia attinenza con la più germinale e primitiva delle condizioni comunitarie. Ma questo tentativo ha, per l'appunto, un obiettivo epistemologico ben prima che logico, vale a dire che si tratta di chiarire la struttura e i problemi della scienza, prima che del suo oggetto.

In Hobbes e in Locke infatti, lo sottolinea Althusser, allorché si tratti di distinguere la natura dalla società civile e di spiegare la genesi di quest'ultima, si assiste fondamentalmente a quella che egli definisce una «genesi d'essenza»³², cioè ad una semplice giustificazione filosofico-giuridica dell'ordine già stabilito o da stabilire, che non fa emergere nulla di nuovo, che non produce nulla di inedito nei rapporti tra gli uomini e che dunque non è altro che una genesi fittizia agli occhi di Rousseau. Althusser la chiama genesi d'essenza per il semplice fatto che gli elementi in questione restano sempre gli stessi dall'inizio alla fine del processo, c'è una sola ed unica essenza della relazione tra gli uomini, che non esce in alcun modo trasformata nel passaggio che conduce l'uomo ad emanciparsi dalla propria condizione naturale e lo spinge ad entrare nello stato civile: in Hobbes la paura resta alla base dei rapporti umani tanto nella natura quanto nello Stato, e in qualche modo lo Stato non fa altro che fare leva sulla paura in quanto essenza insopprimibile e inalterabile di ogni relazione dell'uomo con l'uomo, si tratta dunque in sostanza di un'ottimizzazione e di una funzionalizzazione della natura dell'uomo, non di una trasformazione; in Locke invece è la legge naturale a fare da filo conduttore costante ed inalterato nel processo che tramuta lo stato primordiale in quello sociale e civile, secondo una dinamica affine a quella hobbesiana. «On ne sort pas de la continuité de l'essence, et c'est pourquoi on n'a affaire qu'à une analyse d'essence»³³, scrive Althusser in queste pagine, mettendo in luce come rispetto all'operazione di Rousseau la tradizione giusnaturalista si fosse limitata ad un'analisi delle strutture portanti dell'ordine sociale già dato e conosciuto, per ricavarne un'immagine fittizia da proiettare retrospettivamente su un'ipotesi altrettanto fittizia di natura.

Se il problema è quello di uscire da questa dinamica intimamente analitica della ricerca, Althusser nota come nell'indagine antropologica di Rousseau sia costantemente in atto un'operazione di distinzione e di scrematura che mira a perimetrare e ad isolare ciò che

32 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., pp. 101 e segg.

33 Ivi, p. 102.

chiama «état de pure nature»³⁴ perché possa essere distinto una volta per tutte da quell'immagine dello stato di natura che era stata collocata alla base del progetto antropologico-politico giusnaturalista, dal momento che quell'immagine si rivela a più riprese fallace ed inconsistente. La proprietà fondamentale dello stato di natura infatti deve essere quella di non assomigliare in alcun aspetto allo stato sociale, poiché in caso contrario si potrebbe già parlare di società, e non avrebbe alcun senso chiamare in causa una presunta condizione naturale: non c'è alternativa, o lo stato di natura è un concetto vuoto e superfluo – se dovesse risultare che nulla permette di distinguerlo realmente dalla condizione sociale – oppure questa distinzione deve essere perentoria ed immediatamente riconoscibile, la natura cioè deve configurarsi fino in fondo come assenza di società, come il suo nulla e la sua più assoluta negazione. Rousseau, lo si vedrà in seguito, percorrerà tuttavia una terza strada decisamente paradossale e nondimeno decisiva per la ricaduta che avrà sul terreno della scienza politica: assumerà cioè la natura sì come concetto vuoto ed impensabile (tanto che definirlo *concetto* è di per sé contraddittorio), ma tuttavia ad un tempo necessario ed ineliminabile per la scienza.

Lo stato di *pura natura*, sottolinea Althusser nelle sue lezioni, è proprio ciò che permette a Rousseau di isolare un'ipotesi di uomo naturale da qualsiasi immagine sociale dell'uomo, e questo stato di purezza corrisponde precisamente alla dimensione del *cœur*, che l'opposto della *raison*, è quel fascio primordiale ed innato di passioni che si raccolgono attorno a pietà ed amor di sé, che Rousseau come è noto tematizza nel secondo *Discorso* e che per alcuni interpreti rappresenta giustamente una chiave di lettura determinante per la comprensione della sua antropologia e della sua ricerca sociale³⁵. Althusser stesso, in questo testo, sembra assumere la dimensione del cuore e del sentimento come il perno su cui Rousseau farebbe leva per sottrarsi a quel diffuso paradigma storiografico che percorre il filo rosso del pensiero raziocinante facendone l'asse portante dello sviluppo umano, e in qualche modo l'essenza di questo sviluppo, esattamente come accade nella dottrina del diritto naturale, che assegna alla ragione un ruolo cruciale nel definire il nucleo originario di tutti i precetti dell'agire umano e della vita in comune, e dunque la stessa forma embrionale della politica. Il pensiero giusnaturalista cioè, agli occhi di Rousseau, aveva ipostatizzato la razionalità storica della

34 Ivi, p. 78.

35 Cfr. ad esempio E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

norma dell'agire per renderla astratta, intemporale ed impersonale, facendone in qualche modo una verità naturale.

Qui invece è qualcosa di diverso dalla ragione ad entrare in gioco e a porsi ad un primo livello come la verità dell'uomo, una verità che tuttavia non si offre più con una struttura di apodittica visibilità, quella della *lumière* che chiarifica e rischiarava, ma piuttosto nella forma dell'ascolto, nella misura in cui quella del cuore è una *voix* che si tratta di lasciar parlare e di udire. Si assiste dunque ad una trasformazione della metafora sensoriale, che pur senza uscire dallo schema gnoseologico già dato tuttavia lo deforma e lo piega ad una diversa funzione: da una parte la ragione che fa capo alla visione e alla luce, e dall'altra il cuore che corrisponde invece all'ascolto e alla voce, e che si limita a prendere il posto del primo termine lasciando invariata la struttura di partenza. Questa semplice sostituzione degli elementi in gioco, apparentemente innocua, chiama però in causa il tentativo di spostare il campo della riflessione dalla storia della razionalità a quella di qualcosa di diverso e che tuttavia non può essere qualificato *tout court* come irrazionale, qualcosa cioè che si sottrae alla sfera del raziocinio ma che non ne è l'opposto e la negazione: è proprio nella dimensione liminare della sostituzione concettuale operata da Rousseau che si deve leggere il suo sottile intervento critico, laddove non si tratta per lui di precisare termini confusi, di puntualizzare una questione circoscritta alla teoria della conoscenza, bensì di aprire la strada ad una frattura irreversibile all'interno dell'antropologia e, inevitabilmente, della storia. La voce del cuore è la *voix de la nature*, ma ad un livello profondamente diverso da quello di una legislazione che si offre (e che si offre propriamente alla vista, alla visione del raziocinio) come naturale nella misura in cui è razionale, e come razionale nella misura in cui è naturale: «Le coeur, c'est l'accès direct et immédiat à la nature mais, pratiquement, dans le problème qui nous occupe, c'est l'issue au cercle de la raison ratiocinante»³⁶ precisa Althusser. Uscire da questo cerchio della ragione raziocinante è un primo decisivo passo in direzione di un cambiamento della prospettiva sull'uomo, e prepara la ricerca di un campo antropologico slegato dalle forme del raziocinio e tuttavia non necessariamente irrazionale, ma al contrario guidato da una razionalità di tipo diverso da quella che fondava l'impianto epistemologico sotteso alla scienza politica.

In che modo però la questione della razionalità può illuminare quella della storia? Anzitutto, subordinando la razionalità alla storia, piuttosto che la storia alla razionalità:

36 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 79.

rovesciando cioè il rapporto che lega i due termini, storia e ragione, e dimostrando come un certo tipo di immagine della storia sia nient'altro che il prodotto di un certo tipo di immagine della ragione. Questa immagine della ragione, a sua volta, ha una precisa storia, che deve essere messa al centro della riflessione ed indagata a fondo, se si intende modificare la prospettiva sulla storia in quanto tale, cioè se si intende collocare l'uomo in seno ad una struttura della temporalità diversa da quella che è necessaria all'antropologia di matrice giusnaturalista.

Ancora una volta, dunque, si tratta di un problema che riguarda prima di tutto la scienza, perché il nucleo della ricerca si scontra inevitabilmente con la struttura stessa di quella particolare razionalità all'interno della quale è possibile pensare l'uomo in quanto oggetto di una scienza: in un terreno epistemologico in cui ragione e natura si equivalgono, infatti, la storia diventerebbe qualcosa di secondario, vale a dire che essa resterebbe soggetta ad una dinamica intimamente razionale che di storico non ha, nella prospettiva di Rousseau, propriamente nulla. Proprio grazie a questo carattere a-storico della storia giusnaturalista, diventava possibile per la scienza politica pensare senza contraddizione un'origine della società, perché l'origine non era origine di una storia in senso proprio, ma origine di una certa razionalità storiografica, cioè era la storia a porsi come giustificazione e spiegazione della propria costante ed intemporale originarietà, vale a dire della ragione stessa. Ciò che sfuggiva a questo schema era l'insopprimibile storicità della scienza stessa, ed è esattamente ciò che induce Rousseau a rifiutarlo. Scrive ancora Althusser: «*Quelque chose alors se profile derrière cette refutation radicale, quelques chose qu'alors Rousseau prends nécessairement en compte, doit nécessairement prendre en compte et au sérieux, quelque chose qu'il faut bien appeler provisoirement *histoire**»³⁷.

4. La science n'est bonne à rien

Si era partiti col sottolineare, insieme a Durkheim, come il discorso antropologico in Rousseau avesse quale presupposto una rimozione di principio della storia; e si è finiti, però, per mostrare come ciò che fa dell'operazione di Rousseau qualcosa di rivoluzionario sia proprio l'irruzione dell'*histoire* in una scienza politica altrimenti indifferente a ogni

³⁷ Ivi, p. 65.

storicizzazione. Ma è bene ribadire ancora una volta un punto importante, perché non sia mai dimenticato: Rousseau, per il momento, non si sta occupando direttamente degli oggetti che si sono menzionati (origine, storia, uomo, società), ma si sta confrontando piuttosto con la scienza in quanto problema di metodo, perché occuparsi della scienza significa occuparsi della sua architettura, delle sue fondamenta, vale a dire della ragione che la scienza mette in campo allorché procede nel suo percorso. Se si tenta infatti di isolare all'interno della sua riflessione il contesto relativo al rapporto origine-antropologia, così come lo pone all'attenzione anche Althusser, ci si rende conto che a questa altezza Rousseau sta ancora soltanto portando avanti una ricerca a proposito delle strutture portanti del discorso giusnaturalista sull'uomo, impiegando i medesimi strumenti che esso utilizza allo scopo di forzarne la funzione e di mostrarne l'insufficienza. La posta in gioco è la possibilità di distinguere radicalmente la scienza dal suo oggetto, l'uomo, per comprendere quanto di quell'oggetto sia autonomo dalla scienza stessa e quanto, invece, sia il prodotto di un paradigma epistemologico. E se lungo un percorso attraverso la storicità costitutiva del discorso scientifico apparisse evidente la natura intimamente razionale di quell'oggetto, se cioè scienza e oggetto si rivelassero indistinguibili, non ne risulterebbe forse la radicale impossibilità di tracciare una storia di ciò che al discorso scientifico si rende refrattario?

La razionalità, si è detto, ha una storia, e se ha una storia ha anche necessariamente un'origine. L'errore del giusnaturalismo consiste esattamente nel cercare l'origine della società nella razionalità, senza cercare l'origine della razionalità stessa, e dunque senza chiedersi che cosa comporterebbe cercare una simile origine. Bisogna domandarsi, anzitutto: se la razionalità ha una storia e non è dunque qualcosa di universale ed innato, l'origine di questa razionalità sta dentro la storia, ne fa parte e concorre ad essa, oppure sta al di fuori della storia, come un cominciamento che non è coinvolto all'interno di ciò che comincia? L'indagine di Rousseau sull'origine come chiave di volta dell'antropologia è tutta contenuta nella soluzione a questo problema. È celebre la sentenza con cui Rousseau apre il suo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il testo che inaugura in maniera esplicita il suo percorso attraverso l'antropologia, e che è tutto costruito sulla progressiva erosione dei modelli concettuali su cui si era basato il razionalismo antropologico di derivazione giusnaturalista: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme»³⁸, scrive, con un gesto che intende sottolineare fin da subito

38 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 81.

come al centro della sua riflessione si collochi anzitutto lo statuto del sapere, la natura del discorso antropologico e la sua validità. Si tratta infatti di mettere in questione tutto un apparato di elementi concettuali che dipendono l'uno dall'altro e che, in ultima analisi, fondano il piano di possibilità della scienza politica: «C'est cette ignorance de la nature de l'homme» – scrive Rousseau poco oltre – «qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel: car l'idée du droit, dit M. 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 état qu'il faut déduire les principes de cette science»³⁹. Se le cose stanno così, è chiaro come interrogarsi sulla scienza in quanto tale debba essere l'atto preliminare che la scienza stessa ha da compiere.

Non è un caso che la sua ricerca antropologico-politica cominci a delinarsi in prima istanza a partire dal *Discours sur les sciences et les arts*, vincitore del bando dell'*Académie de Dijon* nel 1750, dove il nucleo della sua analisi è solo apparentemente focalizzato sulla ricaduta che le scienze e le arti hanno sui costumi e sulla morale (come richiedeva il tema bandito dalla Accademia⁴⁰), e che ha di mira invece il rapporto profondo che intercorre tra le strutture della società storica e il modo in cui essa si rappresenta attraverso le forme di sapere che produce. La relazione biunivoca tra le scienze e le arti da un lato e la morale dall'altro costituisce, è vero, uno dei problemi decisivi per Rousseau, ma non nella direzione moralistica che il suo ragionamento sembrerebbe seguire nel testo del 1750 (dove il sapere, la scienza e le lettere sembrano essere banalmente la fonte di una progressiva mollezza dei costumi a discapito delle virtù belliche e civili, secondo un *topos* già diffuso nella retorica antica⁴¹), bensì in un senso più ampio che può essere compreso soltanto se si definisce in maniera chiara quale significato assume e quale ruolo riveste il termine *morale* nella sua opera, una questione che nel discorso redatto per l'Accademia comincia a profilarsi con evidenza e che sarà necessario affrontare più tardi.

Il *Discours* infatti chiama in causa fin dal principio un elemento decisivo per tutta la ricerca che Rousseau svilupperà negli anni seguenti, attraversando antropologia, pedagogia e

39 Ivi, p. 85.

40 L'argomento proposto per la discussione recitava per la precisione «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs», che Rousseau modifica leggermente in «Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs», anticipando la posizione che prenderà, ovvero quella di associare le scienze ad un fenomeno di corruzione dei costumi.

41 Si pensi per esempio alle orazioni di Catone sul tema del rapporto tra la virtù civile e militare e l'introduzione a Roma della mollezza greca tramite il teatro, la poesia, la matematica, la medicina. Cfr. M. P. Catone Censore, *Opere*, a cura di P. Cugusi e M. T. Sblendorio Cugusi, UTET, Torino 2001.

politica, cioè l'interrogazione sul concetto di *besoin* in relazione all'uomo e alla genesi della società intesa in senso ampio, vale a dire non semplicemente come corpo politico ma come generica manifestazione di socialità: il che nel contesto in cui ci si trova coinvolge di fatto qualunque sfera dell'agire umano, come risulterà chiaro nel corso della strada che si sta cercando di percorrere. L'elemento del bisogno è, lo si vedrà man mano, uno dei perni principali attorno a cui ruota l'intera critica di Rousseau alla filosofia della storia su cui si fonda la teoria giusnaturalista del patto sociale e, più in generale, della genesi della società. In che senso questo elemento attraversa le scienze e le arti ed il loro statuto? All'inizio del *Discours sur les sciences et les arts* Rousseau pone immediatamente in campo il problema dei bisogni come prima tappa dell'argomentazione, scrivendo: «L'esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci sont les fondements de la société, les autres en sont l'agrément. Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés. Le besoin éleva les trônes; les sciences et les arts les ont affermis»⁴². In questa pagina Rousseau sembra sostenere in prima battuta una tesi classica⁴³, quella secondo cui la società umana sarebbe sorta fin dall'inizio per fare fronte ai bisogni materiali degli uomini, i quali sarebbero naturalmente sprovvisti degli strumenti adatti per soddisfare le proprie necessità e per tutelarsi dalle insidie naturali. Qui dunque egli si fa ad una prima lettura portatore di un modello antropologico ben preciso, quello che vede l'uomo al centro di un fondamentale ed originario squilibrio tra necessità e mezzi, cioè una condizione di indigenza che si manifesta come costitutiva nell'uomo, nella misura in cui i suoi bisogni sarebbero naturali tanto quanto è naturale la sua incapacità di farvi fronte con le sue sole forze: è il mito platonico di Prometeo⁴⁴, che vede l'uomo nudo ed indifeso contro i pericoli della natura e le innumerevoli necessità fisiche, e che la teoria politica giusnaturalista aveva piegato ad una giustificazione del contratto in quanto associazione di cui gli uomini accettano di entrare a far parte per porsi al riparo dal più grande dei mali. In Hobbes, è noto, la società civile nasce perché gli uomini cercano di scongiurare in forma sistematica ed organizzata il pericolo più grande, quello della morte, che deriva loro dalle insidie

42 J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes*, cit, vol. IV, p. 400.

43 Cfr. R. Dérathé, op. cit., p. 146: «L'erreur de Pufendorf, et, après lui, d'Helvétius et des Encyclopédistes a été de croire que les besoins physiques contribuent à rapprocher les hommes».

44 Platone, *Protagora*, 320c-323a.

dell'ambiente e dalla loro reciproca, naturale inimicizia⁴⁵. In questo quadro le scienze e le arti non sarebbero altro che una derivazione tardiva e superflua dell'incivilimento, la cui funzione è quella di mascherare il giogo storico delle società e dei regni, rendendo gradevole uno stato illegittimo di servitù e di dipendenza grazie al loro potere di distrarre gli uomini dalla loro condizione reale, occupandoli in faccende estetiche ed intellettuali.

Ma questa tesi è in evidente contrasto con ciò che Rousseau sosterrà pochi anni più tardi, nel 1755, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, e ancora nell'*Essai sur l'origine des langues* del 1761, due testi dove egli sviluppa con decisione, a proposito del rapporto tra società e bisogni, un'argomentazione diametralmente opposta. Nel suo corso su Rousseau, tenuto alla Sorbonne tra il 1959 e il 1960, Gilles Deleuze sottolinea l'importanza del ribaltamento concettuale operato da Rousseau rispetto alla teoria dei bisogni formulata nel quadro dell'antropologia politica dello *ius naturale*, che si fondava proprio su una disarticolazione sostanziale tra una necessità naturale e una naturale assenza dei mezzi per soddisfarla: «Nos besoins son proportionnés à nos forces et nos forces à nos besoins: régulation réciproque»⁴⁶, si legge nel testo redatto per le sue lezioni da Deleuze, che tra parentesi aggiunge «cf. Emile II» – si vedrà in seguito a quale proposito. Nel saggio sulle lingue, cui Deleuze fa riferimento in questo contesto, il quadro antropologico è completamente capovolto, perché Rousseau porta avanti una posizione del tutto inedita nel panorama filosofico moderno, delineando la figura di un uomo che per natura ha una quantità molto limitata di bisogni esclusivamente fisici (il nutrimento, il riparo, il riposo, ...) che riesce a soddisfare con estrema facilità, dal momento che vive in solitudine e in un ambiente ospitale, dal clima mite e ricco di tutto ciò che gli occorre per condurre la propria esistenza, dunque ben lungi da quei pericoli ambientali ed umani cui era fatalmente esposto nello stato di natura l'uomo di Hobbes.

La guerra come condizione naturale e congenita della vita umana è radicalmente impensabile per Rousseau, perché nessuno dei bisogni che l'uomo conosce nel suo stato primordiale sono tali da spingerlo ad inimicarsi gli altri uomini e a lottare per soddisfarli. Essere nemici, per gli uomini, richiede infatti una preliminare condizione di amicizia, vale a

45 Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 2012, p. 123: «In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain; and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short».

46 G. Deleuze, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 9.

dire di unione, e dunque di socialità, che è del tutto estranea alla sua condizione primigenia: nelle pagine introduttive del *Du contrat social* scriverà che «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 pas naturellement ennemis. C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre; et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister ni dans l'état de nature, où il n'y a pas de propriété constante, ni dans l'état social, où tout est sous l'autorité des lois»⁴⁷. La guerra dunque è un fatto sociale, non un fatto di natura, perché richiede che gli uomini vivano già in una situazione generale – per quanto embrionale – di esistenza in comune; ma i primi uomini che Rousseau descrive sono pochi, isolati e dispersi in regioni molto vaste, hanno tra di loro contatti fugaci e casuali, le vivande abbondano, così come i ripari e i giacigli, i pericoli dell'ambiente circostante sono troppo vaghi e blandi per spingerli ad allearsi. Anzi Rousseau dipinge un uomo talmente abituato alle fatiche, dal fisico talmente pronto, agile e robusto che un confronto con un orso o con un lupo rappresenterebbe per entrambi il medesimo pericolo⁴⁸. Rousseau dunque si discosta nel modo più assoluto dallo schema ormai attestato da una lunga tradizione, che vedeva l'uomo come l'unico tra gli animali che non fosse stato dotato dei mezzi naturali per il sostentamento e la conservazione, e delinea invece la figura di un uomo che, allo stato naturale, sta esattamente sullo stesso piano di tutti gli altri animali, e che di conseguenza vive in un perfetto equilibrio tra i bisogni cui deve far fronte e i beni di cui può disporre. «Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques;» si legge nel *Discours* sull'ineguaglianza «les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim; je dis la douleur et non la mort; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale»⁴⁹.

A proposito della morte, è di cruciale importanza la digressione su malattie e medicine che Rousseau compie nel corso del secondo *Discours*, dove la sua argomentazione raggiunge uno dei luoghi di maggiore lucidità ed efficacia. Proprio perché l'uomo per natura è perfettamente

47 J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 472.

48 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 102 : «Mettez un ours, ou un loup aux prises avec un sauvage robuste ; agile, courageux comme ils sont tous, armé de pierres, et d'un bon bâton, et vous verrez que le péril sera tout au moins réciproque».

49 Ivi, p. 112.

adeguato al proprio ambiente di origine, le malattie si presentano all'uomo naturale alla stessa stregua di tutte le altre minacce , cioè sono poche, poco frequenti, difficilmente trasmissibili, e di minore gravità rispetto alle grandi piaghe ed infezioni che conosce l'uomo sociale: per di più, l'uomo nel suo stato primordiale è, come si è detto, decisamente più forte e sano, ed il suo corpo è pienamente adeguato alle condizioni in cui è chiamato a vivere. È piuttosto la società che, modificando le abitudini, l'alimentazione e le generali condizioni di vita, espone gli uomini ad uno stato di salute ben più precario e ad infermità di tipo nuovo, che soltanto entro il perimetro di una condizione collettiva ed organizzata hanno modo di attecchire e propagarsi.

Resta nella memoria un'espressione lapidaria che Rousseau utilizza a tal proposito in queste pagine, quando scrive che «On est très porté à croire qu'on ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celles des sociétés civiles»⁵⁰. Una simile dichiarazione va ben al di là della semplice intenzione provocatoria, ma delinea con chiarezza la rivoluzione di tipo metodologico che Rousseau prepara, aprendo le porte ad un approccio alla storia nuovo ed inedito, che come si vedrà ha che fare con la necessità di una genealogia delle figure sociali interamente slegata da qualunque ricorso ad una dinamica di fondazione razionale: associando la storia delle malattie a quella della civilizzazione, Rousseau non fa altro che eliminare dalla ricerca ogni rimando all'origine intesa come la sostanza universale delle relazioni concrete tra gli uomini (inclusa la malattia, che è una figura della socievolezza nella misura in cui coinvolge tutto un ordine comunitario di prevenzione, di cura, di assistenza e di sapere medico): questo gli permette di disancorare questo sistema di relazioni dalla teoria dei bisogni naturali.

Se i bisogni naturali sono quelli che abbiamo descritto, infatti, ne consegue che gli uomini non hanno alcun motivo per unirsi in gruppi organizzati, non è dunque possibile pensare la società umana come la derivazione necessaria – pensata sulla base di un calcolo – di una condizione costitutiva di indigenza e di mancanza: in altri termini, viene meno la possibilità di pensare la società degli uomini come quell'apparato che essi hanno costruito per porre una definitiva soluzione a bisogni che altrimenti non avrebbero saputo soddisfare. Questo ci costringerebbe a supporre che l'uomo naturale sia un animale razionale che compie valutazioni e stime in vista di un utile, vale a dire in funzione di un interesse, ma come apparirà più chiaro in seguito tutti questi termini (ragione, utilità, interesse) non hanno senso

50 Ivi, p. 105.

al di fuori dello spazio della società, e bisognerebbe dunque pensare lo spazio sociale prima ancora della sua razionale ed utilitaristica fondazione: «On n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme», dice Rousseau, tagliando corto con tutta una tradizione di antropologia razionalista, ed avanzando l'esigenza di pensare il sapere, la *philosophie*, nelle coordinate del suo sviluppo storico e sociale. Allo stato attuale della ricerca, quello della natura, gli uomini non solo non hanno alcuna motivazione razionale che li spinga ad associarsi, ma non hanno neppure la concreta possibilità di pensare l'associazione: «Sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire, qui ne voit que tout semble éloigner l'homme sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être?» – scrive Rousseau – «Son imagination ne lui peint rien; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous la main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance ni curiosité»⁵¹.

5. Le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire

Una simile conclusione impone a Rousseau una riflessione più ampia sul concetto di bisogno, che richiede di chiamare in causa il problema della passione cui è stato fatto cenno al principio. Si è visto come i bisogni fisici e materiali di tipo naturale non facciano società, nel senso che non ne possono rappresentare in alcun modo il movente, l'origine e il fondamento. Anzi al contrario, la soddisfazione dei loro bisogni primari divide gli uomini e li spinge a fuggirsi l'un l'altro, piuttosto che avvicinarli: «On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paraît insoutenable» – scrive Rousseau nel secondo capitolo del suo saggio sulle lingue. E prosegue: «L'effet naturel des premiers besoins fut d'écartier les hommes et non de les rapprocher. Il le fallait ainsi pour que l'espèce vînt à s'étendre, et que la terre se peuplât promptement; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert»⁵². È particolarmente significativo che la questione dei bisogni riemerge con una simile centralità nel 1761 a proposito di un tema così circoscritto come il linguaggio, e a cui tuttavia nel discorso sull'origine della diseguaglianza Rousseau aveva dedicato un'ampia sezione. Il linguaggio

⁵¹ Ivi, p. 113.

⁵² J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XII, p. 401.

infatti è la pietra angolare di tutta la sua indagine sull'antropologia, è per così dire il terreno di prova in cui egli saggia la consistenza del percorso che sta seguendo, e che meglio di ogni altro ambito si presta ad esemplificare le questioni cruciali che si trova ad affrontare: il titolo di questo secondo capitolo è rivelatore, *Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins mais des passions*.

A questo punto si comincia ad approssimarsi alla soluzione del problema da cui si era partiti, ovvero quello dell'esigenza di tracciare una storia della ragione⁵³, a cui si collegano quelle battute introduttive del *Discours sur les sciences et les arts* che, come si è visto, sembravano entrare in contraddizione con la successiva analisi antropologica compiuta da Rousseau. La razionalità, infatti, è anzitutto una questione di linguaggio. E il linguaggio è anzitutto una questione di passioni. Ma perché mai per Rousseau è tanto importante distinguere i *besoins* dalle *passions*? Aveva già chiarito questo punto nel 1755 a proposito dell'origine della diseguaglianza, quando aveva mostrato come la confusione dell'uomo naturale con l'uomo della società presente si fondasse in parte anche sul fatto che non era mai stata operata una seria distinzione preliminare tra le necessità innate ed esclusivamente materiali e quelle che invece – e sono la maggioranza – che assumono un significato solo se le si pensa in relazione ad una dimensione collettiva e di socialità. Si tratta ancora di quel movimento di universalizzazione dei caratteri sociali che, come si è già sottolineato, proietta sulla natura un sistema di bisogni che di naturale non ha assolutamente nulla, ed ha invece a che fare con il plesso che coinvolge socialità, desiderio e sapere.

Rousseau distrugge qui un'altra mitologia antropologica classica, vale a dire l'opposizione tradizionale tra passione e ragione, e stabilisce anzi una sorta di gerarchia all'interno del processo genetico che le produce, e che vede la priorità dell'elemento passionale su quello razionale: «Quoi qu'en disent les moralistes» – scrive – «l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner»⁵⁴. La facoltà di ragionare dunque non può essere intesa in alcun modo come qualcosa di innato e di congenito alla natura più primitiva dell'uomo, è invece il frutto di una condizione passionale, di un fascio di desideri decisamente più

53 Già Fontenelle, uno dei padri del pensiero dei Lumi, avanzava la necessità di produrre una «histoire de la raison».

54 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 112.

complesso, che a sua volta subisce l'influenza della ragione: passione e ragione sono i due poli di ciò che poco prima Rousseau aveva definito «côté métaphysique et moral»⁵⁵ dell'uomo, per operare una distinzione rispetto all'umanità considerata dal punto di vista esclusivamente fisico e biologico. Si può dire tuttavia che la passione abbia un ruolo di primo piano rispetto alla razionalità, proprio perché quest'ultima risponde ad un bisogno che non è fisico, ma appartiene a quelli che nel saggio sulle lingue vengono definiti «besoins moraux»⁵⁶, e nel *Discours* viene associato ad un desiderio di godimento, al piacere, che come si comprende facilmente va ben al di là della semplice soddisfazione di un bisogno naturale. La ragione è in sostanza il frutto di una condizione passionale, perché il ragionamento non si innesca nell'uomo come un semplice automatismo, come un istinto, ma al contrario tutto ciò che è legato al raziocinio – la parola prima di ogni altro fenomeno – è a più riprese identificato come qualcosa che necessita di un lungo e discontinuo processo evolutivo, la cui probabilità di svilupparsi in un ambiente naturale è praticamente nulla, e la cui esistenza assomiglia ad un evento miracoloso: è necessario desiderare di conoscere e di comprendere, spiega Rousseau, perché la razionalità entri in gioco e si estenda, e prima ancora è necessario che si strutturi una certa tipologia complessa di desideri. La ragione di conseguenza richiede dei passaggi evolutivi che la precedano e che non sono affatto scontati, perché essa non è altro che una delle molteplici forme del desiderio, uno dei *bisogni morali* dell'uomo, che hanno senso solo in una condizione diversa da quella originaria, dove l'umanità non conosceva che esigenze di tipo fisico. Ed è proprio perché la razionalità ha una struttura profondamente desiderativa che essa è capace a sua volta di stimolare il desiderio e produrre passioni nuove, o di moltiplicare e trasformare quelle su cui si era innestata e che l'avevano stimolata ad entrare in azione. Si vedrà in che modo un simile intreccio tra razionalità e passioni costituisca il fulcro vero e proprio dell'argomentazione nel *Discours sur les sciences et les arts*.

Razionalità e passionalità devono essere distinte a scopo puramente classificatorio, allora, perché se si segue fino in fondo la strada che Rousseau ci indica appare chiaro come esse non siano di fatto due fenomeni eterogenei, ma due declinazioni complementari del medesimo fenomeno, ovvero del *besoin moral* che compare nel saggio sulle lingue. Da questo punto di vista, la passione non è meno razionale di quanto la ragione non sia passionale, sono entrambe allo stesso titolo due facoltà del desiderio, due modi diversi di dare forma ad un'attività desiderante che ha un significato (che ha un linguaggio, diremmo) solo se la si pensa

55 Ivi, p. 109.

56 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 401.

all'interno dello spazio sociale in cui si produce: la ragione non può verosimilmente essere intesa come qualcosa di originario, di universale e di irrefutabile, per un motivo molto banale, cioè che una simile universalizzazione della razionalità non è altro che un atto della razionalità stessa, che per così dire estende oltre i propri confini il suo *desiderio* di ridurre ogni cosa alla propria misura – il proprio *plaisir*. Si potrebbe dire allora che, proprio perché fa parte dell'universo delle passioni, la ragione è in qualche modo “irrazionale” – nell'accezione di irrazionalità dettata dalla ragione stessa – perché essa non può osservare le cose se non attraverso il filtro delle proprie categorie, e ridurre tutto quanto ad un sistema raziocinante nello stesso modo in cui qualunque altra forma di desiderio tende a diventare assoluta e a piegare la funzione di ogni cosa in base al proprio paradigma appetitivo. La ragione anzi è a tal punto un'escrescenza del desiderio, a tal punto esteriore alla natura più propria dell'uomo e quasi superflua, che Rousseau la descrive in più luoghi come se si trattasse di una patologia, di una manifestazione psicotica e perversa: «Si elle [la nature] nous a destinés à être sains» – scrive nel discorso sulla diseguaglianza – «j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé»⁵⁷. Ed è estremamente significativo che questa osservazione si innesti nel passaggio sulle infermità e le malattie, perché mette in luce come l'idea stessa di salute dipenda da una sistematizzazione razionale che ha senso solo in seno alla società e che non ha letteralmente “ragione” nello stato di natura.

Nel discorso sull'origine della diseguaglianza Rousseau, che distingue i bisogni materiali dalle passioni nel senso che si è appena visto, separa tuttavia dalla dimensione passionale due sentimenti che egli considera innati nell'animo dell'uomo, poiché appartengono a quell'universo interiore che appunto Althusser definisce il *cœur*, e che possiede uno statuto naturale e primordiale: si tratta come è noto dei sentimenti della *pietà*, che consiste nella ripugnanza rispetto alla sofferenza dei propri simili, e dell'*amor di sé*, che non è altro che ciò che oggi definiremmo l'istinto di conservazione. La *pitié* più di ogni altra cosa è particolarmente importante nel contesto antropologico, perché in qualche modo ci permette di fondare un nucleo universale dell'etica, che valga cioè per tutti gli uomini in ogni tempo e in ogni luogo, conservando dunque parzialmente l'aspirazione della teoria giusnaturalista di operare una fondazione naturalistica dei valori essenziali dell'agire morale: la *pietà* può dunque essere considerata come una sorta di impulso morale primordiale, su cui può essere

57 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 104.

costruita l'etica come sistema di valori che regolano l'agire in comune, e non a caso si tratta di un elemento che è stato al centro di molteplici letture ed interpretazioni. La pietà, inoltre, è quell'elemento su cui si fonda la vulgata del cosiddetto buon selvaggio, in base alla quale l'uomo dell'antropologia di Rousseau sarebbe buono per natura, un'affermazione che non è del tutto corretta: Rousseau parla in più luoghi, è vero, di «bonté naturelle», e lo fa anche nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* proprio a proposito della *pitié*⁵⁸, ma nel medesimo testo specifica poi un punto che è un'ovvia conseguenza della sua teoria delle passioni per come è stata delineata fino a qui: cioè che bontà e malvagità appartengono esclusivamente al contesto passionale/razionale che si produce nelle relazioni sociali, un contesto che è perfettamente estraneo all'uomo di natura: «Comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce, qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris, qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice, qu'ils regardaient les violences qu'ils pouvaient essayer comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir»⁵⁹.

Il giudizio morale non è altro che il risultato di un calcolo, di una semplificazione e di una scrematura ad opera di una determinata declinazione della ragione/passione. Bene e male non possono godere di alcuna fondazione razionale e naturale nel quadro filosofico di Rousseau se si prende sul serio la sua chiave di lettura antropologica, perché nello stato di natura il male si limita semplicemente al dolore fisico in un contesto in cui gli uomini non hanno pressoché rapporti tra di loro e non conoscono neppure il significato della morte. Sarà anzi proprio in virtù del fatto che i concetti di bene e di male hanno una valenza radicalmente sociale e storica che assumerà un'importanza decisiva tutta la riflessione sul rapporto tra leggi e costumi che Rousseau condurrà negli anni successivi: una riflessione che troverà invece in Sade (che al confronto con Rousseau deve molto) la sua realizzazione più estrema e paradossale, in una

58 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol V, pp. 131-132: «Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée: *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente: *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*».

59 Ivi, p. 132.

relativizzazione assoluta dell'etica basata sul fatto che in popoli e tempi diversi la medesima condotta può essere sinonimo di virtù e di assennatezza tanto quanto di malvagità e di follia⁶⁰.

In ogni caso questo principio di pietà naturale, così come lo si trova nel discorso sull'ineguaglianza, è intimamente problematico se lo si colloca nel rapporto tra bisogni materiali e passioni che è stato delineato: la pietà è infatti di per sé una passione, risponde ad un desiderio che non ha nulla a che fare con le necessità materiali e più immediate dell'uomo, e se la si prende sul serio non può che mettere in crisi lo schema in base al quale Rousseau aveva distinto con tanta radicalità la dimensione naturale da quella sociale. È proprio per questo che pochi anni più tardi, nel saggio sull'origine delle lingue, deciderà di seguire fino in fondo il percorso antropologico che aveva iniziato, eliminando perfino la pietà dalle disposizioni naturali dell'uomo: Rousseau cioè si rende conto di come a partire dalle premesse del discorso sull'ineguaglianza – che sono le stesse da cui muove il suo studio del linguaggio – la pietà non possa essere considerata se non come l'ennesima struttura desiderante che sorge entro il perimetro passionale della società storica. Ed è a questo proposito che nel capitolo IX scriverà: «Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises»⁶¹.

Questa considerazione ha un'importanza determinante nella costruzione della critica antropologica di Rousseau, perché costituisce un passo ulteriore e per nulla innocuo in direzione della sua opera di frammentazione dell'immagine dell'uomo che aveva costituito la matrice dell'antropologia politica moderna: un passo, cioè, in direzione di un uomo totalmente disancorato dal rimando all'origine, dal fondamento naturalistico, e interamente proiettato verso un terreno di relazioni sociali vincolate alla storia del suo sviluppo – quindi non necessarie e non universali – che costituiscono per Rousseau, come apparirà più chiaro in seguito, la sola dimensione a cui la politica possa fare riferimento.

60 Cfr. ad esempio D. A. F. de Sade, *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, in *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Au cercle du livre précieux, Paris 1966, vol. IV, in cui l'eroe in viaggio attraverso paesi lontani e mitici viene a contatto con popolazioni dai costumi più diversi e dai più singolari sistemi di valori morali. L'eco della *Nouvelle Héloïse* è per altro molto chiaro nel romanzo filosofico di Sade.

61 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 441.

6. *Pour en être compris, il faudroit leur parler un langage qu'il entendissent*

L'*Essai sur l'origine des langues* è di per sé un testo dirompente nel panorama moderno, e porta ad una piena maturazione l'operazione filosofica che Rousseau aveva iniziato con le ricerche compiute a proposito delle scienze e della fondazione dell'antropologia. Il saggio infatti fa piazza pulita di ogni referente naturalistico, impostando il linguaggio come quel luogo dell'esperienza umana che mostra con maggiore evidenza la necessità di modificare alla radice il metodo delle scienze umane, anzitutto cambiando la prospettiva sullo statuto del loro oggetto: in altri termini, il linguaggio è quel fenomeno che meglio mette in luce fino a che punto la società debba essere considerata come una dimensione ulteriore ed autonoma rispetto alla ricorsività razionalizzabile dei fenomeni naturali, dotata dunque di una propria struttura, di meccanismi propri, di una propria temporalità e spazialità, trovando consistenza solo se considerata a partire dalle proprie dinamiche interiori, che non possono essere fondate al di fuori di essa. Per forzare un po' il testo di Rousseau, potremmo dire che la società è uno spazio intimamente *sociologico*, un'affermazione che lungi dall'essere una tautologia intende sottolineare come l'universo sociale risponda in questo quadro a leggi tutte interne al proprio campo d'azione, e come dunque ne sia ad un tempo la condizione e l'effetto.

La parola è «la première institution sociale»⁶², è con questa dichiarazione che si apre il saggio sulle lingue, chiarendo fin dal principio quale direzione dovrà essere seguita, vale a dire un programmatico allontanamento da qualunque tipo di naturalizzazione del linguaggio. Anzi, più ancora, si dovrà seguire una metodologia di ricerca che miri esclusivamente alla genesi particolare e non generale – non razionalistica – dei linguaggi, perché il loro sviluppo e la loro diversificazione dipendono da fattori contingenti e situati in un tempo, in un luogo, in un contesto: «Il faut bien remonter [...] à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes»⁶³, dice Rousseau. Non a caso più avanti nel testo concentrerà la sua analisi sulle caratteristiche fonetiche e linguistiche delle lingue storiche, in relazione alla storia dei popoli, in relazione al clima, ai costumi, ed alle istituzioni.

Ma Rousseau va ben oltre la genesi della cultura e del carattere delle comunità, e parte invece da un confronto tra gli uomini e gli animali che aveva già abbozzato nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, e che vede questi due mondi in una sostanziale equivalenza, negando

62 Ivi, p. 385.

63 Ibidem.

polemicamente lo stereotipo secondo cui tra l'uomo e gli altri animali sussisterebbe uno scarto ontologico capace di spiegare le evidenti differenze che distinguono le sue facoltà da quelle degli altri esseri viventi, prima fra tutte la facoltà del linguaggio⁶⁴. Per natura cioè l'uomo non sarebbe che animale tra gli animali, dotato di caratteri specifici che tuttavia non sono in alcun modo sufficienti, se li si assume ad un livello naturalistico, a spiegare l'unicità dell'universo antropologico rispetto a quello più ampio dei viventi: più ancora, l'uomo naturale non possiede alcuna caratteristica particolare tale da giustificare una sua innata e strutturale necessità di parlare e di sviluppare un linguaggio, tanto che se anche si provasse ad immaginare un uomo che allo stato di natura fosse provvisto d'intelligenza e ragione pari a noi, ci si dovrebbe domandare prima di tutto: «Quelle utilité retirerait l'espèce de toute cette métaphysique, qui ne pourrait se communiquer et qui périrait avec l'individu qui l'aurait inventée? Quel progrès pourrait faire le genre humain épars dans les bois parmi les animaux? Et jusqu'à quel point pourraient se perfectionner, et s'éclairer mutuellement des hommes qui, n'ayant ni domicile fixe ni aucun besoin l'un de l'autre, se rencontreraient, peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connaître, et sans se parler?»⁶⁵.

L'uomo è dunque «épars parmi les animaux», e con questi condivide ambiente, bisogni, ripari, esistenza. Per questo motivo, dice, quella dell'origine del linguaggio è una questione imbarazzante, un rompicapo privo di soluzione, «Car les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable»⁶⁶. Deve essere rigettata anche l'ipotesi che sussista una predisposizione organica al linguaggio nell'uomo rispetto agli altri animali, cioè una conformazione dell'apparato fonatorio che avrebbe spontaneamente e naturalmente favorito l'articolazione del suono in parole e, nel tempo, in un linguaggio coerente e completo: proprio perché l'uomo non è che animale tra animali, secondo l'avviso di

64 Si tenga presente come la sociologia moderna giochi alcuni dei suoi nuclei tematici più rilevanti proprio sul rapporto tra società umane e società animali. Alfred Espinas, autore dello studio intitolato *Des sociétés animales* (1877), ricercava la verità del sociale proprio nelle forme di vita organizzata degli animali. Durkheim e poi Gabriel Tarde ricaveranno la specificità dello spazio sociale proprio rompendo con Espinas e con la sua prospettiva di naturalizzazione della società umana. Rousseau può essere letto proprio all'interno una linea di pensiero che mira a sviluppare l'identità delle strutture sociali come qualcosa di autonomo tanto dal piano della natura quanto da quello della politica. Proprio Espinas, nella «Introduction historique» alla seconda edizione del libro sulle società animali, si chiede: «Comment la doctrine qui fait de la société une partie de la nature a-t-elle pu rencontrer un adversaire dans Rousseau, l'apôtre de la nature et des droits naturels de l'homme?», in A. Espinas, *Des sociétés animales*, Germer Baillière, Paris 1878, p. 44. In seguito si vedrà meglio come le categorie di *nature* e *droit* debbano essere specificate in Rousseau a partire da un paradigma intimamente storico e sociale della ragione.

65 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol V, p. 115.

66 Ivi, p. 116.

Rousseau non esiste alcuna sostanziale differenza fisica che possa aver indotto la nostra specie ad elaborare la parola, e questa deve essere dunque ricondotta a cause diverse ed esteriori alla natura fisica e spirituale degli uomini. Anzi, dal momento che nel saggio sulle lingue egli sostiene, come si è accennato, la diretta dipendenza del linguaggio dai *besoins moraux*, dalle passioni, la sua ipotesi è che i bisogni di questo tipo trovino nel suono della voce il mezzo più efficace per esprimersi tra quelli di cui disponiamo in natura, e che il linguaggio dei gesti sia insufficiente a tale scopo: ma questo significa semplicemente, dice, che «Si nous n'avions jamais eu que des besoins physiques, nous aurions fort bien pu ne parler jamais, et nous entendre parfaitement par la seule langue du geste»⁶⁷. Ne consegue dunque l'impossibilità di sostenere una diretta filiazione del linguaggio sonoro da una predisposizione organica e naturale⁶⁸: sono le modalità del bisogno a determinare le modalità dell'espressione. A questo proposito nel saggio sulle lingue scrive, più oltre: «Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante, et jamais aucun d'eux n'en a fait cet usage»; anche gli animali a suo avviso, quindi, sono dotati delle caratteristiche sufficienti per dare vita ad un linguaggio sonoro articolato. Ci deve essere dunque qualcosa di diverso a spiegare la presenza del linguaggio negli uomini e la sua assenza negli animali, e precisamente il punto è che «La langue des convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. Cette seule distinction paraît mener loin: on l'explique, dit-on, par la différence des organes. Je serais curieux de voir cette explication»⁶⁹.

La convenzionalità del linguaggio corrisponde ad una specificità dei bisogni dell'uomo rispetto a quelli dell'animale, nella misura in cui si tratta di bisogni di un tipo differente da quelli naturali, e che hanno a che fare piuttosto con la relazione sociale e con il suo portato passionale, come si è detto⁷⁰. Si potrebbe tentare ancora una volta, qui, la via della razionalità

67 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 395.

68 A proposito della fisiologia della fonazione cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003. In questo testo l'autore attraversa Aristotele in vista di una lettura del linguaggio umano come qualcosa di profondamente naturale – a differenza di ciò che sostiene Rousseau – e tuttavia si muove al tempo stesso verso un'interpretazione non strumentale della lingua, che è pensata come fenomeno autonomo, radicato all'interno di quell'atto fine a sé stesso che il parlare.

69 Ivi, p. 399.

70 È certo che una prospettiva di questo tipo deve molto alle indagini sul linguaggio e sugli animali condotte da Condillac, di cui Rousseau fu un attento lettore: cfr. R. Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac*, Pubblicazioni dell'Università STEU, Urbino 1957; *Condillac filosofo della comunità umana*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1961; e *Sviluppi della problematica del linguaggio nel XVIII secolo. Condillac, Rousseau, Smith*, Maggioli Editore, Rimini 1982. In particolare per Rousseau fu decisiva l'analisi condillaciana del rapporto necessario tra strutture linguistiche e istituzioni sociali, a proposito della distinzione tra uomo e animale. Cfr. E. Nuzzo, *L'ultimo Condillac e il mondo della storia*, Morano, Napoli 1973, p. 27: «Nel *Traité des Animaux*, infatti, era stato notevolmente interessante e preciso il riferimento al

per spiegare la convenzione su cui si fonda il linguaggio, sostenere cioè che la sua origine debba essere collegata alla natura razionale dello spirito umano, dotato di facoltà intellettive superiori a quelle dell'animale. Una tesi che non regge tuttavia, perché per Rousseau già nel *Discours sur l'inégalité* la ragione non è separabile dal linguaggio, anzi un fatto della ragione è sempre e soltanto un fatto del linguaggio, e non si dà in nessun modo una forma di raziocinio che sia indipendente dalla sua espressione linguistica, si tratterebbe di una contraddizione. La razionalità infatti procede per astrazioni, per *idee generali* come le chiama Rousseau, e dunque non può sussistere al di fuori di un linguaggio: «Les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions»⁷¹, scrive nel discorso sull'ineguaglianza. Questo significa nient'altro che le idee generali, le idee della ragione, esistono esclusivamente all'interno della dimensione linguistica, e non hanno alcun riferimento sensibile, tanto che «Toute idée générale est purement intellectuelle; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. [...] Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales; car sitôt qu l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours»⁷². Da questo punto di vista la teoria di Rousseau sul linguaggio si accorda a quella espressa nel 1710 dal vescovo Berkeley nel suo *Treatise concerning the principles of human knowledge*, dove si sostiene la medesima identità concettuale tra linguaggio e idee astratte, cioè la natura strutturalmente linguistica dei concetti generali, i quali non hanno dunque alcuna esistenza reale al di fuori del linguaggio: «If there had been no such things as speech or universal signs» – scrive il vescovo Berkeley – «there never had been any thoughts of abstraction»⁷³. Ciò che è

tema del *copier* nell'uomo, cioè a quell'attitudine all'*imitation* che non si riscontra nel mondo animale perché trova origine nello specifico sistema dei bisogni dell'uomo, in quella forma di penuria che richiede l'esistenza della struttura familiare, il modello vissuto delle conoscenze già istituite e la relativa istituzionalizzazione del sapere». In questa sede infatti Condillac aveva sottolineato la profonda relazione che intercorre tra le facoltà normative ed inventive dell'uomo e la dimensione specifica dei bisogni in cui la sua esistenza si produce, una dimensione costitutivamente diversa da quella animale che funziona, come in Rousseau, secondo un movimento di espansione dovuto al confronto reciproco: «la société étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes, et leur donne différents modèles à imiter. Chacun, élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille longtemps pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui, et il prend les habitudes qu'on lui donne; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun. Les hommes ne finissent donc pas par être si différents, que parce qu'ils ont commencé par être copistes et qu'ils continuent de l'être; et les animaux d'une même espèce n'agissent tous d'une même manière que parce que n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne saurait faire ces progrès qui varient tout à la fois notre état et notre conduite», in É. B. de Condillac, *Œuvres complètes*, Rignoux, Paris 1821, Tome III, p. 402.

71 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 121.

72 Ivi, pp. 121-122.

73 G. Berkeley, *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998, p. 143.

interessante è come anche in Berkeley queste osservazioni a proposito del legame tra linguaggio e razionalità si inseriscano nel quadro più ampio della critica ad ogni concezione puramente tecnica della lingua, quella concezione cioè che interpreta il linguaggio come semplice mezzo di comunicazione delle idee di un soggetto ad un altro: il vescovo nota come la funzione del linguaggio sia molto più ampia e non si limiti alla comunicazione di idee e nozioni, ma interessi tutta una sfera di funzioni come «the raising of some passions, the exciting to or deterring from an action, the putting the mind in some particular disposition. [...] I entreat the reader to reflect with himself, and see if it doth not often happen, either in hearing or reading a discourse, that the passion of fear, love, hatred, admiration, disdain, and the like, arise immediately in his mind upon the perception of certain words, without any ideas coming between»⁷⁴.

Anche qui dunque la dimensione delle passioni è decisamente prioritaria a quella razionale delle idee e dei concetti, che sono una ramificazione secondaria e derivata dei molteplici usi del linguaggio: esiste un linguaggio al di là dei concetti, ma non esistono concetti al di là di un linguaggio. Tutto questo ci impedisce di pensare il procedimento razionale come qualcosa di primordiale e naturale, al di fuori della sua capacità di essere espresso da un sistema linguistico. Un elemento di più, allora: la storia della ragione fa parte della storia del linguaggio, ne è un'espressione e uno sviluppo, anzi per meglio dire non esiste razionalità se non nella forma di un discorso, e questo ci aiuta a costruire o almeno ad ipotizzare un percorso genetico capace di considerare le facoltà razionali come il risultato di un processo che coinvolge molteplici fattori storico-sociali piuttosto che come una forma universale di espressione della natura umana. Questa prospettiva si oppone a quella che D'Alembert aveva esposto nel 1757, quattro anni prima dell'*Essai*, in apertura del tomo VII dell'*Encyclopédie*, dove aveva collocato il suo *Éloge de M. Du Marsais*, dedicato all'autore della voce *Grammaire*. In queste pagine d'Alembert si ricollega alla teoria classica della filiazione del linguaggio dai bisogni primitivi degli uomini, e pone invece la razionalità su un piano derivato, quello della filosofia, vale a dire della scienza che a posteriori rintraccia nel linguaggio, appunto, strutture grammaticali, ricorrenze, regolarità: «Les Langues, formées d'abord sans principes, ont été plus l'ouvrage du besoin que de la raison; & les Philosophes réduits à débrouiller ce cahos informe, se sont bornés à en diminuer le plus qu'il étoit possible l'irrégularité, & à réparer de leur mieux ce que le Peuple avoit construit au hasard: car c'est

74 Ivi, p. 178.

aux Philosophes à régler les Langues, comme c'est aux bons Ecrivains à les fixer. La Grammaire est donc l'ouvrage des Philosophes; mais ceux qui en ont établi les regles, ont fait comme la plûpart des inventeurs dans les Sciences: ils n'ont donné que les résultats de leur travail, sans montrer l'esprit qui les avoit guidés»⁷⁵. L'orizzonte sul linguaggio aperto da queste considerazioni è solo apparentemente vicino a quello in cui si muove Rousseau: ad un primo livello sembrerebbe concordare con l'autore dell'*Éloge* sulla necessità di distaccarsi da una teoria razionalista dell'origine del linguaggio, negando cioè ai primi uomini una razionalità naturale ed innata, dunque in ultima analisi discostandosi da tutti coloro che, come scriveva due anni prima Rousseau nel secondo *Discours*, fanno dell'uomo un filosofo prima ancora di farne un uomo. Tuttavia dal punto di vista dell'*Essai* un panorama di questo tipo non fa che ricadere nell'errore razionalista, perché dopo aver espunto la ragione dalla dinamica genetica la ricolloca immediatamente al suo posto attraverso la teoria dei bisogni, sulla base di quella opposizione tradizionale tra passione e ragione che si è già menzionata: legare il linguaggio ai bisogni significa precisamente legarlo ad una forma di razionalità ancora più scarna ed essenziale di quella di tipo grammatologico, significa cioè fondarlo su un calcolo, su un impiego strumentale di facoltà che devono essere già presupposte, vale a dire le facoltà razionali che si tentava di eliminare. L'errore di d'Alembert è dunque quello di separare la ragione dal linguaggio, rendendo impossibile una prospettiva che ponga la razionalità all'interno dei processi intrinseci del linguaggio e delle sue modificazioni.

Nell'*Essai sur l'origine des langues* questa necessità di pensare la lingua e dunque la ragione come un processo e come il risultato di una costante diversificazione appare evidente. Perché se è vero che non si dà ragione al di fuori del linguaggio, se è vero che tutto ciò che è razionale è qualcosa di linguistico, non è vero tuttavia il contrario: la lingua non nasce dal raziocinio, non si sviluppa come sistema di ragione né tanto meno si può dire che sorga da un'ipotetica primitiva esigenza di esprimere fatti ed esperienze razionali, al contrario è la facoltà raziocinante a trovare nel linguaggio il proprio terreno di formazione. «On nous fait du langage des premiers hommes des langues de géomètres» – scrive Rousseau nel secondo capitolo – «et nous voyons que ce furent des langues de poètes»⁷⁶. Si tratta del problema cui si è fatto cenno sopra, cioè della derivazione del linguaggio non dai bisogni materiali, ma da bisogni di tipo nuovo, cioè da bisogni sociali, dalle passioni, che hanno una struttura radicalmente diversa e coinvolgono facoltà diverse, e proprio per questo aggiunge: «On ne

75 J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit. vol VII, p. 8.

76 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 400.

commença pas par raisonner, mais par sentir»⁷⁷. Il punto che si tratta di chiarire – che è poi lo stesso che opera attraverso tutta l'argomentazione del *Discours sur les sciences et les arts*, come vedremo – è che si rende necessario sottrarre l'antropologia al paradigma utilitaristico del nesso causa-effetto, cioè a quella metodologia eziologica che pretende di spiegare i fenomeni umani, e la società in primis, sulla base di un modello di interesse e di calcolo dell'utile: il discorso sui bisogni materiali come fonte primordiale del linguaggio e della civiltà, infatti, si presta perfettamente a questo modello, nella misura in cui piega un fatto come quello della comunicazione alla fittizia esigenza strumentale di soddisfare una serie di bisogni primari, e piega a loro volta quegli ipotetici bisogni primari ad una stilizzazione di tipo scientifico-matematico secondo cui le scienze e le arti non sarebbero altro che la propagazione di quel primigenio calcolo razionale. In un simile quadro questo modello interpretativo, che è nient'altro che il modello dell'*interesse*, trasfigura la società in un ente di ragione che sorgerebbe per far fronte ad un plesso di necessità universali e naturali, ma ad un tempo trasfigura il sapere in un semplice strumento di valutazione dell'utile e del dannoso che, è evidente, si basa su un'ipostatizzazione degli interessi reali della società storica. Disancorare il linguaggio da questa modellizzazione, e collegarne invece la genesi a figure del desiderio diverse da quelle del calcolo razionale, significa per Rousseau scardinare nel modo più assoluto quel trinomio bisogno-ragione-società a cui si presta l'antropologia politica con cui si sta confrontando, assieme con la trama epistemologica che la sostiene.

7. Quand les premier besoins les ont dispersés, d'autres besoins les rassemble, et c'est alors seulement qu'ils parlent et qu'ils font parler d'eux

A questa altezza comincia a diventare più semplice comprendere in che modo possa funzionare il discorso sulle scienze del 1750, che sarà necessario sviluppare più a fondo in seguito. In questa sede è prima di tutto indispensabile chiarire meglio quella distinzione tra bisogni materiali e passioni da cui dipende la soluzione del problema del linguaggio, perché è attraversando il terreno della lingua che Rousseau ci mostra la via d'accesso alle questioni di partenza, vale a dire la questione del rapporto con l'origine, la questione epistemologica, e la questione della razionalità. Il problema del linguaggio infatti è in sostanza il problema della

⁷⁷ Ivi, p. 401.

società, perché lo spazio sociale è uno spazio essenzialmente linguistico, tanto quanto lo spazio linguistico è uno spazio sociale: è soltanto all'interno di quel magma di passioni in cui la società prende corpo che assume significato il passaggio ad una dimensione linguistica come luogo di produzione ed elaborazione di quel surplus di desiderio che è impossibile ridurre ad una naturale necessità biologica. La lingua, si è detto, non ha in nessun modo a che fare con la soddisfazione di una mancanza materiale che si tratterebbe di colmare, ma deriva da qualcosa di più; i bisogni materiali infatti tendono a separare gli uomini nello stato di natura, perché come si è visto si tratta di bisogni per così dire “solitari” e puramente fisici, mentre ciò che li spinge ad unirsi e a cercarsi è un desiderio di tipo totalmente diverso, è un *bisogno morale* che suppone già l'esistenza di un terreno di socialità e ad un tempo lo mette in atto: «Toutes les passions» – si legge – «rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler; on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître: mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accens, des cries, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques»⁷⁸.

È vero che qui si parla di un dettato della natura, che impone una diversa forma di espressione a bisogni di tipo diverso: tuttavia se si confronta questa considerazione con quelle contenute nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, appare chiaro come allo stato naturale l'uomo non conosca che la prima specie di bisogni, quelli fisici; i bisogni morali non hanno modo di svilupparsi proprio perché gli uomini non hanno alcun interesse ad unirsi e a costruire una comunità – anzi diremmo che è soltanto dall'interno della comunità, dall'interno di una condizione di socialità, che appare questo stesso interesse all'unione, la socialità cioè non fa altro che riprodurre perpetuamente le proprie strutture desiderative, mette in campo forme nuove del desiderio che non possono fare a meno di essa e di alimentarsi in essa. Le passioni avvicinano gli uomini nella stessa misura in cui il loro avvicinamento produce passioni, dice Rousseau, proprio perché come si è cercato di accennare in precedenza esse – compresa la razionalità – hanno la tendenza ad estendersi, ad ampliarsi e a produrre dimensioni passionali ulteriori, nuovi percorsi del desiderio: non è un caso che il termine *passion* ricorra nell'opera di Rousseau in grande misura a proposito della musica e del teatro,

78 Ivi, pp. 401-402.

come non è un caso che lo stesso *Essai sur l'origine de langues* sia per buona parte dedicato alla musica e alla melodia, tutti contesti in cui la passione è sempre associata ad una fondamentale azione di espansione, coinvolgimento, di identificazione, di creazione di legami e di desideri reciproci tra i soggetti. Ed è proprio per questa ragione che le passioni fanno società laddove i bisogni tendono a disgregarla, perché la passione è capace di coinvolgere anche i bisogni primari entro la sua sfera, di ibridarli e di renderli più complessi, trasformandoli ed incorporandoli all'interno di elementi a loro volta sociali. In altre parole, la passione dà vita al più inedito, al più innaturale dei bisogni, cioè il bisogno dell'uomo di stare insieme ad altri uomini, la *dépendance*, prendendolo all'interno di un cerchio di relazioni che ad un tempo producono passioni e ne sono il prodotto.

Ma quale potrebbe essere stato il primo tipo specifico di bisogni morali che ha indotto gli uomini a produrre il linguaggio? Rousseau accenna all'ipotesi più diffusa e di più immediata plausibilità, vale a dire la connessione del linguaggio con la famiglia come nucleo sociale primordiale e naturale, con tutte le esigenze comunicative che essa comporta. E tuttavia, dopo il percorso svolto fino a qui, appare evidente come nemmeno la struttura familiare possa essere considerata per così dire *sub specie naturae* nell'antropologia di Rousseau, perché suppone tutta una serie di fattori passionali e sociali che dipendono da un grado di sviluppo storico che l'uomo per natura non può possedere: la famiglia non è una necessità primaria per Rousseau, né tanto meno essa costituisce il nucleo primordiale delle società umane, anzi al contrario la sua formazione e la sua sussistenza, ben lungi dalla possibilità di spiegarne la genesi, dipendono interamente dalla presenza di un tessuto sociale già formato, per quanto primitivo esso possa essere (ma del resto, ci si dovrebbe chiedere a questo punto che cosa mai possa distinguere realmente una società primitiva da una società progredita, in Rousseau, dal momento che qualunque elemento di socialità suppone uno scarto radicale ed irreversibile rispetto alla natura). La famiglia non è altro che un'istituzione, ed è un'istituzione secondaria e posteriore rispetto a quella del linguaggio, dunque non si fonda su necessità naturali ma su necessità sociali: supporre che l'origine del linguaggio debba essere collegata ai rapporti naturali tra padre, madre e figli significherebbe agli occhi di Rousseau «Commettre la faute de ceux qui raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux

une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent»⁷⁹.

Come si vede, è per l'appunto la presenza di interessi comuni e di un'intimità di passioni condivise a creare i legami familiari e a mantenerli in vita, e questo come si è detto presuppone un contesto sociale già dato e già linguistico, su cui la famiglia incide e che incide su di essa al tempo stesso. In caso contrario, non si vede in che modo gli uomini nella loro condizione originaria possano aver avuto un innato interesse a produrre un'istituzione di questo tipo: all'opposto, lo spazio familiare così come lo conosciamo ha bisogno di una forma di linguaggio per sussistere, dunque in che modo essa potrebbe essere indicata, assieme alle sue specifiche necessità, come la fonte primaria di quello stesso linguaggio? «Les mâles et les femelles» – prosegue Rousseau – «s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaires des choses qu'ils avaient à se dire: ils se quittaient avec la même facilité»⁸⁰. Una condizione di questo genere infatti prevede esclusivamente un amore di tipo fisico, che non ha nulla a che vedere con l'amore inteso dal punto di vista morale che, esattamente come il raziocinio, ha inevitabilmente bisogno di un linguaggio in cui possano prendere forma le figure passionali che lo descrivono – anzi, l'amore per Rousseau è una tra le più artificiali e più fittizie delle passioni, e suppone relazioni tra gli uomini decisamente complesse, più complesse della semplice figura familiare: «Il est facile de voir que le moral de l'amour n'est qu'un sentiment factice, né de l'usage de la société. [...] Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est pas en état de faire, doit être presque nul pour lui. Car comme son esprit n'a pu se former des idées abstraites de régularité et de proportion, son cœur n'est point non plus susceptible des sentiments d'admiration et d'amour qui, même sans qu'on s'en aperçoive, naissent de l'applications de ces idées»⁸¹. Qui è evidente come nel quadro antropologico delle passioni le loro declinazioni siano tra loro equivalenti, e l'amore e la ragione stiano sullo stesso piano, anzi si intreccino l'uno con l'altra.

Per di più, poi, non è possibile fondare la nascita dei linguaggi neppure sul rapporto, questo sì naturale, tra la madre e i propri figli nella fase dell'allattamento e delle cure che presta loro. Questo rapporto, infatti, non è per niente dissimile da quello che hanno tutti gli altri animali con la loro prole, è anzi un legame immediato ed elementare che si esaurisce

79 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 116.

80 Ivi, pp. 116-117.

81 Ivi, p. 133.

naturalmente non appena i figli sono divenuti autosufficienti e in grado di separarsi dalle madri, un rapporto dunque in cui il linguaggio è del tutto superfluo. Al contrario, una simile prospettiva rende quasi ridicola ogni spiegazione della genesi del linguaggio, prospettando una situazione paradossale in cui sarebbe il neonato ad inventare il primo sistema linguistico per comunicare le proprie necessità alla madre, piuttosto che il contrario. Scrive Rousseau: «La mère allaitait d'abord ses enfants pour son propre besoin; puis l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourrissait ensuite pour le leur; sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même; et comme il n'y avait presque point d'autre moyen de se retrouver que de ne pas se perdre de vue, ils en étaient bientôt au point de ne pas même se reconnaître les uns les autres. Remarquez encore que l'enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la mère que la mère à l'enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la langue qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage; ce qui multiplie autant les langues qu'il y a d'individus pour les parler, à quoi contribue encore la vie errante et vagabonde qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de la consistance; car de dire que la mère dicte à l'enfant les mots dont il devra se servir Pour lui demander telle ou telle chose, cela montre bien comment on enseigne des langues déjà formées, mais cela n'apprend point comment elles se forment»⁸².

8. *C'est en un sens à force d'étudier l'homme, que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître*

Tutte queste considerazioni portano in piena luce un'esigenza metodologica di fondo, mostrano cioè come per Rousseau il problema del linguaggio non possa essere studiato se non in quanto problema linguistico, vale a dire che il linguaggio deve essere compreso e spiegato solo a partire dal linguaggio stesso. «Il faut savoir parler pour parler»⁸³, così Althusser esprime il paradosso. La questione linguistica diventa il metro di riferimento della questione sociale, allora, a misura che essa si fa portatrice in Rousseau dell'esigenza di sgombrare il campo da ogni incrostazione razionalistica ed ermeneutica: la natura comincia ad apparire per quello che

82 Ivi, p. 117.

83 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 116.

è, in ultima analisi, ovvero come il modello di questo campo di lavoro in cui è stata fatta piazza pulita del superfluo, il modello di una tabula rasa, perché si profila man mano nient'altro che come l'assenza più assoluta della società e delle sue strutture, il nulla e il vuoto di qualunque dimensione societaria. Lo stato di natura è un vuoto concettuale di cui nulla si può dire, proprio perché incarna il venir meno di ogni concetto, di ogni stratificazione e fossilizzazione dell'esperienza sociale, e dunque impone alla ricerca una radicale storicizzazione della ragione e dei concetti che produce – ne impone, come si vedrà più tardi, una *genealogia*. In termini più concreti, la natura è anzitutto uno spazio che propriamente non ha linguaggio e sul quale non esiste linguaggio, nella misura in cui della natura – dell'origine – non può darsi alcuna possibile razionalizzazione: e se non può darsi razionalizzazione della natura, non può darsi neppure una naturalizzazione della ragione. Lo spazio naturale diviene la figura esemplare di ciò che sfugge al campo della ragione e che costringe il linguaggio ad arrestarsi, o a piegare le proprie strutture a linguaggi differenti: perché lo stato di natura in quanto confine della ragione è uno stato che non parla, e non parla perché letteralmente non pensa e non può essere pensato, obbedisce cioè a regole diverse da quelle del paradigma raziocinante; costituisce in ultima analisi il limite più proprio dell'universo storico e sociale, ne incarna il fondamento sì, ma un fondamento perpetuamente assente.

In una conferenza tenuta all'*Université Ouvrière* di Ginevra nel 1962, in occasione del 250° anniversario della nascita di Rousseau, Lévi-Strauss sottolinea in maniera decisiva la rivoluzione di metodo contenuta in una simile operazione, tanto da dare al suo discorso un titolo forte e in una certa misura provocatorio, *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. Il testo che espone alla sua platea sostiene una tesi di estrema rilevanza per l'interpretazione dell'impresa antropologica di Rousseau, ovvero che questa impresa abbia gettato le basi epistemologiche più solide su cui si sarebbe poi potuta edificare la moderna etnologia, semplicemente cambiando alla radice la prospettiva di osservazione sui fenomeni umani. Lévi-Strauss parte da una lunga nota, la numero X, contenuta in appendice al *Discours sur l'origine de l'inégalité*, di cui riporta un lungo passaggio e che vale la pena di citare integralmente: «J'ai peine à concevoir comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire et aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde; pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après

tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants. [...] toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre»⁸⁴.

Lévi-Strauss ha il grande merito di aver valorizzato fino in fondo il contributo di Rousseau all'antropologia, sottolineando come quel *monde nouveau* di cui si parla in questa nota venisse alla luce proprio nel momento stesso in cui si tematizzava la necessità di capovolgere l'orizzonte del metodo delle scienze umane. Ciò che emerge nella conferenza è in sostanza la constatazione che Rousseau nelle pagine del suo *Discours* sta demolendo dalle fondamenta il paradigma del soggetto cartesiano, basato su una filosofia del *cogito* che «était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie, et même une biologie», una filosofia dunque interamente racchiusa in un'identità di principio tra verità e ragione, incapace di fare il vuoto e di confrontarsi con l'esteriorità. Infatti, prosegue Lévi-Strauss, «Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes». Cioè che Rousseau produce, allora, non è altro che uno scarto, una scissione di metodo tra il *moi* e l'*autre*, tematizzando la necessità di una negazione, di una scomparsa del soggetto: «Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologie assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se

84 Ivi, pp. 208-209.

refuser en soi»⁸⁵, precisa il testo della conferenza di Ginevra. Ciò che si è tentato di mostrare nel breve percorso attraverso la teoria del linguaggio, è proprio questo copernicano ribaltamento della prospettiva, questa necessità di pensare il linguaggio sempre in relazione al proprio limite, alla propria ultimativa impossibilità di parlare: un linguaggio che dunque perde ogni diritto ad una fondazione razionale nella misura in cui è esso stesso misura della razionalità, ed è di conseguenza costretto a fare i conti con le proprie strutture costitutive.

Una simile dinamica di confronto tra interiorità ed exteriorità è, come si vedrà meglio, decisiva per la comprensione del rapporto che intreccia tra loro la politica e la questione dell'origine. Ecco perché è tanto importante esplorare le problematiche legate alla lingua e ai suoi meccanismi, in vista di una corretta decifrazione dell'operazione filosofica che Rousseau costruisce attraverso l'antropologia. Il problema del linguaggio da questo punto di vista mette in evidenza nel modo più efficace la filosofia della storia che sorregge le ricerche di Rousseau, e ci aiuta a comprendere in che modo debba essere pensata la temporalità nel rapporto cruciale tra l'uomo e la scienza dell'uomo, e dunque tra la storia della società e la storia della razionalità.

Si è visto infatti quale sia il legame fondamentale tra linguaggio, società e ragione, e in che modo a sua volta la ragione debba essere ricondotta ad un plesso ancora più originario, quello che coinvolge linguaggio e passioni. Ma una volta compreso questo nesso, l'immagine della temporalità storica su cui si basa la ricerca antropologica comincia a diventare problematica, se non addirittura confusa: se linguaggio e società, che sono pressoché lo stesso fenomeno, non possono essere ricondotti ad una causa originaria ed universale; se lo spazio linguistico e quello sociale non posseggono alcun elemento di naturalità e non possono in alcun modo essere intesi come manifestazione di un carattere innato dell'uomo; se anzi essi sembrano non essere in grado di uscire dal perimetro delle passioni all'interno del quale trovano la loro definizione e la loro ragione d'essere; come deve essere pensato allora lo statuto del tempo e dello sviluppo, e quale figura della storia potrà essere sostituita alla dimensione della temporalità che fino a qui è stata demolita e delegittimata?

85 C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, p. 51.

9. *Le choc continuel des passions*

Conviene a questo punto riprendere le riflessioni che Althusser sviluppava nel suo corso del 1962, quando sottolineava la centralità della storia in Rousseau in funzione della possibilità di pensare la genesi in termini radicalmente diversi rispetto a quelli messi in campo dalla tradizione antropologico-politica di cui si trattava di destrutturare l'architettura concettuale. Althusser muove la sua argomentazione a partire dalla struttura ontologica di cui è innegabilmente dotato lo stato di natura di Rousseau, vale a dire una struttura statica, immobile, sempre identica a sé stessa, che non prevede il cambiamento, in cui anzi il cambiamento sembra per definizione impossibile: la natura umana, nell'ambito dell'antropologia di cui si sono seguite le fila fino a qui, è sostanzialmente uno spazio chiuso in sé stesso, che entra in rapporto solo con sé stesso e che – Rousseau lo mostra a più riprese – non contiene dentro di sé alcuna premessa che ci metta nelle condizioni di pensare la possibilità di uscirne, o quanto meno di modificarla. E tuttavia quella condizione originaria, dice, è «Un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais»⁸⁶, e questo significa che da quel primitivo stato di cose si è usciti, che quella situazione in qualche modo ha dovuto cambiare, e a giudicare dalle differenze che la distinguono dalla condizione presente e più in generale dalle società storiche di cui abbiamo nozione, è cambiata non poco. Ci si potrebbe a questo punto domandare se abbia ancora senso continuare a parlare di stato di natura in questo quadro, se non sia contraddittorio fare riferimento ad una condizione originaria, anteriore a quella societaria e costitutivamente diversa da essa: sembrerebbe infatti di essere finiti in una situazione paradossale, di aver raggiunto un punto cieco e fallace del percorso, in cui dopo aver negato alla natura qualsiasi carattere sociale e alla società qualsiasi carattere naturale, la società stessa assurge necessariamente al livello dell'unico luogo che sia lecito indicare come originario; in altri termini poiché non esiste comunicazione possibile tra società e natura, sembrerebbe più conseguente considerare la società come quella sola condizione naturale in cui l'uomo da sempre si trova, dal momento che la sua esistenza sociale è non soltanto l'unica che possa essere osservata, ma anche l'unica che possa essere pensata. Il discorso di Rousseau sul nesso origine/storia sembra quindi terminare in un'impasse a cui non esiste soluzione, e più ancora il rischio che si profila è quello di aver condotto un percorso assolutamente ozioso la cui

86 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 83.

conclusione non aggiunge nulla alle premesse, perché dalla società si era partiti e alla società si finisce. Si vedrà a breve in che modo questo paradosso dell'analisi antropologica sia necessario all'antropologia stessa, come si tratti cioè di un momento di svolta e non di un fallimento della ricerca.

Rousseau infatti, dopo aver sottolineato come lo stato di natura non sia forse mai esistito, aggiunge che si tratta di una condizione «Dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent»⁸⁷. Quella dell'origine continua ad essere per lui una nozione indispensabile, allora, nella costruzione di un'antropologia conseguente? Si deve continuare a pensare l'uomo in relazione alla sua origine per definire ciò che in lui non è originario? E, come evidenzia Althusser, Rousseau resta di conseguenza all'interno del *cercle de l'origine* di impronta giusnaturalista, rimane fondamentalmente un pensatore dell'origine? La risposta a questo quesito richiede dei passaggi ulteriori.

Nelle sue lezioni all'*École Normale*, Althusser mostra con estrema efficacia, lo si è visto, come l'antropologia di Rousseau si costituisca in prima istanza attraversando uno scarto radicale rispetto alla temporalità del patto sovrano di provenienza giusnaturalista. In particolare, si è detto, questa antropologia mette in campo una struttura della genetica sociale profondamente nuova, che scardina quella che a proposito di Hobbes e Locke era stata chiamata una «genèse d'essence», cioè una genesi fittizia, puramente analitica, che non trasformava in alcun modo le condizioni di partenza, e lasciava invariata l'essenza degli elementi in gioco. Al contrario, nel percorso genetico di Rousseau si assiste tutt'altro che ad un'analisi d'essenza, perché come si è ampiamente illustrato tra natura e società sussiste una differenza incolmabile che ne fa due universi paralleli e non comunicanti, due dimensioni incommensurabili in cui ogni elemento è diverso o, in ogni caso, corrisponde a posizioni e funzioni del tutto diverse: il terreno della socialità appare come una trasfigurazione integrale dell'originaria natura dell'uomo, tanto che Rousseau lo paragona alla statua di Glauco, rimasta nelle profondità del mare così a lungo da non conservare più nulla della sua forma primitiva e da essere ormai totalmente irriconoscibile. Il problema è evidente: siamo dinanzi ad un abisso che separa due condizioni inconciliabili e contraddittorie, e tuttavia non c'è alcun elemento che spieghi in che modo si sia passati dall'una all'altra, l'uomo naturale e quello storico cioè

87 Ibidem.

sembrano essere nient'altro che due entità differenti che non hanno nulla da condividere, come se appartenessero *tout court* a due specie diverse⁸⁸.

Althusser mostra come proprio qui stia la forza straordinaria del discorso antropologico di Rousseau, cioè nel fatto che gli non offra alcuna soluzione a questo problema e lo lasci volutamente insoluto ed aporetico: perché una simile risposta è ciò che deve necessariamente sottrarsi all'indagine razionale, e consegnarsi soltanto all'esperienza o, come in questo caso, all'ipotesi. Anche se, a ben vedere, parlare di un'aporia della genesi sociale è poco corretto, perché non si tratta di qualcosa di ambiguo e duplice, si tratta molto più semplicemente di un'interruzione che interviene a scombinare il corso naturale degli eventi e che produce una trasformazione rispetto alla condizione di partenza. Il cambiamento, cioè, se non può essere pensato dall'interno, deve venire necessariamente dall'esterno, come un evento casuale e contingente che sfugge completamente al controllo dell'uomo e che avrebbe potuto non verificarsi mai – la cui manifestazione era anzi altamente improbabile – e che tuttavia si è verificato, cambiando completamente le carte in tavola. Certo, Rousseau riconosce che doveva esserci una disposizione naturale dell'uomo a modificarsi in un certo modo piuttosto che in un altro, in risposta ad una serie determinata di eventi esteriori; ma questo non significa in alcun modo che quel cambiamento fosse un esito necessario a partire da premesse date, vale a dire che la modalità del cambiamento non spiega assolutamente il cambiamento stesso. Un oggetto che cade al suolo può essere predisposto ad infrangersi oppure no, ma la sua risposta alla caduta non spiega la caduta: lo stesso si può dire per l'uomo di natura in relazione alla sua trasformazione in uomo sociale, ed è così che al termine della prima parte del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, al termine cioè del suo tentativo di disegnare un profilo antropologico nella condizione primordiale dell'uomo, Rousseau constata che «Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive; il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons»⁸⁹.

88 Cfr. Ivi, p. 110: «Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête».

89 Ivi, pp. 138-139.

Ai fini del nostro percorso attraverso l'antropologia non è tuttavia necessario – come del resto non è necessario neppure per Rousseau – stabilire quali possano essere state realmente le cause che, provenendo dall'esterno e non dall'uomo stesso, lo hanno costretto a cambiare la propria esistenza, a diventare sedentario, a vivere in comunità, a costruire case e città, a coltivare la terra. Non è importante nella misura in cui non è importante qui tracciare una storia degli uomini, quanto piuttosto ripensare daccapo la struttura di questa storia, e di conseguenza il paradigma antropologico che ad essa fa riferimento: che si sia trattato di cambiamenti climatici, di un mutamento delle stagioni, di una catastrofe naturale, di una modificazione del moto dei pianeti, o di una qualunque forma di pericolo esterno che prima non esisteva, ciò che a noi interessa è notare come a questa altezza si sia costretti ad uscire dallo schema continuistico della genesi della società, che pensava lo sviluppo in maniera diretta e lineare, e ad impiegare una chiave di lettura nuova, in cui il processo di trasformazione appare costituito da momenti discreti e distinti, da un andamento discontinuo in base al quale si succedono tra loro fasi diverse in funzione di altrettanti eventi per così dire “traumatici” che inducono una riconfigurazione delle condizioni precedenti. Althusser durante le lezioni ai suoi studenti propone addirittura uno schizzo che schematizza la modalità specifica del cambiamento nella struttura temporale della genesi in Rousseau⁹⁰: lo schema rappresenta un flusso che costituisce il percorso di trasformazione dell'uomo, interrotto qua e là da una sorta di pareti che indicano i momenti di rottura, creando dei compartimenti stagni l'uno diverso da quello precedente, e incapaci di comunicare tra loro.

Ciò che scardina la vecchia filosofia della storia, è che ad ogni passaggio si produce una realtà radicalmente nuova ed autonoma dalle precedenti, dotata di regole proprie e di una struttura propria – e, si potrebbe aggiungere, capace di reinterpretare i momenti precedenti alla luce delle proprie categorie: proprio questo è il punto, che ciascun momento di rottura costringe la situazione a cambiare, a riorganizzarsi, e a ripensare ciò che rimane alle spalle in funzione del presente. A questo punto si comprende meglio per quale motivo per Rousseau il primo passo da compiere debba essere una critica del discorso scientifico, dei suoi modelli, dei suoi schemi razionali e del suo linguaggio, proprio perché la scienza dell'uomo è un prodotto specifico del contesto storico, sociale e razionale in cui si situa, e tende inevitabilmente a proiettare quel contesto al di fuori dei propri confini, a farne un oggetto universale, un semplice fatto della ragione: questo, lo si è visto, è il problema di fondo che

90 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 103.

Rousseau denuncia a più riprese quando si confronta con l'antropologia che fonda la scienza politica e con l'immagine della genesi sociale cui il giusnaturalismo affida il proprio progetto.

Lungi dallo sviluppare un'essenza universale dell'uomo, la società non è altro che il risultato di una frattura temporale, di un trauma che sconvolge il corso delle cose, di uno scarto che ci impedisce di formulare qualunque ipotesi di continuità, dunque qualunque modello basato sul naturale sviluppo di oggetti razionali. La filosofia della storia che si va delineando, è chiaro, ci costringe a modificare profondamente la prospettiva antropologica, perché l'uomo in prima battuta perde ogni carattere innato ed universale, perde ogni possibilità di essere pensato come una *sostanza*. E se non esiste una sostanza universale dell'uomo, è evidente come non possa esistere una sostanza universale della società: ciò con cui abbiamo a che fare ad ogni scarto, ad ogni momento di rottura, è un'entità assolutamente nuova che risponde a regole nuove e riassume, reinterpreta quelle a cui si sostituisce. Ma questo punto dovrà essere approfondito più avanti.

Qui è sufficiente notare come la schematizzazione di Althusser rappresenti con estrema capacità critica la rottura di Rousseau rispetto alla filosofia della storia basata sulla genesi d'essenza. Nella genetica sociale del patto, infatti, la situazione è radicalmente differente rispetto a quella delineata da Rousseau: anzitutto, si ha a che fare con una trasformazione dettata dalla volontà (diretta o indiretta) degli uomini, che sulla base di un calcolo razionale realizzano e mettono in atto quei principi della ragione che egli era già in grado di riconoscere nello stato di natura come principi necessari; si tratta dunque di una decisione che converte una condizione di caos in una condizione ordinata e regolata da leggi. In secondo luogo, quella profilata dal giusnaturalismo è una situazione reversibile, perché se la società civile si disgrega, se il patto viene meno e la sovranità cessa di reggere le sorti della comunità, il corpo politico scompare come tale, e gli uomini precipitano nuovamente in quella condizione di caos da cui erano partiti, priva di quell'*imperium* che aveva costituito il patto. In Rousseau il panorama è del tutto differente, perché in primo luogo la trasformazione sfugge al controllo degli uomini, anzi in un certo senso gli uomini la subiscono, la genesi dipende dunque da cause esteriori alla natura umana, e conduce l'umanità in una condizione che non ha scelto, o che quantomeno non ha previsto sulla base di un calcolo della ragione; in seconda istanza, il nuovo stato di cose può certamente modificarsi, ma il percorso di trasformazione non è in alcun modo reversibile, non è possibile tornare alla situazione di partenza, nella misura in cui l'esito del processo è, come si è visto, un universo di passioni e di bisogni sociali che dalla

società dipendono, e che di conseguenza possono espandersi e mutare, ma non possono azzerarsi – laddove invece in Hobbes, ad esempio, le passioni che muovono gli uomini sono naturali tanto quanto lo è la razionalità che li spinge a tenerle a freno e ad ordinarle. C'è da dire, poi, che nella prospettiva aperta da Rousseau e dalla sua chiave di lettura della temporalità storica, esiste una differenza radicale tra società e corpo politico. Il giusnaturalismo infatti nega ogni statuto societario a qualunque condizione che non sia soggetta ad un principio di sovranità, e che dunque appare automaticamente una condizione di disordine e di asocialità: la produzione del vincolo sociale coincide allora con l'instaurazione dell'ordine politico e con una situazione di legalità, non c'è soluzione di continuità tra la perdita dello stato di natura e la costituzione di un corpo retto dalle leggi. In Rousseau una tesi simile sarebbe insostenibile, perché il passaggio dalla natura alla società non fa altro che proiettare l'uomo in una situazione di vincoli passionali che li rendono dipendenti l'uno dall'altro, che producono legame, ma che non coincidono in alcun modo con l'ordine politico, o almeno non con un ordine politico di matrice sovranista – si è visto infatti come anche il disordine, l'inimicizia e la guerra debbano essere considerate come condizioni di socialità⁹¹, nel senso che presuppongono un vincolo, un rapporto, vale a dire un terreno di passioni reciproche che solo in quel vincolo possono attivarsi.

10. *Il y aurait plus de prodiges que d'événements naturels*

Althusser mostra come ad ogni cambiamento e ad ogni fase la società umana subisca una radicale riconfigurazione delle proprie strutture, e mette in campo almeno tre grandi fasi di sviluppo. La prima e la più importante è, come si intuisce, il cataclisma in cui si colloca quella sorta di tunnel temporale che conduce l'uomo dallo stato di natura ad una condizione segnata da vincoli, legami, relazioni, dipendenze; si tratta, ad essere precisi, di una situazione di soglia, dove la temporalità ad un tempo si trasforma ma anche si produce, ad un tempo subisce una mutazione ma anche sorge di fatto come dimensione temporale specifica: è soltanto in relazione ad un contesto sociale, infatti, che può darsi storia, ed è soltanto a partire da quel contesto che l'esistenza umana assume una forma di temporalità che entra in rapporto con il proprio sviluppo, con il proprio cambiamento; la condizione naturale invece non ha

91 Cfr. J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, pp. 468-475.

propriamente una storia, nella misura in cui come si è visto la natura dell'uomo è un concetto vuoto, è una natura assente, priva di una declinazione storiografica. Nel labirinto della sfera passionale, in quel mondo ipertrofico ed ulteriore che è la condizione sociale, la temporalità produce uno scarto costante rispetto a sé stessa, l'uomo è trascinato in un universo radicalmente storicizzato in cui relazioni e passioni si ampliano e mutano e ne creano di sempre nuove: quando arriverà a parlare della nascita della proprietà, uno degli elementi chiave per la genesi della società della diseguaglianza, Rousseau sarà costretto a notare come quel passaggio richiedesse una condizione già mutata e in mutamento, una condizione la cui originaria stabilità fosse ormai irrimediabilmente compromessa: «Il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient»⁹², e questo proprio perché lo stato di cose nello spazio sociale ha una durata, ha una serie di condizioni, ha un contesto di riferimento.

Al di là di questo primo momento di svolta, Althusser ricava dall'esposizione di Rousseau altre due tappe successive, anch'esse separate tra loro da uno scarto temporale che segna un'interruzione ed inaugura un panorama di tipo nuovo, diverso dal precedente. La prima tappa è quella che chiama «Jeunesse du monde», e che consiste semplicemente in quella fase – la cui durata potrebbe essere stata di qualunque entità – in cui gli uomini cominciano a sviluppare il linguaggio, a vivere in gruppo, a collaborare, a spostarsi collettivamente, insomma a dare vita ad una prima germinale struttura comunitaria. Si tratta di un momento in cui gli uomini vivono ancora molto prossimi alla loro condizione di provenienza, e tuttavia qualcosa è cambiato per sempre, l'uomo è uscito dal suo naturale isolamento ed ha iniziato a percepire la vita in comune come qualcosa di necessario, ha cioè iniziato a riconoscere l'altro, sviluppando il primo e più fondamentale dei bisogni sociali, il bisogno che l'altro lo riconosca: nasce, in altri termini, un sentimento nuovo, il bisogno di essere stimati, di essere oggetto di *estime*, una passione dalle conseguenze di enormi proporzioni. A proposito dell'origine del linguaggio Rousseau illustra come esso sia probabilmente sorto in una fase ibrida, a metà tra istinto naturale e bisogno sociale, in cui gli uomini si trovarono nella condizione di dover soddisfare una reciproca esigenza di riconoscimento con il solo mezzo di cui disponevano, il corpo: «Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens. Ces moyens ne peuvent se tirer que des sens, les seuls instruments par lesquels un

92 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 140.

homme puisse agir sur un autre. Voilà donc l'institution des signes sensibles pour exprimer la pensée. Les inventeurs du langage ne firent pas ce raisonnement, mais l'instinct leur en suggéra la conséquence»⁹³. La tappa seguente invece vede l'entrata in gioco di una trasformazione notevole dell'esistenza degli uomini e dei rapporti che li legano gli uni agli altri, è la fase delle prime rudimentali ma decisive scoperte tecnologiche, in primis quella della metallurgia, che inaugura un periodo storico del tutto nuovo portando sulla scena qualcosa di mai visto prima, ovvero la sedentarietà, l'agricoltura, l'edilizia, in una parola il *lavoro*, destinato a cambiare per sempre le sorti degli uomini e a produrre, questa volta sì, uno stato di guerra, vale a dire una situazione di conflitto tra gli uomini che si lega proprio al problema appena citato della *proprietà* e del possesso, generando passioni e desideri di tipo nuovo, più tenaci, più contagiose e più violente. Scrive Rousseau: «Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre [...], l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le poète, c'est l'or et l'argent, mais pour la philosophie ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain»⁹⁴.

Un simile schema di sviluppo a tappe discrete, che è ricavabile dalle argomentazioni sviluppate nel secondo *Discours*, è avvalorato anche dalle ricerche linguistiche che Rousseau condurrà nell'*Essai sur l'origine des langues*. Come si è già avuto modo di ricordare, il linguaggio è per Rousseau l'orizzonte dell'ermeneutica sociale per eccellenza, dove meglio si manifestano le meccaniche di trasformazione e di sviluppo della società, e le problematiche connesse alla questione più ampia della genesi. È proprio nelle mutazioni che la lingua subisce, infatti, che emerge come la sua evoluzione risponda a forze tutte interne alla dimensione linguistica che essa stessa rende possibile, e come queste forze possano subire un brusco cambiamento di direzione grazie ad elementi esteriori che intervengono a modificarne la struttura in funzione di esigenze nuove che si mescolano a quelle precedenti: il fenomeno della scrittura incarna uno di questi interventi esteriori, e a questo proposito Rousseau mostra come essa non fosse una necessaria implementazione del linguaggio orale, bensì un piano linguistico del tutto diverso ed ulteriore, che avrebbe potuto non prodursi mai, e che facendo

93 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 385.

94 J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, pp. 151-152.

la sua comparsa cambia irrimediabilmente l'intero universo sociale della lingua. «L'art d'écrire» – si legge – «ne tient point à celui de parler. Il tient à des besoins d'une autre nature, qui naissent plus tôt ou plus tard, selon des circonstances tout-à-fait indépendantes de la durée des peuples, et qui pourraient n'avoir jamais eu lieu chez des nations très-anciennes. On ignore durant combien de siècles l'art des hiéroglyphes fut peut-être la seule écriture des Égyptiens; et il est prouvé qu'une telle écriture peut suffire à un peuple policé, par l'exemple des Mexicains, qui en avaient une encore moins commode»⁹⁵. Come si vede, la scrittura non costituisce un'evoluzione della lingua, non è un suo naturale progresso o una diretta espressione della sua essenza, ne è invece una modificazione profonda e nasce da cause esterne ed indipendenti, il cui intervento non è né storicamente necessario né direttamente proporzionale alla misura del progresso e della civilizzazione di un popolo. La scrittura, poi, non solo modifica il linguaggio, ma addirittura lo snatura, lo tradisce, fa di esso qualcosa di diverso. Scrive Rousseau poco oltre: «L'écriture, qui semble devoir fixer la langue, est précisément ce qui l'altère; elle n'en change pas les mots, mais le génie; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentimens quand on parle, et ses idées quand on écrit. En écrivant, on est forcé de prendre tous les mots dans l'acception commune; mais celui qui parle varie les acceptions par les tons, il les détermine comme il lui plaît; moins gêné pour être clair, il donne plus à la force; et il n'est pas possible qu'une langue qu'on écrit garde long-temps la vivacité de celle qui n'est que parlée»⁹⁶. Qui risuona un certo platonismo di Rousseau nel suo rapporto con la scrittura, come è stato già sottolineato da altri⁹⁷, cioè una sorta di atteggiamento di diffidenza nei confronti di uno strumento espressivo che, per usare un termine impiegato da Starobinski⁹⁸, non favorisce ma anzi limita molto la possibilità di una trasparenza nelle relazioni umane. Ciò che è più significativo per noi, tuttavia, non è tanto la poca fiducia di Rousseau nella scrittura (che risponde poi a nostro avviso, almeno in parte, ad una più profonda esigenza letteraria che attraversa l'opera di Rousseau, e lo nota lo stesso Starobinski): piuttosto è significativo notare come questa azione di tradimento del linguaggio da parte della scrittura manifesti una dinamica dello sviluppo improntata, come si è detto, ad una temporalità discreta, fatta di traiettorie diverse che si incrociano e si ibridano, di irruzioni traumatiche, di salti di paradigma. E più ancora, per quanto concerne la scrittura, lo scarto paradigmatico che essa introduce si lega ad uno scarto nell'ordine delle passioni e delle

95 J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, p. 417.

96 Ivi, p. 422.

97 Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris 1967.

98 J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1976.

esigenze dello spazio sociale in cui si innesta, si basa cioè su percorsi passionali nuovi e diversi e ad un tempo ne costituisce il sostrato.

Le prime tre fasi che ricava nella sua lettura del *Discours sur l'origine de l'inégalité* continuano a rientrare per Althusser nel macro-gruppo dello stato di natura, insieme al primitivo ed incontaminato «état de pure nature». A segnare un altro fondamentale scarto storico-temporale e a produrre una nuova e diversa fase sarà per Althusser un terzo fondamentale evento traumatico, capace di scombinare gli elementi in gioco, vale a dire il contratto, che realizza lo stato civile ed organizza la comunità umana in un corpo politico ordinato dalle leggi. Questa ricostruzione di Althusser è calzante solo fino ad un certo punto, perché un confronto tra la riflessione strettamente politica di Rousseau e la filosofia della storia che emerge dal percorso ermeneutico che si è cercato di costruire suggerisce una diversa collocazione del contratto nel quadro del rapporto tra società e legge, si vedrà meglio in seguito in che modo. Ciò che è bene tenere fermo, per il momento, è come l'analisi althusseriana penetri profondamente il problema della temporalità in Rousseau, esibendo la storia come una serie di fasi discrete caratterizzate da una propria forma autonoma, da un proprio ordine, da un proprio linguaggio e da una propria configurazione di bisogni specifici: in questo orizzonte ciò che è venuto alla luce è, tra le altre cose, la tendenza di ciascuna fase all'espansione, all'ipostatizzazione e dunque alla conservazione dei modelli su cui si basa la sua struttura di fondo. Inoltre questo schema di lettura ci permette di contestualizzare e di avvalorare l'ipotesi che si è già avanzata in precedenza a proposito della dinamica perenne che pone al centro l'interno e l'esterno dei paradigmi sociali, dei loro linguaggi e delle loro esigenze, producendo un'immagine della storia che procede per rotture più che per una costante ed omogenea evoluzione, sulla base di uno scontro traumatico tra la traiettoria seguita dalle dinamiche passionali della società e la traiettoria di universi esteriori, differenti, tra loro indipendenti: ogni contesto è un sistema chiuso ed autonomo, quasi monadologico in senso leibniziano, che tuttavia segue una sorta di *clinamen* che lo conduce a scontrarsi con altri sistemi, mescolandosi, ibridandosi e trasformandosi. È in questo scontro di traiettorie che è possibile pensare la storia e il cambiamento, ma ciò che è decisivo è come il cambiamento non proceda da premesse date e non sia – per usare ancora una grammatica leibniziana – la logica conseguenza, il necessario sviluppo secondo ragione di una sostanza. Al contrario si tratta di un cambiamento contingente, non necessario, imprevedibile e addirittura improbabile. Si tratta, cioè, di qualcosa che assomiglia molto al miracolo.

11. *Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes*

La forma miracolosa dell'accadere ricorre di frequente in Rousseau, e compare anche nei luoghi più strettamente politici del suo pensiero. Basti pensare, un esempio su tutti, all'eco mitologica e biblica che risuona nella figura del legislatore tanto nel *Contrat social* quanto in altre sedi, una figura che incarna proprio quell'esteriorità di un evento che irrompe in una sfera consolidata di rapporti, di costumi, di abitudini e di vincoli per cambiarla profondamente, per cambiare il corso del tempo e dargli una diversa forma, una diversa direzione: nella persona mitica e miracolosa del legislatore, quasi prossima a quella di una divinità di memoria omerica, riecheggiano almeno due dei punti di riferimento più decisivi del pensiero di Rousseau, vale a dire Licurgo in relazione a Sparta e Mosé per il popolo giudaico, entrambi come personificazioni di una legge portata alla comunità da fuori, da altrove, perché possa dare un ordine diverso e più stabile all'ordine caotico che essa già possiede. O, più in generale, è l'immagine dello straniero venuto a portare gli usi e la cultura di altri popoli a configurarsi qui come l'esempio dell'esteriorità, dell'estraneità che fa irruzione nell'ordine delle cose e proprio perché è estraneità è capace di produrre cambiamento. Il legislatore deve saper cambiare la natura umana, dice Rousseau nel celebre capitolo del *Contrat social* dedicato a questo tema, e se lo si prende sul serio non c'è nulla di più miracoloso di una simile impresa, snaturare l'uomo e condurlo su un piano diverso dell'agire in comune. «Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui»⁹⁹, scrive ancora Rousseau, sottolineando l'importanza di un movimento che sottrae alla dimensione su cui si innesta le sue forze più proprie – i suoi paradigmi, i suoi linguaggi – per conferire ad essa delle forze nuove, *étrangères* – cioè ad un tempo estranee e straniere per una traduzione italiana. Questo intervento e questa venuta sono fonte di una declinazione miracolosa della storia, che cioè sfugge alla continuità omogenea del tempo e introduce un tempo nuovo e disorganico; tutto questo è possibile proprio perché il legislatore è un uomo straordinario e dalle qualità particolari, che si distingue dagli altri uomini non fosse altro perché proviene da altri luoghi e

99 J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, p. 507.

da un'altra cultura (e inevitabilmente da un'altra declinazione della storia): «La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission»¹⁰⁰, aggiunge Rousseau.

Se si segue fino in fondo la linea ermeneutica della temporalità suggerita da Althusser e la si confronta con le argomentazioni di Rousseau sul legislatore e con la caratteristica estraneità che lo distingue rispetto alla comunità per la quale è chiamato a fare le leggi, ne risulta come la struttura discreta e a tappe della storia vada di pari passo con una struttura discreta e disomogenea dello spazio, del territorio, dell'ambiente. Per questo al principio si è parlato di una natura *geografica* del tempo in Rousseau, cioè strettamente legata ai luoghi e allo spazio in cui la temporalità si produce, si declina, si trasforma: non è possibile pensare la storia indipendentemente dalla spazialità, dal territorio in cui le strutture di una società prendono piede, e dall'influenza che lo spazio stesso esercita su di esse. E se non è possibile pensare la storia al di fuori dello spazio, questo significa, come si vedrà meglio, che non è possibile neppure pensare la politica al di là del plesso spazio-temporale nel cui perimetro il vincolo societario deve essere costantemente situato ed inquadrato. Perché si tratta di un vincolo non necessario bensì storico e temporaneo, e non universale bensì territorializzato e locale.

È esattamente in questi termini che si deve leggere il miracolo in Rousseau, cioè a partire da una filosofia della storia il cui presupposto è, come si è mostrato, l'esigenza profonda di disancorare le forme vive della società umana da qualsiasi pretesa di fondazione razionale: la contingenza temporale e spaziale dell'accadere, il suo carattere di radicale e non necessaria autonomia, è ciò che deve essere tenuto fermo, per non lasciarsi rapire ed assorbire dall'orizzonte mitologico entro cui Rousseau sembra muoversi. Perché questo orizzonte mitologico non è che un espediente retorico che vive in funzione di un preciso orizzonte epistemologico, quello della critica della storia della ragione. Che cos'è in definitiva il miracolo, a ben vedere? È quell'evento che viola le leggi universali della natura, che contravviene ai principi che governano tutti i fenomeni, che spezza il nesso di causa-effetto su cui si basa la struttura essenziale dell'accadere: ma quel nesso di causa-effetto non è forse qualcosa che pertiene interamente ad una prospettiva razionale sulle cose, non è forse il frutto di quella razionalizzazione assoluta della realtà che proietta su un'ipotesi intellettualistica di natura le leggi della ragione, per ridurre tutti i fenomeni ad uno scheletro conoscitivo di prevedibilità, di necessità e di universalità? Se si assume il problema della storia da questo punto di vista, ecco che inevitabilmente il paradigma impiegato da Rousseau appare attraverso

¹⁰⁰Ivi, p. 510.

la categoria del miracolo, che è una categoria ancora tutta interna alla storia della ragione: se la razionalità, in quanto espressione di un contesto storico e passionale determinato, riduce l'intero ordine dell'accadere ad un principio di causa-effetto e ad uno schema ineccepibile di rapporti necessari, è evidente come tutto ciò che si sottrae alla serie causale della storia non possa che rientrare nella sfera del miracoloso, del prodigioso. La storia di Rousseau non ha letteralmente ragione, è letteralmente inspiegabile se la si osserva dal punto di vista della storia della pensiero razionale, cioè dal punto di vista di quel modello in base al quale l'accadere è lo sviluppo necessario e prevedibile – o quantomeno spiegabile a posteriori – di un'essenza razionale inscritta fin da sempre, fin dall'origine nella natura: la storia per come la pensa Rousseau è qualcosa che sfugge a questo modello perché non si dà alcuna giustificazione razionale del suo essere, essa non ha cause che possano essere inserite in una continuità perpetua di azione e reazione.

A questa altezza si comprende meglio perché il passaggio essenziale dallo stato di natura alla condizione sociale dovesse necessariamente restare inspiegato in Rousseau. Non si tratta di un'aporia, si tratta di una precisa scelta metodologica che deve essere situata in un percorso di critica a quella concezione della storia che identifica natura e ragione, e che pensa il cambiamento in funzione di uno schema raziocinante di cause e di effetti: quel passaggio resta inspiegato ed irrazionale soltanto all'interno di questo paradigma storico-filosofico, che riesce a pensare il cambiamento e l'accadere soltanto nei termini di un'ipostatizzazione della ragione. A chi sostiene che in Rousseau divenga impossibile pensare la novità sul piano dei rapporti sociali e politici, si può rispondere sottolineando come per Rousseau l'esigenza primaria della ricerca fosse quella di sottrarsi alle strutture della scienza politica classica, e come a questo scopo fosse anzitutto indispensabile sottrarsi a quella temporalità, a quell'immagine del tempo che ne costituiva il fondamento teorico e che stava esattamente alla base del passaggio razionale tra stato di natura e stato civile. Riuscire a pensare al di fuori di quel modello della temporalità, riuscire cioè a pensare il miracolo come momento di distruzione della storiografia razionale, era una tappa obbligata per l'antropologia.

Solo così diviene chiaro perché quando si tratta di affrontare direttamente il problema dell'origine, il discorso di Rousseau si risolve in un sistematico e quasi frustrante allontanamento dell'origine stessa, in una sua perenne ritirata, nella sua inevitabile scomparsa nel nulla più oscuro ed indeterminato: si tratta nient'altro che del nulla dello stereotipo raziocinante della scienza, le cui categorie vengono appunto frustrate e forzate fino in fondo,

fino a renderne impossibile l'applicazione. Quando Rousseau nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nell'*Essai sur l'origine des langues* e in altri luoghi nega progressivamente ed inesorabilmente alla ricerca sulla genesi ogni supporto esplicativo, ogni elemento di riduzione al nesso causale ed ogni ragionevole ipotesi strumentale e meccanica, lo fa proprio perché per lui in questione non è l'origine in quanto tale, come si è tentato di dimostrare, bensì proprio la critica a quel movimento genetico di tipo meccanicistico. A Rousseau non interessa determinare filologicamente che cosa sia naturale e che cosa non lo sia, perché questo significherebbe nientemeno che ricadere ancora nell'*aut aut* epistemologico della scienza razionale, in base al quale ciò che non è razionale è automaticamente e per definizione irrazionale, inspiegabile: la sua posizione è un'altra, e cioè l'istanza di muoversi esclusivamente su un terreno che di naturale non ha assolutamente nulla, un terreno a cui è stato sottratto il riferimento all'origine. Spostare costantemente la posizione dell'origine rispetto alla dinamica genetica significa dunque nient'altro che dislocare senza tregua i presupposti epistemologici di una precisa forma di pensiero: l'origine è e deve restare qualcosa di inspiegabile per quella forma di pensiero, perché è solo in quella forma che nasce ed ha significato l'immagine razionale della storia, una storia da cui l'origine non può che restare esclusa. Il libro primo dell'*Émile* inizia con queste parole: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégenère entre les mains de l'homme. [...] Il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres»¹⁰¹. Non si tratta di moralismo, ancora una volta, si tratta di assestare l'analisi sulla natura priva di natura dell'uomo, su questo costante movimento di degenerazione e di catastrofe che per la scienza si risolve in un perpetuo dislocarsi del rapporto originario, rivelandosi come un rapporto dinamico, instabile, sempre difforme da sé stesso.

L'origine non sta prima della storia, sta propriamente fuori dalla storia nella misura in cui sta fuori dalle categorie di pensiero che rendono possibile la storia, fuori dalla ragione e dalla sua possibilità di spiegarla; se fosse altrimenti, non si tratterebbe di origine, ma ancora di storia, come si è già notato. La vera origine non può che stare altrove rispetto alla storia, nella misura in cui essa la produce ma non la spiega. Per questo all'inizio del percorso si è parlato di un problema dell'origine come di un fatto della scienza, e ci si è chiesti se l'origine potesse avere a che fare con dei problemi, cioè se la forma-problema fosse in grado di pensare un'origine: la risposta a questo punto è negativa, perché la forma originaria in cui è necessario

101J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 309.

pensare la natura è completamente refrattaria ad ogni problematizzazione, l'origine è tale nella misura in cui non ha linguaggio, non parla, non pensa, sfugge alla razionalità parlante della storia – che è storia di problemi. Se il problema dell'origine è un fatto della scienza, lo è in una certa misura anche l'origine stessa, è un oggetto epistemico, ed è in questo senso che all'antropologia di Rousseau diventa indispensabile una natura di tipo diverso, una *pure nature* – in un'operazione di «*dédoublement*» che Althusser mette efficacemente in evidenza¹⁰² – la cui purezza tuttavia non consiste in una dimensione tout court irrazionale, bensì nella sua autonomia dalla razionalità storica che la pensa. In questi termini allora ha poco senso, ci sembra, quello schema disegnato da Althusser secondo cui lo stato di natura sarebbe un macro-gruppo che raccoglie entro di sé tanto il primitivo stato di *pure nature* quanto le diverse fasi che lo separano dal contratto, il quale inaugurerebbe, esso solo, una condizione propriamente civile. Il perpetuo sottrarsi della natura infatti risponde semplicemente all'esigenza di una critica di metodo alla forma-problema sulla cui base procede la scienza, una forma che essa, proiettandola sulla natura in quanto essenza più intima e necessaria della storia, estende a tutti i fenomeni facendone il monopolio di un sapere razionale: si tratta di negare il carattere razionalizzabile dei fenomeni umani per erodere il terreno della scienza politica. La differenza tra lo stato di natura e lo stato sociale si risolve allora in un'unica, netta cesura che ha tutta la forza del miracolo, dell'esteriorità che spezza il corso del tempo e produce un nuovo corso, vale a dire che ha lo statuto di quella dimensione non linguistica e non razionale che non è possibile dimostrare ma che è necessario, in ultima analisi, governare. Non è coerente allora parlare di fasi diverse dello stato di natura, proprio perché la natura non è altro che il nulla della storia, l'impossibilità di un linguaggio, il limite di pensabilità dell'ordine sociale e razionale che si produce nel momento stesso in cui dalla natura ci si distacca: e in ultima analisi i fenomeni sociali vivono nella forma di questa perdita, di questo distacco, di questa esistenza priva di sostanza.

Da questo punto di vista Rousseau si muove nella piena consapevolezza della struttura radicalmente epistemologica del concetto stesso di natura, che egli scava in profondità fino a rendere impossibile la presa di qualunque figura del sapere su di essa. La *natura* per come la pensa la scienza non è che una declinazione dello sviluppo definito dalla storia della ragione, perché la natura in senso proprio si sottrae invece alla società, al pensiero, al linguaggio: *natura* è una funzione del sapere che si iscrive in una determinata configurazione della

102L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., pp. 78 e segg.

società che tenta di pensare il proprio fuori per potersi pensare come sostanza, per stabilizzare le proprie strutture rendendole universali. Quando la ragione va in cerca dell'origine della società non fa altro, in definitiva, che cercare sé stessa a monte della propria possibilità di pensare, ecco perché una simile operazione si espone inevitabilmente al rischio di proiettare il risultato sulle premesse, nella misura in cui un'operazione del sapere è un atto linguistico, e la lingua può pensare solo all'interno di uno spazio linguistico. Cercare l'origine allora si traduce per Rousseau nell'impossibilità stessa di un orizzonte originario, nell'impossibilità metodologica e linguistica di una natura: si traduce, in altri termini, nella constatazione di come la scienza dell'uomo sia necessariamente vincolata a pensare sé stessa e il suo oggetto a partire dal proprio dentro, dalla profonda e costitutiva innaturalità della relazione sociale – che non ha natura perché non ha fondamento, e non ha fondamento perché non si dà origine se non in un costante spostamento e in una perpetua trasformazione nel nesso originario. È in questo senso allora, prima di tutto, che la società è qualcosa di innaturale, vale a dire che è un'entità di cui non è possibile fissare alcun carattere essenziale ed immutabile, essa non ha natura perché la sua sussistenza si gioca incessantemente sul plesso di passioni e linguaggi che sta dentro la relazione stessa, un plesso soggetto ad una costante riconfigurazione, soggetto alla storia.

Da una simile prospettiva ciò non significa altro, ad esempio, che è necessario cercare l'origine della disegualianza nel magma in trasformazione dei rapporti sociali che la rendono possibile, dunque all'interno di quello spazio di relazioni che non possono essere fondate altrove. L'origine per la scienza politica deve poter essere pensata come qualcosa di interiore alla relazione e non come un universale: si tratta dunque di un'origine mobile, slegata da ogni riferimento alla sostanza, un'origine tutta presa entro le dinamiche genetiche del contesto spazio-temporale di cui è parte integrante. Rousseau in ultima analisi non fa che fondare la società sulla sua stessa dinamica di trasformazione svincolandola dal rimando al carattere universale e permanente della razionalità naturale; perché la società non è altro che questo, è un principio di trasformazione e di espansione, è una costante produzione di vettori temporali che spingono l'origine sempre più lontano e la rendono impensabile: proprio per questo la politica, come si vedrà, è per Rousseau quell'operazione che deve tenersi in costante equilibrio tra i due fuochi temporali dell'esteriorità del miracolo e dell'interiorità del linguaggio, farsi carico di questa tensione insopprimibile di forze eterogenee.

Se le cose stanno così, appare chiaro come Althusser abbia torto quando sostiene che Rousseau si muova ancora all'interno del «cercle de l'origine», cioè che appartenga ancora a quell'orizzonte delle scienze umane che ha bisogno di pensarsi in relazione all'origine dell'uomo, della società, della politica, delle istituzioni. Se è vero che in Rousseau un discorso sull'origine è centrale ed irrinunciabile, è vero anche tuttavia che quel discorso ha al centro un'origine mancante, un'origine vuota, indeterminata e, in ultima analisi, impensabile. Ma è proprio la misura di questa impensabilità ad allontanare Rousseau dalla linea antropologico-politica seguita dal giusnaturalismo, che ne esce anzi delegittimata e radicalmente distrutta: come si è evidenziato, ed è bene ripeterlo, quell'impensabilità è necessaria ed insopprimibile, perché incarna fino in fondo l'impossibilità di leggere il fuori della società in termini sociali. La società non può che pensare attraverso il proprio linguaggio e le proprie figure del sapere, e se è così tutto ciò che alla società si sottrae non può essere detto, non ha voce, non ha categorie: ciò che la caratterizza il fuori è proprio la sua esteriorità, la sua autonomia in quanto sottrazione all'ordine di dipendenza del nesso causale; in ultima analisi, il suo accadere senza ragione. Il fuori della società si manifesta nella forma del miracolo perché è propriamente quell'esteriorità che produce novità senza che la trasformazione possa essere prevista e determinata dall'interno, ma questa declinazione della storia deve essere costantemente presente alla scienza: ecco perché l'origine è necessaria, sì, ma come origine mancata, come origine impossibile.

Dire che Rousseau pensa all'interno del problema dell'origine non è corretto. Rousseau pensa, piuttosto, nella necessità di assumere l'origine nella sua impossibilità: che equivale, poi, a pensare la sua perdita – la società – dall'interno, allontanare ogni momento fondativo, ogni tensione all'universalizzazione della contingenza storica. Rousseau quindi non come *penseur de l'origine*, ma come pensatore del necessario sradicamento dell'origine in quanto fondamento dell'uomo e della scienza dell'uomo, pensatore di un'origine impensabile. È evidente che portare al centro dell'antropologia e della filosofia della storia un simile ribaltamento della prospettiva epistemologica, non poteva essere fatto semplicemente rimuovendo l'origine dal discorso sull'uomo, era indispensabile eviscerare il discorso sull'uomo ed attraversarlo interamente, per essere in grado di trasformarlo in un discorso su un'origine assente. Ecco chiarito fino in fondo perché il confronto con lo statuto delle scienze doveva essere il primo passo. Ciò che resta da chiarire, perché altrettanto fondamentale, è che cosa stia al fondo di quel discorso scientifico che si è fino a qui destituito di ogni legittimità

antropologica: cioè, in sostanza, quale sia il rapporto concreto tra quel discorso, la sua immagine della storia, e l'universo di bisogni e di passioni che esso coinvolge. Resta quindi da fare un passo ulteriore se si vuole comprendere la ricaduta di tutto questo sul piano politico: bisogna cioè assumere il punto di vista della *morale*.

CAPITOLO II

BISOGNO, DIPENDENZA, LAVORO

1. Voici comment j'arrangerais cette généalogie

«Cette même étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies»¹⁰³. Sgombrare il campo dal razionalismo che produce immagini virtuali della natura dell'uomo è allora un momento imprescindibile per comprendere l'umanità nella sua dimensione concreta, reale, storica. E la sola dimensione concreta di cui la nostra capacità di osservazione disponga è quella sociale, quella dei rapporti passionali e degli appetiti morali, di cui si è mostrato fino a qui la genesi. Al di là di tutta la problematica genetica, che pure è decisiva per una ristrutturazione radicale della scienza, diventa poi cruciale compiere una rassegna dei caratteri reali di ciò che sta a valle del processo genetico, del suo risultato, della storia che ne discende. Il che non significa banalmente percorrere passo dopo passo il percorso evolutivo delle società umane, perché una simile operazione non sarebbe soltanto impraticabile ed imprecisa, ma anche oziosa ai fini della ricerca che Rousseau sta portando avanti: ciò che gli interessa è stabilire una valutazione di quei caratteri essenziali che la storia della società ha prodotto sugli uomini; perché non si tratta di una società in generale, non si tratta cioè di stabilire l'essenza della società (il che significherebbe ricadere nell'errore razionalista), né tanto meno di un confronto tra le diverse società di tutti i tempi e di tutti i paesi, si tratta invece della società europea contemporanea,

103J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 88.

quella su che il giusnaturalismo assumeva implicitamente come terreno della scienza, e di cui pretendeva di fondare e fissare una volta per sempre l'ordine politico. L'uomo sociale che Rousseau considera è l'uomo del qui e dell'ora, immerso in una rete di socialità che ha un tempo e uno spazio, perché come si vedrà in seguito il corpo politico, il diritto, la legge e il governo non hanno significato come enti in generale della razionalità politica, ma soltanto in rapporto alla situazione reale su cui intervengono. Ecco perché il *Du contrat social* inizierà la propria analisi della società civile a partire da una premessa di fondo, specificando cioè i due poli tematici attorno ai quali la scienza politica deve necessariamente costruire il proprio discorso: essa deve infatti indagare il proprio specifico campo di lavoro «En prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être»¹⁰⁴, dunque tenendo assieme un'attenzione specifica ai rapporti reali in cui gli uomini sono presi, e una riflessione sulle possibilità e sui limiti di ogni operazione giuridica e legislativa. Come si è anticipato, questo significherà per la politica anche conservare l'equilibrio tra un'ordine miracoloso (ovvero non razionale e non prevedibile, quello dei rapporti reali) e un'ordine linguistico (quello razionale del sapere e delle scienze, di cui la legge fa parte).

Anzitutto allora si devono prendere in esame gli uomini, prima delle leggi, questo è il passo che è indispensabile compiere dopo essersi focalizzati sull'architettura metodologica dell'antropologia e sulla sua possibilità. A conclusione del nostro percorso apparirà chiaro come tra *homme* e *loi* non possa essere istituita una gerarchia, e come si tratti invece di assumere le categorie dell'*humanité* in funzione di strutture legislative stratificate e composite. Tuttavia a questa altezza è sull'*homme* in quanto entità autonoma che la riflessione deve concentrarsi. Come sono dunque gli uomini, dal momento che bisogna considerarli per quello che sono? Detto altrimenti, quali sono quei rapporti che ne definiscono la soggettività e che la mettono in relazione tanto con soggettività differenti quanto più in generale con la rete di vincoli e bisogni che ne rende possibile la vita in comune? Si tratta, lo si è visto, di una condizione di sostanziale dipendenza, di vincolo, di mutuo bisogno, una condizione cioè in cui gli uomini hanno necessità l'uno dell'opera dell'altro per sopravvivere, nella misura in cui quell'isolamento che in natura era costitutivo dell'essere umano sarebbe ora, nella dimensione sociale che lo racchiude, la causa della sua rovina, incapace com'è di provvedere ai propri bisogni in completa autonomia. La società è un terreno di bisogni reciproci allora, in prima battuta, che fanno sì che ciascuno dipenda da tutti gli altri: sia che obbedisca sia che si faccia

104J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., voir. V, p. 461.

obbedire, l'uomo della società non può fare a meno degli altri uomini se vuole sopravvivere; celebre è la sentenza di apertura del primo libro del *Du contrat social*: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers, Tel se croit le maître des autres qui ne ne laisse qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux»¹⁰⁵. Quella del comando è dunque sostanzialmente un'illusione, chi materialmente esercita un potere su qualcuno che gli obbedisce, non fa che confermare lo statuto insopprimibile di dipendenza reciproca dentro la quale sono definiti i rapporti umani: anzi, tra rapporto e dipendenza non esiste alcuna differenza di principio, perché la relazione sociale si dà nella misura in cui diventa necessaria a sé stessa, nella misura in cui da qualcosa di accidentale e contingente si è trasformata in qualcosa di sistematico; il rapporto tra gli uomini dunque non costituisce una declinazione del libero arbitrio, è piuttosto una necessità a cui l'uomo non può sottrarsi. Come si è detto, infatti, l'uomo è immerso in una sfera di bisogni e di mancanze da colmare, e il primo e più importante di questi bisogni, da cui discendono tutti gli altri, è il bisogno di stare in società, il bisogno indifferibile di una prestazione da parte di qualcun altro.

Se la società non nasce dal bisogno, essa è invece caratterizzata – e in questo senso si per essenza – da una condizione strutturale di indigenza e di scarsezza di mezzi. A tal punto che se si volesse definire in una sola formula che cosa sia la società nel quadro teorico di Rousseau, si potrebbe dire che il carattere che meglio ne inquadra la struttura più generale e più basilare sia proprio quello del bisogno, della debolezza e dell'indigenza: si potrebbe dire che la società è, nel suo nucleo fondamentale, semplicemente quella condizione in cui l'uomo vive nel bisogno e nella *mancanza*. È corretto parlare proprio di mancanza più che di bisogno, perché a questo livello ci troviamo dinanzi alla necessità di distinguere questo oggetto da ciò che a proposito dello stato di natura Rousseau aveva definito *besoin*: si è già visto come nella condizione sociale il *besoin*, che si era manifestato in precedenza come qualcosa di interamente fisico e materiale, lasciasse il posto al *besoin moral*, che è di natura passionale, legato cioè non ad un desiderio semplicemente biologico, ma ad una sfera appetitiva che sorge dall'incontro, dal paragone, dal riconoscimento, dall'invidia, dalla competizione, che sorge in fin dei conti dalla relazione medesima che l'uomo instaura con un altro uomo, e che perderebbe il suo significato e la sua forza stessa di appetito al di fuori di quel reciproco rapporto, al di fuori di quel confronto. Per questo è più appropriato parlare di mancanza, quando ci si riferisce al bisogno di tipo morale: nello spazio della società, i cui elementi e le

105Ivi, p. 463.

cui modalità di esistenza sono interamente artificiali, la dinamica di soddisfazione di quel bisogno è infatti radicalmente diversa da quella che contraddistingueva lo stato di natura. In natura infatti l'uomo si trova al centro, sì, di un fascio di bisogni elementari, ma ciò di cui ha bisogno propriamente non gli manca: ciò di cui ha bisogno è là a sua completa disposizione, l'uomo non ha che da servirsene, e se ne serve solo finché né ha materialmente bisogno; vale a dire che non esiste alcuna ragionevole possibilità di esagerazione né tanto meno di accumulazione, principi che sono assolutamente privi di senso se pensati nel perimetro della naturalità dei bisogni. Il bisogno puramente materiale vive nel presente e si esaurisce appena è soddisfatto, la previsione del bisogno è qualcosa di più complesso ed implica una relazione comune, che l'uomo naturale non conosce: «Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe : il vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine»¹⁰⁶. Quel perimetro di bisogni dunque è segnato da un costitutivo equilibrio tra il desiderio e ciò che può placarlo, ed è esattamente il medesimo equilibrio che, come si è avuto modo di sottolineare, caratterizza il rapporto tra le facoltà dell'uomo e l'ambiente in cui è chiamato a vivere per natura: l'ambiente non supera i limiti dell'uomo e le sue forze, le sua capacità sono anzi perfettamente adeguate a quell'ambiente, e allo stesso modo i suoi bisogni sono proporzionati all'oggetto che li soddisfa, proprio come quell'oggetto è perfettamente commisurato alla soddisfazione. Accumulare risorse, farsene proprietari esclusivi, avrebbe senso solo in una situazione di mancanza strutturale di quei beni, o quantomeno di insufficienza; ha senso cioè proprio in quel terreno di socialità in cui la vorticosa moltiplicazione dei desideri produce forme stabili di insediamento, sfruttamento e produzione, che a loro volta hanno come effetto l'allargamento delle comunità, la crescita demografica, e via di seguito in una ulteriore ed inarrestabile espansione dei bisogni, della relazione di scambio, della competizione: è solo in un simile panorama che, propriamente, si assiste ad una *mancanza* di risorse, non soltanto perché queste risorse sono oggettivamente più scarse, ma soprattutto perché la dinamica di produzione e sfruttamento proietta gli uomini in una fondamentale e costante prospettiva di indigenza; è il concetto stesso della mancanza come orizzonte catastrofico del vincolo sociale a rendere possibile l'amplificazione del desiderio, la

106J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 113.

necessità del lavoro, l'accumulazione, che a loro volta alimentano quell'orizzonte, quel limite estremo del lavoro e della produzione di risorse. Rousseau descrive efficacemente questa condizione ancora nel secondo *Discours*, quando si occupa del legame tra metallurgia e agricoltura: «De plus les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représsaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible 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 choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété»¹⁰⁷. La proprietà stessa nasce dal lavoro per Rousseau, allora, proprio perché il lavoro trasfigura la soddisfazione dei bisogni in un sistematico tentativo di tutelarsi, singolarmente e collettivamente, contro quella mancanza di risorse che deriverebbe inevitabilmente dalla mancanza di lavoro: il lavoro, cioè, non fa che vincolare a sé stesso i bisogni e la loro soddisfazione, nella forma di una indigenza di fondo in cui la società umana è ormai presa inevitabilmente. Per dirlo ancora in altri termini, proprio perché produce risorse e ricchezza, il lavoro produce anche un surplus di bisogni che rendono la società costantemente povera, segnata da una mancanza di mezzi.

Il lavoro dunque è la fonte primaria della dissimmetria, dello squilibrio, perché dà inizio ad una programmatica subordinazione di qualunque risorsa, anche di quelle naturali, ad un sistema produttivo che si alimenta del lavoro stesso: la mancanza che era stata pensata come struttura costitutiva dell'uomo si rivela essere piuttosto l'effetto di una specifica dimensione produttiva, e sorge anzitutto perché sorge quella differenza tra desiderio e soddisfazione in cui si incarna la differenza tra il lavoro e il suo prodotto¹⁰⁸. Nella lettera XI della quarta parte della *Nouvelle Héloïse*, indirizzata a Milord Edouard, Saint-Preux sintetizza efficacemente questa

¹⁰⁷Ivi, p. 154.

¹⁰⁸Nel *Discours sur l'économie politique*, Rousseau parla tra le altre cose del dovere che ha il governo di provvedere ai *besoins publics*, ed anche qui entra in gioco un problema di equilibrio; ma si tratta di un equilibrio di tipo diverso, quello tra la necessità del lavoro e la sua inutilità, che deve essere mantenuto costante: «Pourvoir aux besoins publics, est une suite évidente de la volonté générale, et le troisième devoir essentiel du gouvernement. Ce devoir n'est pas, comme on doit le sentir, de remplir les greniers des particuliers et les dispenser du travail, mais de maintenir l'abondance tellement à leur portée que pour l'acquérir le travail soit toujours nécessaire et jamais inutile». J. -J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. V, pp. 327-328. Si ha a che fare dunque con una dinamica che tiene in tensione il rapporto tra lavoro e risorse, una dinamica che si tratta, appunto, di governare. Si vedrà meglio in seguito fino a che punto il problema del governo sia decisivo nel pensiero politico di Rousseau.

dissimmetria tra bisogno e soddisfazione che sta al cuore del lavoro, benché in un contesto diverso dal nostro: «On ne travaille que pour jouir: cette alternative de peine et de jouissance est notre véritable vocation»¹⁰⁹.

Non esiste in natura, invece, una distinzione reale tra il desiderio e l'oggetto del desiderio, essi sono presi originariamente all'interno di un'unica dinamica appetitiva che l'uomo non ha alcun motivo di tematizzare: è la ragione, ancora una volta, che opera la distinzione, è il portato raziocinante e classificatorio della relazione sociale ad imporre una separazione tra bisogni e mezzi di soddisfazione. Ma perché la ragione si trova nella necessità di compiere questa distinzione, perché non riesce a fare a meno di disarticolare in momenti diversi quell'originaria corrispondenza tra l'uomo e l'ambiente, di scorporarla in un soggetto del bisogno, da una parte, e in un mezzo di soddisfazione del bisogno, dall'altra? Proprio perché nella condizione sociale non si ha a che fare con un equilibrio, ma con una fondamentale ed insopprimibile dissimmetria; insopprimibile perché come si è visto le relazioni sociali si producono e riproducono attraverso un continuo e perpetuo riflettersi del desiderio su sé stesso, attraverso un costante ampliarsi del legame passionale, che si nutre precisamente dello squilibrio tra desiderio e oggetto come di un motore che tiene in tensione perenne e in perenne movimento il meccanismo relazionale: esattamente come una differenza di pressione atmosferica – anche qui un vuoto, dunque, una mancanza – produce correnti d'aria e venti, in un moto inesauribile che si fonda appunto sul perpetuo alternarsi di vuoto e pieno, di mancanza e riempimento. Una simile dinamica desiderativa fa sì che ciò che Rousseau chiamava bisogno morale appaia in realtà, sotto il profilo dei rapporti concreti tra gli uomini, sotto il profilo della dipendenza, come una costante situazione di mancanza che caratterizza tanto il soggetto quanto la relazione in cui quella mancanza si situa. E la mancanza si traduce – attraverso quel filtro raziocinante che disintegra le relazioni umane in una dialettica di bisogno e soddisfazione – in quella condizione di *indigence* e di *faiblesse* che Rousseau porta alla luce come il cuore antropologico-politico della dottrina giusnaturalista e della scienza dello Stato: è il momento di procedere oltre allora, facendosi carico di questa trasfigurazione che il concetto di bisogno subisce allorché se ne segua il processo evolutivo, attraverso la storia della ragione di cui si è già tentato un abbozzo. Questa storia della ragione è tuttavia ancora incompleta, mancano alcuni elementi capaci di spiegare fino in fondo questa trasfigurazione, di spiegare cioè in quale quadro sociale reale essa debba collocarsi, e quale

109J. -J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, cit., vol. XV, p. 816.

reale significato essa debba assumere in rapporto alla scienza politica: in altri termini, che cosa sta realmente alla base di questa dimensione di povertà, di debolezza e di mancanza che la scienza presuppone come caratteristica naturale ed universale del genere umano fin dalla sua condizione più primitiva?

«Je sais» – scrive Rousseau ancora nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* – «qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été si misérable que l'homme dans cet état; et s'il est vrai, comme je crois l'avoir prouvé, qu'il n'eût pu qu'après bien des siècles avoir le désir et l'occasion d'en sortir, ce serait un procès à faire à la nature, et non à celui qu'elle aurait ainsi constitué. Mais, si j'entends bien ce terme de *misérable*, c'est un mot qui n'a aucun sens, ou qui ne signifie qu'une privation douloureuse et la souffrance du corps ou de l'âme. Or je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé. Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent. [...] Qu'on juge donc avec moins d'orgueil de quel côté est la véritable misère»¹¹⁰. Seguendo le fila del percorso antropologico appena ricostruito, e confrontandolo con questa riflessione di Rousseau, un punto sembra emergere con assoluta chiarezza: se è vero che il bisogno si definisce sulla base di uno squilibrio fondamentale tra un desiderio da soddisfare e i mezzi adatti a soddisfarlo, ciò significa che è scorretto parlare di *bisogni naturali* come abbiamo fatto fino a qui; il bisogno in generale è un concetto esclusivamente sociale di cui è possibile fare la storia e che non ha senso proiettare in un cosmo naturalistico, dal momento che sorge nella tensione passionale attorno a cui si strutturano i rapporti reali. Il bisogno cioè ha in una certa misura il medesimo statuto della malattia, per come la si è già inquadrata in precedenza in rapporto alla scienza medica; la conclusione che ne deriva è che ogni condizione di bisogno, lungi dall'appartenere ad una universale struttura dell'uomo, ha a che fare esclusivamente con la sua esistenza sociale: chiamarlo un bisogno naturale non fa che confondere ancora, come si è visto, il piano della storia con il piano del discorso sull'uomo. È cioè la società a produrre una strutturale situazione di debolezza e di mancanza, piuttosto che esserne la soluzione come pretendeva la teoria del diritto naturale e del patto sociale: quell'ordine di relazioni collettive che si supponeva essere la modalità razionale di una sistematica soddisfazione dei bisogni, al riparo da una debolezza costitutiva dell'uomo, appare ora per quello che è, vale a dire quale dispositivo di produzione del bisogno e di costante alimentazione dell'indigenza.

110J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vo. V, pp. 124-125.

Per rispondere allora alla domanda di partenza su come siano realmente gli uomini, cioè prima di tutto in quale situazione reale essi si trovino, si può dire a questo punto che essi sono sì diseguali e dipendenti, ma che lo sono in virtù di un ordine generale della mancanza che si identifica con l'ordine sociale e che non può fare a meno di perpetuare il proprio meccanismo: l'ordine sociale è infatti un ordine passionale, e l'ordine passionale si rivela ora ad uno sguardo più attento come l'unico vero ordine del bisogno, se è vero che il bisogno si definisce sulla base di una condizione di indigenza e di mancanza di mezzi che sta agli antipodi della condizione naturale. Come si è già avuto modo di dire a proposito della ragione, l'universo delle passioni è un universo in costante espansione, ecco perché il sistema sociale dei bisogni deve necessariamente cercare la propria fondazione razionale nella natura come fonte privilegiata di giustificazione del bisogno stesso: il bisogno sociale, infatti, non può percepire il mondo se non attraverso la dimensione della mancanza, esso non può allora in alcun modo porre sé stesso come qualcosa di locale, contingente, temporaneo, è costretto a proiettare la propria ombra al di là di sé stesso. Se lo si guarda da questa prospettiva non può che sfaldarsi e crollare quello schema storiografico che attribuiva alla società una utilitaristica funzione di soddisfazione dei bisogni primari e più fondamentali, a cui altrimenti l'uomo non avrebbe potuto in alcun modo provvedere con le sue sole forze: in un simile schema, l'uomo di natura è, lo si sa, destinato a perire in fretta perché incapace di difendersi dai pericoli, dalle intemperie, dalle malattie, incapace addirittura di procurare per sé stesso e per la propria famiglia i mezzi sufficienti per la sussistenza; il genere umano dunque non potrebbe esistere se non ci fosse quella fondamentale *collaborazione* – da intendersi alla lettera come vincolo reciproco basato sul *lavoro* – che consente agli uomini di far fronte a quell'oceano di mancanze naturali in cui si trovano immersi fin dal principio. Ora, attraverso gli occhi di Rousseau, l'orizzonte è completamente rovesciato, cioè la società non appare come la necessaria ed utilitaristica risposta ad un bisogno primario, ma come la superflua e quasi deleteria fonte di bisogni tutt'altro che prioritari, ma anzi secondari ed inutili, cioè letteralmente slegati da qualunque riferimento ad una categoria di utilità che non sia tutta interna a quel campo di desideri e mancanze: dentro a questo spazio, è evidente, il bisogno non può fare a meno di essere soddisfatto, e tuttavia ad un tempo la necessità di soddisfarlo discende da una serie contingente e superflua di relazioni non universali e non naturali che si espandono a macchia d'olio creando contesti passionali sempre più contingenti e sempre più superflui.

Abbiamo allora un altro campo di ricerca, dopo quello della ragione e del linguaggio, che impone una radicale rinuncia a qualsiasi movimento fondativo. È indispensabile collocare lo sguardo in una prospettiva in cui la dimensione del bisogno appaia non in funzione di un concetto naturalistico di utilità, ma in funzione delle sue strutture interne: il sistema dei bisogni non può aspirare ad una giustificazione razionale, deve piuttosto permanere nella contingenza radicale di quelle dinamiche sociali che mettono in relazione costante lavoro e mancanza, e che si tratta di gestire e di governare, come si vedrà, e non certo di fondare attraverso quel rimando alla natura che finisce per neutralizzare il potenziale reale che esse esprimono. Questo punto di vista è ciò che nel capitolo precedente abbiamo definito il punto di vista della morale, per condensare in una sola formula tutte quelle espressioni come «côté moral», «ordre moral» o «choses morales» che Rousseau utilizza quando intende riferirsi a tutta quella sfera di passioni, di desideri e di sentimenti attorno a cui si costruiscono i legami tra gli uomini. Ed è esattamente quel punto di vista che ci mette finalmente nelle condizioni di comprendere il legame tra scienze e bisogni la cui discussione era rimasta in sospeso per lasciare spazio ad un abbozzo di quella che è stata definita la storia della ragione. Dal punto di vista della morale – che è il punto di vista sociale – diventerà più chiaro allora il movente teorico del *Discours sur les sciences et les arts* e il ruolo che in esso svolgono i *mœurs*, i costumi, consentendo al lettore di distaccarsi da quell'interpretazione moralistica che a prima vista sembra costituire la base concettuale di quel testo. C'è ancora una cosa da specificare tuttavia, cioè come quella storia della ragione debba essere necessariamente intesa, ora, come una *genealogia*, specificando in che cosa si distinguono nel nostro orizzonte la dimensione storica e quella genealogica.

2. *Jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements*

Rousseau impiega il termine *généalogie* in due occasioni, la prima volta nel 1751 nell'appendice del *Discours sur les sciences et les arts*, quando risponde alle obiezioni che da più parti gli erano state mosse; la seconda volta invece nella *Lettre à M. de Beaumont*, in cui tira le somme del suo percorso antropologico attraverso i due discorsi: entrambi i *Discours*, dunque, coinvolgono questo riferimento (benché in entrambi i casi si tratti di testi scritti a margine), ed è bene tenerne conto, dal momento che ciò che qui si intende per genealogia ha a

che fare proprio con il procedimento di indagine sui cui si basano queste due opere. Rousseau non distingue esplicitamente la *généalogie* dall'*histoire*, i due termini sembrano anzi semplicemente sinonimi, ad una prima lettura. Tuttavia, anche solo attenendoci alla differenza etimologica tra i due vocaboli, genealogia e storia, ci si potrebbe chiedere perché Rousseau in determinati contesti utilizzi l'uno piuttosto che l'altro: la genealogia infatti ha una sfumatura di significato la cui differenza rispetto alla storiografia non è irrilevante, nella misura in cui concentra la propria attenzione non tanto su un vasto panorama di eventi eterogenei, benché intimamente interconnessi, ma segue piuttosto un elemento o un concetto ben precisi attraverso un processo di trasformazione, di sviluppo o anche di trasfigurazione e interruzione; questo percorso sta dentro l'*histoire*, non è incompatibile con essa, ma più semplicemente opera una rigorosa selezione all'interno del campo virtualmente sconfinato della storia, e risponde ad una temporalità tutta propria. Dunque ad un primo livello, se la storia ha come obiettivo in generale un orizzonte il più possibile esteso di eventi, la genealogia punta il proprio interesse sulla genesi di uno specifico oggetto, o di un gruppo di oggetti.

Queste osservazioni sono già sufficienti per comprendere come tutto il percorso attraverso linguaggio, razionalità e passioni che si è cercato di portare alla luce nelle ricerche di Rousseau sull'antropologia, appartenga più ad un procedimento di tipo genealogico che ad un'indagine storiografica. Anche perché, lo si è visto, l'*histoire* in Rousseau è un concetto decisamente problematico e per nulla univoco: la storia è prima di ogni altra cosa una scienza, una forma del sapere, un discorso, si colloca dunque in prima battuta all'interno del plesso di conoscenze con cui ha a che fare il primo *Discours*, ed ha proprio per questo uno statuto ambiguo e paradossale nell'orizzonte che questo testo contempla. L'*histoire*, poi, non è solo scienza tra le scienze, perché Rousseau sembra considerarla soprattutto da un punto di vista superiore, quello di una scienza che racchiude tutte le altre entro il suo sguardo, cioè prima di tutto come storia della scienza, del sapere, dei discorsi: essa cioè sembra porsi in un senso privilegiato come la forma per eccellenza del sapere, quella che giustifica tutte le altre, che le pone in relazione e ne fonda un comune sostrato concettuale. Nel primo *Discours* Rousseau, proprio in merito alla storia come quadro di giustificazione del sapere, scrive: «On n'avait point encore inventé l'art d'éterniser les extravagances de l'esprit humain. Mais, grâce aux caractères typographiques et à l'usage que nous en faisons, les dangereuses rêveries des Hobbes et des Spinoza resteront à jamais. Allez, écrits célèbres dont l'ignorance et la rusticité

de nos pères n'auraient point été capables ; accompagnez chez nos descendants ces ouvrages plus dangereux encore d'où s'exhale la corruption des mœurs de notre siècle, et portez ensemble aux siècles à venir une histoire fidèle du progrès et des avantages de nos sciences et de nos arts»¹¹¹. È anche per questa ragione che, come si è già sottolineato, Rousseau inizia il suo discorso sull'origine della diseguaglianza a partire da una programmatica rinuncia all'*histoire*, proprio perché si rende conto della necessità di sfuggire ad un procedimento della ricerca che pretende di comporre un quadro unitario degli eventi, spostandosi invece su un terreno differente, che ha di mira la genesi e non la storia, dunque le strutture e non i fatti – perché i fatti, come si è visto a proposito dell'origine delle lingue, si prestano a molteplici letture, laddove un'attenzione alle forme della genesi consente di seguire archi di sviluppo e di trasformazione non necessariamente coerenti e non necessariamente vincolanti per gli eventi.

Le genealogia, in ultima analisi, si distingue dalla storia perché a differenza di questa non ha bisogno di una cornice razionale. Nel primo capitolo si è mostrato come nella prospettiva aperta da Rousseau sulle scienze, queste non potessero fare a meno di una storiografia della ragione, di una raffigurazione estensiva ed onnicomprensiva delle forme raziocinanti attraverso le manifestazioni del sapere in quanto espressioni per eccellenza del genere umano. Ecco allora perché la storia della ragione di Rousseau deve essere intesa piuttosto in un senso genealogico, nella misura in cui si occupa della genesi e della trasformazione delle figure del raziorcinio, senza incorporarle in un contesto di fatti ed eventi a cui esse debbano inscindibilmente legarsi, come ad esempio la condizione primordiale dell'uomo, la nascita della società, dell'industria, della politica, delle arti e delle scienze. Poiché la razionalità viene supposta essere la sostanza di tutte queste cose, e in generale di ogni espressione positiva e compiuta dell'umanità, la ragione stessa va alla ricerca delle proprie radici organizzando lo sviluppo umano in una storia: questo è esattamente ciò che la genealogia di Rousseau non fa, perché al contrario, lo si è già notato, ogni riferimento alla razionalità dello sviluppo viene meno; lo sviluppo assume significato in relazione alle sue stesse strutture interiori, in relazione alla forma stessa dello sviluppo.

La genealogia allora, al contrario della storia, non consiste nel tentativo di produrre un'immagine coerente ed omogenea degli eventi e delle loro relazioni reciproche, ma è invece discontinua, è fatta di parabole genetiche discrete, di tappe, di rotture, di nuovi inizi, di capovolgimenti, ed è esattamente questa la struttura dell'indagine sull'uomo che Rousseau

111J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, pp. 428-429.

impiega, come si è visto in precedenza anche grazie all'interpretazione di Althusser. Naturalmente non è l'*histoire* in senso assoluto che si deve avere di mira qui, ma semplicemente un determinato impiego dello sguardo storico quale lo si è descritto, e che per Rousseau sta alla base di una specifica interpretazione razionale, strumentale ed utilitaristica dello sviluppo umano. È già emerso quel movimento paradossale che portava Rousseau da un preliminare rifiuto della storia ad una preminenza della storia stessa nel quadro epistemologico dell'antropologia: a questo punto è possibile specificare meglio come per Rousseau la ricerca dovesse rinunciare ad un'attitudine storiografica di tipo classico (una storia filosofica, potremmo dire) proprio per evitare di incorrere in quei luoghi problematici del razionalismo che sono già stati evidenziati, e dedicarsi invece ad un procedimento capace di far emergere alcuni nodi cruciali e la loro genesi dentro l'*histoire*, e non a prescindere da essa. La genealogia, cioè, è interamente storica, cioè si fa carico della propria posizione nella storia e delle posizioni dei suoi oggetti di indagine, e lungi dal piegare questa storia ad una forma razionale dello sviluppo, pensa la genesi dall'interno dello sviluppo senza alcuna necessità di definirne l'essenza. Si tratta, in ultima analisi, di uno sviluppo senza sviluppo, poiché nulla in esso è necessario, non lo è il suo inizio – lo si è già visto – ma non lo sono neppure le tappe che lo costituiscono: è un divenire, una trasformazione, nella quale qualcosa può scomparire e qualcos'altro avere inizio.

In un testo dal titolo *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, Michel Foucault scrive: «Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires -d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale; comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue: repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu»¹¹². Queste parole mostrano con estrema efficacia quale sia la differenza specifica tra una declinazione finalistica, continuistica e razionale della storia ed una attenzione a percorsi di altro tipo, discontinui e fatti di linguaggi in mutamento, come quello seguito dal concetto di bisogno attraverso la formazione e la crescita delle società umane.

112M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F, Paris 1971, p. 145.

Naturalmente tra Rousseau e il Nietzsche di Foucault si frappone un abisso di storia del pensiero che ci impedisce, se anche lo volessimo (e non è questo il caso), di accomunare queste tre figure; ed è superfluo aggiungere che gli esiti del percorso genealogico che abbiamo fino a qui seguito sono tutt'altro che organici, tutt'altro che perfettamente coerenti, e tutt'altro che esaustivi. Spiegare Rousseau attraverso Foucault significherebbe semplicemente non spiegarlo affatto: il motivo per cui è interessante avvicinare l'istanza, per così dire, anti-storiografica di Rousseau al metodo genealogico nietzscheano e poi foucaultiano, è nient'altro che la possibilità di far emergere nell'antropologia del filosofo di Ginevra un'attitudine filosofica diversa e contraria rispetto a quella di impronta razionalista che, in età moderna, dà forma alle scienze umane in generale e alla scienza politica in particolare, mostrando come alla base di questa attitudine debba collocarsi un'ermeneutica della storia innovativa e per nulla innocente nel panorama epistemologico in cui si colloca. Ciò che è decisivo allora non è certamente ridurre Rousseau a qualcos'altro, ad una dimensione più prossima a noi e più familiare, perché si tratterebbe dello stesso errore metodologico che Rousseau denuncia a proposito di quella filosofia della natura che si produce come un calco ed un modello di rapporti sociali contingenti e storicizzati: è utile invece impiegare le parole di Foucault come una sorta di chiosa per comprendere meglio le figure concettuali più radicali e più feconde che la rivoluzione metodologica di Rousseau porta sulla scena della filosofia moderna. Si è cominciata l'analisi dell'antropologia mostrando come da un'apparente ricerca dell'origine della società Rousseau si spostasse, in contraddizione con l'ipotesi althusseriana, su un piano teorico di impossibilità dell'origine, o per meglio dire sul piano di un'origine necessaria al pensiero in quanto schema di una fondamentale impossibilità metodologica. Così Foucault condensa in Nietzsche un problema di tipo analogo: «Pourquoi Nietzsche généalogiste récusé-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (*Ursprung*)? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver "ce qui était déjà", le "cela même" d'une image exactement adéquate à soi; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première»¹¹³. Si ritrova qui, come si vede, la negazione di un concetto di origine non lontano da ciò che Althusser qualche anno prima aveva definito una «genesi d'essenza» a proposito della critica di Rousseau alla

113Ivi, p. 147.

cosiddetta *fausse origine* della teoria giusnaturalista: la critica, cioè, di quella tendenza del razionalismo a dispiegare oltre ogni limite un'ipotesi di naturalità, universalità e necessità, facendo di tutto il resto nient'altro che un accidente della sostanza. In Rousseau la pratica genealogica, al contrario, non fa che partire da un accidente senza sostanza, dalla contingenza più radicale di uno sviluppo che non discende da alcuna necessità della ragione e che tuttavia impone alla ricerca le proprie strutture paradigmatiche.

3. *On est satisfait, l'oreille ne désire plus rien; il reste dans l'imagination*

Nel 1749 Condillac dava alle stampe un'opera che può essere a buon diritto considerata come uno dei manifesti del secolo dei Lumi, dal titolo *Traité des systèmes*. Nelle pagine di questo testo Condillac – da cui Rousseau trarrà notevole ispirazione per le sue riflessioni sul linguaggio già a partire dal secondo *Discours*¹¹⁴ – distrugge dalle fondamenta l'attitudine sistematica della metafisica razionalista di derivazione cartesiana e spinoziana. Dal momento che il *Traité des systèmes* compare appena un anno prima del *Discours sur les sciences et les arts*, e che Rousseau, lettore attento di Condillac, lo aveva certamente presente, è il caso di esaminarne qui i contenuti fondamentali per comprendere meglio quale dibattito sulle scienze egli si trovi davanti quando compone il testo che sarebbe poi stato premiato a Dijon. Il presupposto di partenza in Condillac non è infatti dissimile da quello che si è già visto all'opera nella riflessione di Rousseau attraversando l'antropologia, la filosofia della storia e la teoria del linguaggio: si tratta cioè di rifiutare quella modellizzazione dei fenomeni naturali ed umani su cui si basa la gran parte della *philosophie*, che Condillac pensa esplicitamente in opposizione al metodo scientifico di matrice newtoniana. È proprio qui del resto, tra la

¹¹⁴Rousseau dichiara apertamente come le sue tesi sul linguaggio avessero cominciato a prendere forma grazie alla lettura di Condillac, di cui tuttavia si rendeva necessario emendare alcuni luoghi problematici che riproponevano il problema del rapporto lingua-società piuttosto che risolverlo: «Je pourrais me contenter de citer ou de répéter ici les recherches que M. l'abbé de Condillac a faites sur cette matière, qui toutes confirment pleinement mon sentiment, et qui, peut-être, m'en ont donné la première idée. Mais la manière dont ce philosophe résout les difficultés qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes institués, montrant qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage, je crois en renvoyant à ses réflexions devoir y joindre les miennes pour exposer les mêmes difficultés dans le jour qui convient à mon sujet», in J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, pp. 115-116. Rousseau si riferisce qui evidentemente all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* del 1746, e all'opera principale di Condillac, il *Traité des sensations*, apparso un anno prima del *Discours*, nel 1754. In entrambe le opere Condillac avanzava l'esigenza di fare piazza pulita di ogni ipotesi sistematica, negando qualunque presupposto intellettualistico al linguaggio originario; tuttavia per Rousseau restava da scalzare il riferimento ai bisogni primari che Condillac continuava ad utilizzare. Per un confronto tra le posizioni di Rousseau e quelle di Condillac cfr. G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, Paris 1973.

fondazione del metodo newtoniano e la sua successiva fortuna, specialmente in Francia¹¹⁵, che inizia a prodursi quello scarto progressivo tra filosofia e scienza che caratterizza ancora oggi il nostro modo di classificare le due discipline: al centro di questo scarto sta esattamente la questione di metodo che conduce Condillac ad un rifiuto radicale del cartesianismo in quanto basato su nient'altro che su principi generali e su pregiudizi intellettualistici, e non sul confronto costante tra ipotesi ed esperienza che deve costituire il nucleo metodologico di ogni disciplina che ambisca al nome di scienza. Questa netta separazione non è altro, del resto, che il risultato di quella distinzione fondamentale tra pensiero ed estensione che era già stata operata da Cartesio, il quale tuttavia aveva subordinato al *cogito* la possibilità di attingere ogni forma di verità razionale: con il successo del metodo galileiano e poi newtoniano, questi due ambiti cominceranno ad essere intesi come due sfere non comunicanti, l'una soggetta a leggi diverse rispetto all'altra, da una parte i fenomeni della natura come campo esclusivo delle scienze fisico-matematiche, e dall'altra i fenomeni morali (le arti, la morale, la politica, la psicologia) come un terreno non suscettibile di alcuna precisione di tipo matematico né di alcuna prevedibilità¹¹⁶.

Nel testo di Condillac non si ha a che fare, tuttavia, con una cesura altrettanto netta. Ciò che sta al centro della sua analisi è piuttosto un'istanza di scrematura metodologica che sia in grado di sgomberare il campo della conoscenza umana nel suo complesso da ogni declinazione astratta, aprioristica e metafisica della razionalità. Il secondo capitolo, intitolato significativamente *De l'inutilité des systèmes abstraits*, inizia con questa dichiarazione: «Les philosophes qui croient aux principes abstraits, vous disent: considérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'universalité des premiers principes ; formez-en des propositions, et vous aurez des vérités moins générales: considérez ensuite les idées qui approchent le plus, par leur universalité, des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propositions, continuez de la sorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque proposition que vous découvrez, et vous descendrez par degrés, des principes généraux aux connaissances les plus particulières. Suivant ces philosophes, Dieu, en créant nos âmes, se contente d'y graver certains principes généraux; et les connaissances que nous acquérons par la suite, ne sont que des déductions que nous faisons de ces principes innés»¹¹⁷.

115Basti pensare a Fontenelle e al suo *Éloge de Newton*, comparso nel 1727, anno della morte del fisico inglese; o ancora l'opera *Éléments de la philosophie de Newton*, pubblicata nel 1738 da Voltaire, pioniera del newtonismo nel secolo dei Lumi.

116Cfr. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Belles Lettres, Paris 1960, pp. 128-141.

117É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 7.

Qui per Condillac è evidentemente in gioco una denuncia della teoria cartesiana delle idee innate, sulla cui base era stato giustificato un metodo di indagine che ora appare in tutta la sua debolezza, un metodo cioè che si serve esclusivamente di principi universali validi a priori, di cui si suppone che sia sufficiente avere una conoscenza chiara e distinta perché possano essere legittimamente applicati ai fenomeni. Il presupposto è, chiaramente, una fede cieca della ragione nella sua propria natura razionale: una volta che si è stabilito che la natura è costituita di strutture matematizzabili e pienamente rispondenti ad un ordine logico, diventa sufficiente formulare principi coerenti e privi di contraddizione perché questi appaiano come l'unica possibile spiegazione di quelle strutture; si ha a che fare, per Condillac, con una sorta di delirio, in cui la ragione non ha bisogno di uscire da sé stessa perché trova dentro di sé tutte le risposte che le servono: «Les Physiciens n'ont pas peu contribué à donner cours à ce principe, qu'il suffit pour un système de rendre raison des phénomènes. Ils en avaient besoin, surtout lorsqu'ils voulaient expliquer par quelles voies Dieu a créé et conservé l'univers. Mais si, pour faire un système, on peut poser toutes sortes de principes, prendre les plus absurdes comme les plus évidents, et faire une complication de causes sans raison, quel mérite peut-il y avoir dans des ouvrages de cette espèce? [...] Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un système: et qui n'en veut pas faire! Prévenus pour une idée, souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paraissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler sur la métaphysique se saisit de ceux-ci: *Être, substance, essence, nature, attribut, propriété, mode, cause, effet, liberté, éternité*, etc. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice; et la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodes pour son dessein. Quelque bizarres que soient ces définitions, il y a toujours entre elles des rapports: le voilà donc en droit d'en tirer des conséquences et de raisonner à perte de vue»¹¹⁸.

Non si può fare a meno di notare fino a che punto questo orizzonte sia vicino a quello di Rousseau, proprio a partire dalla denuncia di quel «rendre raison des phénomènes» di cui parla Condillac nel passo appena riportato, e che per Rousseau diventa propriamente portare la ragione nei fenomeni, ridurli allo stesso campo di azione di una razionalità che li modella a propria immagine. È indispensabile un ribaltamento della prospettiva in Rousseau, come si è visto al termine di quella breve analisi della sua critica alla storia della ragione; ma è chiaro

¹¹⁸Ivi, pp. 23-24.

che la scienza di Condillac non potrà rinunciare alla razionalità, anzi al contrario è evidente che per l'abate di tratta piuttosto di stabilire una vera razionalità – una razionalità ragionevole, potremmo dire – in opposizione ad una razionalità caduta in preda al delirio, che dunque di razionale non ha più nulla e che assomiglia molto alla depravazione del raziocinio che Rousseau mette in luce nel discorso sulla diseguaglianza. Se il metodo deve essere modificato alla radice, senza rinunciare all'impero della ragione, quale sarà la strada da seguire? Nel capitolo XII del *Traité*, Condillac esordisce così: «Les philosophes sont fort partagés sur l'usage des hypothèses. Quelques-uns, prévenus par le succès qu'elles ont en astronomie, ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques hypothèses de physique, les regardent comme de vrais principes; d'autres, considérant les abus qu'on en fait, voudraient les bannir des sciences»¹¹⁹. La discussione relativa al problema dell'ipotesi è assolutamente centrale, tanto in questo testo quanto, più in generale, nel quadro del dibattito settecentesco sulla metodologia delle scienze: Georges Gusdorf¹²⁰ mette in luce come un fondamentale equivoco abbia condotto la critica contemporanea a considerare per lungo tempo Newton (e poi Voltaire, che contribuì all'equivoco) come il primo dei positivisti, associandolo al metodo di ricerca formulato da Comte in base al quale lo scienziato si limita a constatare il concatenamento dei fatti senza interpretarlo alla luce di ipotesi che esulano dalla sperimentazione. L'errore nasce dalla traduzione imprecisa da parte della marchesa di Chatelet dello *Scholium Generale* della seconda edizione dei *Principia* (1713), laddove a proposito delle proprietà della gravità Newton scriveva di non essere stato in grado di dedurre la ragione a partire dai fenomeni, e di avere intenzione di formulare ipotesi in merito: «hypotheses non fingo»¹²¹, recita il testo dei *Principia*, e questa dichiarazione è stata a lungo interpretata come il rifiuto *tout court* dello strumento ipotetico da parte di Newton. Gusdorf sottolinea invece come Koyré abbia in seguito dimostrato la diversa sfumatura di significato che deve essere attribuita al termine *hypothesis* impiegato da Newton, che lo intende precisamente come quel modello epistemologico astratto la cui funzione è quella di “salvare i fenomeni”, senza rendere conto della validità dello schema che si utilizza. Newton quindi non intendeva in alcun modo delegittimare l'ipotesi come strumento di lavoro, ma semplicemente porsi al riparo da una ben precisa declinazione del metodo ipotetico.

119Ivi, pp. 239-240.

120G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, cit., pp. 180 e segg.

121I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Cornelius Crownfield, Cambridge 1713, p. 224.

Hypothesis allora è utilizzato qui nella stessa accezione che Condillac attribuirà alle «*hypothèses abstraites*» nel testo del 1749, associandole a quel modo di procedere tipico della filosofia cartesiana, che non fa altro che formulare modelli razionali di per sé coerenti, che tuttavia non hanno alcuna aderenza ai fenomeni, la cui osservazione diretta non rientra neppure nelle preoccupazioni del filosofo: qui si gioca, banalmente, la rivoluzione scientifica della modernità, l'abbandono del procedimento esclusivamente razionale dell'indagine (già di derivazione aristotelica) e lo spostamento verso l'osservazione e l'esperimento. L'osservazione tuttavia non può fare a meno dell'ipotesi, dice Condillac, anzi ne ha assoluto bisogno; distinguendo infatti tra veri principi e principi astratti, egli mette in luce come questi ultimi non possano neppure essere considerati dei principi, a rigore: «*Les principes abstraits, même lorsqu'ils sont vrais et bien déterminés, ne sont pas proprement des principes, puisque ce ne sont pas des connaissances premières: la seule dénomination d'abstrait fait juger que ce sont des connaissances qui en supposent d'autres. Ces principes ne sont pas même un moyen propre à nous conduire à des découvertes; car, n'étant qu'une expression abrégée des connaissances que nous avons acquises, ils ne peuvent jamais nous ramener qu'à ces connaissances mêmes*»¹²². In questo quadro, ciò che Condillac definisce ipotesi astratte non è qualcosa di troppo diverso da quegli errori del razionalismo che Rousseau denuncia nel corso della sua opera, tanto nell'antropologia, quanto nella linguistica, nella morale e nella politica: il problema, infatti, è quello già messo in evidenza di una razionalità che procede proiettando sui fenomeni delle idee già costituite, non aggiungendo nulla a queste idee, e non producendo alcuna reale conoscenza; pretendendo di spiegare i fenomeni, quel tipo di analisi razionale non fa altro che spiegare sé stessa e la propria struttura di fondo. «*Dans la recherche de la vérité*» – prosegue Condillac – «*les principes abstraits sont donc vicieux; ou tout au moins inutiles; et ils ne sont bons, comme maximes ou proverbes, que parce qu'ils sont l'expression abrégée de ce que nous savons par expérience*»¹²³: come in Rousseau, dunque, si ha a che fare con l'esigenza di rimuovere quelle astrazioni che partono da ciò che è già conosciuto (le forme della società, nel nostro caso) per universalizzarlo ed estenderlo ad un'ipotesi che pretende di spiegare in senso assoluto i fenomeni e la loro genesi.

La scienza, tuttavia, è strettamente condizionata dai principi e non potrebbe fondarsi semplicemente sull'esperienza, idea che Newton come si è visto non aveva mai proposto. Condillac porta l'esempio del procedimento matematico per dimostrare come la scienza abbia

122É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 240.

123Ibidem.

una necessità intrinseca di condurre le proprie ricerche mediante l'ausilio di ipotesi, che devono tuttavia essere ragionevolmente formulate in un confronto con l'esperienza, per poi essere avvalorate, corrette o abbandonate: «Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnaître notre erreur. Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile; il est même absolument nécessaire. L'arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, et qui, par cette raison, méritent d'être préférés à ceux qu'on pourrait prendre dans les autres parties des mathématiques»¹²⁴. Queste riflessioni sono di estrema importanza, almeno per due motivi. Da una parte ci permettono di comprendere come al cuore del razionalismo dei Lumi stesse una profonda trasformazione del metodo, che diventa sempre più cosciente della necessità di abbandonare quei pregiudizi epistemologici che avevano costituito le basi della scienza moderna ai suoi albori, a partire ad esempio da Descartes, da Leibniz e da Spinoza (altri due autori a cui Condillac dedica una parte consistente del suo *Traité des systèmes*): la ragione stessa cioè definisce i propri limiti e il proprio perimetro in maniera rigorosa, denunciando le proprie astrazioni prive di consistenza, e consentendo alle scienze naturali e matematiche di strutturarsi con chiarezza attorno ad un metodo di lavoro radicalmente innovativo, che fonda la propria analisi su quel connubio decisivo tra ipotesi ed esperienza di cui Condillac sottolinea qui la centralità. In secondo luogo, poi, le considerazioni del *Traité* sul concetto di ipotesi e di sistema ci consentono di collocare in maniera più precisa i referenti storici di Rousseau nel momento in cui decide di entrare in campo discutendo problematiche legate alle scienze in generale e poi, più in particolare, alla scienza dell'uomo e alla scienza politica: Rousseau ha presente le parole di Condillac e il contesto in cui prendono corpo, ha cioè presente quella rivoluzione delle scienze interna alle scienze stesse e alla ragione quando scrive i due *Discours*, e non è casuale che nel secondo di questi impieghi un linguaggio che ricorda quello del *Traité des systèmes* quando scrive che «Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde»¹²⁵.

124Ivi, p. 242.

125J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 96.

Nel contesto epistemologico cui Rousseau si riferisce si ha a che fare dunque con un definitivo smantellamento delle ipotesi razionalistiche, dei principi astratti e generali, per dare spazio alla forma ipotetica come efficace strumento in grado di far avanzare ed aumentare realmente la conoscenza, in grado cioè di «découvrir des *inconnues*», come scrive ancora Condillac¹²⁶, senza ricondurre tutto quanto ad uno schema preordinato. In fondo era questa l'esigenza per così dire etnologica che, lo si è visto, Lévi-Strauss metteva in luce nell'antropologia di Rousseau, quella necessità di dare spazio ai fenomeni, di assumerli come qualcosa di autonomo – l'autonomia dell'altro che non sono io, per Lévi-Strauss – lungi dalla tentazione di ridurli ad un'essenza unica ed originaria delle cose. L'ipotesi, dice Rousseau, approssima una struttura dei fenomeni, fa supposizioni sul loro meccanismo, non ha bisogno di pensarne l'origine e l'essenza. Esattamente come Condillac denunciava nel cartesianismo della ragione la tendenza a dedurre ogni cosa analiticamente da un concetto originario che è poi un concetto teologico, di derivazione esclusivamente divina: in questa prospettiva, la natura stessa passa in secondo piano, osservarla empiricamente è non solo superfluo, ma addirittura dissacrante. Ed è questo tipo di dissacrazione che è necessario rendere operativa e positiva tanto per la scienza naturale di Condillac quanto per la scienza dell'uomo di Rousseau, abbinando l'osservazione al ragionamento per ipotesi: «Les philosophes qu'on honore de ce titre, savent inventer»¹²⁷ scrive ancora l'abate, mettendo in luce come la dimensione inventiva sia indispensabile alla ragione, in opposizione ad una metodologia aprioristica che si nutre di pura immaginazione senza produrre letteralmente alcunché di nuovo nella conoscenza dei fenomeni; il metodo per ipotesi dunque non è un vincolo, ma al contrario uno stimolo alla creatività della ragione, alla produzione di concetti nuovi.

Se Rousseau è pienamente consapevole della svolta storica che il sapere e le scienze stanno attraversando¹²⁸, se egli stesso si colloca da un punto di vista metodologico su un percorso in parte già tracciato – quello del metodo newtoniano in opposizione al cartesianismo dell'antropologia, della scienza politica e poi, lo si vedrà, della pedagogia – come deve essere interpretato il primo *Discours*, quella accorata presa di posizione contro le scienze e le arti indicate come motivo di corruzione dei costumi, della politica, della libertà? Come si concilia l'attenzione di Rousseau allo statuto delle scienze e ai suoi progressi con

126É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 240.

127Ivi, p. 268.

128Nel suo fondamentale libro *La fabrique des concepts*, Bruno Bernardi osserva con efficacia come Rousseau avesse una conoscenza tutt'altro che distratta e superficiale delle scienze naturali e matematiche, un Rousseau la cui cultura scientifica è dunque, come titola il primo paragrafo dell'introduzione, «une réalité méconnue» (p. 31).

quel violento attacco? E soprattutto se, come si è notato, Rousseau condivide con l'evoluzione delle scienze naturali l'esigenza di un distacco dall'astrattezza del razionalismo cartesiano in favore di una metodologia della ricerca che ponga al centro la radicale autonomia dei fenomeni rispetto alla ragione; se dunque condivide il presupposto epistemologico in base al quale gli è possibile rifiutare dalle fondamenta quelle strutture antropologico-politiche che giustificano astrattamente un ordine illegittimo di disegualianza, in che senso può essere compreso il nesso tra scienze e decadenza che egli istituisce?

4. *La moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines*

Per rispondere a tali quesiti è necessario, a questo punto, considerare più da vicino il *Discours*, isolare i suoi principali nuclei tematici e comprendere quale sia l'intenzione retorica del suo autore. È bene cominciare dalla prima frase, quella che apre la prefazione, perché ci sembra che contribuisca non poco a sgomberare immediatamente la visuale da tutto ciò che è superfluo – e proprio questa doveva essere l'idea di Rousseau quando ha deciso di dare questo inizio al suo testo, liberarsi fin dall'inizio di tutte quelle interpretazioni che il *Discours*, lo sapeva bene, avrebbe suscitato. Scrive, infatti: «Voici une des grandes et belles questions qui aient jamais été agitées. Il ne s'agit point dans ce Discours de ces subtilités métaphysiques qui ont gagné toutes les parties de la littérature, et dont les programmes d'Académie ne sont pas toujours exempts; mais il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain»; e non a caso la frase immediatamente seguente recita: «Je prévois qu'on me pardonnera difficilement le parti que j'ai osé prendre. Heurtant de front tout ce qui fait aujourd'hui l'admiration des hommes, je ne puis m'attendre qu'à un blâme universel»¹²⁹.

Rousseau prevede perfettamente le critiche che gli saranno mosse, e si abbandona addirittura ad immaginare un'universale vergogna che penderà su di lui per aver scritto cose del tutto contrarie al gusto del suo tempo, a ciò che gli uomini stimano ed ammirano. Il fatto che il suo discorso sia poi risultato vincitore del bando dell'*Académie de Dijon* non cambia le cose: anzitutto, come si è detto, si deve comprendere a fondo quale sia l'intenzione retorica di Rousseau, anche nel momento in cui strategicamente immagina in anticipo l'onta che la sua opera gli attirerà; in secondo luogo, le critiche ci furono davvero, e furono copiose. Il

129J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 395.

Discours sur les sciences et les arts fu, a suo modo, un caso mediatico dell'epoca, che diede celebrità a Rousseau per la prima volta e che per qualche tempo rappresentò uno degli argomenti di maggior interesse e di dibattito nella comunità intellettuale francese. Si comprende fino a che punto Rousseau fosse abile nel gestire la propria immagine pubblica se si legge l'*Avertissement* che compare in apertura nell'edizione DuPeyrou del 1781, e composta senza dubbio tra il 1762 e il 1764: «Qu'est-ce que la célébrité? Voici le malheureux ouvrage à qui je dois la mienne. Il est certain que cette pièce qui m'a valu un prix et qui m'a fait un nom est tout au plus médiocre et j'ose ajouter qu'elle est une des moindres de tout ce recueil. Quel gouffre de misères n'eût point évité l'auteur, si ce premier livre n'eût été reçu que comme il méritait de l'être? Mais il fallait qu'une faveur d'abord injuste m'attirât par degrés une rigueur qui l'est encore plus»¹³⁰. Alle critiche e alle osservazioni che sopraggiunsero, Rousseau rispose con ostinata pazienza e probabilmente con una certa soddisfazione¹³¹, a tal punto che in qualche caso è più utile, per noi, considerare le sue risposte alle polemiche che aveva suscitato e alle denunce che gli furono mosse più o meno indirettamente, anziché soffermarci sulla lettera del *Discours*: è in quelle risposte, infatti, che Rousseau esce dall'incanto retorico e scopre almeno parzialmente le proprie carte, abbandona cioè in una certa misura la sua *allure* dissacrante e provocatoria per discutere più concretamente quei luoghi che erano stati oggetto della critica più feroce.

L'incipit, in ogni caso, è chiaro: nel testo che Rousseau ci sta proponendo non si tratta di verità metafisiche, ma di questioni che hanno a che fare con la felicità degli uomini, dice. Come devono essere intese queste verità metafisiche? E poi, come dobbiamo intendere la felicità degli uomini? Bisogna anzitutto identificare con chiarezza i termini a cui si sta riferendo. È evidente che per Rousseau è importante segnare questo discrimine, distinguere tra due ambiti ben precisi, quello della metafisica e quello della morale: se si tiene presente tutto ciò che è stato portato in evidenza nel primo capitolo, siamo in grado di sostenere che qui Rousseau sta distinguendo tra il campo astratto del raziocinio e quello concreto della società; o meglio ancora, si può dire che stia facendo distinzione tra le modalità con cui una specifica razionalità delle scienze pensa l'uomo e la società, e la modalità con cui si esprime il contesto di relazioni e di passioni in cui l'uomo reale è preso. Infatti il bando dell'Accademia chiedeva ai partecipanti di istituire un confronto tra le scienze e i costumi, si tratta ora di capire se il

¹³⁰Ibidem, nota.

¹³¹Nell'appendice del *Discours sur les sciences et les arts*, come nella prefazione al *Narcisse ou l'amant de lui-même*.

Discours che li prende in esame debba collocarsi in uno di questi due ambiti, in entrambi, oppure ancora in un ambito diverso ed ulteriore: è cioè lo statuto del *Discours* stesso che bisogna definire, se lo si vuole comprendere. In ogni caso, anche senza scavare a fondo nel testo, da queste prime parole si comprende immediatamente come l'autore intenda metterci in guardia dallo scambiare tra loro due piani diversi, da un lato il terreno speculativo che riguarda la ragione, dall'altro una dimensione passionale che riguarda gli affetti: ad una prima lettura, ciò che l'autore ci suggerisce è che l'attenzione dovrà essere concentrata su questo secondo ambito e non sul primo, perché non è di questo che si sta trattando qui. A questo punto si potrebbe obiettare che razionalità e moralità non sono due strutture diverse, come si è già avuto modo di vedere, e che anzi la ragione e la passione sono due fenomeni complementari, molto più affini di quanto comunemente si pensi, dal momento che sono due declinazioni della medesima dimensione socio-linguistica. Questa osservazione non deve condurci fuori strada però: bisogna ricordare infatti che la scienza e la razionalità non coincidono necessariamente, perché non ogni tipologia di razionalità assume la forma di una scienza, esattamente come non ogni tipologia della moralità – cioè dell'agire e delle passioni che coinvolge, ivi compreso l'agire scientifico – assume una forma razionale. Ad un primo livello allora potremmo già dire che Rousseau qui si sta occupando sì delle scienze, ma che se ne occupa da un punto di vista non scientifico, cioè non dall'interno di quella precisa declinazione della razionalità, e che le valuta a partire da una razionalità di tipo diverso da quella da cui sta prendendo le distanze, mettendole in connessione con un ordine più esteso e più generale di passioni che, come si è visto, definiscono necessariamente tutti i rapporti tra gli uomini. In definitiva, qui si tratta di collocare le scienze nel tessuto concreto della società, non in quello della ragione scientifica (che è solo una modalità possibile della ragione), ed è per questo che Rousseau sarà legittimato a parlare indifferentemente della retorica come della medicina, della poesia come dell'astronomia: in breve, le scienze e le arti sono trattate da Rousseau come fenomeni sociali, ed è da qui che si deve partire. A questa altezza il percorso già compiuto precedentemente attraverso passione, ragione e linguaggio assume un senso ulteriore, piuttosto che incrinarsi: infatti è proprio perché le scienze e i costumi, cioè razionalità e passioni, appartengono alla medesima sfera di relazioni (senza assumere che i costumi siano meno razionali delle scienze, beninteso), che possono essere considerati assieme in un'unica prospettiva, cioè una prospettiva globale sui rapporti reali che questi termini implicano, la prospettiva sulla società in quanto tale.

Questo, si è visto, è il significato di quel richiamo al punto di vista della morale che si è già menzionato. Non si è ancora specificato con precisione, tuttavia, quale peso concreto abbia in Rousseau la terminologia legata alla moralità, cioè che cosa egli esprima davvero quando chiama in gioco l'aggettivo «moral». È bene allora dedicarsi brevemente a chiarire questo punto, ora che si dispone di tutti gli elementi necessari per collocarlo al giusto posto nella sua opera. In *Über die Grundlage der Moral* del 1841, Schopenhauer parla di Rousseau come del più grande moralista di tutta la modernità, e specifica: «der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Kathder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur»¹³². In queste parole si legge perfettamente, dopo quasi un secolo, quel mito di un Rousseau non filosofo ma verace esploratore dell'animo umano che egli stesso aveva coscientemente costruito nel corso della sua produzione letteraria: tuttavia un elemento è importante, cioè il fatto che Schopenhauer legghi il termine *Moralist* appunto ad una dimensione passionale ed affettiva prima che strettamente etica. Tutto ciò che Rousseau classifica come *moral* infatti ha a che vedere con quegli aspetti della vita dell'uomo che non sono riducibili ad un semplice meccanismo fisico e materiale, ma che sono in qualche modo espressione dei rapporti collettivi in cui è costantemente ed inderogabilmente immerso: la morale allora riguarda anzitutto l'etica nel senso più povero del termine, cioè non come un insieme di regole dell'agire, e neppure più in generale come una teoria dell'agire, ma nel senso di quell'*ethos* a cui questo agire è inevitabilmente connesso, cioè di quel contesto di rapporti che sull'agire influiscono, che lo producono, lo modificano o anche lo limitano e lo ostacolano. Morale è dunque tutto ciò che riguarda l'azione umana in relazione alle azioni degli altri uomini, questo è il modo più semplice per definire il termine: se è così, allora, tutto ciò che ha a che fare con la morale ha a che fare anche con un contesto più o meno esteso di passioni e desideri, come si è avuto modo di mostrare. In altri termini, per usare una definizione più netta, è morale ciò che ha a che fare con la dipendenza e con la libertà degli uomini: dipendenza e libertà non possono essere pensati in maniera disgiunta, perché come si è già visto non si tratta di attributi naturali dell'uomo, ma assumono significato solo in funzione del sistema di rapporti sociali in cui le si pensano; non esiste cioè una dipendenza se

132«Il profondo conoscitore del cuore umano, che non trasse la sua saggezza dai libri ma dalla vita, e che non destinò la sua dottrina alla cattedra ma al genere umano, lui, nemico dei pregiudizi e allievo della natura». A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, in A. Schopenhauer, *Über das Mitleid*, herausgegeben und mit einem Nachwort von Franco Volpi, DTV, München 2005, p. 126.

non in rapporto ad una fondamentale libertà dell'agire¹³³, e non esiste libertà se non in funzione di un vincolo con altri uomini.

Rispetto alla morale, dunque, l'etica è qualcosa di ulteriore, di posteriore, e fa parte a pieno titolo delle strutture di sapere, delle scienze: la morale ha semplicemente a che fare con i rapporti collettivi, di qualunque tipo essi siano. La *vertu* è invece una determinata direzione che si dà a questi rapporti, e dunque all'azione che si produce in una relazione di libertà/dipendenza rispetto ad essi. Alessandro Biral nota a questo proposito che «Come già per Hobbes, anche per Rousseau virtù è sinonimo di socievolezza. Essere virtuosi significa porre volontariamente alla illimitata libertà concessa dalla natura confini tali da rendere non conflittuale e, dunque, sicuro per ciascuno il raggiungimento del proprio ben-essere». In nota Biral specifica anche che ciò non vale solo per Hobbes e Rousseau «ma pure per Pufendorf e Locke, e chiunque altro faccia proprio il concetto di libertà come diritto naturale»¹³⁴. Si è già visto che parlare di diritto naturale in Rousseau è erroneo, ma in ogni caso ciò che Biral mette efficacemente in luce è come la virtù sia qualcosa di specifico qui, qualcosa che ha strettamente a che fare con la politica, con la politicizzazione del tessuto sociale – in Rousseau, lo si è detto, tra socialità e politica in senso stretto esiste una considerevole differenza, la stessa appunto che c'è tra moralità e virtù. Se morale è in generale ciò che è sociale, virtuoso è invece tutto ciò che è socievole, che cioè indirizza la socialità stessa in una determinata direzione, sia essa la direzione del contratto o un'altra ancora.

Morale, allora, diventa espressione della socialità e di tutto ciò che è implicato nella socialità, compreso il linguaggio, il desiderio, la ragione, la credenza, i costumi, il lavoro, e in una parola le *passions*. Il concetto di moralità assume molteplici declinazioni diverse nel corso dell'opera di Rousseau, che restano tuttavia legate al nucleo di significato che è appena stato definito: morale può essere sinonimo di libertà, ad esempio, come nel *Du contrat social*, laddove Rousseau cerca una fonte legittima di moralizzazione dell'agire collettivo, sottraendo alla teoria del contratto qualunque forma di vincolo che non sia basato su una libera condotta; morale può essere poi legato ad una dimensione desiderativa, come quando nell'*Essai sur l'origine des langues*, lo si è già sottolineato, si parla di *besoins moraux*; morale è anche in forma più generica tutto ciò che non è fisico e biologico in senso stretto, ad esempio in quei

133Si vedrà in seguito, a proposito del *Du contrat social*, come la forza non produca il diritto, e come dunque la sottomissione violenta non sia propriamente un vincolo: ciò che vincola realmente, il vero rapporto, è una relazione libera, disciplinata dalla volontà.

134A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 154.

luoghi in cui Rousseau definisce il «côté métaphysique et moral»¹³⁵ dell'uomo come tutta quella sfera che esula dalla sua natura puramente corporea, e che dipende da un universo per così dire metafisico, secondo la terminologia che egli stesso utilizza, esattamente come è possibile distinguere tra una diseguaglianza fisica, dovuta alla natura, ed una diseguaglianza morale, dovuta ai rapporti sociali – la stessa cosa dicasi dell'aspetto «moral de l'amour»¹³⁶ in quanto carattere passionale ulteriore rispetto alla semplice attrazione dei sessi; morale, infine, può valere anche per tutto ciò che ha genericamente a che fare con la dimensione politica dell'agire, specialmente quando si tratta di definire il soggetto politico in quanto soggetto morale o, ancora, lo Stato stesso come «personne morale»¹³⁷. Ciò che tutte queste accezioni della moralità hanno in comune è, appunto, il fatto di essere legate ad una dimensione di relazioni collettive, che è il solo spazio da cui queste forme della morale dipendono e in cui trovano il loro significato: se queste relazioni cessano o si trasformano, è inevitabile che anche le forme della moralità vengano meno, o si trasformino a loro volta.

La voce «Morality» del volume *A Rousseau Dictionary*, redatto da Nicholas John Henry Dent, recita: «It is in an allied sense that, when Émile begins to establish relationships with other people (Émile, Bk IV), Rousseau says 'he begins to sense his moral being' over and above his character as a 'physical being', the scope and limits of which he has already explored, according to Rousseau's educational plan, in his earlier years»¹³⁸. Donde appare ancora più chiaramente come per morale debba essere intesa ogni declinazione della vita umana che rappresenti uno scarto rispetto alla base naturalistica rappresentata dalla sua dimensione biologica: ogni aspetto che si discosta dalla natura, entra nel raggio di azione della moralità e dunque risponde a regole e dinamiche che non possono essere ridotte a fattori univoci ed universali, ridotte cioè, per così dire, ad una sorta di patrimonio genetico dell'uomo. È solo all'interno di quel campo autonomo della morale che è possibile pensare un'etica, che ha senso non come proprietà naturale dell'uomo ma solo in funzione di un contesto locale, storico, contingente e in trasformazione: «Acquisition of moral being» – scrive Dent poco oltre – «holding a position in the 'moral order', is primarily a matter of recognizing oneself as, and of being recognized as, a bearer of rights, duties and titles which equip one to enjoy a certain standing with others in society (and in the state). To possess moral being, in this way, is not a matter of being virtuous, excellent or otherwise

135J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 109.
136Ivi, p. 133.

137J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, p. 482.

138N. H. J. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts 1992, p. 163.

commendable as a person. It is to have a certain status, and to act in terms of one's possession of that status; human excellence is a comparative matter and depends on other grounds»¹³⁹.

Alla luce di tutte queste considerazioni, appare legittimo interpretare quel «bonheur du genre humain» di cui il *Discours sur les sciences et les arts* si deve occupare come qualcosa che attiene strettamente alla dimensione della moralità, quindi come un problema che fa parte delle complesse e mutevoli dinamiche che costituiscono le relazioni tra gli uomini. Se è così, come si è detto, parlare del rapporto che le scienze e le arti intrattengono con i costumi significa parlare di un rapporto che sta all'interno di una rete più estesa di rapporti: e questa rete di rapporti è proprio quella dimensione di socialità che è necessario assumere come un universo autonomo – la società, si è detto, come campo intimamente sociale. Anche la razionalità specifica delle scienze dunque deve essere presa in considerazione a partire da questo orizzonte problematico, ed ecco perché per Rousseau è così importante aprire il suo *Discours* specificando la differenza tra due piani che devono essere tenuti distinti, cioè da una parte la coerenza interna delle scienze e dall'altra il rapporto delle scienze con il tessuto sociale. Tutto ciò implica un'altra conseguenza non meno importante: questa riflessione sul rapporto tra le scienze e la società, non può e non deve restare all'interno del linguaggio proprio delle scienze, perché se così fosse quel rapporto ci sfuggirebbe, non sarebbe altro che l'espressione della razionalità epistemica che si tratta di osservare su un piano più esteso e più complesso. Ecco perché Rousseau parla di sottigliezze metafisiche che hanno a che fare con il dibattito accademico: si tratta per lui di uscire da quel dibattito, dalla fondazione razionale della scienza da parte della scienza stessa.

A questo punto si comprende come l'intellegibilità dell'argomentazione di Rousseau debba dipendere da una razionalità di tipo diverso. Una razionalità che deve, anzitutto, svincolarsi dal modo in cui la scienza pensa sé stessa. Da un confronto con Condillac è emerso però come parlare di scienza in senso generico rischi di essere ingenuo e problematico, e come il Rousseau lettore di Condillac fosse senz'altro consapevole di questo rischio: resta da capire, allora, a quale espressione delle scienze stia pensando l'autore del *Discours* quando redige il suo testo.

139Ivi, p. 164.

5. *Je demanderai seulement qu'est-ce que la philosophie?*

Il richiamo ad una prospettiva *morale* – nel senso che abbiamo appena circoscritto – si trova esplicitato in maniera piuttosto efficace nel libro IV dell'*Émile* nel momento in cui l'allievo viene introdotto allo studio degli uomini e della società, e si tratta in particolare di discutere del rapporto tra politica ed etica. Scrive Rousseau: «Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux. En s'attachant d'abord aux relations primitives, on voit comment les hommes en doivent être affectés, et quelles passions en doivent naître: on voit que c'est réciproquement par le progrès des passions que ces relations se multiplient et se resserrent. C'est moins la force des bras que la modération des cœurs qui rend les hommes indépendants et libres. Quiconque désire peu de chose tient à peu de gens; mais confondant toujours nos vains désirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondements de la société humaine ont toujours pris les effets pour les causes, n'ont fait que s'égarer dans tous leurs raisonnements»¹⁴⁰. Da queste parole emerge con chiarezza tutto ciò che si è tentato di illustrare, cioè il fatto che la scienza che si occupa dell'uomo deve assumere una prospettiva più ampia di quella tradizionale, che coinvolga la struttura propriamente sociologica dell'uomo storico, legata ad un sistema di rapporti collettivi: Rousseau anzi mette proprio in evidenza come questo sistema di rapporti dipenda da un plesso di passioni che si moltiplicano e che producono costantemente nuove forme di relazione attraverso le quali il tessuto sociale si espande e diventa sempre più compatto, come un cosmo autonomo e dotato di una realtà propria. È da questo punto di vista, allora, che morale e politica non possono essere disgiunte, se si considera che qui ciò che Rousseau chiama «la morale» è chiaramente un sinonimo di etica, di norma dell'agire: partendo dal presupposto che politica ed etica, come si è già visto, non sono intrinsecamente connesse alla socialità, ma anzi sono due forme storiche del sapere – due tecnologie che stanno sullo stesso piano dell'agricoltura o della metallurgia – appare evidente come per Rousseau queste due categorie non possano essere prese in considerazione se non in quanto enti sociali, e come non possano essere comprese a fondo se non riportandole al più complesso contesto di rapporti che rende possibile il loro prodursi. Siamo pienamente in quello che è appena stato definito il campo della genealogia, perché la posta in gioco qui è ancora una volta il monito contro ogni

140J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, pp. 624-625.

riferimento ad una qualche originarietà dei fenomeni umani: fenomeni come etica e politica non sono per noi diversi dalle arti e dalle scienze, che a loro volta non sono diverse dal linguaggio; anzi, tutte queste cose non sono altro che declinazioni di quel fenomeno più ampio che è il linguaggio, di cui si è già analizzata la struttura.

Etica e politica allora sono due forme del sapere che assumono significato solo in funzione della rete dei rapporti reali, perché non è possibile comprendere l'uomo se non attraverso la sua dimensione sociale. In questo passo dell'*Émile* c'è tuttavia qualche cosa di più, vale a dire l'ennesimo riferimento a quell'errore antropologico che confonde le passioni costitutive dei rapporti sociali con i bisogni primari e naturali, e che dunque fonda quegli stessi rapporti su una concezione generalizzata del bisogno. È estremamente significativo che Rousseau menzioni questo problema proprio in un momento in cui sta parlando della necessità di studiare due strutture del sapere – quello politico e quello morale – a partire da una prospettiva più ampia sulla società. Ci troviamo infatti davanti allo stesso problema che apriva il *Discours sur les sciences et les arts*, dove si affermava proprio l'esigenza di uscire dal linguaggio tipico delle scienze per esaminarle da un punto di vista ulteriore, quello che appartiene alla *moralité* in senso lato, al sistema sociale delle passioni: e proprio come accade in questo estratto dell'*Émile*, l'argomentazione del *Discours* passava ad una discussione del problema dei bisogni naturali e primari dell'uomo (lo si è visto nel primo capitolo). Qual è dunque il legame necessario che connette la questione della scienza e del sapere con quella della teoria dei bisogni? La tematica dei bisogni infatti è stata sviluppata fino a questo momento a proposito del linguaggio, ma soprattutto a proposito della genesi della società e del corpo politico nell'ambito del diritto naturale. Si è anche sottolineato, in seguito, come la teoria del bisogno sia una teoria inconsistente per Rousseau, che non trova alcun referente concreto se non in una dimensione passionale, quella dei rapporti sociali. A che cosa sta pensando allora quando all'inizio del *Discours* parla di *besoins de l'esprit*, stabilendo una connessione diretta tra le conoscenze dell'uomo, la società e i bisogni che ne costituirebbero il fondamento? A quale concezione della scienza sta indirizzando la sua argomentazione?

Per comprendere quale sia il bersaglio polemico di Rousseau occorre ancora una parentesi, senza la quale la nostra analisi rischia di essere confusa. Si deve infatti indicare brevemente quale sia la comunità di intellettuali con cui Rousseau dialoga nel momento in cui scrive il *Discours*, quali siano dunque le persone reali a cui egli si sta intenzionalmente rivolgendo. Non si deve dimenticare, infatti, quale sia il pretesto da cui nasce questa piccola opera, vale a

dire il bando dell'*Académie de Dijon*: ci si trova in un contesto strettamente accademico, cioè in un ambito istituzionale del sapere che coinvolge personalità specifiche, e non in un generico dibattito pubblico. Si vedrà più avanti come il rapporto tra il sapere e la sua forma istituzionale sia fondamentale per la corretta comprensione del *Discours sur les sciences et les arts*; per il momento è sufficiente identificare quale sia concretamente il pubblico di Rousseau, o almeno quello a cui egli indirizza coscientemente le sue parole.

Nel corso di tutta la sua opera ricorre con un'altissima frequenza il termine *philosophe*. In particolare nel *Discours*, tra il testo vincitore del bando e le successive appendici, la parola *philosophe* compare ben 72 volte, mentre 38 volte si parla di *philosophie*: questa semplice osservazione è sufficiente a constatare come il concetto di filosofia sia centrale nella riflessione di Rousseau sulle scienze e sulle arti, e ad una rapida lettura si comprende immediatamente come questo concetto sia molto generale e ampio, perché non è legato ad una definizione specifica, ma piuttosto identifica un contesto o una particolare condotta. È facile notare anzitutto la tendenza ad impiegare il termine *philosophe* in senso polemico e quasi spregiativo, e *philosophie* invece per indicare l'altro lato, quello verace e positivo, di ciò che appartiene all'ambito filosofico, benché nella Francia del XVIII secolo *philosophie* designasse qualcosa di molto vago, e si riferisse in maniera piuttosto generica all'intero campo del sapere e della conoscenza: «Qu'il serait doux de vivre parmi nous [...] si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe!», scrive Rousseau nel *Discours sur les sciences et les arts*. Il *philosophe* per come ci viene presentato nel *Discours* è anzitutto un personaggio alla moda, che segue le tendenze della propria epoca e vi si adatta per riceverne fama e visibilità: è dunque una figura decisamente moderna dell'intellettuale, che vive esclusivamente in funzione della temperie culturale che lo circonda, del dibattito sui temi più discussi e, per così dire, dell'opinione pubblica – e si dovrà vedere, poi, quanto peso abbia il concetto di opinione pubblica nella riflessione politica sviluppata da Rousseau. È ancora nella *Préface* che Rousseau scrive: «Je ne me soucie de plaire ni aux beaux esprits, ni aux gens à la mode. Il y aura dans tous les temps des hommes faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays, de leur société: tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe»¹⁴¹. In queste poche parole emerge pienamente il disprezzo che Rousseau nutre per questo tipo di mercenario della cultura, per l'intellettuale di professione che scambia un sapere frivolo, generico e banale per filosofia, che discute di qualunque cosa, che ha una teoria su qualunque

141J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 396.

questione, e una prospettiva globale sul mondo e su tutti i suoi aspetti: ma soprattutto è l'intellettuale superbo dalla fede indiscussa nella razionalità, nella scienza, nella cultura, nella *politesse*, nella civiltà; colui che promuove un'idea generale di progresso, di libertà e di emancipazione sotto la guida dell'intelligenza, di un sapere il più possibile universale e completo, in una parola dei Lumi, le *Lumières* della ragione. È a questo tipo di pubblico che Rousseau si rivolge quando parla delle scienze, cioè non tanto a chi si occupa delle singole discipline, ma a quel gruppo di dotti che è parte integrante di un dibattito comune e diffuso sulle scienze, un dibattito in cui il bando dell'*Académie de Dijon* del 1750 si inserisce a pieno titolo: è il pubblico degli scienziati della scienza, coloro che producono un sapere sul sapere, una teoria generale della conoscenza e dei suoi rapporti con la storia, la società, la politica, il costume, in una prospettiva in cui le conoscenze sono indifferenti le une rispetto alle altre e sono buone semplicemente in quanto manifestazione di una superiore ragione che unisce gli uomini e che è il vero fondamento della loro vita in comune.

Questa, dunque, il significato che Rousseau attribuisce alla parola *philosophe* nel *Discours sur les sciences et les arts*. È noto tuttavia come il termine *philosophe* fosse molto diffuso nella Francia della metà del XVIII secolo e in generale in Europa, ed indicasse un gruppo abbastanza preciso di personaggi della cultura pubblica, nel quadro di un conflitto interno alla comunità intellettuale francese. L'attitudine intellettuale del *philosophe* coinvolge naturalmente tipologie diverse di figure e di istituzioni, dalle Accademie, alle Università, alle società private; ma si tratta di una posizione che ha a che fare soprattutto con il gruppo degli enciclopedisti¹⁴², il cui nucleo è costituito dai due editori dell'*Encyclopédie*, Diderot e d'Alembert, e di cui lo stesso Rousseau fece parte¹⁴³: come è noto, Rousseau è autore delle voci *Économie Politique* e *Musique*, ed ebbe con il gruppo degli enciclopedisti intensi rapporti, più in particolare con Diderot, che lo inserì nel progetto e a cui la crescita filosofica del ginevrino deve molto.

Se si apre l'*Encyclopédie* alla voce «Philosophe», redatta dal già citato Du Marsais, ci si trova dinanzi a queste parole: «Il n'y a rien qui coute moins à acquérir aujourd'hui que le nom de philosophe; une vie obscure & retirée, quelques dehors de sagesse, avec un peu de lecture, suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter»¹⁴⁴. Un incipit

142Cfr. P. Hartmann, *Diderot, la Figuration du philosophe*, J. Corti, Paris 2003; Pierre Hartmann, *Le Philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre des Lumières 1680-1815*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2003.

143Cfr. Georges Lapassade, «Rousseau et les Encyclopédistes», in *Les Intellectuels: la pensée anticipatrice*, UGE, Paris 1978, pp. 47-71.

144J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot,, *Encyclopédie*, cit., vol. XII, p. 509.

degno dello stesso Rousseau, si potrebbe dire, in cui il filosofo, come nel *Discours* e in altri luoghi, veste i panni di un ciarlatano che vive più di un'immagine esteriore e perfino grottesca di saggezza che di una reale profondità intellettuale. Il termine *Philosophe* è dunque qualcosa di problematico e di ambiguo nel contesto culturale con cui Rousseau interagisce, ed egli stesso contribuisce a togliere credibilità all'idea generale della filosofia nella misura in cui sembra essere appannaggio di una tipologia di uomo di cultura degna di disprezzo. Infatti se si procede oltre nell'articolo di Du Marsais, ci viene presentata un'immagine del *philosophe* diversa da quella che ci si aspetterebbe, ben più in linea con la nozione di scienza che Condillac aveva espresso nel 1749 in quel suo *Traité des systèmes* che si è già avuto modo di prendere considerazione. Il filosofo cioè viene esplicitamente distinto dal metafisico, e non incarna una figura di sapiente in generale, ma quella di un uomo comune – «une machine humaine comme un autre homme»¹⁴⁵, dice Du Marsais – votato alla conoscenza e che affida le proprie ricerche ad una sinergia di sensibilità e di razionalità per individuare le cause dei fenomeni e i loro rapporti: si tratta dunque di una *philosophie* affine ad un'idea di scienza più consona alla nozione che ne abbiamo oggi, che è in fondo l'immagine newtoniana e poi voltairiana e condillachiana dello scienziato. Per Du Marsais, qui, il filosofo non è affatto colui che si limita alla meditazione, alla vita dell'intelletto (ciò che Condillac imputava al cartesianismo tutto interno al gioco della razionalità), ma anzi incarna un'attitudine profondamente empirica, a partire dall'assunto che la conoscenza tragga origine prima di tutto dalla sensibilità: «De cette connoissance que les principes ne naissent que des observations particulières, le philosophe en conçoit de l'estime pour la science des faits; il aime à s'instruire des détails et de tout ce qui ne se devine point. Ainsi il regarde comme une maxime très-opposée au progrès des lumières de l'esprit, que de se borner à la seule méditation, et de croire que l'homme ne tire la vérité que de son propre fonds. Certains métaphysiciens disent: évitez les impressions des sens, laissez aux historiens la connoissance des faits, et celle des langues aux grammairiens. Nos philosophes, au contraire, persuadés que toutes nos connoissances nous viennent des sens, que nous ne nous sommes fait des règles que sur l'uniformité des impressions sensibles que nous sommes au bout de nos lumières, quand nos sens ne sont ni assez déliés, ni assez forts pour nous en fournir; convaincus que la source de nos connoissances est entièrement hors de nous, ils nous exhortent à faire une ample provision d'idées en nous livrant aux impressions extérieures des objets, mais en nous y livrant en

145Ibidem.

disciple qui consulte, et qui écoute, et en maître qui décide et qui impose silence; ils veulent que nous étudions l'impression précise que chaque objet fait en nous, et que nous évitions de la confondre avec celle qu'un autre objet a causée. De-là, la certitude et les bornes des connoissances humaines: certitude, quand on sent que l'on a reçu du dehors l'impression propre et précise que chaque jugement suppose; car tout jugement suppose une impression extérieure qui lui est particulière: bornes, quand on ne sauroit recevoir des impressions ou par la nature de l'objet, ou par la foiblesse de nos organes; augmentez, s'il est possible, la puissance des organes, vous augmenterez les connoissances»¹⁴⁶. Il filosofo di Du Marsais quindi è radicalmente diverso dai *philosophes* di cui Rousseau nel *Discours* denuncia la frivolezza e l'inconsistenza, dipingendoli come personaggi capaci di discutere su qualunque cosa nelle modalità più disparate e più fantasiose; l'articolo di Du Marsais, anzi, manifesta in un modo diverso ma altrettanto chiaro lo stesso tipo di critica sviluppata da Rousseau e prima ancora da Condillac, cioè la critica ad un sapere astratto, puramente meditativo, fondato su una sorta di narcisismo della ragione.

Tuttavia non è qui che si esaurisce la polemica di Rousseau contro questa declinazione della filosofia, c'è di più nella sua argomentazione critica, ed ha a che fare con una precisa nozione della conoscenza e del sapere che a suo modo di vedere sta alla base dello stesso progetto enciclopedico. Come si è già sottolineato in precedenza, infatti, per Rousseau al centro della problematica delle scienze si colloca prima di tutto lo statuto del conoscere, ed è per questo che egli chiama in campo la *philosophie* come prospettiva più ampia e generale sulla struttura della conoscenza nel quadro di un'immagine complessiva dell'uomo. Non è dunque tanto la figura alla moda del *philosophe* contemporaneo a rappresentare un problema per il *Discours* di Rousseau, poiché si tratta di un aspetto che fa parte della storia dei costumi di una società e che ha a che fare con il rapporto più generale tra le scienze e l'opinione pubblica; si vedrà più avanti in che modo questo problema sarà trattato in ambito politico. Ciò che è ben più problematico per una corretta impostazione del discorso sulle scienze e sulle strutture morali che esse coinvolgono, è piuttosto la modalità con cui la *philosophie* – intesa appunto come campo generale del sapere – viene pensata in funzione di una specifica costruzione epistemologica ed antropologica. Prendendo in esame l'articolo «Philosophie» dell'*Encyclopédie*, successivo a quello di Du Marsais ma di incerta attribuzione, si trova esplicitata proprio quella concezione della conoscenza umana che per Rousseau rappresenta il

146Ibidem.

nucleo fondamentale del rapporto scienza-società su cui si gioca tutta l'interpretazione dello statuto del sapere che egli intende demolire. Dopo aver citato la definizione di Wolff della filosofia come «la science des possibles en tant que possibles», il testo recita: «Cette définition embrasse le présent, le passé, & l'avenir, & ce qui n'a jamais existé & n'existera jamais, comme sont toutes les idées universelles, & les abstractions. Une telle science est une véritable encyclopédie; tout y est lié, tout en dépend. C'est ce que les anciens ont senti, lorsqu'ils ont appliqué le nom de *Philosophie*, comme nous l'avons vû ci-dessus, à toutes sortes de sciences & d'arts; mais ils ne justifioient pas l'influence universelle de cette science sur toutes les autres»¹⁴⁷. Siamo molto vicini alla comprensione del nesso problematico tra società e scienze sviluppato nel *Discours*, perché si ha a che fare con una nozione della filosofia, e più in generale della conoscenza, radicalmente opposta a quella che risulta dall'analisi della razionalità e del linguaggio compiuta attraverso l'indagine antropologica di Rousseau: da quel percorso, infatti, era emerso come le facoltà razionali e linguistiche non fossero qualcosa di universale e di assoluto ma dipendessero strettamente da un contesto storico di relazioni e di passioni; qui, invece, ci si trova al cospetto di un concetto di sapere del tutto astratto, universale, privo di storia (perché abbraccia passato, presente e futuro), indipendente dalle relazioni in cui si situa e dunque indipendente dai soggetti reali del sapere. La conoscenza razionale di Du Marsais e di Condillac produceva una dimensione del sapere che non può essere disconnessa dal soggetto del conoscere, dalla sua collocazione empirica nell'atto della sensazione, e che non si stabilisce come un'architettura universale perché non ha di mira un'universale verità delle cose che si tratterebbe semplicemente di portare alla luce in maniera analitica; al contrario, la *certitude* della conoscenza si accompagna alla sua necessaria limitazione in Du Marsais, che scrive anche: «La vérité n'est pas pour le philosophe une maîtresse qui corrompt son imagination, & qu'il croie trouver par-tout; il se contente de la pouvoir démêler où il peut l'appercevoir. Il ne la confond point avec la vraisemblance; il prend pour vrai ce qui est vrai, pour faux ce qui est faux, pour douteux ce qui est douteux, & pour vraisemblable ce qui n'est que vraisemblable. Il fait plus, & c'est ici une grande perfection du philosophe, c'est que lorsqu'il n'a point de motif propre pour juger, il sait demeurer indéterminé»¹⁴⁸. Verità e verosimiglianza restano necessariamente distinte, poiché la verità, quando è possibile trovarla, non la si trova dappertutto: ne risulta un'immagine frammentaria ed articolata del sapere, diversa da quella concezione strettamente enciclopedica che compare

147Ivi, vol. XII, 512.

148Ivi, vol. XII, p. 509.

nella voce «Philosophie», in cui la scienza non ha che il compito di dare voce ad una perfetta corrispondenza tra la verità e la razionalità che la conosce, una verità che esiste indipendentemente da ogni circostanza, verità priva di soggetto per una ragione priva di soggetto.

È bene dunque rilevare questo scarto concettuale all'interno della stessa *Encyclopédie* per evidenziare posizioni diverse sul medesimo problema: da una parte un sapere inteso come universale attività della ragione in rapporto all'universalità dei fenomeni (siano essi umani o naturali), e dall'altra invece la scienza come espressione storica e materialmente situata del rapporto razionale tra soggetti e contesti. E nel rapporto materiale tra i soggetti e i contesti, inevitabilmente entra in gioco per Rousseau quel rapporto tra le scienze e i costumi che sta al centro del bando dell'*Académie de Dijon*, cioè il rapporto tra il sapere e le strutture sociali in cui si colloca, che non poteva che sfuggire ad un'immagine propriamente enciclopedica, universale ed astratta della conoscenza.

Questa immagine è per l'appunto quella che, in qualche modo, dà forma al progetto dell'*Encyclopédie* a cui Rousseau partecipa ma che non può condividere fino in fondo: un progetto che si trova chiaramente esplicitato nel *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* redatto da d'Alembert, la cui lettura ci mette a questo punto nelle condizioni di comprendere a quale nozione di *philosophie* e a quale tipo di *philosophe* il *Discours* di Rousseau diriga le sue argomentazioni, chiarendo finalmente per quale motivo fosse indispensabile il riferimento al nesso tra scienze, bisogni ed origine della società.

6. *Considerons donc les sciences et les arts en eux-mêmes*

«L'Encyclopédie que nous présentons au Public, est, comme son titre l'annonce, l'Ouvrage d'une société de Gens de Lettres»¹⁴⁹, così si apre il discorso introduttivo con cui d'Alembert decide di aprire l'enciclopedia. Un inizio molto significativo proprio perché chiama in gioco la materialità dell'opera enciclopedica come frutto di un gruppo ben preciso di persone, che l'autore definisce una *société*: si è appena parlato dell'importanza, in Rousseau, di pensare le forme del sapere in costante relazione con soggetti e contesti, con i rapporti singolari e collettivi in cui esso si produce e si estende, e non è di poco conto da questo punto di vista che

149J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol I, A.

l'Encyclopédie si apra proprio con una presentazione, per quanto generica, di un gruppo di uomini di lettere che ne rivendicano la paternità, il progetto e l'intenzione. D'Alembert risponde preliminarmente alle obiezioni che immagina saranno mosse agli editori dell'opera a proposito della possibilità di progettare, costruire e redigere qualcosa di tanto esteso ed ambizioso: «Nous déclarons donc que nous n'avons point eu la témérité de nous charger seuls d'un poids si supérieur à nos forces, & que notre fonction d'Editeurs consiste principalement à mettre en ordre des matériaux dont la partie la plus considérable nous a été entièrement fournie».¹⁵⁰ Si tratta quindi di un gruppo di *Gens de Lettres*, di uomini di cultura esperti ciascuno di discipline diverse, e che perseguono tuttavia uno scopo comune, quello di presentare una prospettiva complessiva e il più possibile organica ed esauriente sull'insieme delle conoscenze umane. L'articolo intitolato proprio «Gens de Lettres», scritto da Voltaire, nota proprio come il termine faccia riferimento ad una figura dalle competenze culturali ed intellettuali molto ampie, che abbraccia l'insieme del sapere: «C'est un des grands avantages de notre siècle, que ce nombre d'hommes instruits qui passent des épines des Mathématiques aux fleurs de la Poésie, & qui jugent également bien d'un livre de Métaphysique & d'une pièce de théâtre: l'esprit du siècle les a rendus pour la plûpart aussi propres pour le monde que pour le cabinet; & c'est en quoi ils sont fort supérieurs à ceux des siècles précédens»¹⁵¹. Le parole di Voltaire esprimono senz'altro una certa polemica, non priva di sarcasmo, nei confronti di chi pretende di abbracciare tutto il vastissimo territorio delle conoscenze umane, ma non c'è solo questo: qui è presente soprattutto l'eco di una battaglia condotta contro la tradizionale divisione tra l'uomo di scienza e l'uomo di mondo, tra la vita mondana e quella del gabinetto appunto; una battaglia di cui gli enciclopedisti si erano fatti carico proprio con la pubblicazione dell'*Encyclopédie*, in cui per altro ci sono tracce evidenti di una certa rivalità con il giornalismo, che prendeva sempre più piede in Europa sottraendo terreno alle arti più nobili, e che era oggetto di disprezzo proprio da parte di chi si definiva *gens de lettres*¹⁵². In gioco dunque, in questa definizione, è anche tutta una riconsiderazione epocale del ruolo dell'intellettuale rispetto alla società e alla stesse discipline, anche in funzione di figure nuove

¹⁵⁰Ibidem.

¹⁵¹J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit, vol. VII, p. 599.

¹⁵²Cfr. P. Lepape, «Journalistes et hommes de lettres. Les positions de l'*Encyclopédie*», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Société Diderot, Langre 1995, n. 18-19, pp. 105-113. Lepape nota come proprio Voltaire fosse l'autore anche dell'articolo *Gazette*, in cui la prospettiva su gazzette e giornali è decisamente negativa; diverso l'atteggiamento di Diderot, che aveva redatto l'articolo *Journaliste*: «L'article journaliste de Diderot s'inscrit dans le double souci de ne pas se cantonner dans une attitude méprisante face à une montée de la lecture de presse qui semble inéluctable et, d'autre part, de ne pas abandonner aux ennemis de la pensée nouvelle le monopole des journaux».

che entrano in campo e che impongono una diversa prospettiva sulla cultura¹⁵³. Il progetto enciclopedico si propone allora, tra le altre cose, come il manifesto di una precisa interpretazione del sapere che, come si è detto, ponga al centro dell'attenzione l'intima coerenza delle scienze, delle arti e di tutte le espressioni dello spirito umano, ma divenga anche che il campo di lavoro di una determinata figura di intellettuale.

È già a questa altezza quindi che il discorso di d'Alembert cambia direzione rispetto alla necessità di Rousseau di confrontare le forme del sapere con il loro contesto reale; perché se è vero che, come dice lo stesso d'Alembert, il lettore troverà per ogni articolo «Les noms de chacun de nos collègues»¹⁵⁴, appare immediatamente chiaro come l'intenzione argomentativa sia appunto quella di legare quella comunità concreta di uomini di scienza ad un punto di vista universale e superiore sulle conoscenze dell'uomo: il discorso diventa allora una lunga panoramica sulle scienze in generale, in cui si analizzano i rapporti tra le singole conoscenze, se ne ipotizza l'origine e, soprattutto, se ne tracciano i legami con la natura dell'uomo, preso tanto singolarmente quanto in società. È proprio qui che comincia la «véritable encyclopédie» di cui parla la voce «Philosophie», cioè a partire da una teoria generale del sapere che sappia individuare rapporti universali e necessari, in cui ogni elemento dipende da un altro e rimanda a qualcos'altro. Questo non significa che l'*Encyclopédie* sia interamente improntata a questo tipo di prospettiva: essa anzi doveva essere, nelle intenzioni di Diderot¹⁵⁵, qualcosa di simile a ciò che Montesquieu si era proposto per le leggi, cioè una raccolta in fieri, e in costante aggiornamento, del numero più alto possibile delle conoscenze, delle arti, dei mestieri, delle espressioni più svariate delle facoltà umane di ogni tempo e luogo, in linea con una visione non unitaria ed universalistica dell'uomo, bensì composita, eterogenea e in divenire. Da questo punto di vista, la stesura stessa dei singoli articoli non risponde ad un principio unitario e non è diretta da un unico orizzonte ermeneutico, ma anzi riflette la molteplicità e la varietà delle innumerevoli manifestazioni della cultura e del sapere, nonché le diverse posizioni dei singoli autori su temi analoghi. Tuttavia il programma del *Discours préliminaire* appare con

153Rousseau stesso nelle *Confessions* ricorda come avesse maturato l'idea, insieme a Diderot, di fondare una rivista legata al gruppo degli enciclopedisti: «Je formai là, le projet d'une feuille périodique, intitulée *Le Persifleur*, que nous devions faire alternativement Diderot et moi. [...] Des événements imprévus nous barrèrent, et ce projet en demeura là». J. J. Rousseau, *Les Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 501. Il giornalismo, del resto, non poteva lasciare insensibili due spiriti come quelli di Rousseau e di Diderot, tanto colpiti dal tumulto della società e dell'opinione pubblica. Si trattava di contemplare entro i confini della cultura un fenomeno in rapida espansione come quello dei giornali e delle riviste, e di ripensare inevitabilmente anche la posizione dell'uomo di scienza nel tessuto sociale.

154J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, vol. I, A.

155Cfr. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Albin Michel, Paris 1995.

chiarezza: si tratta di dimostrare la fondamentale unitarietà di queste infinite manifestazioni, di tracciarne una genesi e individuarne le necessarie relazioni; e questo in riferimento ad una struttura costitutiva dell'uomo che ponga al centro dell'indagine il nesso tra le sue facoltà razionali e la sua condizione naturale. Scrive d'Alembert: «Pour peu qu'on ait réfléchi sur la liaison que les découvertes ont entr'elles, il est facile de s'appercevoir que les Sciences & les Arts se prêtent mutuellement des secours, & qu'il y a par conséquent une chaîne qui les unit. Mais s'il est souvent difficile de réduire à un petit nombre de regles ou de notions générales, chaque Science ou chaque Art en particulier, il ne l'est pas moins de renfermer en un système qui soit un, les branches infiniment variées de la science humaine»¹⁵⁶. La prospettiva che si apre e che d'Alembert svilupperà è evidente già a questo livello: a partire dal presupposto che le conoscenze siano intimamente legate le une alle altre – si parla addirittura di una catena che le unisce – e che dunque esista un percorso causale attraverso cui le scienze e le arti hanno dovuto necessariamente svilupparsi, il tentativo dell'autore sarà quello di produrre un prospetto generale di questo progresso, stabilendo, come vedremo, una sorta di gerarchia cronologica che si lega ai progressi successivi della civiltà umana. L'idea di fondo è quella che esista un nesso di dipendenza tra le discipline, e che questo nesso coinvolga gli esseri umani e i loro rapporti secondo legami necessari impliciti nella struttura delle nostre facoltà conoscitive. Si tratta allora di un'interpretazione del problema della dipendenza completamente diversa da quella che si è vista in Rousseau: è una dipendenza che si istituisce attraverso un rapporto naturalistico tra l'uomo, i suoi simili e il suo ambiente, dove la catena dello sviluppo delle sue strutture di sapere (le scienze, le arti, il lavoro, e la stessa politica) è una catena che procede secondo uno schema di necessità. Questa necessità è di una duplice natura: da un lato è una necessità razionale, nella misura in cui lo svilupparsi della conoscenza e delle tecniche ad essa connesse avviene sulla base di un ordine di cause ed effetti; ma è poi anche una necessità materiale, perché come si vedrà a breve per d'Alembert è il *besoin* a stabilirsi come motore originario dello sviluppo e del progresso umano. Quell'elemento di bisogno, indigenza e mancanza che Rousseau denuncia come fondamento di una determinata impostazione dell'antropologia politica, e che si colloca all'inizio del *Discours sur les sciences et les arts*, ricorre un anno dopo, nel 1751, proprio nel testo introduttivo di un'opera come l'*Encyclopédie* a cui Rousseau sta collaborando, e il cui proposito è quello di presentare al

156J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, vol. I, A.

pubblico la panoramica più ampia ed esauriente possibile sul medesimo tema, quello delle scienze e della arti.

Il testo di d'Alembert prosegue così: «Le premier pas que nous ayons à faire dans cette recherche, est d'examiner, qu'on nous permette ce terme, la généalogie & la filiation de nos connoissances, les causes qui ont dû les faire naître, & les caracteres qui les distinguent; en un mot, de remonter jusqu'à l'origine & à la génération de nos idées»¹⁵⁷. L'intenzione è quella della genealogia, dice l'autore, nel senso di un percorso a ritroso attraverso la catena delle cause che stanno a fondamento della genesi delle nostre conoscenze, fino a rimontare all'origine stessa delle nostre idee. Si è già notato come il termine *genealogia*, dal nostro punto di vista, debba essere inteso in una prospettiva completamente diversa da questa, che in ogni caso è estranea tanto al linguaggio di d'Alembert quanto a quello di Rousseau. Sarebbe evidentemente privo di senso confrontare l'uso che ne fa l'uno con quello che ne fa l'altro, dal momento che entrambi lo utilizzano in senso figurato e molto generale. Senz'altro, però, il metodo che qui segue d'Alembert non è compatibile con quello che è già stato evidenziato in Rousseau: *généalogie* ha qui, nel *Discours préliminaire*, lo stesso significato che le attribuisce l'autore della voce omonima dell'*Encyclopédie*, cioè quello di «histoire sommaire des parentés & alliances d'une personne ou d'une maison illustre»¹⁵⁸, d'Alembert cioè usa la metafora dell'albero genealogico per proporre l'analisi di quella «filiation» delle conoscenze umane che procede in un ordine e in una direzione necessaria come i rami di una famiglia e di una stirpe. Si è visto già visto come in Rousseau, invece, ci sia un'attenzione radicalmente diversa alla genesi di strutture morali e forme di relazione che non hanno alcun riferimento ad una dimensione originaria dell'uomo, che non vengono pensate in senso lineare ma espansivo, e che non sono dunque dipendenti da una forma vettoriale necessaria dello sviluppo, sono al contrario mobili e contingenti.

A questo punto d'Alembert inizia la vera e propria analisi di questa filiazione, partendo da un rifiuto delle idee innate e dalla fondazione di tutta la conoscenza sulla sensazione. Le idee si dividono infatti, per lui, in dirette e riflesse, dove le prime sono appunto quelle che riceviamo immediatamente dai sensi, le seconde sono il frutto di una riflessione sui dati dell'esperienza. La prima idea che la percezione ci offre, è quella della nostra esistenza, «D'où il s'ensuit que nos premières idées réfléchies doivent tomber sur nous, c'est-à-dire, sur ce

¹⁵⁷Ibidem.

¹⁵⁸Ivi, vol. VII, p. 548.

principe pensant qui constitue notre nature»¹⁵⁹; la seconda, è l'idea degli oggetti esteriori, e via di seguito. Ciò che nella prospettiva di Rousseau risulta inconsistente è, lo si vede immediatamente, l'assunto secondo il quale la conoscenza proceda in maniera spontanea, naturale e diretta dall'esistenza stessa dell'uomo, senza considerare come questa banale genealogia richieda concetti che sono frutto di una tradizione filosofica secolare, già strutturata in un linguaggio di cui occorrerebbe a sua volta tracciare una storia: l'esistenza, il pensiero, la differenza tra un soggetto della conoscenza e l'esteriorità dell'oggetto conosciuto, sono tutti elementi già interni ad un linguaggio storico che, come Rousseau spiegava nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dà per scontato che l'uomo nasca filosofo, prima ancora che uomo. L'uomo di natura, per come lo vede Rousseau, è senz'altro estraneo a tutto questo, e anzi è estraneo in generale alla conoscenza stessa, in un senso radicale: l'idea dell'esistenza, del soggetto e dell'oggetto, presuppongono un uomo già preso in un sistema di rapporti razionali e linguistici molto evoluto, e dietro a questi rapporti sta una rete ancora più ampia, una società. In che modo allora è possibile dire che queste conoscenze, e in generale la conoscenza stessa, derivano in maniera diretta ed automatica dal semplice fatto che l'uomo esiste ed ha delle percezioni? Per Rousseau significherebbe nientemeno che fondare la filosofia sulla biologia. A poco vale, allora, aver tolto di mezzo le idee innate ed aver concentrato l'attenzione su un principio completamente empirico, se l'esperienza stessa viene poi considerata come se fosse del tutto astratta, universale, priva di storia e di contesto, a prezzo di celare ed ignorare quella storia e quel contesto che si sono dati per scontati per produrre un simile discorso sull'uomo. Da questo punto di vista, il *Discours préliminaire* di d'Alembert è già interamente al di fuori del perimetro metodologico di Rousseau, perché continua a cercare nell'astrazione naturalistica il principio di strutture che non possono essere comprese che dall'interno delle relazioni storiche tra gli uomini.

Questo schematismo che fa discendere le prime conoscenze, e poi quelle che ne derivano, da una struttura primordiale, quasi organica dell'uomo, è ben sintetizzata dalla tavola che chiude il *Discours préliminaire*, dal titolo *Système figuré des connaissances humaines*¹⁶⁰: la tavola è costituita di tre grandi rami che sono altrettante facoltà originarie dell'uomo, memoria, ragione e immaginazione. Da queste tre grandi categorie derivano tre branche del sapere umano, la storia dalla memoria, la filosofia dalla ragione, e la poesia dall'immaginazione. Ci sono poi molte altre suddivisioni, ma si noti come tutte le scienze

159Ivi, vol. I, p. 2.

160Ivi, vol. I, p. 45.

razionali vengano fatte rientrare nella filosofia, che comprende le scienze naturali, le scienze umane, ecc. In questo prospetto, quindi, la *philosophie* assume un significato più ristretto rispetto alla generica attività del *philosophe* di cui si è già parlato, ma abbraccia comunque un ambito vastissimo, dal momento che ad essa fanno capo tutte le attività razionali. Ora, se si segue l'argomentazione di Rousseau che si è già avuto modo di sviluppare a fondo, è evidente che questo tipo di impostazione scambia gli effetti per le cause, esattamente come fa il giusnaturalismo quando pretende di fondare la società nella natura e invece non fa altro che fondarla su elementi prodotti dalla società stessa: in questo caso, si fonda la filosofia sulla ragione senza chiedersi se la ragione non sia già un concetto della filosofia, si presuppone cioè tacitamente uno sviluppo filosofico già compiuto per poi fondarlo su sé stesso. Come si è già visto, infatti, la razionalità non è disgiunta dalle sue applicazioni, dall'ordine linguistico che essa comporta, dentro il quale si forma, si plasma, si estende. Per Rousseau sarebbe più corretto dire che la ragione discende dalla filosofia, piuttosto che il contrario: il che, lo si è già detto, non significa che l'uomo sia di per sé irrazionale, dal momento che non è naturalmente razionale (esattamente come non è naturalmente buono o cattivo); significa molto più semplicemente che la razionalità non è altro che un concetto razionale, è necessario un ordine della razionalizzazione per definire l'oggetto *raison*, ed è soltanto in questo ordine che la *raison* entra in azione come tale. *Philosophie* e *raison* non sono oggetti distinti che possano essere presi separatamente, sono anzi elementi del medesimo plesso di relazioni linguistiche, un plesso che richiede a sua volta altre relazioni, richiede una comunità, una storia: certamente, il solo fatto biologico che l'uomo abbia delle percezioni, non spiega nulla di tutto questo, altrimenti non solo tutti gli uomini di ogni parte del pianeta avrebbero sviluppato una filosofia, ma avrebbero sviluppato la stessa identica filosofia, l'unica possibile, a partire dall'esistenza e procedendo oltre nella catena causale del conoscere.

Ora, per d'Alembert, dopo aver mostrato che esiste questa concatenazione, è necessario capire in che modo essa si mette in movimento e procede: ciò che dà inizio alla conoscenza umana è qualcosa di originario, una primordiale necessità, un bisogno. Questa è la vera molla della nostra conoscenza e dei nostri progressi, una condizione costitutiva di indigenza, di debolezza e di pericolo: «La nécessité de garantir notre propre corps de la douleur & de la destruction» – scrive ancora d'Alembert – «nous fait examiner parmi les objets extérieurs, ceux qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour rechercher les uns & fuir les autres»¹⁶¹. È

161Ivi, vol. I, p. 3.

la necessità di una sicurezza e di una garanzia contro pericoli e sofferenze, dunque, a spingerci a mettere in azione le nostre facoltà razionali, a conoscere le cose, a classificarle: in altri termini, è un principio di utilità e di convenienza, è una nozione primordiale di economia ciò che ci metterebbe nelle condizioni di conoscere e di ragionare, laddove Rousseau aveva invece collegato la conoscenza ad un desiderio di godimento, al *plaisir*, che è qualcosa di molto diverso dalla semplice fuga dal dolore, e che produce quella depravazione della riflessione che è esattamente il frutto di un edonismo patologico, e non, come in d'Alembert, una necessaria operazione dello spirito rispetto ai dati della sensazione. Rispetto a Rousseau, ancora una volta, la situazione è completamente rovesciata, perché lungi dall'essere una sedimentazione passionale, edonistica e superflua dei rapporti sociali, la conoscenza risponde ad un interesse necessario ed inderogabile di conservazione che fa fronte ad una naturale fragilità dell'uomo, esposto alla mancanza e al pericolo. È qui allora, per d'Alembert, che bisogna ricercare anche l'origine della società umana: infatti nel progresso delle sue conoscenze l'uomo giunge ben presto a fissare la propria attenzione sugli altri uomini, e scopre che essi, «Autant que nous en pouvons juger au premier coup d'oeil, semblent avoir les mêmes perceptions que nous: tout nous porte donc à penser qu'ils ont aussi les mêmes besoins que nous éprouvons, & par conséquent le même intérêt de les satisfaire; d'où il résulte que nous devons trouver beaucoup d'avantage à nous unir avec eux pour démêler dans la nature ce qui peut nous conserver ou nous nuire»¹⁶².

L'associazione dell'uomo con l'uomo è una naturale conseguenza della sua necessità di proteggersi, di garantirsi e di sopravvivere, perché gli uomini si rendono conto che unendo le proprie forze la loro capacità di soddisfare i loro bisogni aumenterebbe e diventerebbe più efficace. Niente di troppo lontano dalla genetica giusnaturalista secondo la quale la società umana sarebbe il frutto di un comune accordo grazie a cui gli uomini si rendono in grado di far fronte collettivamente ad una serie di necessità e di pericoli. Non è necessario prendere in considerazione nello specifico le singole teorie di impianto giusnaturalista: ciò che conta per la problematica messa in campo da Rousseau non è la modalità dell'associazione, ma il fatto che questa associazione sia in generale dovuta ad un calcolo di interesse, in base al quale l'uomo sarebbe capace di combattere più efficacemente la propria naturale condizione di debolezza. Questa associazione, poi, diventa per d'Alembert il motore che porta alla produzione di conoscenze di un ordine del tutto nuovo e più vasto. Qui si innesta un discorso

¹⁶²Ibidem.

di estrema importanza per comprendere fino in fondo la critica di Rousseau alla genetica del bisogno, perché appare chiaro come questo tipo di argomentazione faccia leva – proprio come nello Hobbes della lettura althusseriana – su una fondamentale continuità del bisogno, dalla condizione naturale fino a quella sociale: l'associazione è dovuta ad un'originaria situazione di necessità, e nel momento in cui quelle necessità primarie sono risolte ne sorgono altre di più complesse; ed è qui, allora, che l'uomo mette in campo la propria razionalità, è qui che le sue conoscenze si sviluppano e progrediscono dando luogo a forme sempre più astratte e raffinate del sapere. I primi bisogni sono fonte di conoscenza esattamente come i bisogni secondari e derivati che nascono in seno ai rapporti sociali diventano a loro volta il movente che spinge gli uomini a produrre conoscenze nuove: il filo conduttore, in questo schema, non cambia mai, resta costantemente quello della mancanza, della debolezza e del pericolo; la conoscenza, dunque, resta legata ad un principio di necessità, conoscere non è qualcosa che si fa liberamente – né in natura né in società – ma perché spinti da una serie di bisogni esteriori e cogenti. Infatti si legge: «Ce commerce que tant de motifs puissans nous engagent a former avec les autres hommes, augmente bien-tôt l'étendue de nos idées, & nous en fait naître de très-nouvelles pour nous, & de très-éloignées, selon toute apparence, de celles que nous aurions eues par nous-mêmes sans un tel secours. [...] Mais chaque membre de la société cherchant ainsi à augmenter pour lui-même l'utilité qu'il en retire, & ayant à combattre dans chacun des autres un empressement égal au sien, tous ne peuvent avoir la même part aux avantages, quoique tous y ayent le même droit. Un droit si légitime est donc bientôt enfreint par ce droit barbare d'inégalité, appelé loi du plus fort, dont l'usage semble nous confondre avec les animaux, & dont il est pourtant si difficile de ne pas abuser. Ainsi la force, donnée par la nature à certains hommes, & qu'ils ne devraient sans doute employer qu'au soutien & à la protection des foibles, est au contraire l'origine de l'oppression de ces derniers. Mais plus l'oppression est violente, plus ils la souffrent impatiemment, parce qu'ils sentent que rien de raisonnable n'a dû les y assujettir. De-là la notion de l'injuste, & par conséquent du bien & du mal moral, dont tant de Philosophes ont cherché le principe, & que le cri de la nature, qui retentit dans tout homme, fait entendre chez les Peuples même les plus sauvages»¹⁶³.

Il principio dell'interesse, che discende direttamente da quello dell'utile e dunque dal bisogno, è la causa primaria di nuovi bisogni, di nuove mancanze e di nuovi pericoli. Da questo nuovo e più vasto ordine di bisogni sorgono nuove osservazioni e nuove conoscenze:

163Ibidem.

nasce la morale, nascono le nozioni di giustizia e ingiustizia. Qui siamo in una posizione teorica molto diversa da quella giusnaturalista, dal momento che i concetti di giusto e di ingiusto, di bene e male morale, non sono considerati come qualcosa che è universalmente incluso nella natura razionale degli uomini, ma qualcosa che sorge dalla loro relazione e dagli squilibri che in essa si producono, dai nuovi tipi di bisogni di cui essa è scaturigine: il punto di partenza del giusnaturalismo al contrario era, come è noto, la possibilità di pensare la legge come vincolo sociale necessario in quanto ratificazione e riconoscimento collettivo di quei precetti etici fondamentali e razionali che prendono il nome di *ius naturale*. Tuttavia questa inversione del rapporto tra società e morale modifica solo apparentemente il panorama in cui ci troviamo, dal momento che il bisogno resta il *leit motiv* di ogni dimensione conoscitiva e perfino legislativa, in un legame necessario tra sensibilità, facoltà razionali e bisogni naturali che accomuna per definizione tutti gli uomini: a tal punto che la morale e le nozioni di giusto ed ingiusto sarebbero qualcosa che appartiene anche ai popoli più selvaggi, con cui condividiamo il medesimo “grido della natura”. «Il est donc évident» – prosegue infatti d'Alembert – «que les notions purement intellectuelles du vice & de la vertu, le principe & la nécessité des lois, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu & nos devoirs envers lui, en un mot les vérités dont nous avons le besoin le plus prompt & le plus indispensable, sont le fruit des premières idées réfléchies que nos sensations occasionnent»¹⁶⁴. Dalle prime idee che nascono dalla sensazione e poi dalla riflessione d'Alembert fa dunque discendere – secondo una catena di successivi progressi diretta da bisogni indispensabili – i fondamenti della metafisica, della morale e della politica, cioè quello che per Rousseau è un sistema filosofico talmente complesso da richiedere una sfera sociale e culturale molto estesa, fatta di molteplici relazioni, passioni, dipendenze, interessi e linguaggi che si intersecano e si stratificano e che certamente non possono essere fatti derivare semplicemente da questa duplice costituzione biologica ed ambientale dell'uomo, quella che intreccia *sensations* e *besoins*.

Stabilite queste basi, d'Alembert procede in una lunga suddivisione delle arti, delle scienze e delle discipline, legando ciascuna ad una specifica necessità, sia essa materiale o spirituale, e dunque individuando un percorso causale che connette ogni problema alla sua soluzione, ogni necessità alla sua soddisfazione. Questa rassegna comprende le cose più disparate, si parte dalla metafisica per passare alle scienze fisico-matematiche, alla linguistica, e infine alla politica, che d'Alembert definisce come una «espece de morale d'un genre particulier &

164Ivi, vol. I, p. 4.

supérieur, à laquelle les principes de la morale ordinaire ne peuvent quelquefois s'accommoder qu'avec beaucoup de finesse»¹⁶⁵, e che rappresenta l'ultima delle conoscenze derivanti dalle nostre idee dirette, al cui combinazione è il compito della *Philosophie*. Tra le conoscenze riflesse invece rientrano la pittura, la scultura, la poesia, la musica, in generale tutto ciò che è legato all'imitazione. Al termine di questa esposizione, si ribadisce il legame necessario che deve essere istituito tra lo sviluppo delle forme di sapere e le necessità specifiche da cui esso dipende: «Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, que les différentes manieres dont notre esprit opere, sur les objets, & les différens usages qu'il tire de ces objets même, sont le premier moyen qui se présente à nous pour discerner en général nos connoissances les unes des autres. Tout s'y rapporte à nos besoins, soit de nécessité absolue, soit de convenance & d'agrément, soit même d'usage & de caprice. Plus les besoins sont éloignés ou difficiles à satisfaire, plus les connoissances destinées à cette fin sont lentes à paroître»¹⁶⁶. Da queste fondamentali acquisizioni si passa poi alla necessità di produrre un «arbre généalogique» delle conoscenze, una metafora che, come si è già sottolineato, rivela una concezione fondamentalmente causale e gerarchica dello sviluppo del sapere, ma soprattutto ne considera questo sviluppo in termini di progresso: la ragione, il sapere e la scienza hanno in ogni settore una direzione necessaria, ed è precisamente una direzione che segue da vicino quella dei nostri bisogni, dai più primordiali a quelli più complessi e superflui; esiste dunque una corrispondenza tra conoscenza e bisogno, che è precisamente ciò che ci permette anche solo di concepire in generale un albero genealogico del sapere, cioè ci consente di pensare il sapere come qualcosa di organico e di complessivo, che ha origine da un principio unitario: questo principio è, appunto, proprio quello che vede l'uomo al centro di una sfera di bisogni, mancanze e debolezze che deve colmare, a cui deve porre rimedio; è il principio, lo si è detto, dell'utilità nella sua forma più generica e semplice. Nell'*Essai sur les éléments de philosophie* d'Alembert interpreterà appunto la società stessa a partire da questo filtro metodologico, che è un filtro di impronta meccanicista e, come nota Cassirer, *positivista*: «C'est donc à des motifs purement humains» – scrive – «que les sociétés ont dû leur naissance. [...] C'est par les sens que nous apprenons ce quels sont nos rapports avec les autres hommes et nos besoins réciproques»¹⁶⁷. In questo quadro sapere ed utile sono sullo stesso piano, perché la cognizione dei nostri bisogno, anche quelli sociali, è legata alla pura

165Ivi, vol. I, p. 11.

166Ivi, vol. I, p. 14.

167J. -B. Le Rond d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, in *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, Jean-François Bastien, Paris 1805, vol. III, p. 174.

sensibilità, ed è questa cognizione che ci mette in relazione, non viceversa: noi conosciamo perché abbiamo bisogno di soddisfare un interesse, di qualunque tipo esso sia, e le nostre facoltà conoscitive sono al servizio di questo utilizzo strumentale. Ciò che è significativo è che spetta al *Philosophe* produrre questo albero genealogico, ricercare nel labirinto del sapere un filo di Arianna che ne metta in luce tutte le corrispondenze e l'intima coerenza: «Dans l'étude de la Nature les hommes se sont d'abord appliqués tous, comme de concert, à satisfaire les besoins les plus pressans; mais quand ils en sont venus aux connoissances moins absolument nécessaires, ils ont dû se les partager, & y avancer chacun de son côté à-peu-près d'un pas égal. Ainsi plusieurs Sciences ont été, pour ainsi dire, contemporaines; mais dans l'ordre historique des progrès de l'esprit, on ne peut les embrasser que successivement. Il n'en est pas de même de l'ordre encyclopédique de nos connoissances. Ce dernier consiste à les rassembler dans le plus petit espace possible, & à placer, pour ainsi dire, le Philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vûe fort élevé»¹⁶⁸. Dai bisogni più cogenti, dunque, ai bisogni più superflui, il *philosophe* D'Alembert segue la catena necessaria delle conoscenze, e si dedica fino alla fine del discorso a specificare questo tipo di genealogia ripercorrendo tutto il panorama che ci ha dipinto fino a questo momento ed individuando quei momenti cruciali della storia attraverso i quali le scienze, le arti, la filosofia, il diritto ed ogni altra disciplina si sono evoluti e trasformati, in un percorso fatto di tappe non sempre coerenti, ma segnato anche da tradizioni di pensiero diverse, dispute, disaccordi, scissioni e conflitti.

Giunto al termine della sua così ampia presentazione, l'autore del *Discours préliminaire* chiama esplicitamente in gioco Rousseau e il suo *Discours sur les sciences et les arts* apparso l'anno precedente. Il testo recita: «Ce seroit peut-être ici le lieu de repousser les traits qu'un Ecrivain éloquent & philosophe* a lancé depuis peu contre les Sciences & les Arts, en les accusant de corrompre les moeurs. Il nous siérait mal d'être de son sentiment à la tête d'un Ouvrage tel que celui-ci; & l'homme de mérite dont nous parlons semble avoir donné son suffrage à notre travail par le zèle & le succès avec lequel il y a concouru. Nous ne lui reprocherons point d'avoir confondu la culture de l'esprit avec l'abus qu'on en peut faire; il nous répondroit sans doute que cet abus en est inséparable: mais nous le priérons d'examiner si la plûpart des maux qu'il attribue aux Sciences & aux Arts, ne sont point dûs à des causes toutes différentes, dont l'énumération seroit ici aussi longue que délicate»¹⁶⁹. D'Alembert

168J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, vol. I, p. 15.

169Ivi, vol. I, p. 33. In nota il testo chiarisce il riferimento: «*M. Rousseau de Genève, Auteur de la Partie de l'Encyclopédie qui concerne la Musique, & dont nous espérons que le Public sera très satisfait, a composé un Discours fort éloquent, pour prouver que le rétablissement des Sciences & des Arts a corrompu les moeurs.

dunque suggerisce che le cause della corruzione dei costumi, che Rousseau aveva imputato al rifiorire delle scienze e delle arti, debbano essere cercate altrove, ma non specifica dove e in che modo: in ogni caso, a suo avviso è necessario non confondere la cultura con gli abusi che se ne possono fare. L'accusa che muove a Rousseau è quella di moralismo, denuncia cioè una posizione che assegna alla morale la priorità su ogni altra cosa, e la prerogativa di farsi giudice di tutte le espressioni dello spirito umano. Infatti prosegue: «Les Lettres contribuent certainement à rendre la société plus aimable; il seroit difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs, & la vertu plus commune: mais c'est un privilège qu'on peut disputer à la Morale même; & pour dire encore plus, faudra-t-il proscrire les lois, parce que leur nom sert d'abri à quelques crimes, dont les auteurs seroient punis dans une république de Sauvages? Enfin, quand nous ferions ici au desavantage des connoissances humaines un aveu dont nous sommes bien éloignés, nous le sommes encore plus de croire qu'on gagnât à les détruire: les vices nous resteroient, & nous aurions l'ignorance de plus»¹⁷⁰. Per d'Alembert la cultura viene prima di tutto il resto, in essa ha piena fiducia, e l'ignoranza non è motivo di sobrietà ed austerità, resta semplicemente ignoranza accanto ai vizi consueti della società.

7. *La science, prise d'une manière abstraite, mérite toute notre admiration*

Alla critica di d'Alembert Rousseau risponderà nelle appendici al *Discours sur les sciences et les arts*, senza nominarlo ma indicando in nota «Préface de l'Encyclopédie»¹⁷¹. Le parole di Rousseau sono le seguenti: «Je ne dois point passer ici sous silence une objection considérable qui m'a déjà été faite par un philosophe: *N'est-ce point, me dit-on ici, au climat, au tempérament, au manque d'occasion, au défaut d'objet, à l'économie du gouvernement, aux coutumes, aux lois, à toute autre cause qu'aux sciences qu'on doit attribuer cette différence qu'on remarque quelquefois dans les moeurs en différents pays et en différents temps?* Cette question renferme de grandes vues et demanderait des éclaircissements trop étendus pour convenir à cet écrit»¹⁷². Questo passo è estremamente significativo per noi, e chiarisce alcuni punti importanti. Anzitutto, è il caso di notare l'operazione retorica di Rousseau nella risposta

Ce Discours a été couronné en 1750 par l'Académie de Dijon, avec les plus grands éloges; il a été imprimé à Paris au commencement de cette année 1751, & a fait beaucoup d'honneur à son Auteur».

170Ibidem.

171J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 460.

172Ibidem.

che rivolge indirettamente a d'Alembert: questi si era limitato a suggerire che la causa della degenerazione dei costumi di un popolo dovesse essere cercata in fattori diversi dalle scienze, dalle arti e dalla cultura, ma Rousseau qui gli attribuisce parole che nel *Discours Préliminaire* non troviamo, relative al clima, al temperamento di un popolo, alla mancanza di occasioni, alle abitudini, al governo e alle leggi come possibili motivi della diversa situazione civile e morale delle nazioni. Tutto ciò potrebbe fare riferimento ad un colloquio privato tra D'Alembert e Rousseau sull'argomento, ma non è questo che ci interessa ora: è fondamentale invece tenere in considerazione tutti questi elementi – clima, temperamento, governo, abitudini, ecc. – come una delle chiavi di lettura del problema della scienza e del sapere che Rousseau apre con il *Discours*, e che attraversa, anche se con diverse declinazioni, tutta la sua riflessione successiva. A differenza del suggerimento teorico che Rousseau attribuisce a d'Alembert, infatti, a suo modo di vedere le due questioni non devono e non possono essere disgiunte, ma anzi la dimensione più propriamente scientifica e culturale deve essere tenuta assieme a quella ambientale, climatica, caratterologica e normativa, in vista della possibilità di produrre un discorso sulla struttura del tessuto sociale che, come si vedrà meglio a breve, ha come fulcro quello che probabilmente è l'unico vero problema della politica per Rousseau: il problema del governo.

In questa sede egli non si sofferma sul tema, perché esso, dice, richiederebbe troppo spazio e troppi ulteriori chiarimenti. E tuttavia non si limita a rimandare la discussione ad altri luoghi, aggiunge qualcosa di apparentemente approssimativo ed irrilevante: dice cioè che per comprendere fino in fondo la problematica sollevata dal *Discours* in relazione alla polemica (sia essa reale o fittizia) di d'Alembert, sarebbe necessario indagare il nesso che esiste tra la natura del governo e il carattere dei cittadini, i loro costumi e le loro conoscenze. Questo è ciò che leggiamo: «D'ailleurs, il s'agirait d'examiner les relations très cachées, mais très réelles qui se trouvent entre la nature du gouvernement, et le génie, les moeurs et les connaissances des citoyens; et ceci me jetterait dans des discussions délicates, qui me pourraient mener trop loin»¹⁷³. In queste poche parole Rousseau esprime una questione per noi decisiva che dovrà essere sviluppata in maniera più analitica: cioè che carattere, costumi e conoscenza costituiscono una dimensione unitaria, che questi tre termini devono essere riferiti ad un problema più generale, e che questo problema è precisamente quello del *governo*. Abbiamo dunque quattro elementi che devono essere messi in relazione: uno, quello del governo, è

173Ivi, pp. 460-461.

quello principale a cui gli altri fanno capo; dall'altra parte invece tre tipologie differenti di relazione sociale, che sono il carattere di un popolo, le sue abitudini acquisite e le sue forme di conoscenza. Come si è già avuto modo di indicare in precedenza, il tentativo di Rousseau era fin dalla prefazione del *Discours* quello di prendere in considerazione le scienze e le arti non dal loro interno, ma da una prospettiva diversa e più ampia, quella dei fenomeni sociali, ciò che abbiamo chiamato il punto di vista della morale: ebbene, qui una simile impostazione metodologica è molto più esplicita di quanto non lo fosse nel linguaggio della prefazione, perché Rousseau mette chiaramente assieme le conoscenze dei cittadini con il loro carattere, le loro abitudini, i costumi, le usanze. Si noti come qui Rousseau parli in senso generico di *connoissances* e non di scienze, proprio ad indicare la necessità di assumere il fenomeno della cultura e di tutte le sue ramificazioni non da un punto di vista interiore – che è quello del *Discours préliminaire* di d'Alembert – cioè non dal punto di vista della giustificazione razionale, ma dal punto di vista dei rapporti generali in cui quel fenomeno è preso: questo è necessariamente il punto di vista delle relazioni tra i cittadini di un popolo, e deve essere il medesimo punto di vista del governo. Prendere le scienze dal punto di vista della società significa quindi, lo vedremo in seguito, assumerle come fenomeni che hanno a che fare con un fatto del governo, cioè ad un tempo come qualcosa di governabile e governato, ma anche come qualcosa che sul governo agisce. Le relazioni tra soggetti infatti non sono soltanto il frutto di leggi ed usanze, ma subiscono anche l'influenza del clima e del carattere allo stesso modo in cui subiscono l'influenza delle forme di sapere, di conoscenza e di cultura che si sviluppano nel contesto sociale che costituisce quei soggetti come membri di una comunità, come *citoyens*. Il nesso tra tutti questi elementi è definito da Rousseau come una relazione *molto nascosta ma molto reale*, e questo nesso deve essere scovato, analizzato e posto al centro della ricerca, che a questo punto comincia ad apparirci fino in fondo come una ricerca intimamente politica: quella complessa relazione, difficile da riconoscere e tuttavia reale, è infatti ciò che costituisce per l'opera di governo un intreccio di problemi e di rapporti che si tratta di comprendere, gestire, regolare ed ordinare. In qualche modo il governo stesso è a sua volta l'espressione di una forma di sapere, appartiene al campo delle conoscenze e richiede una scienza, e tuttavia non può pretendere di prodursi come qualcosa di sistematico, di razionale e di prevedibile, ma è costretta a confrontarsi costantemente con tutte le altre conoscenze, o più in generale con un fascio reale di rapporti, vincoli e relazioni che essa può influenzare ma che non può produrre né distruggere, e che debbono includere necessariamente

– anzi forse in maniera prioritaria – la cultura, la scienza, il sapere, le opinioni, l'informazione, le arti, le lettere, il dibattito pubblico: tutte queste cose non possono essere trascurate da un'operazione di governo, ma anzi debbono essere continuamente poste alla sua attenzione in vista di un'efficace opera di ordinamento, mantenimento e stabilizzazione della società nel suo complesso. Le scienze, le arti e la cultura sono, potremmo dire, una forma di relazione privilegiata e più forte, che produce le questioni sociali più ampie e più complesse, e che una buona azione di governo deve essere capace di gestire, regolando l'interazione tra fenomeni culturali, educazione, costumi, carattere, leggi.

Tutto questo si chiarirà meglio in seguito, ma si noti per il momento come una simile prospettiva sul sapere – quella di un fatto di governo – sia del tutto estranea al *Discours préliminaire* nella misura in cui gli è estranea un'interpretazione contestuale e locale delle strutture della conoscenza: alla sua razionalità interna sfugge una critica generale della ragione. La ragione infatti può e deve essere governata nella misura in cui essa, lo si è già visto, è una passione, ed è una delle passioni più radicate, più contagiose e più espansive: tuttavia essa ha anche una storia, ha un tessuto, ma soprattutto ha dei soggetti. È in questo senso prima di tutto che il *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* non può comprendere il problema del rapporto tra scienze, arti, e costumi così come lo pone Rousseau: perché proprio nel momento in cui pretende di costruire una genealogia del sapere, quel discorso perde completamente di vista l'elemento più importante, la relazione reale in cui il sapere si produce e si sviluppa. In altri termini, alla prefazione dell'*Encyclopédie* sfugge il nesso tra il sapere e i soggetti del sapere, le sfuggono le relazioni tra la conoscenza e il contesto reale in cui essa si situa, relazioni di difficile individuazione, sì, che però esistono, sono reali, e coinvolgono persone, caratteri, passioni, tempi, e luoghi, e come tali devono essere messe a tema. È proprio questo che Rousseau rimprovera a d'Alembert nelle poche frasi che dedica alla critica che questi gli muoveva nell'*Encyclopédie*: d'Alembert, in quella sede, considerava il sapere per sé stesso, come qualcosa di assoluto, di indipendente, qualcosa che ha a che fare esclusivamente con la naturale attività dei sensi, del pensiero e della ragione, con l'universale espressione della nostra capacità di conoscere rispetto a dei fatti che si tratta semplicemente di scoprire e di comprendere. È vero, certamente, che ne suo «arbre généalogique» d'Alembert metteva in luce anche contraddizioni e punti ciechi nella storia delle scienze e delle dottrine, ma resta come impianto fondamentale della conoscenza una sostanziale universalità sulla cui base è possibile costruire l'architettura generale del sapere. Per conoscere, dopo tutto, sono sufficienti

la sensazione e la riflessione, e nient'altro è richiesto; ancora nell'*Essai sur les éléments de philosophie* si legge: «C'est pour satisfaire nos besoins et non pas notre curiosité, que les sensations nous sont données»¹⁷⁴. La conoscenza è dunque qualcosa che riguarda l'uomo, e lo riguarda proprio in quanto è uomo, dotato di precise facoltà, ma soprattutto segnato da quella costante caratteristica di indigenza e mancanza che lo accompagna dal suo stato naturale fino alla più avanzata condizione di civilizzazione. In questa architettura, anzi, il progresso del sapere sembra essere inteso come una forma di costante ed interminabile riduzione del sistema dei bisogni, cioè come un percorso di emancipazione dalle necessità costitutive dell'uomo.

È chiaro che in un simile orizzonte la conoscenza resta completamente slegata dalla sua storia, dai rapporti reali che la implicano, e dai soggetti che ne sono coinvolti: nella breve sintesi di Rousseau, appare un d'Alembert che considera la sapienza come qualcosa che, slegato da ogni fattore contestuale, si limita a giustapporsi al tessuto sociale senza esserne influenzato e senza influenzarlo: i fattori da cui dipende la natura del tessuto sociale, politico e morale sono altri dalle scienze, altri dal sapere, vale a dire che la scienza e il sapere non fanno parte di quell'insieme di fenomeni, stanno al di sopra o affianco ad essi e sarebbero identici anche in un luogo e in un tempo diversi. Si tratterebbe dunque di qualcosa che non ha nulla a che vedere con quel complesso intreccio di relazioni reali che per Rousseau coinvolgono non soltanto i costumi, la morale e le leggi, ma addirittura il carattere, il clima e la fortuna, mentre nella prefazione dell'*Encyclopédie* la conoscenza sembra dipendere da nient'altro che da un concorso dei sensi, dell'intelletto e dei bisogni che siamo naturalmente costretti a soddisfare. La conoscenza, nell'*Encyclopédie*, è qualcosa di inseparabile dalla natura dell'uomo, a tal punto da essere a fondamento della società, dal momento che la morale e la politica non sono altro che tappe del sapere: ma si tratta appunto di un rapporto naturalistico ed astratto, perché l'impianto del sapere annovera le nozioni morali e sociali come semplici idee tra le idee, la cui acquisizione è qualcosa di necessario che deriva dal processo meccanico che ci conduce dalle sensazioni più semplici ai concetti più complessi. Solo da un punto di vista di questo tipo assume significato l'immagine d'alembertiana di un mondo che resterebbe tale e quale se le scienze e le arti venissero soppresse, e che per di più sarebbe ignorante e privo di lumi: perché è solo in una concezione universalistica ed astratta della conoscenza che può essere pensata l'indipendenza del sapere dai soggetti reali e dai rapporti che li legano; gli oggetti del sapere

174J. -B. Le Rond d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, cit., pp. 136-137.

sono oggetti irrelati, privi di contesto, la ragione e la sensazione sono sufficienti a spiegarli e ad esaurirli.

Che questa prospettiva sul sapere non colga il punto fondamentale del *Discours* di Rousseau, appare evidente se ci si concentra sulle parole con cui d'Alembert domanda provocatoriamente se si debbano abrogare tutte le nostre leggi solo perché queste sono considerate presso altri popoli dei crimini da punire. In una simile interrogazione è ancora una figura del sapere astratta e priva di soggetto ad entrare in gioco, proprio perché la legge stessa viene pensata qui in termini assoluti e assunta come un'idea necessaria che fa universalmente parte della sfera spirituale e razionale dell'uomo: la legislazione appare quindi come semplice fattore di rappresentazione astratta del giusto e dell'ingiusto, del lecito e dell'illecito, che come tale può essere attribuita all'uomo in generale in quanto universo razionale e conoscitivo. Preoccupato di relativizzare la legge in funzione del suo contesto di applicazione, d'Alembert ne fa invece un'entità astratta, umanistica, perché la forma-legge resta un universale dell'impianto conoscitivo dell'uomo. In Rousseau, lo si vedrà, l'orizzonte è radicalmente capovolto, la legge cioè deve essere pensata come una struttura di sapere non necessaria ma storica, come espressione di uno specifico tessuto sociale e delle sue modalità di rappresentazione dei rapporti: dunque deve poter essere contemplata non come la figura predefinita e canonica delle relazioni tra gli uomini, ma come specifica e locale declinazione di una relazione che deve essere considerata al tempo stesso sotto molteplici aspetti diversi. Proprio in quanto tecnologia storica, in quanto dimensione sociale del sapere, la legge stessa rientra nello sguardo generale di ciò che deve essere governato: il che significa poi, banalmente, che il sapere e le scienze – ma più in generale la cultura e l'opinione – non possono essere sottoposte *tout court* alla legge, se non in situazioni molto circoscritte.

8. *Ils prétendent que je ne pense pas un mot des vérités que j'ai soutenues*

Se a questo punto si rilegge il *Discours sur les sciences et les arts* di Rousseau alla luce dei problemi che si sono messi in luce, si comprende come al centro di questo testo stiano tre grandi problemi che devono essere messi in relazione con le scienze, con le arti, e con il sapere in generale: il problema del *soggetto* del sapere, il problema del *bisogno* di sapere, e il problema del *governo* del sapere. Si parta allora dall'analisi della prima questione, cioè

dall'esigenza di pensare il sapere in funzione dei soggetti che esso coinvolge, e dunque di demolire qualunque descrizione universalistica ed astratta della conoscenza.

Si tratta di un problema piuttosto complesso, che richiede di attraversare una serie di passaggi argomentativi a proposito del testo stesso del *Discours*, della sua posizione, della sua intenzione, dei suoi effetti. Per comprendere meglio questo punto, si tenga presente ciò che si è detto in precedenza in merito alla questione dell'origine nelle scienze umane e politiche: si è visto come per Rousseau fosse necessario prima di tutto assumere l'origine come un problema epistemologico, che riguardava la struttura della scienza e i suoi presupposti, prima dei suoi contenuti. Esaminando il *Discours sur les sciences et les arts* ci si trova in una situazione per molti aspetti analoga, nel senso che Rousseau ci chiede implicitamente di considerare il *Discours* come una messa in questione della stessa attività discorsiva e della funzione del discorso, ci domanda di lasciare in secondo piano i suoi contenuti e di assumere un punto di vista più generale che tenga presente la posizione del *Discours*, il suo *milieu* discorsivo. Tenere conto di questo problema significa tenere conto del rapporto che sussiste tra il soggetto che produce il discorso e i soggetti a cui è indirizzato e che lo ricevono. Affinché queste affermazioni non appaiano troppo vaghe ed arbitrarie, è bene citare lo stesso Rousseau, perché è proprio questo il primo nodo problematico che il suo testo pone alla nostra attenzione; se infatti si considera che la breve prefazione, di cui si è già parlato, fu aggiunta soltanto in un secondo momento in seguito alla vincita del premio dell'Accademia, il testo originario iniziava così: «Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner. Quel parti dois-je prendre dans cette question? Celui, messieurs, qui convient à un honnête homme qui ne sait rien, et qui ne s'en estime pas moins»¹⁷⁵.

La prima questione che Rousseau vuole chiarire, quindi, è quella della posizione del suo discorso dinanzi al suo pubblico: si tratta, prima ancora che il lettore sappia di che cosa parlerà il *Discours*, di metterlo nelle condizioni di identificare la collocazione del suo autore tanto rispetto al problema che deve affrontare quanto rispetto al contesto concreto in cui si prepara ad affrontarlo. Si tratta dunque di stabilire dei ruoli, di confrontare tra loro posizioni diverse, e di istituire un piano di relazioni, ad un tempo riconoscendolo ma anche costruendolo. Rousseau cioè parte dalla presa di coscienza che un gesto discorsivo come quello che sta per esporre non si compone semplicemente dei suoi contenuti, ma è costituito in

175J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 397.

maniera altrettanto decisiva dai soggetti che ne partecipano, e dal rapporto che intercorre tra loro: questo rapporto è in parte già dato, già formato, e in parte di tratta di formarlo, costruirlo, modificarlo. Da questo punto di vista Rousseau riconosce fino in fondo che parlare delle scienze e delle arti significa parlare di strutture che hanno una storia, dei soggetti, delle istituzioni attorno a cui si raccolgono e si producono: se è erroneo, come si è già visto a proposito del *Discours préliminaire* di d'Alembert, considerare gli oggetti delle scienze come la semplice messa in relazione di un soggetto universale della conoscenza con una materia sensibile (e dunque conoscibile), sarebbe ancora più fuorviante fare un discorso sulle scienze e sul sapere senza prendere coscienza della posizione che quel discorso occupa, delle relazioni reali che esso implica. Queste relazioni sono costituite nel nostro caso da due poli fondamentali, di cui il primo è il 'partito' che Rousseau prende rispetto al problema, la posizione in cui egli viene a trovarsi ma anche quella che decide di assumere: egli si mette nella posizione di un uomo onesto ed ignorante, ma che non per questo si giudica inferiore a ad altri, non per questo non ha stima di sé.

Si tratta di affermare l'ignoranza rispetto alla scienza, di produrre immediatamente una tensione da un lato rispetto al tema del *Discours*, il sapere, e dall'altro lato rispetto a chi è chiamato a leggerlo e a giudicarlo, il secondo polo della relazione che il discorso costruisce e rende operativa. Il pubblico di Rousseau, infatti, non è un pubblico casuale: se è vero che poco più avanti scriverà che il suo è il partito della verità, che lo spinge a parlare nonostante la previsione delle critiche, è vero anche che egli non scrive il suo testo ad un lettore qualunque, non destina le sue parole all'umanità, ad un insieme indefinito di soggetti che non hanno tempo né luogo. Rousseau scrive esplicitamente a persone reali, e questo rapporto reale, non puramente letterario, è la prima cosa che si tratta di evidenziare: «Il sera difficile, je le sens, d'approprier ce que j'ai à dire au tribunal où je comparais» – scrive. «Comment oser blâmer les sciences devant une des plus savantes compagnies de l'Europe, louer l'ignorance dans une célèbre Académie, et concilier le mépris pour l'étude avec le respect pour les vrais savants?»¹⁷⁶. Ignoranza contro scienza, si è detto: ma ignoranza come strumento retorico, prima di tutto, come l'opposto della scienza, negazione del sapere che tuttavia produce discorso, cioè produce relazione. E ignoranza come la posizione che Rousseau occupa rispetto all'Accademia, rispetto ad una comunità di sapienti, e in generale rispetto a tutti coloro che, come si è visto, stanno dalla parte della *philosophie*, della sapienza intesa in senso ampio,

176Ivi, pp. 397-398.

culto del sapere, sapere del sapere, teoria del conoscere e della cultura e, inevitabilmente, anche teoria della posizione reale che il sapere occupa nella società, nella storia o, in generale, nell'uomo. Perché allora è importante non solo prendere posizione, ma anche farne discorso, esplicitarla, sottolinearla? Perché Rousseau prende posizione non rispetto alla scienza come oggetto astratto ed universale, ma prende posizione rispetto ad un'altra posizione che è già stata presa, che è consolidata, che coinvolge dei soggetti, dei luoghi, e anche delle istituzioni: non è la scienza in sé stessa che interessa a Rousseau – lo dirà a più riprese, tanto nell'appendice quanto nella prefazione del *Narcisse*, in cui tornerà sull'argomento – ma piuttosto gli interessa posizionarsi rispetto ad una collocazione sociale che coinvolge le scienze, la cultura, le arti, il sapere, istituire una relazione rispetto ad un fascio di relazioni. Il *Discours* dunque non poteva che aprirsi così, non poteva che esplicitare la propria intenzione argomentativa, che non ha nulla a che vedere con una prospettiva astratta ed umanistica sulla conoscenza umana, ma si pensa invece in un dialogo diretto con i soggetti storici del sapere (i sapienti, le accademie, il gruppo degli enciclopedisti), con l'immagine che essi producono di sé stessi in relazione al sapere (il *philosophe* e la *philosophie*), e con lo spazio che tramite questi soggetti e queste relazioni il sapere e la cultura occupano più in generale nella società.

Il punto è quello che è già stato espresso a proposito della risposta a d'Alembert: il sapere non riguarda l'uomo come tale, riguarda soggetti specifici, ha una storia, ha momenti e luoghi di produzione. E se il sapere non è qualcosa di umanistico, di naturale, questo significa banalmente che esso – nella società reale, e non in quella ideale – non riguarda tutti gli uomini, ma solo una porzione specifica di uomini, una comunità o un insieme di comunità, all'interno di relazioni più estese. Un conto è pensare il sapere come attributo universale dell'uomo, della sua natura conoscitiva: altra cosa invece, e ben più importante, è evidenziare la distribuzione reale del sapere nella società, dei discorsi che esso produce e dei rapporti che esso instaura nel fascio di relazioni sociali di cui fa parte. Il sapere non è qualcosa di naturale come non lo è il linguaggio e come non lo è la ragione: esso sorge e si estende all'interno di rapporti reali, e non ha significato al di fuori di essi. Si tratta dunque di separare un'interpretazione astratta ed universalistica del sapere, che riconosce la conoscenza in ogni manifestazione, anche la più umile, dell'umanità, da un posizionamento concreto rispetto alle scienze come culto, come studio, come luogo di produzione materiale, come istituzione del sapere: non si possono dunque confondere questi due piani, cioè da un lato la materializzazione reale del sapere in quanto produzione storica e locale di un discorso della

scienza e sulla scienza, e dall'altra una prospettiva astratta su di esso che resta tutta all'interno del primo piano e ne è un'espressione discorsiva. La cultura storica e i soggetti del sapere, cioè, confondono la propria posizione con una proiezione astratta e naturalistica della conoscenza in quanto *habitus* universale della ragione: come si è visto all'inizio del percorso a proposito della *Nouvelle Héloïse*, si a che fare con due piani di relazione che tuttavia si riducono ad uno solo, quello del discorso nella sua reale produzione. Infatti, questo secondo piano della scienza – la sua immagine razionale – non esce dal perimetro della comunità reale dei soggetti che producono sapere e un discorso sul sapere, e non ne esce perché ne è la proiezione, la rappresentazione; e a sua volta quella comunità reale, luogo di produzione di quell'immagine, rappresenta sé stessa all'interno dell'immagine, non è capace di pensare il sapere in relazione alla sua collocazione reale, in relazione ai soggetti che ne sono coinvolti, ai rapporti che esistono all'interno della comunità dei sapienti e dei dotti, e tra quella comunità e la società in senso lato.

Ecco dunque perché Rousseau inizia stabilendo posizioni, segnando un territorio, esplicitando relazioni: la sua posizione la assume non rispetto al sapere in generale, non rispetto agli uomini, ma anzitutto dinanzi ad un'Accademia, e poi dinanzi alla comunità dei sapienti. Egli si espone a questa comunità come ad tribunale chiamato a giudicarlo, dice, ed invita i suoi giudici ad assumere una posizione altrettanto chiara, altrettanto onesta: «Les souverains équitables» – dice ancora – «n'ont jamais balancé à se condamner eux-mêmes dans des discussions douteuses; et la position la plus avantageuse au bon droit est d'avoir à se défendre contre une partie intègre et éclairée, juge en sa propre cause»¹⁷⁷. Questa operazione ha un significato preciso, perché la posta in gioco è quella di dimostrare che il discorso del sapere in generale si costruisce attraverso rapporti concreti tra soggetti, attraverso posizioni che vengono prese, e attraverso gli effetti che esso produce su chi lo riceve: Rousseau sta preparando un campo ben preciso in cui inserire il suo discorso, per materializzarlo come un gesto che ha di mira innanzitutto i suoi effetti; quale migliore discorso sul sapere, se non un discorso capace di produrre effetti discorsivi nella comunità reale del sapere? Questo è prima di ogni altra cosa lo scopo di Rousseau. Molti gli rimprovereranno la contraddizione evidente tra il suo attacco alle scienze, alle arti e alla cultura ed il fatto che abbia condotto questo attacco attraverso un discorso che attinge a piene mani dalla cultura, dal sapere e dalla storia: ma questa contraddizione per Rousseau coincide esattamente con quell'effetto di

¹⁷⁷Ivi, p. 398.

disarticolazione della prospettiva sul sapere come “savoirs des savants” che intende produrre con il *Discours*. È proprio la possibilità stessa del discorso ad essere in gioco, nella misura in cui si assiste ad una progressiva delegittimazione delle pratiche discorsive della scienza nella sua collocazione storica reale, per restare all'interno di quelle pratiche dislocandone il linguaggio e la funzione.

A questo scopo, prendere la posizione dell'uomo onesto ed ignorante non è soltanto un espediente di stile, ma investe pienamente le fondamenta del *Discours*, lo disloca rispetto al suo contenuto e lo mette al centro di un crocevia di rapporti tra soggetti che devono essere esplicitati. Nella prefazione del *Narcisse ou l'amant de lui-même*, una commedia che Rousseau aveva scritto all'età di 18 anni e che pubblicò nel 1753, egli fa esplicito riferimento alle polemiche suscitate dal *Discours*: «Ce n'est donc pas de ma pièce, mais de moi même qu'il s'agit ici. Il faut, malgré ma répugnance, que je parle de moi»¹⁷⁸. È da notare con estrema attenzione come appena prima di accingersi a parlare del dibattito legato al *Discours* di due anni addietro, Rousseau avverta l'esigenza di chiarire che è di lui, della sua persona che si tratta: si tratta, cioè, di mettere in luce i soggetti che una determinata relazione coinvolge, si tratta di dare alle cose il loro nome, e proprio quando chi dovrebbe dare loro un nome si rifiuta di farlo: «Le parti que j'ai pris dans la question que j'examinais il y a quelques années» – Rousseau prosegue – «n'a pas manqué de me susciter une multitude d'adversaires. On m'assure que plusieurs trouvent mauvais que j'appelle mes adversaires, et cela me paraît assez croyable dans un siècle où l'on n'ose plus rien appeler par son nom. J'apprends aussi que chacun de mes adversaires se plaint, quand réponde à d'autres objections que les siennes, que je perds temps à me battre contre des chimères; ce qui me prouve une chose dont je me doutais déjà bien, savoir qu'ils ne perdent point le leur à s'écouter les uns les autres»¹⁷⁹. Prendere posizione significa istituire un confronto, e questo confronto è inevitabilmente uno scontro, ci sono degli avversari e c'è una posta in gioco: in questo caso, la posta è la possibilità di ripensare il sapere come qualcosa che ha una ricaduta sulla società, che ha degli effetti su di essa e che intrattiene relazioni precise con essa – demolendo quell'immagine della conoscenza come attributo naturalistico di tutto ciò che è umano, perché quell'immagine non fa altro che neutralizzare il sapere stesso sottraendolo ai soggetti e nascondendone la storia.

Coloro che Rousseau chiama *adversaires* gli rispondevano che la scienza, le lettere, la cultura hanno sì un effetto sul tessuto sociale, ma che questo effetto non è quello della

178J. -J. Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XVI, p. 232.

179Ivi, pp. 234-235.

corruzione morale che egli descrive, bensì quello di emendare il vizio e la barbarie, di rendere gli uomini virtuosi insegnando loro la giustizia e l'amore per la verità e per la ragione. Ora, una simile prospettiva per Rousseau è puramente tautologica, non dice sulle scienze niente di diverso da ciò che le scienze dicono di sé stesse: è una prospettiva parziale, perché si limita a descrivere quelle ragioni che la scienza stessa si dà per giustificare la propria sussistenza, le ragioni che il giusnaturalismo dà della scienza politica, proprio come le ragioni che offre d'Alembert nel *Discours préliminaire* per spiegare lo sviluppo dell'albero genealogico del sapere. Si tratta cioè di ragioni astratte, che si fondano sulla proiezione teorica di una sostanza universale dell'uomo: dal momento che il sapere sorge dal bisogno e pone rimedio alle nostre necessità materiali e morali, esso non può che avere effetti positivi sugli uomini. Ma di quali uomini si tratta, e in quali condizioni? Come si è già visto Rousseau fa appello all'esigenza di considerare le scienze e la cultura da un punto di vista diverso, esterno alla loro intima giustificazione razionale, cioè il punto di vista della società in funzione di ciò che nella prefazione aveva definito il *bonheur* degli uomini. In questo senso allora le argomentazioni del *Discours* devono essere intese come una messa alla prova delle strutture discorsive che fondano quell'immagine tautologica e *savante* del sapere, perché per Rousseau legare il sapere alla corruzione costituisce per l'appunto una scelta di campo, una presa di posizione il cui scopo è quello di smantellare le pretese universalistiche ed astratte di una comunità reale di sapienti che proiettano una visione intellettuale e parziale sulla natura dell'uomo e sulla società. Se l'interpretazione astratta secondo cui la conoscenza avrebbe effetti esclusivamente benefici sull'uomo, sulla società e sulla morale si basa su un pregiudizio intellettualistico, per Rousseau si tratta di mostrare al contrario, provocatoriamente, come la realtà concreta ci offra prevalentemente esempi dei vizi che ne derivano. Analizzando i problemi dello stato di natura e dell'origine si è visto come per Rousseau fosse necessario rinunciare ai fatti, nella misura in cui gli elementi fattuali adottati dal giusnaturalismo erano vocationalmente fittizi; qui invece, se si vuole avere una presa efficace sul sapere come fenomeno storico e sociale, occorre rinunciare ad una prospettiva razionalistica ed osservarne gli effetti materiali, i fatti, perché le relazioni in cui le forme del sapere si situano sono relazioni storiche. Gli effetti che l'immagine astratta del sapere descrive non sono esperibili, se si resta tautologicamente all'interno di quel punto di vista privo di storia e di soggetto; mentre quelli di cui parla Rousseau lo sono fin troppo: «Où il n'y a nul effet» – scrive – « il n'y a point de cause à

chercher: mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle»¹⁸⁰. E questi effetti certi e reali sono precisamente gli stessi vizi che gli avversari di Rousseau gli imputavano, cioè moralismo, vanagloria, capriccio, desiderio di mettersi in mostra, dissimulazione: tra gli effetti osservabili, infatti, il sapere produce ambizione, la filosofia genera dispute e conflitti, così come è fonte delle teorie più disparate e contraddittorie, mentre le lettere favoriscono la dissimulazione e le arti accompagnano il lusso e la vanità; in generale, poi, tutte queste discipline sono sovente motivo di fanatismo e di isolamento per i dotti, di arrivismo, capriccio ed invidia per i letterati, in ultima analisi dunque danno luogo ad una fondamentale disgregazione del tessuto sociale. Se dunque si osservano le scienze, le arti e la cultura da un punto di vista esteriore, se cioè le si considera in quanto fenomeni sociali, come relazioni tra le relazioni, non c'è traccia di quegli effetti positivi che la fede nei lumi della ragione e nella sapienza attribuisce loro: perché quel punto di vista è, appunto, completamente disancorato da una prospettiva sui rapporti reali in cui gli uomini sono coinvolti, non è in grado di comprenderli nella misura in cui li nasconde e li rimuove.

Tanto è vero che ancora nella prefazione al *Narcisse* Rousseau, sintetizzando la polemica dei suoi detrattori a proposito del *Discours*, mostra – e ancora con una certa vena provocatoria – come anche la loro critica fosse a sua volta del tutto astratta, fondata su principi assiomatici: «La science n'est bonne à rien, et ne fait jamais, que du mal, car elle est mauvaise par sa nature. Elle n'est pas moins inséparable du vice que l'ignorance de la vertu. Tous les peuples lettrés ont toujours été corrompus; tous les peuples ignorants ont été vertueux: en un mot, il n'y a de vices que parmi les savants, ni d'homme vertueux que celui qui ne fait rien. Il y a donc un moyen pour nous de redevenir honnêtes gens; c'est de nous hâter de proscrire la science et les savants, de brûler nos bibliothèques, fermer nos Académies, nos Collèges, nos Universités, et de nous replonger dans toute la barbarie des premiers siècles. Voilà ce que mes adversaires ont très-bien réfuté: mais aussi jamais n'ai-je dit ni pensé un seul mot de tout cela, et l'on ne saurait rien imaginer de plus opposé à mon système que cette absurde doctrine qu'ils ont la bonté de m'attribuer»¹⁸¹. La critica, dunque, si basa sull'idea che Rousseau attribuisca alle scienze una negatività naturale ed intrinseca, ma come si è già notato non è questo il punto che si deve considerare, nel *Discours sur les sciences et les arts*: il punto è invece la necessità di pensare la scienza e la cultura non dal punto di vista della loro ipotetica struttura naturale, della loro funzione intrinseca ed universale, ma piuttosto in rapporto ai

180J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 404.

181J. -J. Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, cit., vol. XVI, p. 240.

soggetti che coinvolgono, alle relazioni che producono e che le producono, su cui incidono e che incidono su di esse. Ma la prospettiva interiore al sapere, alle arti ed alle scienze non solo non è sufficiente, è addirittura fuorviante. Nella prima parte del *Discours* Rousseau mostra come quella prospettiva non abbia alcuna presa sulla concretezza dei rapporti reali, quando scrive: «C'est qu'un habitant de quelque contrée éloignée qui chercherait à se former une idée des mœurs européennes sur l'état des sciences parmi nous, sur la perfection de nos arts, sur la bienséance de nos spectacles, sur la politesse de nos manières, sur l'affabilité de nos discours, sur nos démonstrations perpétuelles de bienveillance, et sur ce concours tumultueux d'hommes de tout âge et de tout état qui semblent empressés depuis le lever de l'aurore jusqu'au coucher du soleil à s'obliger réciproquement; c'est que cet étranger, dis-je, devinerait exactement de nos mœurs le contraire de ce qu'elles sont»¹⁸². La figura dello straniero gioca un ruolo non secondario nell'immaginario antropologico e politico di Rousseau, ed incarna proprio quella dialettica tra interiorità ed exteriorità che si è già avuto modo di mettere in evidenza, vale a dire la necessità di osservare costantemente i fenomeni umani da una prospettiva duplice, dall'esterno rispetto al punto di vista totalizzante delle strutture desiderative e passionali, ma contemporaneamente dall'interno rispetto al complesso delle relazioni morali in cui quelle strutture trovano spazio e significato e da cui non devono essere disgiunte. Il fenomeno del sapere come fenomeno sociale risponde qui, nel *Discours*, alla stessa duplice dinamica di dislocazione: non è sufficiente un discorso sulle scienze che resti all'interno della loro pratica discorsiva, perché quella pratica ne neutralizza le forme di produzione sociale, ne nasconde i rapporti reali; è indispensabile allora che il discorso sulle strutture del sapere ne analizzi quegli aspetti apparentemente estrinseci che tuttavia entrano a far parte a pieno titolo delle relazioni inter-soggettive che fanno del sapere un oggetto morale, sociale, e dunque storico e localizzato. Si vedrà in seguito come dal punto di vista di un'azione di governo una prospettiva di questo tipo sia fondamentale ed inderogabile.

Si tratta, dunque, di assumere un ruolo ed una posizione dinanzi a quelle *Gens de lettres* di cui d'Alembert parlerà l'anno seguente all'inizio del *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, perché assumere una posizione per Rousseau significa semplicemente mettere in luce come il campo del sapere, delle scienze e delle arti sia intimamente costituito di posizioni, attraversato da rapporti, lungi dalla neutralità della ragione attraverso cui il sapere si rappresenta: e questi rapporti devono essere pensati e messi a tema, se lo scopo è porre in atto un effetto specifico

182J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 404.

del sapere sui soggetti e sulla società, dunque un effetto morale nel senso che abbiamo già assegnato alla *moralité*; nascondere i rapporti che costituiscono il sapere attraverso una proiezione universalistica della conoscenza, significa semplicemente ignorarli, lasciare che essi si riproducano in maniera disordinata, che agiscano sul sapere senza che il sapere agisca su di essi. Ma rapporti disordinati, arbitrari, non governati, per Rousseau, hanno inevitabilmente una ricaduta negativa sui costumi, sulla morale, sulla libertà, come sarà chiarito meglio in seguito. Per il momento basti comprendere la necessità stringente di lacerare il velo naturalistico ed umanistico attraverso cui la comunità reale dei *savants* rappresenta il sapere, riappropriandosi delle relazioni concrete che ne definiscono la genesi e le forme, riancorandolo alla sua dimensione inevitabilmente sociale e collettiva. Se l'obiettivo polemico sono le *Gens de lettres* nella loro rappresentazione fittizia del regno della ragione, è evidente come la critica di Rousseau si rivolga a tutta quella tradizione umanistica della *République des lettres* che aveva avuto una particolare rifioritura tra la seconda metà del XVII secolo e la prima metà del XVIII, e di cui il pensiero illuminista si era appropriato proprio attraverso le correnti teoriche dell'enciclopedismo da Pierre Bayle a Diderot e d'Alembert.

Nel suo fondamentale testo *Critica illuminista e crisi della società borghese*, del 1959, Reinhart Koselleck affronta ampiamente il tema della *République des lettres* associandola ad una specifica dinamica della critica intellettuale contro lo Stato e contro le istituzioni politiche che a suo avviso attraversa tutto il complesso rapporto che nel XVIII secolo intreccia le strutture dell'assolutismo con la storia dell'illuminismo¹⁸³. Nell'analisi di Koselleck appare chiaro come quel profondo ed articolato movimento di critica fosse ad un tempo il frutto dell'orizzonte storico aperto dall'assolutismo, perché ne condivide in senso negativo e polemico le figure concettuali fondamentali, ma anche ciò che sull'assolutismo era destinato ad agire in maniera profonda, incidendo irrimediabilmente sul modo stesso di pensare la politica ed anticipando il terreno di battaglia della Rivoluzione. In particolare, è sulla separazione assolutistica dell'ambito della morale da quello della politica che il testo di Koselleck si concentra: quella scissione diventa infatti, per la critica illuminista, funzionale alla riappropriazione di uno spazio di azione diverso ed opposto rispetto a quello dello Stato e del potere, a partire dal quale diventa possibile mettere in atto gli strumenti del criticismo proprio schierandolo dalla parte di quel regno morale che lo Stato aveva espulso dalla dimensione pubblica e relegato alla sfera privata. Da questo campo di azione, il potere politico

183R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 114 e segg.

si colloca precisamente in una sfera che è la negazione della morale, in quello dell'immoralità: la critica per Koselleck si istituisce quindi come giudizio della morale, come capacità di giudicare gli uomini e il potere stesso sottraendosi alle leggi mondane e sottoponendosi alle leggi universali della ragione e della verità. In questa prospettiva, la dialettica tra critica e assolutismo è decisiva, perché la critica si esercita proprio a partire da quello spazio lasciato vuoto dalla politica, ed è da quello spazio che si pone come critica della politica. «Perciò la critica politica» – scrive Koselleck – «non risiede soltanto nella sentenza morale in quanto tale, ma esiste già nella separazione attuata di un'istanza morale da un'istanza politica: il giudizio morale diviene critica politica non soltanto in quanto emette sulla politica il proprio severo verdetto ma appunto anche all'inverso, in quanto come istanza giudicante si pone fuori dell'ambito della politica»¹⁸⁴. È qui che prende corpo la declinazione illuminista del concetto già rinascimentale della *République des lettres*, cioè di quella nazione ideale di dotti e di sapienti tra i quali vige assoluta eguaglianza e parità come in un perfetto ordinamento repubblicano, i cui rapporti sono dettati esclusivamente dalla ragione, sottratti alle verità mondane ed al potere. È Bayle a dare una definizione estremamente chiara di questa repubblica ideale, che come mostra Koselleck si connette precisamente a questa assoluta libertà della critica in nome della verità. Nell'articolo *Critique* del *Dictionnaire historique et critique* – manifesto di questa attività della critica ed antesignano dell'*Encyclopédie* – si legge: «La République des lettres. Cette république est un État extrêmement libre. On n'y reconnaît que l'empire de la vérité et de la raison, et, sous leurs auspices, on fait la guerre innocemment à qui que ce soit. Les amis se doivent tenir en garde contre leurs amis, les pères contre leurs enfants, les beaux-pères contre leurs gendres: c'est comme au siècle de fer, Non hospes ab hospite tutus, non socer a genero. Chacun y est tout ensemble souverain et justiciable de chacun. Les lois de la société n'ont pas fait de préjudice à l'indépendance de l'état de nature, par rapport à l'erreur et à l'ignorance»¹⁸⁵.

Come lo stesso Koselleck mette in luce, quello di cui la critica illuminista si appropria come di uno spazio legittimo della cultura, della scienza, delle lettere e del sapere¹⁸⁶, è uno

¹⁸⁴Ivi, p. 118.

¹⁸⁵P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine reprints, Genève 1995, vol. II, p. 128.

¹⁸⁶Si è già visto in precedenza, a proposito dell'articolo «Gens de lettres» dell'*Encyclopédie*, come il riferimento alle lettere fosse in realtà generico, e includesse una figura poliedrica ed umanistica di intellettuale dalla cultura estesa a molteplici discipline. Questa figura all'epoca dell'*Encyclopédie* era in realtà già scomparsa, non ne rimaneva che il nome: in particolare con la nascita e la diffusione delle accademie (si pensi soltanto all'*Académie Française*, voluta da Richelieu nel 1634) il sapere era divenuto sempre più frammentario e specialistico, più vicino ad un panorama disciplinare come quello che conosciamo oggi.

spazio intimamente apolitico, in due sensi diversi: anzitutto proprio perché occupa una sfera dell'umano separata da quella che è monopolio dello Stato e delle relazioni pubbliche; in secondo luogo, poi, perché la critica deve potersi esercitare in maniera assolutamente imparziale, apartitica, libera, indipendente dai rapporti reali, dalle parentele, dalle amicizie, e dunque dal potere. La dimensione del sapere soggiace solo al dominio della verità, e in questo senso la repubblica dei dotti rivendica la propria apoliticità tanto come imparzialità quanto come autonomia dal potere politico. È uno spazio, come si è detto in precedenza, di soggetti astratti, privi di relazioni che non siano ordinate dalla ragione, un cosmo vuoto in cui l'unica forma di rapporto è quella della critica, della scienza, della verità. Quella che Bayle immagina è dunque una riproduzione di quel *bellum omnium contra omnes* che lo spazio neutrale della politica aveva eliminato e soppresso: e tuttavia si tratta, dice Bayle, di una guerra innocente, ed innocente proprio in virtù della sua universalità, che è l'universalità della ragione; la neutralizzazione dei rapporti politici si ripresenta qui sotto le spoglie di una guerra della razionalità che ignora i rapporti reali tra i soggetti perché in essa non esistono vincitori né vinti, a vincere la battaglia è sempre e solo la verità, ed è in nome di essa che il sapiente combatte, come soggetto vuoto tra soggetti vuoti. Il sapere, ancora una volta, non ha soggetto, ha soltanto verità o falsità, e la guerra della critica si conduce al di là dei soggetti reali, in quell'universo perfettamente libero e simmetrico che è la *République des lettres*. Se si tiene presente tutto ciò che è stato detto fino a qui del rapporto tra sapere e soggetto del sapere, tra scienza e società in Rousseau, e la sua critica all'universo razionale ed astratto in cui si collocano i *savants* con cui il suo *Discours* si confronta, appare evidente come la *République des lettres* incarni esattamente quel paradigma che per Rousseau si tratta di scardinare, di riappropriare alla morale, alla società, e dunque alle forme del governo. Proprio perché, come mostra Koselleck, la repubblica delle lettere si lega indissolubilmente alla separazione assolutista tra campo della morale e campo della politica, una simile prospettiva universalistica sul sapere non può essere condivisa da Rousseau. Si è visto infatti come nell'*Émile* si facesse appello alla necessità di tenere assieme morale e politica, di considerare gli uomini e la società come fenomeni unitari e non disgiunti: è proprio a questa altezza che un simile appello diviene pienamente comprensibile, perché *moralité* in Rousseau non ha un significato strettamente etico, come si è sottolineato, ma si colloca al di qua della separazione tra etica e politica, sta all'interno della relazione sociale, e la descrive nella sua complessità; laddove il giudizio morale della critica razionale, quell'*empire de la raison* in cui si colloca il

savant, è precisamente un giudizio etico il cui significato dipende appunto dall'assunzione di uno spazio della morale separato da quello dei rapporti sociali, che è invece il campo specifico della politica. Il giudizio morale della critica è un giudizio razionale proprio perché rivendica a sé una ragione più alta, una ragione etica e più vicina alla verità, diversa dalla razionalità del potere. Tutto questo, per Rousseau, perde di vista una prospettiva necessariamente unitaria sulle relazioni tra soggetti, sui fenomeni umani come fenomeni sociali, e rischia come si è visto di neutralizzare la propria azione nello spazio vuoto di una critica intellettualistica che non riesce ad avere alcuna presa sui rapporti concreti in cui quei fenomeni si producono: innanzitutto i rapporti che sussistono all'interno della stessa comunità dei *savants*, e quelli che li mettono in relazione con la società nella sua interezza. L'universo vuoto e neutro della *République des lettres* nasconde questi rapporti e li lascia precisamente in mano ad una concezione razionalistica della politica: queste due dimensioni apparentemente contrapposte stanno, per Rousseau, sullo stesso piano, e non hanno alcuna presa sulla possibilità di governare le relazioni reali, lasciando spazio all'arbitrio, al disordine, alla dipendenza, a quella che nel *Du contrat social* sarà chiamata *alienation*.

A partire da tutto questo, è molto difficile seguire l'argomentazione di Koselleck quando paragona la *République des lettres* di Bayle alla società legittima delineata da Rousseau. In questa interpretazione, che è la medesima espressa da Alessandro Biral¹⁸⁷, il contratto sociale di Rousseau sarebbe nient'altro che la realizzazione sul piano politico di questo spazio di soggetti liberi ed eguali scorporati dal tessuto delle relazioni reali e legati dall'unico vincolo razionale della legge: «Il fine comune a tutti è la verità» – si legge in Koselleck – «ed il vero sovrano nella disputa degli intellettuali è la critica che ciascuno esercita, ed alla quale ciascuno si assoggetta. Implacabile regna la sovranità di cui ciascuno partecipa. La democrazia totale che Rousseau avrebbe concepito mezzo secolo più tardi, è la repubblica dei dotti di Bayle allargata allo Stato»¹⁸⁸. Come è possibile conciliare questa idea di una proiezione politica della *République des lettres*, in Rousseau, con la critica alle scienze, al sapere ed alla comunità dei sapienti che si è appena evidenziata nel *Discours*? Come è possibile, poi, conciliare un'interpretazione di questo tipo con la necessità espressa da Rousseau di considerare morale e politica come un unico fenomeno – quello più ampio delle strutture sociali, secondo la definizione che si è già data di *morale* – con la necessità quindi di pensare la società a partire dai rapporti reali tra i soggetti del linguaggio, del desiderio, della

187A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., p. 162.

188R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 125.

razionalità, del discorso, del sapere, dell'opinione, e non in funzione di una neutralizzazione radicale della relazione sulla base dell'impero assoluto e fittizio della ragione? Ci sembra chiaro che una prospettiva di questo tipo su Rousseau sia quantomeno problematica, e che debba tenere conto di molteplici fattori diversi all'interno del suo pensiero, non del solo *Contrat social*. La difficoltà di accettare questo tipo di analisi apparirà anzi ancora più chiara in seguito, quando si analizzeranno i rapporti tra le forme del sapere e quelle del suo governo sul piano istituzionale.

9. *Cessant de vouloir vivre du travail de mes mains*

A questo punto è il caso di analizzare il secondo dei problemi che si sono rilevati nel *Discours sur les sciences et les arts*, quello del rapporto tra il sapere e il bisogno. A questo proposito occorre fare riferimento a ciò che si è già detto a proposito del rapporto tra genesi della società e bisogni materiali, e alle modalità con cui Rousseau discute questo problema, prevalentemente attraverso un'analisi di questioni linguistiche. Si è avuto modo di mettere in luce come la nozione di bisogno che sta al centro tanto della teoria giusnaturalista nella sua descrizione dell'origine del corpo politico, quanto della linguistica nella sua spiegazione dell'origine del linguaggio, faccia riferimento ad una nozione erronea dell'uomo naturale, che lo vede costitutivamente immerso in una serie di necessità primarie che egli deve inderogabilmente soddisfare e in funzione delle quali, appunto, avrebbe sviluppato fin dalla sua origine un complesso sempre più esteso di tecnologie, per così dire, adatte alla soluzione dei problemi che la sua esistenza stessa comporta. Ora, si è anche evidenziato come questa critica alla teoria dei bisogni non potesse non coinvolgere anche una specifica interpretazione generale delle scienze e del sapere che, come nel *Discours préliminaire* di d'Alembert, associa non solo la politica ed il linguaggio, ma più estensivamente la totalità delle espressioni della conoscenza proprio ad una condizione naturale ed universale di indigenza e debolezza che l'uomo deve combattere e superare. In questa prospettiva tutte le forme del sapere, nelle loro più disparate declinazioni, non sarebbero altro che la figura di una progressiva ed incessante dinamica di emancipazione dai proprio bisogni, a cui l'uomo sarebbe votato per natura fin dall proprie origini. Si è notato anche, tuttavia, come sulla base della definizione del bisogno che Rousseau ci offre, sia più corretto parlare di una condizione di mancanza piuttosto che di vero

e proprio *besoin*: in Rousseau, certamente, l'uomo ha per natura dei bisogni, ma questi bisogni non costituiscono delle mancanze che lo costringono a modificare il proprio stato, a sviluppare conoscenze, tecnologie, strumenti, linguaggi, rapporti sociali, come invece avviene nella prospettiva antropologica che si tratta di delegittimare; perché propriamente le cose di cui ha bisogno non mancano all'uomo naturale, anzi la sua struttura è tale da essere assolutamente sufficiente alla propria perfetta conservazione in relazione ad un ambiente completamente adeguato alle sue necessità come alla sue capacità – un ambiente dunque che lo spinge a rimanere esattamente com'è, e non invece a modificarsi, a produrre forme di sapere che in una condizione naturale sono del tutto superflue, o meglio prive di significato.

Il *besoin* di cui parla questo tipo di antropologia della conoscenza, e che accomuna tanto la teoria politica giusnaturalista quanto una certa linguistica ed una certa considerazione enciclopedica del sapere, è piuttosto da considerarsi come una mancanza che pone l'uomo in una fondamentale condizione di povertà. Quell'antropologia, cioè, descrive un uomo a cui mancano risorse, un uomo costantemente assediato da una strutturale forma di indigenza, costretto a creare il linguaggio per unirsi agli altri uomini, a mettersi in società per sfuggire alle insidie ambientali e umane, a sviluppare tecniche di produzione o di sfruttamento delle risorse per assicurarsi di che vivere, a costruire abiti ed abitazioni, ad inventare tecniche e scienze, ecc. L'uomo, per come è naturalmente costituito, non è sufficiente a sé stesso, e se non stesse in società, se non avesse linguaggio, tecnologie e lavoro soccomberebbe sotto il peso dei suoi bisogni e dei pericoli che lo circondano. Un'immagine radicalmente estranea a quella che Rousseau delinea nel primo *Discours*, come nell'*Essai sur l'origine des langues*, dove dimostra non solo che l'uomo naturale non è affetto da questa particolare tipologia del bisogno, ma anzi che questo ordine del bisogno non si spiega se non in una condizione diversa da quella naturale, una condizione sociale fatta di rapporti complessi e di passioni che sono l'unico vero contesto entro il quale la categoria del bisogno come povertà e mancanza assume significato. Nell'*Essai sur l'origine des langues* Rousseau ribadisce la necessità di scardinare una prospettiva antropologica che, come quella legata al *besoin*, assolutizza le strutture sociali dell'uomo storico per proiettarle in una finzione naturalistica che diviene inevitabilmente una giustificazione razionale dell'ordine storico reale. C'è un passaggio di straordinaria forza argomentativa con cui Rousseau dà inizio al capitolo IX dell'*Essai*: «Le grand défaut des Européens» – scrive – «est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. Ils ne manquent point de nous montrer les premiers hommes, habitant

une terre ingrate et rude, mourant de froid et de faim, empressés à se faire un couvert et des habits; ils ne voient partout que la neige et les glaces de l'Europe; sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds, et que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu. Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés»¹⁸⁹.

Come si vede, è ancora una volta la filosofia, il *philosopher*, ad essere in gioco. Si è visto come in d'Alembert il compito del *philosophe* fosse quello di pensare il sapere nella sua struttura più essenziale, di produrre quindi un sapere sul sapere che mettesse in luce quella catena di cause in base alla quale ogni conoscenza dipende da un'altra, perché in ultima analisi richiama ad una fondamentale dimensione di bisogni che devono essere soddisfatti. Qui, in Rousseau, il filosofare è assunto in maniera polemica come quella modalità dell'intellettualismo che tende ad universalizzare i caratteri sociali dell'uomo, e dunque a produrre un discorso antropologico puramente astratto, che non tiene conto dei fattori locali, storici e relazionali che si tratta, come per il linguaggio, di porre al centro dell'analisi: non a caso il capitolo IX dell'*Essai* porta il titolo di «Différence générale et locale dans l'origine des langues», perché per Rousseau si tratta proprio di ricondurre i fenomeni ad un contesto reale, considerarli come nodi di una rete di rapporti, se si vuole indagarne la genesi e comprenderne la struttura. La *philosophie* dell'uomo, dunque, ha improntato i caratteri antropologici più naturali a quelli sociali e storici che derivano da un contesto ben preciso: è stata scambiata la causa per l'effetto, ancora una volta, perché non sono i bisogni naturali dell'uomo a produrre la società, il lavoro, il sapere, il linguaggio, la tecnica; vale esattamente il contrario, perché quei bisogni primari che l'antropologia descrive sono in realtà *besoins moraux*, come si è visto, sono passioni, e le passioni non si danno in natura – nel senso che non appartengono alla nostra costituzione, non discendono naturalmente dalle nostre facoltà, non si producono autonomamente – ma sono il frutto di una relazione sufficientemente complessa, il che significa di conseguenza che sono proprio la società, il lavoro, la tecnologia, il sapere, la politica e tutte le espressioni della relazione umana a produrre nell'uomo una condizione di bisogno, di indigenza, di mancanza. È il vincolo sociale a portare l'uomo in una rete di dipendenze reciproche, e queste dipendenze coinvolgono ciascuna specifici desideri, specifiche passioni, specifici bisogni: nella dipendenza è implicita propriamente una

189J. -J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., vol. XII, pp. 437-438.

mancanza, perché a differenza di quanto avviene in natura l'uomo non è autonomo, le sue forze non sono adeguate alle sue necessità, c'è qualcosa che manca, e quel qualcosa è riempito dal vincolo che lo lega agli altri uomini, che diventa un vincolo indispensabile per soddisfare il fascio di mancanze e desideri in cui ciascuno è preso. La relazione produce una dipendenza, e dunque, come risulta dal *Discours sur l'origine de l'inégalité*, produce diseguaglianza; ma in quel testo non è semplicemente il vincolo dell'uomo rispetto all'uomo a stabilire squilibri e dissimmetrie, perché la dissimmetria presuppone che ci sia un legame, che esista un rapporto, e che questo possa cambiare di baricentro, modificarsi a vantaggio di un polo della relazione e a svantaggio di un altro. La dipendenza di per sé non basta, sono strutture storiche ben precise a sbilanciare il rapporto, e Rousseau dopo averne messo in luce i presupposti ne traccia una breve sintesi per tappe successive: «Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la magistrature le second, que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres»¹⁹⁰. Dunque proprietà, magistratura ed arbitarietà del potere, sono i tre grandi luoghi dello sviluppo storico della società che producono lo squilibrio nella relazione che unisce gli uomini tra loro: Rousseau non lo esplicita, ma è evidente che ci si riferisce alla società europea contemporanea, e non alla società in generale, proprio perché la premessa metodologica impone l'esigenza di non confondere le strutture sociali che troviamo sotto i nostri occhi con l'universalità dei rapporti sociali possibili, né tanto meno con l'universalità degli uomini e della loro natura; se così non fosse, se quelle strutture fossero necessarie e non storiche e contingenti, esse non potrebbero essere modificate né governate, la politica stessa non avrebbe significato. È proprio perché quelle specifiche forme della dipendenza sono il frutto di un preciso sviluppo storico delle relazioni, che i bisogni sociali che esse producono non possono essere in alcun modo intesi come una naturale condizione dell'uomo: se la proprietà e il potere non sono strutture necessarie, e se non discendono da bisogni primari ma anzi producono bisogni secondari e derivati, allora il bisogno stesso è superfluo, non definisce la condizione normale ed universale dei rapporti tra gli uomini. Dunque è alla società presente che Rousseau riferisce le sue argomentazioni, e non ad una

190J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 172.

società in generale, perché parlare di una società qualunque significherebbe perdere di vista i rapporti reali, su cui come si è visto l'indagine sull'uomo deve focalizzarsi: quei tre grandi momenti di produzione della dipendenza e della diseguaglianza, allora, cioè *propriété*, *magistrature*, e *pouvoir arbitraire*, sono per Rousseau le strutture fondamentali della diseguaglianza all'interno di un panorama sociale e politico niente affatto generico, ma anzi direttamente riferito alla storia europea contemporanea. La teoria antropologica del bisogno, infatti, si risolve per Rousseau in una proiezione naturalistica dei rapporti reali della società europea, perché è di quella società che queste strutture del sapere sono espressione, è all'interno di quei rapporti storici specifici che esse hanno potuto produrre il loro linguaggio, che sarebbe un linguaggio incomprensibile in un contesto diverso.

In che modo il *Discours sur les sciences et les arts* ha a che fare con questo problema, e dunque in che modo la questione del sapere è coinvolta nella questione del bisogno come prodotto di relazioni sociali squilibrate ed asimmetriche? Nel passo del primo *Discours* che si è appena citato, come si è visto, sono esplicitati tre grandi momenti di produzione della dipendenza e della diseguaglianza: dalle pagine che precedono si evince come alla *propriété* facciano capo molte altre forme storiche del rapporto sociale, cioè la sedentarietà, il lavoro, le tecnologie di sfruttamento delle risorse, l'industria, la produzione di beni e la loro accumulazione; attorno alla *magistrature* si raccolgono altrettante figure della relazione, che coinvolgono anzitutto la proprietà stessa, e poi i concetti della morale, la politica, le strutture giuridiche, la legge. A che cosa corrisponde invece il terzo stadio, quello che trasforma il potere legittimo in un potere arbitrario? Nel primo *Discours*, Rousseau descrive una situazione in cui si passa da un potere puramente elettivo ad un potere ereditario, in cui dunque viene meno la possibilità di scegliere a chi obbedire, e si obbedisce per necessità e per abitudine: «Le peuple déjà accoutumé à la dépendance, au repos et aux commodités de la vie, et déjà hors d'état de briser ses fers, consentit à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité et c'est ainsi que les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État dont ils n'étaient d'abord que les officiers»¹⁹¹. In un certo senso, dunque, l'arbitrarietà del potere non fa altro che produrre una situazione in cui il rapporto di dipendenza tra soggetti appare non più come qualcosa di libero, ma come una necessità, come l'ordine naturale delle cose: in queste coordinate, dipendere da qualcun altro ed obbedirgli, è qualcosa che si produce

191Ibidem.

all'interno di un ordine del bisogno, perché quella subordinazione è interpretata come necessaria, fondata su una naturale continuità dei rapporti tra gli uomini. Il potere dunque diventa a sua volta un ulteriore bisogno che risponde ad una più originaria ed universale necessità, e non più un luogo di libertà: in questo senso, dice Rousseau, questo stadio dei rapporti umani rende legittima ed ordinaria una condizione che non esista a definire di *esclavage*, a cui vengono improntate le relazioni reali come ad un canone inderogabile ed insopprimibile. Ora, ci troviamo in presenza di qualcosa di molto simile a ciò che risulta da una determinata forma del sapere, quella di tipo antropologico, nella misura in cui essa come si è visto trasforma fenomeni storici e contingenti come povertà, indigenza, mancanza e bisogno in qualcosa di universale e necessario a partire da una nozione fallace della natura umana, così da legittimare indirettamente l'ordine sociale in cui queste strutture si producono, insieme alle relazioni che esso comporta (lavoro, proprietà, accumulazione, industria, ecc.). È evidente infatti che se si assume l'uomo come naturalmente votato ad una condizione di povertà e mancanza di risorse – una condizione che ha significato solo nello spazio sociale delle relazioni improntate al lavoro ed alla proprietà – queste stesse relazioni appaiono a loro volta come una forma necessaria e permanente del rapporto tra uomo e uomo, come lo schema più essenziale delle figure della socialità: in questo orizzonte, dunque, si istituisce inevitabilmente una corrispondenza diretta ed apparentemente naturale tra una serie di bisogni e le strutture che sono chiamate a soddisfarli; il rapporto è esattamente invertito, dunque, perché quelle forme storiche e squilibrate della relazione sociale che sono la fonte di un ordine specifico di bisogni collettivi, vengono assunte invece come una soluzione necessaria che l'uomo è costretto a produrre in vista della sua costitutiva condizione di mancanza, indigenza e debolezza. Secondo questo schema, allora, è proprio perché l'uomo è debole, povero di risorse ed esposto ai pericoli che strutture come lavoro, proprietà, accumulazione dei beni, magistratura, e potere non possono fare a meno di essere implementate: si tratta in qualche modo di un male necessario che risponde ad un male ancora più grande, esattamente come lo è la sovranità hobbesiana, laddove la genealogia sociale di Rousseau ha mostrato che ciò che si propone come rimedio ad un ordine fondamentale di bisogni ne è invece la sola vera causa.

Se si assume questo punto di vista, è chiaro come per Rousseau debba essere delegittimata tutta quella tradizione di pensiero che associa ad una condizione di naturale indigenza dell'uomo anche una sua naturale tendenza all'aggressività, alla cupidigia, alla violenza, al tradimento: questi due piani, quello dei bisogni primari da soddisfare e quello della violenza

congenita dell'uomo, sono precisamente ciò che giustificano per il giusnaturalismo la fondazione del corpo sociale come forma di un'obbedienza collettiva ad un principio di sovranità, perché solo questa generale obbedienza garantisce da un lato la cooperazione necessaria alla piena soddisfazione dei nostri bisogni, e dall'altro lato la possibilità che questa soddisfazione sia ordinata e pacifica, scongiurando il pericolo dell'aggressione reciproca. In questo quadro, dunque, a cui Rousseau si riferisce come *mechanceté naturelle*¹⁹², malvagità e bisogni sono strettamente collegati in un unico plesso di strutture naturali: l'uomo non è malvagio in assoluto, lo è semplicemente perché per natura ha dei bisogni che fatica a soddisfare, perché le risorse di cui necessita sono scarse, e questo lo costringe ad aggredire gli altri uomini, a derubarli, ad ingannarli, ad essere scaltro e spietato, letteralmente privato della sua *pitié*; sono questi i mali a cui la società civile pone rimedio, ratificando in forma di legge sovrana quel diritto razionale che l'uomo per natura riconosce ma che non è materialmente in grado di rispettare – se lo facesse in assenza del patto sovrano, anzi, soccomberebbe. Come è evidente, Rousseau non può che rifiutare questa immagine naturalistica e, ancora una volta, capovolgerla: «On avance que les premiers hommes furent méchants;» – scrive nell'appendice del *Discours sur les sciences et les arts* rispondendo a Charles Bordes, uno dei suoi detrattori – «d'où il suit que l'homme est méchant naturellement. [...] Avant que ces mots affreux de *tien* et de *mien* fussent inventés; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves; avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de faim; avant qu'une dépendance mutuelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres; je voudrais bien qu'on m'expliquât en quoi pouvaient consister ces vices, ces crimes qu'on leur reproche avec tant d'emphase. On m'assure qu'on est depuis longtemps désabusé de la chimère de l'âge d'or. Que n'ajoutait-on encore qu'il y a longtemps qu'on est désabusé de la chimère de la vertu?»¹⁹³. Come si vede, ciò che l'antropologia giusnaturalista descrive ha cause esclusivamente storiche, sono ancora la proprietà, la disparità di risorse e di ricchezze e la dipendenza reciproca a dare luogo a tutta una serie di vizi e crimini che hanno natura interamente sociale e si spiegano solo all'interno di un contesto di rapporti concreti, non nell'universo vuoto della natura.

192J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 531.

193Ivi, p. 534-535.

È stato notato¹⁹⁴ come il panorama giusnaturalista di competizione ed aggressività naturale per la soddisfazione dei bisogni, incarni in qualche modo la prospettiva di una borghesia europea in rapida ascesa che rappresenta la competitività del mercato nello spazio vuoto e privo di vincoli della finzione naturalistica, in cui gli individui hanno piena libertà di azione e di movimento, entrando in collisione l'uno con l'altro: è la libertà di Hobbes intesa come assenza di impedimenti, in una dimensione primordiale ed originaria che il capitolo XIII del libro primo del *Leviathan* sintetizza perfettamente mostrando come una simile assenza di impedimento e di costrizione conduca ad una inevitabile guerra universale, fatta di soggetti in libera concorrenza, disposti a tutto per prevalere l'uno sull'altro. Questo orizzonte è stato interpretato da molti, e non a torto, come uno dei fattori che segnano l'imporsi del modello economico di tipo capitalista nell'Europa moderna, affermando una serie di paradigmi che costringono ad un ripensamento della politica ed alla produzione di valori sociali radicalmente nuovi: da una parte la competizione nello spazio libero del mercato, dall'altra parte appunto la proprietà ed il diritto. È bene precisare fin da subito come analizzare le argomentazioni di Rousseau alla luce di un'economia politica di questo tipo sarebbe forzato, oltre che filologicamente scorretto: in questo senso ha ragione Illuminati quando sottolinea che «L'attacco russoiano al consumo e al lusso non va interpretato come attacco al capitalismo nascente tout court (in tutt'altro contesto, allora, è Smith a criticare il lusso per sollecitare gli investimenti produttivi in un regime capitalistico assai più avanzato di quello francese) e tanto meno come critica anticipata della società dei consumi, bensì va preso per quello che è, fuori di ogni anacronismo: per una demolizione polemica dell'*Ancien Régime*, della società aristocratica e putrescente del “secolo di Luigi XV”, le cui mostruose ingiustizie fiscali e legali e le diseguaglianze economiche hanno ancora una valenza precapitalista»¹⁹⁵. Nella stessa direzione, Illuminati rileva come anche l'attacco di Rousseau alla finanza e ai finanzieri rischi di portarci fuori strada, e come sia necessario necessario riportare la terminologia di Rousseau ancora al contesto di Antico Regime, in cui la Finanza è semplicemente il servizio finanziario del Re, e non ha nulla a che vedere con il sistema bancario.

Un discorso di economia politica è certamente problematico in Rousseau, e non è in questa sede il caso di affrontarlo. Più semplicemente ci sembra che una declinazione specifica della critica sociale di Rousseau non possa e non debba essere ignorata – seppur ricondotta ad un preciso contesto – in relazione alla posizione che egli assume rispetto alle scienze ed al

194Cfr. S. Mezzadra, *Cittadinanza*, Clueb, Bologna 2004, pp. 23-44.

195A. Illuminati, *J. -J Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 38.

sapere, cioè in ultima analisi ad un apparato ideologico che produce categorie teoriche in diretta connessione con il tessuto di rapporti di dipendenza politica ed economica che si è tentato di mettere in luce. Non è necessario, cioè, prendere Rousseau come critico del regime capitalista incipiente per rilevare la centralità filosofica e la forza del suo discorso nel connettere assieme le strutture di sapere, le forme del diritto, e i vincoli di dipendenza relativi ad un preciso orizzonte di rapporti economici fondati su lavoro e proprietà¹⁹⁶. È in questa direzione che deve procedere, a nostro avviso, l'analisi del *Discours sur les sciences et les arts* nella misura in cui si confronta con il binomio concettuale sapere-bisogno: nel *Discours*, infatti, ciò che emerge è come le forme storiche ed istituzionali del sapere giustifichino e rendano operativa dal punto di vista teorico quella prospettiva in base alla quale i rapporti tra gli uomini sarebbero costitutivamente segnati dalla necessità materiale, dalla mancanza, e dunque dalla povertà: è solo in questo orizzonte, infatti, che possono essere pensate strutture come quelle della proprietà, del lavoro organizzato, dell'accumulazione, e del diritto che se ne fa garante, in funzione di ciò che in precedenza è stato definito un principio di utilità e di interesse. Il patto di matrice giusnaturalista e la storiografia enciclopedica del sapere hanno in comune proprio questo nesso tra bisogni fondamentali ed interesse che per Rousseau costituisce il nucleo teorico di una ratificazione di rapporti sociali squilibrati ed illegittimi, ciò che nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, come si è visto, viene definito *pouvoir arbitraire*. L'arbitrarietà del potere, infatti, consiste proprio in uno schema di universalizzazione e naturalizzazione delle relazioni storiche, trasfigurando la dissimmetria e la dipendenza in un ordinamento necessario ed inderogabile, vale a dire nella natura stessa della relazione.

Nel *Discours préliminaire* di d'Alembert, lo si è sottolineato a più riprese, il sapere si produce proprio in un costante e progressivo rapporto di dipendenza delle conoscenze l'una dall'altra, e una simile dipendenza rimanda ad una dipendenza più originaria, quella dell'uomo dai suoi bisogni, da una serie di necessità che deve soddisfare. In questo senso i principi dell'utilità e dell'interesse spiegano e giustificano un ordine di soddisfazione sistematica del

196Nello studio dal titolo *Rousseau e Marx*, del resto, Galvano della Volpe mostrava come nella riflessione marxiana non esista alcuna traccia esplicita di un debito teorico nei confronti di Rousseau, e come sia piuttosto la critica marxista successiva, già a partire da Engels, ad istituire un legame tra i due autori. Tuttavia della Volpe, a partire dall'analisi del primo *Discours*, rintraccia nel pensiero di Rousseau le origini teoriche di un'istanza egualitaria radicale all'interno della democrazia liberale, che ne farebbe il primo pensatore della modernità ad aprire un orizzonte analogo a quello delle esigenze storiche del marxismo. Al di là dell'efficacia di una prospettiva di questo tipo, Alatri, nell'introduzione agli *Scritti politici* di Rousseau (Utet, Torino 1970), sottolinea che della Volpe, e poi l'allievo Lucio Colletti, hanno senz'altro il merito di mettere in luce come l'elaborazione politica di Rousseau debba essere sottratta ad un'interpretazione classica da parte della critica marxista, che a partire dallo stesso Marx e attraverso la lettura che ne aveva fatto Hegel, ha visto a lungo nel filosofo di Ginevra l'ideologo dell'individualismo atomistico liberale.

bisogno, mascherando e nascondendo la verità dei rapporti fondati sull'utile: una verità che per Rousseau deve essere rovesciata, nella misura in cui sono quegli stessi rapporti a rendere gli uomini dipendenti, a prenderli in una serie di bisogni, necessità e mancanze che stabiliscono una condizione di povertà strutturale che solo all'interno delle forme del lavoro e della proprietà può essere pensata. Lavoro, proprietà e dipendenza sono all'origine di un piano sociale di *besoins moraux*, di passioni, che l'antropologia di tipo politico e gnoseologico scambia per necessità costitutive ed universali: in questa mistificazione della relazione bisogno-lavoro, i rapporti reali appaiono come i soli rapporti possibili, indispensabili al mantenimento di un ordine che altrimenti precipiterebbe nel disordine di bisogni non soddisfacibili, di mancanze non colmabili, di pericoli non scongiurabili. È proprio quel sistema di rapporti, per Rousseau, a produrre nell'uomo bisogni che egli non riesce a soddisfare, da un lato a causa della natura stessa delle forme del desiderio che vi si producono, legate ad una dinamica costante di appropriazione e perdita, e dall'altro lato perché le risorse sono distribuite in maniera radicalmente diseguale: l'antropologia che sta a fondamento della scienza politica e dell'immagine enciclopedica del sapere, non fa altro che incardinare nella naturalità dei rapporti questa impossibilità di soddisfazione, questa indigenza di risorse, questa povertà sociale.

Questo è il punto da cui bisogna partire, dunque, riconoscendo come il *Discours* di Rousseau punti a produrre uno scarto teorico tra la legalità interiore del sapere e i rapporti in cui esso è preso: quei rapporti, è evidente, non sono semplicemente quelli che interessano la comunità dei *savants*, di cui si è già parlato, ma sono anche rapporti di tipo materiale, economico. Una certa interpretazione utilitarista delle scienze non fa altro che nascondere quei rapporti, giustificando lo squilibrio, trasfigurando in ordine naturale ciò che in realtà è socialmente disordinato e sbilanciato – e dunque ingovernabile, nella prospettiva di Rousseau. Non sono dunque di per sé le strutture del lavoro, dell'industria e della proprietà a costituire il nucleo del problema del disordine, dal suo punto di vista: certamente, queste strutture producono dipendenza e diseguaglianza, ma possono e devono essere governate, come apparirà più chiaramente in seguito. Ciò che costituisce il vero nodo problematico è invece l'immagine della società a cui queste strutture si legano, che è appunto un'immagine naturalistica di bisogni primari e di mancanza di mezzi, proprio perché essa istituisce un nesso necessario tra i rapporti su cui essa si incardina e lo squilibrio fondamentale che domina quei rapporti, che è invece uno squilibrio contingente, storico, revocabile. Quell'immagine

giustifica la dipendenza perché la fonda sull'utile (l'utilità della soddisfazione dei bisogni), ma ad un tempo legittima una condizione di indigenza sociale che viene assunta come la cifra più propria dell'uomo: l'uomo per natura è debole e povero di risorse, la società e le sue strutture di sapere – incluse le scienze – sorgono per porre rimedio a questa condizione originaria, e tuttavia è una condizione che resta costantemente, inevitabilmente alla base della vita umana. L'indigenza può essere superata socialmente, ma essa non può essere cancellata dalla costituzione naturale dell'uomo: Rousseau denuncia questo schema dimostrando la necessità di pensare la povertà, la debolezza e la dipendenza proprio in funzione dei rapporti sociali che si rappresentano come la soluzione al problema del bisogno, e che di conseguenza producono forme arbitrarie del potere.

Dunque i rapporti reali non sono la risposta ad un bisogno primario, ma anzi la causa di bisogni superflui: sono il luogo di produzione di vincoli passionali sempre più derivati e sempre più complessi, la cui estensione diventa necessaria alla sussistenza stessa delle relazioni reciproche, e la cui impossibile soddisfazione tuttavia produce enormi sacche di disparità e diseguaglianza in funzione di un principio di interesse. Ancora nella *Dernière Réponse* a Bordes Rousseau scrive, in una nota: «Le luxe nourrit cent pauvres dans nos villes, et en fait périr cent mille dans nos campagnes: l'argent qui circule entre les mains des riches et des artistes pour fournir à leurs superfluités est perdu pour la subsistance du laboureur; et celui-ci n'a point d'habit précisément parce qu'il faut du galon aux autres. Le gaspillage des matières qui servent à la nourriture des hommes suffit seul pour rendre le luxe odieux à l'humanité. Mes adversaires sont bien heureux que la coupable délicatesse de notre langue m'empêche d'entrer là-dessus dans des détails qui les feraient rougir de la cause qu'ils osent défendre. Il faut des jus dans nos cuisines; voilà pourquoi tant de malades manquent de bouillon. Il faut des liqueurs sur nos tables; voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. Il faut de la poudre à nos perruques; voilà pourquoi tant de pauvres n'ont point de pain»¹⁹⁷. Il principio di utilità e di interesse, allora, deve essere riconosciuto qui in rapporto a quella che nel primo capitolo è stata definita la *storia della ragione*. Si è visto come per Rousseau si trattasse di rifiutare quel paradigma razionalista che produce una filosofia della storia fatta di nessi causa-effetto, un paradigma che nella storia non cerca altro che sé stesso, la propria interiore coerenza, come si è sottolineato a proposito del problema dell'origine. Ora, questa coerenza, quel nesso causale che Rousseau rifiuta, è intimamente connesso proprio alla

¹⁹⁷Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 534.

problematica dei bisogni: il *philosophe* che riconosce nessi di dipendenza reciproca tra le conoscenze umane e i suoi bisogni, non fa altro che costruire una catena di rapporti causali che legano indissolubilmente tutte le strutture della socialità – dal linguaggio, alla scienza, al lavoro – ad un calcolo di cause ed effetti che individua costantemente problemi e soluzioni, e dunque convenienze, utilità, interessi. È l'orizzonte dei rapporti reali di lavoro, produzione e sfruttamento delle risorse che viene incorporato nella genealogia del sociale e nelle sue strutture di sapere: il paradigma razionale ed utilitaristico di questi rapporti reali non può che piegare la propria interpretazione delle relazioni sociali e della storia a quel calcolo di interessi su cui si basa lo sviluppo delle passioni specifiche esso coinvolge; in questo modo, come si è visto, il linguaggio diventa una funzione di necessità materiali legate all'agricoltura, alla misurazione, al commercio; il lavoro diventa soluzione razionale ad una fondamentale debolezza naturale; la società, a sua volta, è il frutto di un calcolo collettivo che ha di mira una pace ordinata contro il disordine della guerra; e il diritto stesso è un'espressione della ragione nella misura in cui essa riconosce la necessità di una reciproca tutela della libertà naturale. Queste strutture paradigmatiche rivelano una filosofia della storia, della società e del sapere il cui nucleo antropologico è il medesimo tanto nella scienza politica del contrattualismo quanto nell'immagine della conoscenza che nel *Discours sur les sciences et les arts* si tratta di demolire. Lo stesso nesso causale tra il sapere e l'epurazione dei costumi, che i detrattori di Rousseau rivendicano, ha esattamente la medesima provenienza, in questo orizzonte: le scienze e le arti sarebbero, appunto, legate ad un principio di utilità, avrebbero la capacità di incidere sulla società in un senso performativo conveniente, utile, progressista; laddove per Rousseau esse non fanno altro che incarnare *tout court* quel nesso utilitaristico che la storia della ragione aveva individuato nella catena delle cause e degli effetti, quella catena in cui i rapporti squilibrati della dipendenza e della produzione si inscrivono. In questa catena di cause ed effetti, come si è avuto modo di notare, non c'è spazio per una struttura dell'accadere diversa da quella razionalistica fondata sul principio dell'utile: la storia umana procede necessariamente nella forma del *progresso*, in una simile prospettiva, perché dalla soluzione di un bisogno si passa a nuovi bisogni, e da quelli ad una nuova sfera dell'utile, e la storia umana non è altro che il risultato, *ab origine*, di questa catena causale progressiva che si tratta semplicemente di seguire attraverso il filo rosso del calcolo razionale, un calcolo che dà forma universalmente ai rapporti tra gli uomini, in ogni luogo e in ogni tempo. Ecco a maggior ragione perché per Rousseau era necessario scardinare questo tipo di filosofia della storia e

pensare una diversa struttura dell'accadere – dunque del rapporto sociale – a partire da una nuova struttura della genesi: la forma storiografica del miracolo di cui si è parlato si iscrive proprio nella lunghezza d'onda di una critica alla struttura causale ed utilitaristica della storia.

Se è vero che le stesse forme del sapere non nascono per rispondere a bisogni necessari, ma anzi producono bisogni assolutamente non necessari, è in questo senso che la giustificazione razionale delle scienze si lega ad una giustificazione di comportamenti devianti, innaturali, viziosi. Scrive Rousseau all'inizio della seconda parte del *Discours*: «C'était une ancienne tradition passée de l'Égypte en Grèce, qu'un dieu ennemi du repos des hommes était l'inventeur des sciences. Quelle opinion fallait-il donc qu'eussent d'elles les Égyptiens mêmes, chez qui elles étaient nées? C'est qu'ils voyaient de près les sources qui les avaient produites. En effet, soit qu'on feuillette les annales du monde, soit qu'on supplée à des chroniques incertaines par des recherches philosophiques, on ne trouvera pas aux connaissances humaines une origine qui réponde à l'idée qu'on aime à s'en former. L'astronomie est née de la superstition; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la géométrie, de l'avarice; la physique, d'une vaine curiosité; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices: nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devaient à nos vertus. Le défaut de leur origine ne nous est que trop retracé dans leurs objets. Que ferions-nous des arts, sans le luxe qui les nourrit? Sans les injustices des hommes, à quoi servirait la jurisprudence? Que deviendrait l'histoire, s'il n'y avait ni tyrans, ni guerres, ni conspirateurs?»¹⁹⁸. In questo passaggio è contenuta tutta la prospettiva di Rousseau sul rapporto tra scienze e strutture sociali: egli dimostra cioè come le forme storiche del sapere rispondano, sì, ad un principio di convenienza ed utilità, ma non perché siano la soluzione ad un problema originario, bensì perché sorgono all'interno di una catena causale diretta dall'interesse, e a quella catena sono completamente soggiogate; il punto dunque non è che il sapere, di per sé, produce vizio corruzione, ma piuttosto che esso si iscrive costitutivamente in un tessuto di rapporti sociali deviati, diseguali, disordinati, e dunque immorali. Il sapere si produce solo in un rapporto già costituito di dipendenze reciproche, di passioni superflue, ed ad un tempo nutre quel rapporto, lo diffonde alle relazioni sociali nella loro interezza trasfigurando il nesso contingente tra sapere e passione in un nesso naturalistico tra bisogni ed interessi: le scienze e le arti infatti, dice Rousseau, non traggono origine da ciò che piace credere a chi le coltiva, ma dai vizi più

198Ivi, pp. 414-415.

biechi, dalla competizione, dall'invidia, dall'inganno, dalla cupidigia, dall'interesse e in una parola dalla diseguaglianza stessa. Il sapere si lega, sì, ad un bisogno, ma quel bisogno è il prodotto di una relazione sociale intimamente squilibrata, non di una naturale costituzione antropologica: ecco perché legare il sapere alla decadenza dei costumi era una scelta necessaria per Rousseau, si trattava di portare alla luce quelle «relations très-cachées mais très-réelles» che attraversano il tessuto sociale e le stesse forme storiche del sapere, per produrre le basi di una critica radicale al sistema disordinato e squilibrato dei rapporti. Produrre questa critica, cioè portare alla luce il disordine all'interno di un ordine apparente, significa già, per Rousseau pensare la possibilità di governare queste strutture della relazione. Da questo punto di vista si spiega perché il *Discours* si apra immediatamente con una prospettiva sulla questione del legame tra società, scienze e bisogni: e si comprende perché le scienze e le arti rivestano un ruolo di mistificazione e nascondimento, dunque perché Rousseau le descriva come «guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer»¹⁹⁹ della dipendenza sociale e del potere; si è visto infatti come una precisa concezione della scienza si leghi strettamente ad una altrettanto precisa descrizione naturalistica della genesi della società e dei rapporti di produzione e di potere.

Una simile critica doveva partire, inevitabilmente, dalle strutture della storia della ragione, di cui l'immagine *savante* del sapere e delle scienze partecipa: la posta in gioco era appunto la possibilità di disarticolare quei nessi necessari tra sapere, bisogno e dipendenza che la proiezione enciclopedica del sapere nascondeva e trasfigurava in una dimensione naturale fittizia; quella dimensione agisce infatti, lo si è visto, come uno specchio capace di rovesciare il rapporti reali di dipendenza reciproca, giustificandone le strutture e trasformando un vincolo storico in un vincolo necessario – dunque arbitrario, illegittimo. Nella prefazione al *Narcisse* si legge: «De toutes les vérités que j'ai proposées à la considération des sages, voici la plus étonnante et la plus cruelle. Nos écrivains regardent tous comme le chef-d'oeuvre de la politique de notre siècle les sciences, les arts, le luxe, le commerce, les lois, et les autres liens qui resserrant entre les hommes les noeuds de la société par l'intérêt personnel, les mettent tous dans une dépendance mutuelle, leur donnent des besoins réciproques, et des intérêts communs, et obligent chacun d'eux de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien. Ces idées sont belles, sans doute, et présentées sous un jour favorable: mais en les examinant avec attention et sans partialité, on trouve beaucoup à rabattre des avantages

199Ivi, p. 400.

qu'elles semblent présenter d'abord»²⁰⁰. L'obiettivo polemico, qui, è chiaro: si tratta di demolire quell'immagine organica della società in cui ogni struttura concorre ad un interesse tanto singolare quanto comune, secondo l'idea di una dipendenza reciproca basata su reciproci bisogni che sarebbe, appunto, il fulcro di un'azione morale delle scienze, delle arti, del commercio, delle leggi, e di tutte le altre forme di rapporto sociale. È già l'idea fondamentale – in una declinazione illuminista – del contratto sociale di tipo giusnaturalista, vale a dire di un rapporto collettivo in cui la dipendenza reciproca fondata sul bisogno produce reciproci doveri e dunque una cooperazione generale di tutti gli elementi che compongono il tessuto sociale in vista di un comune obiettivo: ma questa è un'idea che non regge, come Rousseau mostra nel *Discours sur les sciences et les arts* e nella prefazione del *Narcisse*, proprio perché si fonda su una nozione antropologica del bisogno che lo incardina alla base dei rapporti sociali piuttosto che mostrarne la sua origine storica, cioè di mettere in luce come la genesi di una specifica relazione passionale e desiderativa dei bisogni debba essere ricercata nello squilibrio fondamentale del tessuto sociale, proprio nella misura in cui le relazioni che lo costituiscono sono soggette ad un principio asimmetrico di interesse ed utilità. Nel quadro critico delineato da Rousseau, allora, la produzione e il consumo di risorse sono funzionali ad una soddisfazione sbilanciata dei bisogni, e questo sbilanciamento si contrappone precisamente a quell'equilibrio tra necessità e facoltà che caratterizza la natura dell'uomo, come è stato descritto tanto nel discorso sulla disuguaglianza quanto nel saggio sulle lingue.

Se l'equilibrio fondamentale tra il bisogno e la sua soddisfazione viene rotto da un ordine di dipendenze diseguali ed asimmetriche, è nei rapporti reali tra gli uomini che ne deve essere cercata la causa, e non nella finzione antropologica che connette società, sapere, arti e lavoro. In questo senso sembra che non sia possibile concordare con Dérathé quando afferma che non è possibile collocare il *Discours sur les sciences et les arts* tra gli scritti politici di Rousseau²⁰¹: ci sembra piuttosto di aver mostrato a sufficienza come questo testo contenga molte delle istanze politiche che per Rousseau si tratterà di sviluppare negli anni successivi, a tal punto che ci sembra possibile dire, al contrario, che abbiamo a che fare con un testo di carattere esclusivamente politico, proprio sulla base dell'esigenza di uno studio concreto dei rapporti sociali che dà forma all'argomentazione. Ed al di là del piano teorico, è proprio questa esigenza di Rousseau a decretare la sua rottura storica con i *philosophes* e gli enciclopedisti, non solo con d'Alembert, ma anche con Voltaire, con cui ebbe intensi scambi epistolari, e

200J. -J. Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, cit., vol. XVI, p. 245.

201R. Dérathé, op. cit., p. 55.

soprattutto con Diderot: al centro del contrasto sta proprio la divergenza radicale a proposito della questione del male – che Rousseau rintraccia esclusivamente nell'ordinamento disordinato dei rapporti sociali e non in un'istanza provvidenziale come Voltaire – e a proposito dell'antropologia, cioè della natura umana, che Diderot tendeva a considerare ancora in un quadro giusnaturalista e progressista, vanificando l'idea del *Discours* di produrre un'analisi ravvicinata dei rapporti reali che attraversano le strutture epistemologiche ed antropologiche tradizionali. Nella *Lettre à M. de Beaumont*, è così che Rousseau spiega la connessione necessaria che sussiste tra il primo ed il secondo *Discours*, mostrando come i due testi si concentrino attorno al medesimo problema, quello dell'ordine dei rapporti: «Si-tôt que je fus en état d'observer les hommes, je les regardois faire, & je les écoutois parler; puis, voyant que leurs actions ne ressembloient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, & je trouvai qu'être & paroître étant pour eux deux choses aussi différentes qu'agir & parler, cette deuxième différence étoit la cause de l'autre, & avoir elle-même une cause qui me restoit à chercher. Je la trouvai dans notre ordre social, qui de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, & lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, & je vis qu'elle expliquoit seule tous les vices des hommes & tous les maux de la société. D'où je conclus qu'il n'étoit pas nécessaire de supposer l'homme méchant par sa nature, lorsqu'on pouvoit marquer l'origine & le progrès de sa méchanceté. Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil, & je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisoit toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples»²⁰². In queste parole si chiarisce l'apertura del *Discours sur les sciences et les arts*, che invita a considerare i problemi che seguono non dal punto di vista interno alle scienze ma dal punto di vista della felicità degli uomini; e si chiarisce anche l'esigenza espressa nel libro IV dell'*Émile* di considerare politica e società da un punto di vista unitario, che non è il punto di vista dell'uomo preso singolarmente, astratto dai rapporti che lo definiscono, ma dell'uomo in quanto fenomeno sociale: come dice a M. de Beaumont, il nesso che il *Discours* istituisce tra il sapere e la morale deve essere inteso dal punto di vista del *peuple*, cioè nella prospettiva dei rapporti collettivi, e non in senso individuale, che non chiarisce nulla e nulla ci fa comprendere. Infatti tra agire e parlare, tra azione e discorso, esiste una notevole differenza, dice qui Rousseau, la stessa che c'è tra l'essere e l'apparire: è dunque necessario ricondurre il

202J. -J. Rousseau, *Lettre à M. de Beaumont*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, pp. 1230-1231.

discorso all'agire, in questo caso cioè si tratta di connettere il campo discorsivo delle scienze e del loro linguaggio ai rapporti concreti in cui esse sono prese.

Si è visto in precedenza come il primo dei rapporti che devono essere indagati fosse necessariamente quello che coinvolge le forme del sapere nella loro dimensione istituzionale, dunque le relazioni che intercorrono tra i depositari del sapere, tra gli intellettuali, le accademie, le università, le corti, disarticolando la neutralizzazione razionalista che si produce nel disegno di una *République des lettres* che è ancora operativo tanto nel *Discours préliminaire* di d'Alembert quanto nell'immagine pubblica delle scienze e della cultura – quella di tipo enciclopedico – che Rousseau attacca nel *Discours*: il primo rapporto è, quindi, quello di tipo culturale in senso lato, i legami che attraversano i luoghi di produzione della cultura. Il secondo rapporto, lo si è appena visto, è quello che lega l'immagine della scienza ad un'immagine della società fondata sul nesso concettuale bisogno-interesse, che a partire da una proiezione naturalistica della mancanza di risorse e della povertà sociale ne legittima la sussistenza come paradigma necessario del tessuto collettivo: si tratta, dunque, di un rapporto economico, in senso lato, che attraversa il sapere. Resta da vedere il terzo fondamentale rapporto, quello che si è anticipato in precedenza come rapporto tra sapere e governo: esso implica tanto una problematica di governo dei rapporti reali del sapere, quanto quella di un governo dei rapporti globali che attraversano il corpo politico nella sua interezza, ivi compresi i rapporti di tipo economico. E si vedrà da quale punto di vista la possibilità di un governo del sapere sia un elemento indispensabile ad una più ampia azione di governo della società.

CAPITOLO III

PEDAGOGIA, ISTITUZIONE, GOVERNO

1. Sur l'admirable éducation de nos enfants

In una significativa lettura del pensiero di Rousseau, Ernst Cassirer²⁰³ nota con estrema lucidità come l'educazione sia uno dei pilastri fondamentali della sua teoria politica, e la impiega anzi come chiave di volta di tutto il suo sistema filosofico. In questo Cassirer è molto vicino a Kant²⁰⁴, come nota Starobinski²⁰⁵: entrambi gli autori infatti colgono nel passaggio educativo la possibilità di una sintesi e di una conciliazione tra natura e società, tra morale e politica. Laddove invece una certa filiera della critica marxista, a partire da Engels²⁰⁶, rileva il luogo di questa sintesi nel momento rivoluzionario che Rousseau prospetta nella conclusione del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, quando giunto all'estremo termine della descrizione dei rapporti di dipendenza e diseguaglianza, quel termine in cui l'uomo precipita in un secondo stato di natura, fatto però di barbarie e servitù, riconosce come solo uno sconvolgimento radicale e una rivoluzione potrebbero ormai cambiare le cose e rovesciare il dispotismo che attraversa tutta la società. Per Kant e Cassirer, al contrario, l'educazione – che attraversa tanto la pedagogia quanto più in generale la produzione del diritto – è quel tipo di esperienza che in Rousseau permette all'uomo di far filtrare completamente e docilmente la natura nella cultura, insediando nelle strutture sociali e politiche un percorso di adattamento che tenga insieme l'originarietà dell'uomo con la sua esistenza artificiale e collettiva: per Kant,

203E. Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932, pp. 177-213, 479-513.

204I. Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1912, vol. VIII, pp. 107 e segg. Il saggio di Kant è del 1786.

205J. Starobinski, op. cit., p. 64.

206Cfr. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in Karl Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin 1988, vol. XXVII.

in particolare, l'educazione è ciò che permette di trasformare gli uomini in esseri morali senza perdere la loro determinazione di specie naturale, ma anzi trasformando quella determinazione nella libertà della dimensione civile, nello Stato.

Si tratta, in definitiva, di una lettura in chiave politica del progetto di educazione naturale concepito da Rousseau al principio dell'*Émile*. Tuttavia, come si può facilmente immaginare, un'idea di educazione che possa definirsi naturale per Rousseau è problematica fin dall'inizio, tanto che subito dopo averla formulata già ce ne mostra le contraddizioni, che sono precisamente quelle contraddizioni legate alla nozione di *nature* che si è cercato di mettere in evidenza nel primo capitolo. La natura è un concetto vuoto, lo si è visto: e ciononostante, per quanto le relazioni sociali la assorbono completamente, resta inevitabilmente, al fondo, qualcosa di naturale e di insopprimibile, la nostra costituzione fisica, la nostra sensibilità; in fondo, in una piccola parte, la natura continua ad agire su di noi, senza che noi possiamo riconoscerla e controllarla. Come si concilia tutto questo con l'educazione, in che misura la natura può entrare a farne parte? Scrive Rousseau all'inizio del libro primo: «Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation. Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses»²⁰⁷. L'educazione dunque non è da intendersi qui come un'esperienza specifica e limitata, né tanto meno semplicemente come un'azione intenzionalmente prodotta dall'uomo sull'uomo: un'educazione c'è sempre e comunque, al di fuori della sua condizione naturale l'uomo è sempre al centro di un processo formativo che agisce su di lui, lo cambia, lo adatta, lo abitua a precise forme di esistenza: ciò che è in gioco, nell'*Émile*, è chiaramente la possibilità di non lasciare questo processo al caso, ma di indirizzarlo, di seguirlo, di governarlo. Le tre specie di educazione di educazione descritte da Rousseau – quella della natura, degli uomini e delle cose – non si escludono a vicenda, questi tre maestri sono anzi sempre compresenti nella formazione generale dell'uomo. La nostra costituzione naturale può essere certamente abituata ad un regime piuttosto che ad un altro, ed è ovvio che il regime sociale sia radicalmente diverso da quello naturale, tuttavia quella costituzione continua ad essere operativa: si è visto, a proposito del linguaggio, come la struttura organica degli uomini non spieghi in nessuna

207J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 311.

misura il suo sviluppo storico, e come siano soltanto la nostra condizione relazionale e i bisogni specifici che sorgono in essa a piegare i nostri stessi organi ad un utilizzo determinato che non è naturalmente incluso nella loro conformazione, e che in un altro contesto non si sarebbe mai manifestato; qui non si tratta allora di riaffermare un primato della biologia sulla relazione sociale, si tratta semplicemente di mettere in luce come l'uomo sia costituito anche di una struttura corporea che alla relazione non è riducibile, che dunque risponde in un modo o nell'altro al suo processo di formazione, entra inevitabilmente a far parte di quel processo. Restano altre due fonti di educazione, gli uomini e le cose, che sono due elementi analoghi, ma presi da due prospettive diverse: l'educazione degli uomini è quella intenzionale, è la pedagogia in senso stretto, quel fatto per cui qualcuno decide di insegnarci qualcosa, e inevitabilmente ci forma, agisce su di noi; l'educazione delle cose infine è la più variegata e la più estesa, e poco più avanti apparirà chiaro come queste *choses* includano non soltanto il contatto materiale con gli oggetti dei sensi, ma in generale l'esperienza che un uomo nel corso della sua vita fa all'interno dell'ambiente tanto fisico quanto morale in cui si trova a vivere, da cui riceve impressioni, stimoli, conoscenze, desideri, interessi, capacità, e tutto ciò che si è già visto in precedenza. Ora, se l'educazione come si è detto non è a da intendersi a questo livello semplicemente come azione pedagogica ed intenzionale da parte di un maestro su un allievo, ma in generale come processo formativo che in un modo o nell'altro interviene senza resto a modificare gli uomini; se poi questo processo per diventare l'oggetto specifico di un'azione di tipo pedagogico deve poter essere osservato ed indirizzato, è chiaro allora che si tratterà di tenere assieme queste tre forze, queste tre sfere della formazione umana, e conciliarle a partire da quella mediana, l'educazione degli uomini, quella intenzionale del pedagogo: infatti «De ces trois éducations différentes, celle de la nature ne dépend point de nous; celle des choses n'en dépend qu'à certains égards. Celle des hommes est la seule dont nous soyons vraiment les maîtres»²⁰⁸. L'educazione degli uomini è la sola che ci compete, la sola che ci coinvolge in prima persona, perché è la sola che richieda un'intenzionalità formativa da parte di qualcuno che si propone di insegnare qualcosa a qualcun altro. E tuttavia, com'è possibile pensare di dirigerla completamente, come si riuscirà ad avere completamente sotto controllo tutti i fattori che intervengono a formare un uomo, che hanno influenza su di lui, che ne modificano i pensieri, i desideri, la traiettoria? Se noi siamo in grado di controllare questo tipo di educazione allora, quella degli uomini, «Encore ne le sommes-nous que par supposition; car

208Ibidem

qui est-ce qui peut espérer de diriger entièrement les discours et les actions de tous ceux qui environnent un enfant?»²⁰⁹. Il fatto che si possa maturare il progetto di controllare questi infiniti fattori, e che se ne offra la possibilità in linea di principio, non significa che saremo davvero capaci di farlo, anzi è molto probabile che non ci riusciremo, proprio perché non abbiamo le facoltà necessarie per considerare dal primo all'ultimo tutti gli elementi che entrano in gioco: l'azione pedagogica perciò si scontra immediatamente con un'impossibilità di fondo, è un'operazione che possiamo concepire, che è per giunta auspicabile, e che tuttavia si manifesta subito come un'operazione imperfetta, a cui sfuggono troppi elementi, e dunque destinata a non produrre gli effetti desiderati. «Sitôt donc que l'éducation est un art,» – prosegue Rousseau – «il est presque impossible qu'elle réussisse, puisque le concours nécessaire à son succès ne dépend de personne. Tout ce qu'on peut faire à force de soins est d'approcher plus ou moins du but, mais il faut du bonheur pour l'atteindre»²¹⁰. In queste poche formulazioni è già contenuto il nucleo problematico della questione della pedagogia, ed alla luce di tutte le considerazioni che sono state fatte in precedenza, è già possibile comprendere a grandi linee quale posto occupi una simile questione all'interno dei problemi sollevati da Rousseau, e quale ne possa essere la posta in gioco.

Ricapitolando brevemente, l'educazione non si identifica *tout court* con l'intenzione educativa di un maestro su un allievo, questa non è che una parte limitata di un processo formativo più ampio a cui l'uomo è sempre e inevitabilmente soggetto – e se vi è soggetto in natura, lo sarà a maggior ragione nel tessuto sociale, dove è sottoposto ad un vortice di sollecitazioni, problemi, esperienze e desideri; in secondo luogo, si è detto, la porzione di questo processo che compete a noi, quella umana ed intenzionale, da soggetto a soggetto, ci mette nelle condizioni di pensare ad un'opera di controllo del processo educativo nella sua interezza; al tempo stesso, questo controllo si rivela strutturalmente impossibile, perché non c'è modo di indirizzare tutti i fattori in campo, ci si dovrà accontentare di approssicare il problema in maniera approssimativa ed empirica, contando anche su una certa dose di fortuna. Nel seguito di questo capitolo si comprenderà meglio come il problema del governo in Rousseau sia contenuto già in questa problematica educativa, e come esso si esaurisca proprio in una impossibilità di fondo: il fatto di governo cioè, sorge come luogo limite della governabilità, sorge proprio come impossibilità di un controllo totale sui fenomeni che ne sono l'oggetto, è dunque per così dire la figura cardinale di qualcosa che si offre alla

209Ibidem.

210Ibidem.

governabilità solo nella misura in cui resta intimamente ingovernabile. Ciò che l'introduzione dell'*Émile* ci mostra con chiarezza, in ogni caso, è come questa fondamentale sottrazione al controllo da parte dei fenomeni formativi non renda affatto insensata l'opera di educazione: se infatti quei fenomeni fossero pienamente controllabili, questa opera sarebbe paradossalmente inutile, si troverebbe ad avere a che fare con un oggetto già ordinato; quindi è proprio l'impossibilità di ridurre questo oggetto ad un modello unitario di descrizione e di direzione che rende indispensabile un'azione generale di indirizzamento, un'opera costante ed incessante di ordinamento del disordine che non potrà, appunto, essere improntata ad un paradigma di controllo prescrittivo, ma dovrà fare i conti con una metodologia molto più complessa e frammentaria, o piuttosto con un insieme composito di metodologie. In questa direzione si renderà necessario analizzare meglio, nel capitolo seguente, il rapporto specifico che sussiste tra il governo e la legge nel progetto politico di Rousseau. Per il momento sarà sufficiente e decisivo focalizzare la nostra attenzione su questa impossibilità strutturale di controllare una specifica dimensione del processo formativo, per comprendere quale debba essere il terreno di partenza di una considerazione di tipo pedagogico sull'uomo. Due sono i punti essenziali da tenere fermi e da sviluppare: il primo è che quando si parla di educazione si ha a che fare appunto con qualcosa che si dà in una forma processuale, dunque non con una forma stabile ed immutabile ma con un fenomeno in costante modificazione, e questo significa che quel fenomeno non potrà essere interamente previsto né interamente conosciuto – ciò che in primo luogo rende ragione della sua fondamentale incontrollabilità; il secondo punto da tenere ben presente è come questa impossibilità di controllo produca già un effetto di tipo, per così dire, formativo sullo stesso soggetto che intraprende un'opera di educazione, che decide di occuparsi della crescita di un allievo, vale a dire che è l'educatore in primo luogo a fare un'esperienza fondamentale che lo modifica, che lo costringe a ripensare la propria posizione e la propria azione, a sviluppare strategie particolari in funzione di problemi che non può prevedere e che si trasformano sotto ai suoi occhi; è l'educatore per primo, dunque, ad uscire trasformato dall'azione educativa, i fenomeni con cui deve confrontarsi e che tenta di indirizzare producono un'azione concreta su di lui. Al centro della pedagogia, dunque, sta una fondamentale situazione di interazione tra allievo e maestro, perché la possibilità che il maestro agisca in maniera efficace sull'allievo dipende prevalentemente dalla sua capacità di far agire l'allievo su di sé, dunque di adattarsi alle condizioni specifiche che si trova dinanzi, lungi dall'applicare ad esse un modello premeditato di istruzione ed insegnamento. A breve

apparirà chiaro come la stessa formazione di *Émile* si basi proprio su una fondamentale esperienza del limite, un limite esperito in primo luogo dal maestro, che deve essere capace di renderlo operativo facendone parte integrante della relazione educativa.

La questione dell'educazione in Rousseau è certamente una delle più discusse, ed una delle più problematiche, perché non è circoscritta alla sola elaborazione dell'*Émile*, ma se ne trovano tracce e ripercussioni anche altrove. Basti pensare alla figura del legislatore nel *Du contrat social*, che molti hanno associato a quella del pedagogo, a partire dallo stesso Cassirer; si pensi, poi, al ruolo svolto dall'educazione nel *Projet de constitution pour la Corse* e soprattutto nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, testi di cui sarà opportuno parlare più avanti; si pensi, infine, alla centralità dell'esperienza formativa come cifra più propria dell'uomo e delle sue relazioni, tanto nella *Nouvelle Héloïse* quanto, a maggior ragione, nelle *Confessions*. In ogni caso, al di là dei molteplici intrecci che si producono tra la questione pedagogica e la riflessione antropologico-politica in Rousseau, già solo un'opera come l'*Émile* è pienamente sufficiente per dirigere la nostra attenzione sui problemi che essa solleva e prenderli sul serio: non semplicemente per l'enorme eco che questo libro ebbe sia in Francia che nel resto d'Europa, non soltanto per il dibattito pedagogico e politico che esso a suscitato nel corso degli ultimi due secoli e mezzo, e ancora non solo perché fu da più parti condannato, censurato e addirittura bruciato²¹¹. L'importanza di quest'opera nel percorso che stiamo seguendo è proprio dovuta al fatto che, come per Kant e Cassirer, la questione pedagogica deve essere considerata come la chiave di volta dell'intera riflessione politica e sociale di Rousseau, una questione dunque a cui fanno capo tutti i problemi che si sono già affrontati e quelli ancora da affrontare, e come tale deve essere sviluppata nei suoi elementi fondamentali. Tuttavia la direzione che sarà seguita qui è molto diversa da quella indicata dai due interpreti tedeschi, perché dovrà confrontare i problemi legati all'educazione con le questioni di tipo antropologico che sono state già sollevate ed analizzate, affinché il tema della pedagogia possa apparire pienamente in tutta la sua portata filosofica all'interno dell'opera di Rousseau. Non è infatti sufficiente pensare l'educazione all'incrocio tra società e natura, se entrambi i termini non sono stati prima problematizzati fino in fondo, come si è tentato di fare nelle pagine che precedono: in Cassirer, e ancora di più in Kant, anzitutto, la

211A Parigi il Parlamento ordinò che tutte le copie dell'*Émile* fossero sequestrate e date alle fiamme, e spiccò un ordine di arresto nei confronti dell'autore, che fu costretto a fuggire in Svizzera. Anche a Ginevra ci furono episodi analoghi, copie del *Du contrat social* e dell'*Émile* furono pubblicamente bruciate, senza contare la condanna ufficiale di quest'ultimo da parte del vescovo Christophe de Beaumont per le posizioni espresse in materia religiosa da Rousseau, che gli rispose poi nella celebre *Lettre à M. de Beaumont*.

Natur per come viene letta in Rousseau tende ad avere un carattere sostanziale, e il rapporto con l'educazione viene fatto agire in funzione di quelle strutture morali fondamentali di pietà ed amor di sé che Rousseau descrive nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*; è solo in questo senso che nella loro interpretazione il momento educativo può essere pensato come luogo di una sintesi tra strutture conflittuali dell'essere umano che è necessario portare ad equilibrio e fondere assieme. Per Kant in particolare una simile prospettiva è in linea con la sua filosofia pratica, con la sua dottrina del diritto e con quella dello Stato. Si tratta però, a nostro avviso, di una lettura di Rousseau che rischia di mettere fuori gioco l'operazione filosofica che sta a fondamento della sua indagine, e di perdere di vista la posta del percorso critico che si è tentato di seguire: ridurre il conflitto tra natura e società ad una conciliazione nelle strutture del diritto che passa attraverso l'educazione, significa a nostro avviso non tenere conto dei problemi che Rousseau cerca di mettere in campo quando pensa quel conflitto e dunque rinunciare a svilupparne le conseguenze, riconducendone il pensiero al bacino concettuale del giusnaturalismo. Questo non significa che l'interpretazione kantiana e cassireriana sia infecunda, anzi si vedrà in che senso i problemi che emergono dalla riflessione pedagogica di Rousseau debbano essere tenuti al centro della produzione giuridica quando si parlerà più approfonditamente di legge, Stato e governo: a nostro modo di vedere, infatti, non è possibile pensare la legge in Rousseau se non attraverso le categorie che egli sviluppa attraverso le problematiche educative.

A questo scopo però occorre non soltanto una preliminare discussione critica – che è già stata compiuta nelle sue linee fondamentali – dei concetti di natura e di società che Kant e Cassirer pongono al centro della loro analisi, senza indagarne adeguatamente le implicazioni all'interno del pensiero di Rousseau; occorre anche esplorare fino in fondo le stesse categorie di pedagogia e di educazione se si vuole essere in grado di mettere a valore le strutture concettuali che le sostengono: se si intendesse l'educazione esclusivamente come un rapporto disciplinare tra un maestro e un allievo, pur raccogliendo tutte le decisive osservazioni di Rousseau in merito, si mancherebbe completamente la possibilità di comprendere il ruolo che la pedagogia svolge nel suo progetto. Questo non perché l'educazione dell'uomo, a partire dal rapporto con l'infanzia, sia di per sé un problema irrilevante in Rousseau: al contrario, si tratta di un tema di straordinaria importanza filosofica, che ci permette di impiegare al meglio tutte le categorie che sono state identificate nei due capitoli appena attraversati. Tuttavia non è possibile cogliere la portata di questo terreno di indagine se non si comprende in primo luogo

per quale motivo Rousseau abbia bisogno di attraversarlo, specialmente se si considera che lo attraversa nello stesso periodo in cui si sta dedicando ad una riflessione assai più specifica sulla politica come quella che dà corpo al *Du contrat social*: bisogna chiedersi cioè a quali domande fondamentali la pedagogia risponda, di quali questioni ancora aperte sia la soluzione, e perché proprio la tematica educativa offra per Rousseau questo tipo di soluzione.

Questo è il quesito a cui si tenterà di rispondere, e a questo scopo sarà necessario un tentativo di pensare i contenuti dell'*Émile* al di là della puericultura in senso stretto, connettendoli al panorama problematico che è già stato aperto. È bene allora partire dalle nozioni fondamentali che si ha già avuto modo di ricavare dal primo libro dell'*Émile*, e proseguire sulla linea che si è abbozzata. Si è visto in che modo la formazione e l'educazione debbano essere considerate come un processo solo parzialmente intenzionale, che riguarda inevitabilmente l'uomo nella sua totalità nella misura in cui egli non solo è al centro di una trasformazione del suo corpo (che banalmente lo conduce attraverso fasi biologiche diverse, dall'infanzia, alla vecchiaia, alla morte), ma soprattutto è preso all'interno di una molteplicità di fattori ambientali che coinvolgono le relazioni che ha con gli altri uomini e più in generale la lingua, la società, le istituzioni, il costume, le leggi, ecc. Il processo educativo dunque coincide in un certo senso con l'uomo e con la sua storia, sia individuale che collettiva, perché l'essere umano non è mai un soggetto fisso, ma è esposto ad un cambiamento costante, è in perenne trasformazione e dunque in una perenne necessità di adattamento: «Nous commençons à nous instruire en commençant à vivre;» – dice Rousseau ancora nel primo libro – «notre éducation commence avec nous»²¹². Dal momento che si è parlato a lungo di bisogni, si potrebbe dire che in generale la categoria del bisogno è riassumibile in una categoria di adattamento che ha a che fare con un processo di tipo educativo e formativo: se l'uomo non si modificasse mai, infatti, egli sarebbe precisamente in quell'equilibrio naturale tra facoltà e necessità di cui si è parlato, e propriamente non avrebbe bisogni; è proprio perché si modifica, invece, è proprio perché non possiede una forma stabile ed essenziale che l'uomo si trova al centro di una mancanza, perché le condizioni in cui si trova cambiano progressivamente, e in quel cambiamento si produce il bisogno, si produce la necessità di un adattamento, di nuove risorse, di nuove figure dell'azione e della relazione. Questo ci spinge a mettere in questione ulteriormente il concetto di natura che entra in gioco nella già citata *éducation naturelle* che Rousseau propone: si è visto infatti come i bisogni di cui parla

212J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 318.

Rousseau siano bisogni morali, che non hanno corso in una situazione naturale, ma hanno a che fare esclusivamente con un contesto di relazioni in espansione capaci di produrre, intrecciare e modificare passioni. Se è così, allora, è solo in quanto è preso in una relazione sociale che l'uomo sta al centro di un processo educativo; l'azione dei fattori naturali interviene certamente nel suo sviluppo, ma ha effetti molto limitati e di breve durata, tanto è vero che come si è visto attraverso la lettura dell'antropologia fatta da Althusser l'uomo naturale è sostanzialmente un uomo immobile, che non muta, privo di storia proprio perché pienamente adeguato alla sua struttura originaria ed al suo ambiente: l'uomo naturale non conosce una dimensione storica nella misura in cui la natura non conosce sviluppo, se è vero che qualcosa come uno sviluppo naturale è propriamente una contraddizione nell'orizzonte di Rousseau; e questo significa che lo stesso processo formativo di cui si sta parlando qui non può avere alcun rapporto con una condizione naturalistica dell'uomo, cioè con una condizione radicalmente estranea a quella storicizzazione che ha luogo solo in perimetro di socialità e di reciprocità. Se educazione significa adattamento in funzione di una costante mutazione, appare evidente come questo adattamento abbia significato solo nel contesto del tessuto sociale in cui l'uomo si trova ad esprimere la propria esistenza. È a questo livello che diventa più chiaro che cosa Rousseau intenda per *éducation naturelle*: si tratta di qualcosa che ha a che fare non con la natura umana – che è per noi non è altro che un concetto nullo, quel concetto in cui si manifesta il limite di una razionalità tautologica – ma con una specifica declinazione della nozione di adattamento, e dunque inevitabilmente con una specifica nozione della trasformazione e del processo a cui l'uomo è soggetto.

Infatti pensare l'educazione come un percorso formativo intenzionalmente improntato ad un concetto, quale che sia, di natura, significherebbe semplicemente non governare quel percorso, abbandonarlo al caso, al disordine: «Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien»²¹³. Un'impostazione pedagogica di questo tipo, pensata in relazione alla natura dell'uomo, rischia semplicemente di confondere cause ed effetti sociali con cause ed effetti naturali, come si ha già avuto modo di rilevare: quello di natura è un concetto vuoto ed inservibile per una ragione molto banale, cioè che

213Ivi, p. 315.

nessuno è in grado di isolare elementi propriamente naturali all'interno del contesto storico in cui siamo coinvolti, tentare di farlo significa andare incontro ad una sicura confusione, ed è chiaro che pensare l'educazione in questi termini non può avere alcuna efficacia reale. L'uomo educato in questo modo è esattamente l'uomo del presente per Rousseau, l'uomo europeo contemporaneo, che non è nulla per sé stesso né per la sua comunità, ma è continuamente immerso in un fascio di contraddizioni che lo dividono tra egoismi singolari e dipendenze collettive, dunque alla mercé di relazioni disordinate, dissimmetriche.

Si tratta allora di considerare l'educazione in quel nesso specifico e costante, che non deve essere mai perso di vista, tra l'azione intenzionale del maestro e l'azione imprevedibile ed incontrollabile di tutti gli altri fattori che concorrono alla formazione dell'allievo: da questo punto di vista Rousseau isola due tipologie di educazione diverse ed inconciliabili, di cui la prima è l'educazione *publique et commune*, e la seconda è l'*educazione particulière et domestique*, (che poco più avanti, per altro, viene definita *éducation de nature*). Tuttavia entrambe queste forme sono insufficienti e fallaci, non hanno alcuna possibilità di successo nell'ordine storico con cui abbiamo a che fare. L'educazione pubblica è quella che Rousseau, avendo in mente la città di Sparta e la *Repubblica* di Platone, associa ad un percorso formativo a cui la comunità concorre nella sua interezza, e che dunque ha di mira non l'individuo per sé stesso, ma il cittadino, l'uomo come parte dell'intero, come membro attivo che partecipa di un organismo vivente, e la cui singolarità è dunque qualcosa che non ha propriamente significato se non in funzione della totalità: è chiaro che per Rousseau un modello educativo di questo tipo non può funzionare nell'ordine sociale a cui si riferisce, perché si tratta di un ordine che, come si è visto, è interamente attraversato dalla disegualianza, dalla dissimmetria, da una dipendenza alienata e squilibrata a favore di qualcuno e a svantaggio di qualcun altro, dunque una condizione collettiva frammentata e lacerata in cui un'opera di educazione del singolo membro da parte della comunità è impensabile; questa è l'educazione adatta ad un *cytoen*, un termine che a suo parere, dice, dovrebbe scomparire dalle lingue europee, perché non ha più alcun significato. Ma anche l'educazione domestica, che ha di mira l'uomo in quanto tale, e che punta a formarlo sulla base delle sue naturali facoltà, come se fosse un universo autonomo e chiuso, non può avere corso, proprio perché l'uomo reale non è isolato e indipendente, e non avrebbe senso che lo fosse, dal momento che egli nasce in una società e che in essa è costretto a vivere: se non nascesse in società non si porrebbe neppure il problema dell'educazione, come si è visto, perché la natura semplicemente farebbe il suo corso, non ci sarebbe alcun

bisogno di adattamento. «Que deviendra pour les autres un homme uniquement élevé pour lui?»²¹⁴, si domanda allora Rousseau, in merito a questo secondo tipo di educazione: un uomo educato solo in relazione a sé medesimo è un uomo letteralmente *inadatto* alla dimensione sociale, incapace di adattarvisi.

Se entrambe le modalità educative che sono emerse come possibilità del lavoro pedagogico non sono applicabili, ci sono solo due ipotesi da fare: o questo lavoro è strutturalmente impossibile, oppure è necessario rivedere daccapo la nozione stessa della pedagogia, riconsiderare il suo scopo ma soprattutto riconsiderare il suo campo di azione. I limiti intrinseci all'operazione pedagogica, si è detto, sono proprio ciò che la giustificano per Rousseau, perché se essa fosse un'attività certa e sicura ci troveremmo paradossalmente in una condizione di naturalità, cioè di stabilità (nella misura in cui la natura per Rousseau è, lo si è mostrato, un concetto che indica in generale una condizione di fissità, permanenza, immutabilità di un'essenza), e l'educazione stessa sarebbe superflua. Se quindi l'educazione resta per noi un'attività necessaria di gestione ed indirizzamento di un percorso di sviluppo, ne segue che per renderla operativa è necessario pensarla al di fuori delle due opposte ed inconciliabili polarità che prendono il nome di individuo e di comunità, dunque di natura e di società, a cui facevano capo i due paradigmi pedagogici appena illustrati. Bisogna studiare la società attraverso gli uomini e gli uomini attraverso la società, dirà più tardi Rousseau nel libro IV, in un passo importante che si ha già avuto modo di citare: separare queste due dimensioni significa precludersi la possibilità di comprenderle. È in questo senso che, come si è anticipato, la lettura kantiana e quella cassireriana non penetrano a fondo il problema pedagogico in Rousseau, perché continuano a muoversi all'interno di un conflitto, che deve poi essere risolto, tra l'individuo e la collettività, tra la condizione naturale e quella sociale, senza mettere in questione questi due campi concettuali. In Rousseau, al contrario, ciò che risulta dall'analisi antropologica era proprio come quel conflitto fosse il prodotto di un preciso paradigma epistemologico (che abbiamo identificato nel giusnaturalismo, ma non solo), tutto versato sul problema dell'originarietà delle strutture umane, e di conseguenza come la stessa relazione conflittuale dovesse essere spostata e riconosciuta in quelli che si sono definiti i rapporti reali, vale a dire la dimensione storica della relazione sociale. In Rousseau non esiste, e a maggior ragione non esiste dal punto di vista educativo, una contraddizione da mediare e da conciliare tra la società ed il suo altro, il suo fuori; esiste invece la necessità di pensare il

214Ivi, p. 317.

processo formativo all'interno delle strutture conflittuali di cui è costituito il tessuto delle relazioni, pensarlo dal punto di vista dei fenomeni sociali, in un contesto di rapporti ad un tempo ordinati e disordinati: ordinati da un fascio di passioni e di dipendenze, ma disordinati dallo squilibrio che domina queste dipendenze. Si tratta, per la pedagogia, di riuscire a considerare la formazione dell'uomo, singolarmente e collettivamente, come un equilibrio costante tra ordine e disordine, lo si vedrà meglio in seguito: ma per farlo occorrerà uscire dalla dicotomia natura-società e individuo-comunità, uscire dunque da uno schema antropologico ancora giusnaturalista, ancora pensato nei termini di un riferimento alle ipotetiche strutture originarie della relazione sociale. Il primo passo per sottrarsi a questo spazio teorico era, come si è visto, quello di rinunciare ad una specifica declinazione della temporalità e considerare la storia in un'altra forma, diversa da quella classica e con essa incompatibile. Un secondo e non meno importante passo è, appunto, quello della pedagogia, cioè la possibilità di pensare il processo educativo come la figura più propria della relazione sociale: pensare educazione e relazione insieme, come un problema unitario.

2. Par des jeux d'enfants, par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels

Ci si è chiesti a quale interrogazione filosofica risponda l'antropologia in Rousseau, a quale esigenza di pensiero offra la soluzione o le soluzioni possibili. Per rispondere a questa domanda occorre ripensare al senso complessivo dell'indagine antropologica compiuta da Rousseau, tanto in relazione alla possibilità della scienza dell'uomo e al suo statuto epistemologico, quanto in relazione alle problematiche sollevate dal concetto di natura che una certa antropologia utilizza per spiegare i fenomeni umani. Occorre cioè riconsiderare quale immagine dell'uomo sia emersa da quel percorso critico attraverso storia, linguaggio e sapere. Come si è già messo in luce a conclusione della prima parte di questo lavoro, la nozione di origine che stava a fondamento dell'antropologia e della genesi del corpo sociale si rivela in Rousseau come origine impossibile, radicalmente impensabile perché costitutivamente estranea alle strutture discorsive e razionali che l'antropologia e la scienza politica sono costrette a mettere in campo; l'origine come la pensa questo tipo di discorso è allora semplicemente una proiezione delle strutture sociali storiche, prese nella loro forma più semplice, su un piano fittizio di naturalità ed universalità – che è il piano della stessa

razionalità scientifica – a cui quelle strutture vengono riferite, mettendole così in rapporto con una condizione essenziale e costitutiva dell'uomo: in questo senso, antropologia e politica facevano parte di un unico plesso discorsivo fondato, come è apparso meglio nel corso dell'analisi, su una concezione naturale dei bisogni. Ora, riprendendo una prospettiva globale su questi luoghi tematici, è evidente che ne risulta un'immagine problematica dell'uomo stesso: se non esiste una struttura originaria che spieghi i fenomeni umani in quanto fenomeni naturali, significa anzitutto che non è possibile parlare *tout court* dell'uomo come di una sostanza. L'uomo, nell'orizzonte di Rousseau, non ha propriamente una natura, ma deve essere pensato in una dimensione radicalmente innaturale: il che significa semplicemente che deve essere pensato in una relazione negativa rispetto alla scienza dell'origine e alla razionalità specifica che la fonda, la razionalità che cerca nell'uomo un'essenza primaria le cui manifestazioni non sono altro che un'espressione diretta e causalmente determinata delle sue premesse fondamentali, premesse che abbiamo riconosciuto nella teoria del *besoin*. Dunque dire che l'uomo non ha natura, nella nostra prospettiva, significa anzitutto dire che non si dà alcuna possibilità di produrre un discorso sulla natura dell'uomo, e di conseguenza su un uomo naturale: significa, ancora, disancorare l'antropologia da una nozione preliminare di origine, di fondamento e dunque di sostanza. Ne va della possibilità di produrre un discorso antropologico di tipo radicalmente nuovo, capace di considerare il proprio oggetto, l'uomo, come un oggetto che non ha caratteri originari ma soltanto relazioni, le cui forme osservabili dunque debbono essere sempre considerate come parte di un contesto locale, e non come espressione di una sua costituzione universale e costante. In questo senso, se quello di origine è un concetto assente, privo di linguaggio, anche il concetto di uomo sarà inevitabilmente una nozione impensabile, indicibile: l'uomo non può essere definito come plesso di caratteri essenziali, perché per definirlo in questo modo si deve stare già dentro quella relazione linguistica che di originario non ha nulla, il che implica assumere fino in fondo l'impossibilità della scienza di uscire dal proprio linguaggio. Tutto questo non significa che la scienza non possa parlare dell'uomo, significa semplicemente che per farlo deve rinunciare a quella finzione puramente teorica che rappresenta l'uomo nello spazio universale ed astratto della natura, ed accettare di calarsi in un rapporto dinamico con il proprio oggetto, un rapporto in base al quale uomo e scienza non siano altro che i poli di una medesima rete di relazioni storiche, nella misura in cui l'unico carattere reale dell'uomo è proprio la sua dimensione sociale. La scienza dell'uomo è possibile solo al di fuori dello schema razionalista che

pretende di raffigurarlo come un oggetto fisso, stabile, astratto ed irrelato che si tratterebbe semplicemente di studiare e conoscere: secondo questo schema infatti, la relazione sarebbe semplicemente qualcosa di estrinseco, che si giustappone all'essenza dell'uomo, ignorando come nel vincolo relazionale un'essenza dell'uomo sia radicalmente impensabile, sottratta, perché sempre contingente, non necessaria, instabile, e destinata a cambiare. Tutto questo significa collocare l'antropologia in un orizzonte epistemologico del tutto nuovo rispetto a quello in cui si è mossa fino a questo momento: si pensi ancora al *Traité des systèmes* di Condillac, e al modo in cui in questo testo le nozioni di natura, di essenza e di sostanza vengono demolite come qualcosa di superfluo, attraverso un confronto serrato con Descartes, Leibniz e Spinoza. Scrive Condillac: «Nous remarquons, dans tout ce qui vient à notre connaissance, dif-férentes qualités; ces qualités se partagent, se distribuent différemment, se réunissent en différents points, et forment une multitude d'objets distincts: nous leur donnons les noms de *mode, modification, accident, propriété, attribut, détermination, essence, nature*, suivant les rapports sous lesquels nous les voyons, ou croyons voir. Mais nous ne saurions découvrir ce qui leur sert de base. Or, si par l'idée de la substance, on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connaissons ce que nous appelons substance: mais, si on entend la connaissance de ce qui sert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout-à-fait»²¹⁵. Sono le qualità e i loro rapporti che devono interessare allo sguardo scientifico, in questa prospettiva, rinunciando a produrre paradigmi originari a cui queste qualità debbono essere riferite. Si tratta, per Condillac, di dare il giusto spazio all'*imagination*, una facoltà fondamentale alla produzione di un sistema, proprio perché ha la funzione fondamentale di riconoscere le *liaisons* tra le cose e di conseguenza tra le idee, cioè le relazioni che si istituiscono tanto tra i fenomeni quanto tra i concetti stessi della dinamica relazionale. Una simile facoltà del pensiero per Condillac è indispensabile, come si è già accennato, alla produzione di ipotesi basate sulle relazioni che l'operazione immaginativa riconosce – si è visto del resto come anche in Rousseau l'immaginazione sia centrale nella produzione del linguaggio, e come essa entri in azione soltanto all'interno di un rapporto morale con le cose, e non naturale; l'immaginazione tuttavia deve essere trattata con una serie di *précautions*, deve essere tenuta a freno, perché essa non ceda alla tendenza di assegnare uno statuto sostanziale alle relazioni che individua. Infatti «Il est aisé à l'imagination de se faire des idées, il lui est aussi facile de se persuader qu'elles sont vraies»²¹⁶, e questo proprio sulla base del *modus operandi* peculiare

215É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 178.

216Ivi, p. 192.

di una simile funzione del pensiero, che deve essere quindi controllata, vincolata a determinate condizioni: «Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des sens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination est naturellement portée à nous les représenter sous des images sensibles. C'est pour-quoi on l'appelle imagination : car imaginer, ou rendre sensible par des images, c'est la même chose»²¹⁷. È necessario allora predisporre una costante interazione tra momento empirico, momento immaginativo e momento ipotetico, perché è solo attraverso una dimensione di reciprocità che questi strumenti possono guidarci a conoscere i rapporti tra i fenomeni, senza alcun bisogno di indagare un presunto sostrato fondamentale che regge quei rapporti, e dunque guardandoci dall'attribuire significato reale a quelle che non sono altro che immagini. Per Rousseau la possibilità di istituire una scienza antropologica che sia conseguente si gioca in termini analoghi, si tratta cioè di rinunciare ad ogni produzione teorica che abbia ad oggetto i caratteri fondamentali dell'uomo a partire dall'ipostatizzazione di un'immagine delle relazioni in cui l'uomo stesso è preso: esattamente come per Condillac, in un altro luogo del testo, le interazioni fisiche descritte dal concetto di *force* hanno a che fare con una semplice messa in relazione di effetti osservabili su fenomeni di cui non è necessario conoscere l'essenza, tanto la forza stessa «ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu»²¹⁸. Ciò che deve stare al centro dell'indagine è la relazione tra i fenomeni, e non la loro natura, come se essa fosse comprensibile al di fuori del rapporto con le nostre idee. Questo vale a maggior ragione per l'uomo, di cui abbiamo una conoscenza molto approssimativa, il che è proprio la ragione per cui la *science de l'homme*, nel secondo *Discours*, è definita da Rousseau come la meno progredita e la meno efficace delle nostre conoscenze: a questo punto ci è molto più chiaro perché nella stessa sede sostenesse che a forza di studiare l'uomo abbiamo fatto sì che ci fosse impossibile conoscerlo, nel senso che una metodologia di lavoro puramente astratta, come quella denunciata da Condillac, produce questioni teoriche superflue ed inestricabili la cui fonte è semplicemente un cattivo impiego della razionalità.

Cosa ne è allora di una scienza antropologica che si faccia carico di questo diverso e nuovo piano della ricerca? Potremo ancora legittimamente chiamarla antropologia, se il fenomeno che essa deve studiare, l'uomo, sembra negarsi alla nostra considerazione e dissolversi in una serie di figure della relazione in costante espansione e mutamento? Per Rousseau è chiaro come questo tipo di discorso scientifico sia diventato ormai, giunti a questo

217Ivi, p. 227.

218Ivi, p. 98.

stadio del percorso, obsoleto, insufficiente ed angusto: proprio perché è diventato angusto il perimetro fenomenologico di tipo naturalistico ed umanistico che la tradizione antropologica moderna aveva tracciato; proprio perché l'oggetto stesso di questa forma di sapere si è rivelato vacillante, insoddisfacente, e fonte di una serie di problemi epistemologici che paralizzano la ricerca. Parlare di una scienza dell'uomo significherebbe in qualche modo ancora pensare all'interno della possibilità metodologica di isolare, all'interno di un panorama di rapporti complessi, fenomeni umani individuali dotati di strutture costanti, ignorando come il concetto di individuo sia nient'altro che uno dei prodotti teorici della vecchia antropologia che è già stata messa in discussione: di conseguenza pensare all'uomo come individuo, come un intero chiuso, autonomo ed indipendente da ogni relazione, significherebbe scambiare un oggetto razionale, tutto interno al plesso di problemi dell'antropologia – poiché la ragione, come si è visto nel caso dei *besoins*, seleziona, separa, isola, divide, e infine assolutizza quelle divisioni – per un oggetto reale che tuttavia non è affatto osservabile, o almeno non se si pretende di ricavarne caratteri generali, permanenti e sostanziali. Non si dà, in Rousseau, una sostanza dell'uomo, se è vero che anzitutto non se ne dà una natura: questo significa anzitutto chiudere con il giusnaturalismo, che non poteva fare a meno di forme sostanziali, di fattori immutabili, e soprattutto significa chiudere con Hobbes e con la sua antropologia, che era costretta a contare su una figura umana legata ad una caratterologia ben precisa – quella ferina, per fare un esempio su tutti, segnata dalla cupidigia e da un temperamento istintivamente aggressivo. Se il discorso sull'uomo è costretto a rinunciare all'uomo stesso, nella figurazione naturalistica in cui la vecchia antropologia lo aveva assunto, come sarà possibile continuare a pensare una modalità del sapere che continui legittimamente ad occuparsi dei fenomeni umani senza correre il rischio di aderire a forme universali e fittizie che discendono esclusivamente da un'esigenza interna alla ragione (quell'immaginario razionalista che Condillac metteva in luce nella metafisica cartesiana, leibniziana e spinoziana), e che non hanno alcuna presa sulla concretezza di quei fenomeni? Giunti a questa altezza, è proprio la pedagogia che per Rousseau offre una risposta alle problematiche che si aprono una volta che si sia demolita la struttura fondamentale del discorso antropologico: l'interrogazione pedagogica inaugura proprio una specifica declinazione del discorso sull'uomo che abbia di mira non le figure epistemologiche dell'individuo naturale, ma quel complesso di relazioni che è il solo luogo reale a partire dal quale si offra una fenomenologia dell'umano. Se non è all'uomo come sostanza che possiamo rivolgere la nostra attenzione, dovremo inevitabilmente rivolgerla

all'uomo come rapporto, come nodo di una rete, dovremo rivolgerla dunque all'uomo come trasformazione e non come essenza, nella misura in cui nel terreno sociale non esiste una relazione che resti identica a sé stessa se non quando venga arbitrariamente fissata con la forza – e la forza stessa, lo si vedrà nel *Du Contrat social*, è assolutamente instabile e precaria. Non si dà una natura dell'uomo in senso proprio, perché nella relazione sociale non si dà permanenza delle singolarità che interessano i fenomeni umani; già nel *Dicours sur l'origine de l'inégalité*, del resto, Rousseau descriveva l'uomo come perfettibile, cioè continuamente proiettato ad un perfezionamento delle proprie facoltà, ma questa perfettibilità giace inerte fino a che l'uomo non entra in contatto con un contesto di relazioni che lo costringono ad una modificazione costante: è allora in questa fondamentale impermanenza che dovrà essere cercata la natura priva di natura, l'essenza priva di essenza dell'uomo, è in una forma perpetua del mutamento e della variazione che la considerazione antropologica dovrà riformulare le proprie categorie, distruggendosi dal proprio interno e tramutandosi per così dire in un'*antropologia negativa*, in una anti-antropologia, in qualcosa che dunque del discorso antropologico propriamente detto non ha più nulla.

Perché proprio la pedagogia, allora, per raccogliere questa istanza metodologica, per incarnare questo scarto, questa dislocazione del pensiero dalla sostanza-uomo alla trasformazione dell'uomo? Perché nella prospettiva filosofica di Rousseau soltanto uno sguardo di tipo pedagogico poteva farsi interprete di quella che ormai era diventata un'antropologia impossibile, cioè solo nell'orizzonte di metodo di una considerazione educativa e formativa della dimensione umana l'antropologia poteva riformularsi come scienza di un uomo sottratto ed assente, come scienza negativa dell'uomo. Si è sottolineato poco sopra come la questione dell'educazione avesse a che fare non con un semplice rapporto di insegnamento ed istruzione tra un maestro ed un allievo, ma con una prospettiva globale sull'uomo che lo vede al centro di un processo che inizia con la sua nascita e si conclude con la sua morte, dunque al centro di una perenne mutazione che si spiega solo in minima parte attraverso l'evoluzione biologica e corporea, e che per il resto è intimamente legata al carattere dinamico, mobile, instabile e variante delle relazioni collettive in cui l'uomo è preso, che introducono senza sosta sempre nuovi fattori che incidono sulla sua esistenza e sulle relazioni medesime, in una sorta di moto perpetuo perfettamente autonomo, capace di alimentarsi da solo. Si è già sottolineato anche come l'inarrestabilità di questo movimento legato alla relazione si fondasse su una condizione insopprimibile di mancanza di risorse e di bisogni sul

terreno sociale, una condizione che deve essere sempre soddisfatta e risolta, e richiede dunque un costante rinnovamento ed ampliamento delle stesse forme del rapporto: in questo senso l'educazione, e dunque l'educabilità dell'uomo, apparivano in funzione di una necessità permanente di adattamento e di adeguamento alle figure sempre rinnovate del rapporto sociale, dando un significato del tutto inedito a quel concetto di *besoin* che in precedenza era stato considerato da una prospettiva completamente diversa, e che ora invece diventa una condizione cardinale di comprensione della pedagogia come declinazione radicalmente diversa dell'antropologia: il bisogno cioè, da questo nuovo punto di osservazione, ci appare come una struttura che si lega strettamente alla dimensione formativa, proiettata nel cambiamento, all'interno della quale l'uomo si esprime. Una considerazione di tipo pedagogico, allora, ci permette di mantenere al centro della nostra attenzione un uomo che non si presenta affatto come la manifestazione e l'emanazione di una natura universale: si è visto anzi in che modo un'educazione fondata sulla «*primauté des sentiments de la nature*», cioè sul primato di un carattere essenziale e di conseguenza necessariamente astratto del soggetto, fosse destinata a produrre una sorta di mostro sociale, profondamente scisso tra forze contrapposte che lo trascinano in direzioni divergenti; il nucleo della prospettiva pedagogica è invece costituito dalla dimensione di relazione in cui solo è pensabile – e dunque governabile – il mutamento, quella dimensione dunque che si spiega soltanto attraverso la trasformazione stessa, e che costringe tanto l'osservatore quanto il soggetto di quel processo ad una costante ricollocazione delle proprie strategie, delle proprie funzioni, del proprio ruolo.

Se è vero che colui che intraprende un percorso di tipo pedagogico si scontra inevitabilmente con una fondamentale esperienza di limitazione, con l'impossibilità di un controllo integrale, la pedagogia per Rousseau è proprio quella specifica declinazione del sapere che accetta la sfida di prendere ad oggetto l'uomo rinunciando ad ogni assunto di tipo antropologico: è quella forma di sapere che si mantiene costantemente sul crinale di una trasformazione, che affaccia il proprio sguardo su un territorio in cambiamento, e che dunque ci mette nelle condizioni di continuare a tenere l'uomo al centro del nostro discorso proprio nel momento in cui questo stesso discorso sembrava diventato impraticabile, privo di ogni possibile linguaggio. Una forma di sapere, dunque, che si produce nell'impossibilità di tenere sotto controllo il proprio oggetto, e che anzi, come apparirà chiaramente tra poco, mette a tema proprio questa impossibilità, istituisce le proprie strutture conoscitive ed operative a partire dalla propria fallibilità, dall'instabilità radicale che caratterizza i fenomeni che si tratta

di comprendere, interpretare ed indirizzare. La pedagogia si sottrae dunque alla razionalità puntiforme ed inderogabile dell'antropologia politica di cui è stata operata la critica all'inizio del percorso, ed anzi si colloca nella necessità metodologica di adeguarsi ad una produzione costante di forme storiche, in divenire. Perché questa sottrazione alle categorie antropologiche sia efficace, allora, essa deve essere capace di pensare nella modalità dell'adattamento, come si è già rilevato, dunque di adattarsi ad una forma di adattamento costante: sia nel senso dell'adattabilità dell'uomo in generale, come figura storica, sia nel senso di quella adattabilità che deve investire il sapere stesso, insieme al soggetto che ne fa esperienza. È proprio per questo che la pedagogia non ha senso se non in un contesto interamente costituito dalla relazione: è anzitutto il soggetto di un sapere di tipo pedagogico che deve pensarsi come soggetto attraversato da forme costanti e mutevoli di rapporto, e da una dinamica di adattamento; non può più trattarsi di quel soggetto universale che costituiva il nucleo dell'antropologia del bisogno e della genesi delle scienze, cioè non è più compatibile con questo nuovo tipo di discorso sull'uomo un soggetto della conoscenza inteso come pura forma razionale, pura facoltà gnoseologica universalmente capace di un'esperienza conoscitiva astratta e puntuale, in virtù dell'espressione di un naturale potenziale antropico. Il soggetto di una conoscenza che ha come oggetto specifico un uomo in formazione e in relazione, è esso stesso proiettato in un movimento formativo e relazionale, e non può astrarsi da questa movimento, dalla rete che lo attraversa, se intende produrre un discorso efficace e mettere in campo strategie educative che facciano presa su quell'oceano di forme in cambiamento con cui il linguaggio della pedagogia ha a che fare.

Il primo precetto di un'azione concretamente pedagogica, per Rousseau, non può essere allora che la rinuncia preliminare ad ogni precetto. Un sapere di questo tipo non può essere prescrittivo, non può comandare, fare regole, dare norme, perché perderebbe di vista il suo campo di lavoro, che muta indipendentemente dalla regola che gli si impone, è già sempre al di là della regola. In questo senso un'attitudine prescrittiva ed autoritaria non può mai raggiungere lo scopo ortopedico che si propone, essa può essere soltanto dannosa, oppure perfettamente inutile: o ciò che si tenta di costringere si sviluppa in maniera deforme ed innaturale, oppure trova un modo di sottrarsi alla regola; ciò che è certo, è che la sua trasformazione e il suo adattamento sono inarrestabili ed ineliminabili, si tratta dunque di indirizzare questo adattamento e questo sviluppo, si tratta di indicare loro un percorso, laddove il controllo e la costrizione sono impossibili. La prima cosa da fare, allora, è non fare

nulla: è questa la regola che il pedagogo deve avere sempre in mente; questo non significa che debba lasciare l'allievo a sé stesso, ma semplicemente che deve impedirsi di agire in maniera artificiale ed esteriore sul suo comportamento, deve guidarlo senza trascinarlo, senza forzarlo. È anzitutto in questo senso che si può parlare di un'educazione naturale. Scrive Rousseau: «Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire? Beaucoup, sans doute: c'est d'empêcher que rien ne soit fait. Quand il ne s'agit que d'aller contre le vent, on louvoie; mais si la mer est forte et qu'on veuille rester en place, il faut jeter l'ancre. Prends garde, jeune pilote, que ton câble ne file ou que ton ancre ne laboure, et que le vaisseau ne dérive avant que tu t'en sois aperçu»²¹⁹. L'immagine del pilota della nave, del timoniere, è una delle più antiche e consumate dell'immaginario retorico e politico, ma qui ha un significato molto preciso, si tratta appunto di descrivere una situazione tale da impedirci di fissare categorie, una situazione in cui è quasi impossibile tenere ogni cosa sotto controllo, come è quasi impossibile che una nave resti ferma in un mare in tempesta, quando gettare l'ancora rischia di essere del tutto inutile e l'imbarcazione è già andata alla deriva prima ancora che ci se ne accorga. Cosa fare in una situazione di questo tipo? Certamente occorre cercare di non opporre resistenza, ma di governare il vascello nel modo migliore possibile, per condurlo al sicuro. Così il pedagogo, in ogni momento della sua azione educativa, deve ricordarsi di avere a che fare con una situazione in perenne cambiamento, per affrontare la quale è necessario produrre una prassi a sua volta mutevole e versatile.

Ancora una volta, dunque, è il caso di ribadire in che senso la pedagogia debba essere considerata a buon diritto, in Rousseau, come quel luogo in cui si incarna e prende corpo un'esigenza fondamentale ed imprescindibile del suo pensiero: cioè la possibilità di tenere fermo lo sguardo sull'uomo senza universalizzare i tratti del campo di relazioni in cui tanto l'oggetto quanto il soggetto del conoscere sono presi; stare all'interno di quel campo significa assumere la relazione come l'unico spazio possibile di produzione del sapere, e più in generale dell'agire, collocarsi entro una relazione dinamica di produzione delle strutture umane, e quindi inevitabilmente rompere con una tradizione di pensiero che non riesce a fare a meno di spezzare il complesso universo dei rapporti sociali in forme permanenti, individuali, universali ed astratte, che si limita a pensare la società come l'aggregazione e la somma di elementi atomici e naturalistici, perdendo di fatto ogni possibilità di comprensione della rete sociale. La pedagogia dunque non coincide con una rinuncia all'antropologia, ma con una

219J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 317.

radicale riconsiderazione del progetto antropologico, che abbia di mira la fondamentale autonomia dei fenomeni che intende osservare: è solo attraversando una prospettiva di questo tipo, tutta sbilanciata sulla dimensione formativa e processuale dell'uomo, che è possibile assumere la società in quanto fenomeno sociologico in senso stretto, in quanto sistema sociale, come si è anticipato in precedenza, cioè pensare il contesto fenomenologico dei rapporti e del loro modificarsi come qualcosa che risponde a leggi proprie, interne allo spazio relazionale, dunque come qualcosa che non si sviluppa sulla base di una traiettoria razionale e prevedibile a partire dalle premesse, ma che impone al discorso sull'uomo di spostare e riposizionare costantemente il focus delle proprie categorie interpretative.

3. Il faudrait, en un mot, connaître l'homme naturel

Se la pedagogia si offre, nel quadro dell'operazione filosofica in cui Rousseau ripensa l'uomo, come un'attitudine teorica a pratica sottratta a categorie antropologiche di tipo naturalistico, è chiaro come essa debba essere intesa anche e soprattutto come un'alternativa epistemologica all'impianto del sapere di tipo enciclopedico. *L'Encyclopédie* nel suo progetto di fondo era infatti intesa come luogo di un'educazione a tutto tondo, come uno strumento capace di formare gli uomini nell'orizzonte più ampio e più esauriente possibile delle conoscenze umane, della cultura intesa come qualcosa di universale, che abbraccia storie e popoli diversi, e soprattutto le forme del sapere della tradizione europea. Si trattava, cioè, di illuminare l'uomo mettendolo a contatto con una panoramica generale del sapere, che potesse in qualche modo trasmettergli un'esperienza globale delle molteplici espressioni dell'attività umana in tutti i settori, in un'interpretazione in chiave decisamente razionalista e positivista dell'*enkyklios paideia* della Grecia classica. Entrambe le prospettive hanno dunque al centro della loro considerazione una precisa nozione dell'uomo assunto come essere in formazione e da formare, ma si fanno carico di questa necessità in due modi radicalmente diversi. Il modello enciclopedico e quello pedagogico, dal punto di vista che stiamo assumendo, si escludono infatti per almeno due ordini di motivi. Il primo consiste nel fatto che una declinazione enciclopedica dell'educazione identifica sostanzialmente il percorso formativo dell'essere umano con le conoscenze tanto teoriche quanto pratiche che ha acquisito e che deve ancora acquisire; l'enciclopedismo cioè assume la formazione dell'uomo come un

complesso di nozioni, di capacità e di conoscenze che abbracciano non solo le scienze, ma anche il gusto, il costume e la morale: ciò che è centrale, in tutto questo, è proprio un'interpretazione dell'esperienza educativa come di un'esperienza di apprendimento, in cui l'uomo che si forma acquisisce gradualmente la quantità più grande e più variegata possibile di cognizioni, saperi, pratiche, forme di vita. Si tratta ancora, per Rousseau, di un modello fondato su una lettura in chiave astratta dell'uomo come soggetto universale ed irrelato, perché basa l'educazione su un semplice movimento di interiorizzazione di conoscenze che sussistono al di fuori di lui, e che egli deve semplicemente e meccanicamente fare proprie e padroneggiare: ancora una volta, l'uomo è pensato nei termini di un'essenza dotata di capacità naturali che si tratta semplicemente di mettere all'opera, impadronendosi di un patrimonio già formato di conoscenze e di esperienze. Per Rousseau non è questo il fine precipuo dell'arte pedagogica, proprio perché si fonda su una concezione completamente diversa dell'uomo che, come si è visto, pensa la sua formazione come un processo continuo determinato dalla sua interazione con fattori naturali ed ambientali che sono perennemente all'opera: la pedagogia si inserisce in questo processo, non lo produce; il maestro per come lo pensa Rousseau indirizza lo sviluppo dell'allievo conducendolo verso un apprendimento che deve prodursi come un'esperienza tutta interna al campo formativo in cui l'allievo è preso, e non come un'esperienza esteriore, di acquisizione di nozioni. Semplicemente, il pedagogo non può creare apprendimento, non ha alcun mezzo per farlo, al massimo può favorirlo e guidarlo: questo significa che non è un precettore, il suo ruolo non è quello di insegnare qualcosa al suo allievo, ma di predisporlo alle esperienze in cui è immerso, ivi compresa quella dell'apprendimento. Si tratta anzitutto, per Rousseau, di stimolare nell'allievo una curiosità spontanea ed un'applicazione che lo coinvolga in prima persona, in maniera tale da indurlo a conoscere nella maniera più diretta e più concreta possibile. Così se nei primi anni di età l'apprendimento procede solo per immagini e non per idee – perché il bambino a suo avviso non possiede la facoltà di giudizio necessaria per collegare tra loro nozioni astratte – le cose non cambieranno neppure quando sarà cresciuto: sarà sempre un'esperienza concreta ad essere fonte genuina dell'apprendimento. Ciò vale anche per quella branca dell'*Encyclopédie* che sono i *metiers*, le applicazioni tecniche e pratiche: si tratta di mettere all'opera una strategia che coinvolga l'allievo in maniera diretta, e non di fornirgli spiegazioni che non gli sono di alcuna utilità. Scrive Rousseau: «Votre plus grand soin doit être d'écarter de l'esprit de votre élève toutes les notions des relations sociales qui ne sont pas à sa portée. [...] Ne souffrez

jamais qu'il voie aucun travail sans mettre lui-même la main à l'oeuvre, ni qu'il en sorte sans savoir parfaitement la raison de tout ce qui s'y fait, ou du moins de tout ce qu'il a observé. Pour cela, travaillez vous-même, donnez-lui partout l'exemple ; pour le rendre maître, soyez partout apprenti, et comptez qu'une heure de travail lui apprendra plus de choses qu'il n'en retiendrait d'un jour d'explications»²²⁰. Non sono mai la spiegazione, la lezione, la nozione astratta a produrre nell'allievo un reale apprendimento, ma una perenne forma di guida invisibile e discreta, e tuttavia sempre presente, che non costringe l'allievo ma lo conduce. In caso contrario, il pedagogo perde completamente di vista il proprio ruolo, e soprattutto produce un'impasse che gli impedisce di portare a buon fine il lavoro di educazione e formazione.

Il secondo ordine di motivi per cui un sapere di tipo pedagogico è incompatibile con quello di matrice enciclopedica, risiede nell'interpretazione stessa della conoscenza che costituisce il nucleo di quest'ultimo: si è già visto infatti come si trattasse di studiare gli uomini e di apprenderne le fondamentali espressioni a partire da una concezione organica ed utilitarista del conoscere, sulla base della quale ogni declinazione del sapere appariva in una connessione più o meno diretta con tutte le altre, e ogni elemento dipendeva da tutti gli altri in funzione di un principio di necessità materiale, di risoluzione di problemi primari, di soddisfazione di bisogni, di un calcolo di convenienze. Quello dell'utile è nell'*Émile* certamente un problema centrale, l'allievo deve imparare anche attraverso il riconoscimento dell'utilità e della convenienza: come potrebbe sopravvivere in società, se fosse altrimenti? Tuttavia è chiaro come questo principio di utilità non fondi in alcun modo una dimensione utilitaristica dell'apprendimento, ma indichi piuttosto un percorso da seguire per far sì che l'allievo sia in grado di affrontare ogni tipo di situazione in cui possa trovarsi. L'enciclopedismo fondato sulla concezione utilitaristica della connessione generale delle forme di sapere, rischia paradossalmente, per Rousseau, di formare un uomo rigidamente ed astrattamente istruito su un sistema fittizio di connessioni, incapace di gestire condizioni ambientali e sociali nuove e non previste: ancora una volta è la concezione fondamentale antropocentrica del sapere a giocare un ruolo di primo piano in questa interpretazione enciclopedica della formazione, perché si parte dal presupposto che l'uomo debba essere capace di soddisfare meccanicamente un problema di bisogno e di utilità che sta alla base della sua stessa natura, si tratta quindi di dare espressione ad una serie di facoltà naturali, e

220Ivi, pp. 549-550.

non di predisporre nell'allievo una concreta adattabilità alle forme mutevoli e contingenti delle relazioni in cui è preso, relazioni che non sono prevedibili proprio perché instabili e non necessarie, ma autonomamente prodotte attorno a passioni, desideri e bisogni collettivi.

Leggendo la voce «Éducation» dell'*Encyclopédie* questo tipo di problematica implicita nella pratica formativa appare con estrema evidenza. L'autore dell'articolo infatti pensa il rapporto educativo come qualcosa che ha oggetti e contenuti specifici, in vista di una funzione determinata, di una posizione che l'allievo deve occupare: pensa cioè non soltanto l'uomo, ma la società stessa in termini di fissità e di stabilità. «Il est évident» – si legge – «qu'il n'y a aucun ordre de citoyens dans un état, pour lesquels il n'y eût une sorte d'éducation qui leur seroit propre; éducation pour les enfans des souverains, éducation pour les enfans des grands, pour ceux des magistrats, &c. éducation pour les enfans de la campagne, où, comme il y a des écoles pour apprendre les vérités de la religion, il devroit y en avoir aussi dans lesquels on leur montrât les exercices, les pratiques, les devoirs & les vertus de leur état, afin qu'ils agissent avec plus de connoissance»²²¹. Il percorso formativo è pensato su misura per ciascuno, sulla base del ruolo che dovrà occupare nella società, qualcosa che per Rousseau è semplicemente impensabile: non solo perché un'educazione di questo tipo, come è evidente, impedisce di assumere la società in termini diversi da quelli già dati, al di fuori dei rapporti consolidati di dominio e dipendenza; ma soprattutto perché in una prospettiva come questa manca completamente uno sguardo adeguato sull'uomo, sulle sue relazioni e sulla struttura dei rapporti sociali, ed è dunque destinata a non produrre alcun reale effetto formativo su un allievo che sarà semplicemente incanalato in una strada determinata, e condannato per sempre ad una fondamentale incapacità di adattamento, di gestione dei rapporti, di governo di sé stesso. Il prosieguito dell'articolo *Éducation* è per molti aspetti non lontano da alcune indicazioni che si trovano nell'*Émile*, ad esempio vi si sottolinea la necessità di non costringere l'allievo, ma di modellare le strategie educative in funzione del suo temperamento e della sua costituzione, oppure si fa leva sulla scarsa efficacia di un insegnamento fatto di concetti ed idee e si suggerisce una metodologia che proceda per esempi concreti e per immagini: tuttavia la strategia educativa resta vincolata da un lato ad un fondamento caratterologico che in Rousseau scompare completamente (perché il carattere è il risultato di un percorso formativo e delle relazioni in cui l'uomo è coinvolto, non è qualcosa di anteriore), e dall'altro ad una serie di precondizioni sociali che portano l'educazione in una direzione

221J. B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol. V, p. 397.

piuttosto che in un'altra in funzione di un certo tipo di ruolo che l'allievo è chiamato ad assumere.

Nell'*Émile* la formazione che costituisce lo scopo primario dell'azione pedagogica è esplicitamente sottratta ad un modello educativo di questo tipo, cioè ad un rapporto con figure sociali predefinite, che possiedono una stabilità soltanto apparente e posticcia, ma anche sottratta all'idea di una costituzione originaria dell'allievo e ad una concezione particolaristica e didattica della conoscenza. In particolare, è il riferimento alle posizioni sociali già costituite che deve essere scardinato, se si vuole pensare l'educazione come un percorso di adattamento costante ad una relazione mobile ed instabile. Rousseau, ancora nelle prime pagine del primo libro: «Dans l'ordre social, où toutes les places sont marquées, chacun doit être élevé pour la sienne. Si un particulier formé pour sa place en sort, il n'est plus propre à rien»²²². È chiaro dunque come si tratti di trasmettere all'allievo non dei caratteri estrinseci, pensati in forma aprioristica sulla base di un sistema organico di conoscenze da acquisire e di una proiezione dell'immaginario sociale sull'infanzia, ma una capacità, una potenza, una predisposizione, intesa però in una maniera radicalmente diversa rispetto ad una predisposizione astratta e naturalistica alla conoscenza razionale, come quella che si trovava alla base del sapere enciclopedico: l'uomo anzitutto deve essere capace di essere un uomo, il che non significa sviluppare delle facoltà naturali, ma al contrario evitare di pensare la propria vita come logica espressione di una premessa naturalistica, e dunque sviluppare una fondamentale dimensione di potenzialità, assumere la propria esistenza come una perpetua possibilità, come qualcosa che è in perenne movimento e in perenne relazione con qualcos'altro da cui viene affetta, modificata e trasfigurata. «Vivre est le métier que je lui veux apprendre» – prosegue Rousseau poco più avanti – «En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme: tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit; et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne»²²³. È chiaro come all'interno un quadro di questo tipo si produca un rapporto problematico rispetto alle istituzioni educative storiche, anche se in seguito si vedrà come l'educazione pubblica giochi in Rousseau un ruolo fondamentale, sotto altri punti di vista. All'altezza dell'elaborazione concettuale dell'*Émile* non è possibile concepire la pedagogia in senso pubblico e collettivo, perché affinché un progetto simile abbia efficacia lo si deve pensare all'interno di un terreno politico ed istituzionale radicalmente diverso da

222J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, pp. 317-318.

223Ivi, p. 318.

quello con cui Rousseau si confronta; in questo contesto, dunque, il percorso formativo può essere concepito soltanto nella forma del rapporto allievo-maestro, nonostante la presenza di una serie di luoghi poco chiari che non sempre vengono chiariti. Georges Gusdorf²²⁴ ha rilevato come fino al XVIII secolo ed oltre l'istituto del collegio abbia segnato il passo della questione educativa, rappresentando lo schema pressoché universale dell'insegnamento secondario dell'Europa moderna, retaggio di una tradizione umanistico-rinascimentale, legato prevalentemente alle strutture ecclesiastiche, e fondato su un'impostazione della cultura, dell'apprendimento e della morale di matrice religiosa. L'istituzione collegiale ha attraversato nel corso dei decenni e dei secoli fasi molto diverse, mantenendo però alla propria base una serie di capisaldi, frutto anche della lunghissima esperienza in campo pedagogico: una crisi decisiva per la pedagogia si verificò proprio a metà del XVIII secolo, quando fu decretata la soppressione della Compagnia dei Gesuiti, aprendo inevitabilmente anche una polemica a proposito del sistema educativo che essa aveva patrocinato, e dando libero corso a idee del tutto nuove sull'educazione. Basti pensare alla diffusione del collegio gesuita in Europa, e al vuoto educativo che si aprì quando la Compagnia fu soppressa: del resto se è vero che la chiusura dell'ordine fu decretata da Clemente XIV solo nel 1773, è vero anche che il processo di marginalizzazione e di condanna morale dei Gesuiti era iniziato già a metà degli anni '50, e in Francia, dove l'ordine fu espulso nel 1761, ebbe un peso non irrilevante, dal momento che era legato da un lato alla critica portata avanti dagli enciclopedisti, e dall'altro al dibattito sulla necessità di un'educazione pubblica promossa dallo Stato, che coinvolge gli attacchi di figure come quelle di Chalotais, Mercier de la Rivière²²⁵, Duclos, Mirabeau, e più in generale la tradizione giansenista e gallicana che aveva fatto dell'antigesuitismo uno dei punti cruciali del proprio programma culturale, politico e pedagogico. È a questo panorama, certamente, che Rousseau a proposito dell'educazione pubblica scrive: «Je n'envisage pas comme une institution publique ces risibles établissements qu'on appelle collèges»²²⁶; si presenta cioè il problema di pensare un'istituzione pubblica a cui sia deputata educazione, la cui possibilità tuttavia è vincolata ad un piano istituzionale globalmente diverso: in questo senso, per Rousseau, non è all'istituzione storica dei collegi che si può guardare, se si concepisce un

224G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, cit., p. 87.

225Oltre che di un libello contro i Gesuiti, Chalotais è autore di un importante *Essai d'éducation nationale* apparso nel 1763, l'anno successivo alla pubblicazione dell'*Émile* e del *Du contrat social*. Lemercier de la Rivière è invece autore di un *De l'instruction publique* del 1775.

226J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 316.

progetto di rinnovamento delle istituzioni che passi anche attraverso l'educazione pubblica e che sull'educazione, a sua volta, incida.

Non è alla società reale, dunque, che si deve fare riferimento, se si vuole formare l'uomo per il mondo, proprio perché i rapporti di forza non sono duraturi ed eterni, essi cambiano, mutano, si rompono e si ricostituiscono. Da questo punto di osservazione sul processo formativo, comincia ad essere più chiaro che cosa possa intendere Rousseau quando parla di un'*éducation naturelle*: è evidente che non può avere in mente un tipo di educazione come quella che aveva definito poco prima come *éducation de la nature*, cioè l'educazione che guarda all'uomo preso per sé stesso, come carattere antropologico e naturalistico, come essenza, perché quella modalità formativa si era subito rivelata insufficiente, sterile, incapace di preparare l'allievo al complesso tessuto di rapporti in cui è destinato a vivere; si tratta dunque di un tipo di educazione che ha di mira un universo fatto di relazioni, di rapporti reali, e tuttavia al tempo stesso non può essere improntata alla fissità di un rapporto sociale di dominio che si suppone ormai consolidato e duraturo, perché in questo caso il percorso formativo farebbe la stessa fine di quello naturalistico e domestico, cioè sarebbe troppo rigido, adatto solo ad uno specifico assetto della società, capace di correre su un solo binario, e dunque inservibile in un orizzonte di rapporti in continuo movimento. In entrambi i casi, a rendere inefficace ed astratto il percorso di formazione è proprio uno schema generale di naturalizzazione dei fenomeni: in un caso si parte da una natura originaria dell'uomo, rispetto alla quale le relazioni sociali sarebbe del tutto estrinseche, nell'altro caso invece, all'opposto, si dà peso esclusivamente al rapporto sociale, al punto da assumere gli equilibri di forza già dati nel tessuto collettivo come equilibri permanenti, necessari, naturali; l'effetto è il medesimo da una parte come dall'altra, cioè si fonda l'educazione dell'uomo, e dunque la sua possibilità reale di azione, su una struttura astratta, essenziale e naturale – dunque su una struttura antropologica, umanistica – che tuttavia non ha alcuna concretezza, ed ha il solo risultato di paralizzare la prassi educativa ed i suoi risultati. Ciò che è in gioco in percorso educativo dell'uomo come parta da una prospettiva genuinamente pedagogica – nel senso anti-antropologico ed anti-umanistico che si è sottolineato – è la possibilità concreta di stabilire un rapporto radicalmente dinamico tra l'uomo e il suo ambiente, dove l'unica forma di permanenza resta quella della trasformazione, dove l'unica struttura certa è quella del cambiamento, e dove dunque non esiste alcuna dimensione naturalistica che possa essere presa come pietra di paragone. Allora è in questo che l'*éducation naturelle* si distingue

dall'*éducation de la nature*: si tratta in un certo senso di ricollocare la natura nella sua stessa assenza, si tratta di pensare come unica forma naturale dell'uomo il suo sviluppo, il suo processo, dunque la sua sottrazione alla naturalità, la sua radicale impossibilità di fissarsi come entità naturale. Tutto questo si comprenderà meglio se si tiene presente quale sia il fine concreto della pedagogia secondo Rousseau, quel fine che fa dell'operazione pedagogica qualcosa di assolutamente singolare nel panorama filosofico, distinguendola da ogni altra forma di educazione: lo scopo che il pedagogo intende raggiungere è far sì che il suo allievo sia capace di rinunciare alla naturalità dei rapporti in cui si trova coinvolto, la capacità di produrre forme sempre nuove in funzione di relazioni sempre mobili, dunque in ultima analisi la capacità di realizzare un equilibrio fondamentale che ponga al centro dell'attenzione il cambiamento, la mutazione, l'adattabilità. È da questo punto di vista che una simile educazione è naturale, essa si propone di reinstallare quella forma di equilibrio tra potenza e bisogno che caratterizzava la condizione naturale dell'uomo nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* e nell'*Essai sur l'origine des langues*: con la decisiva differenza, però, che entro il tessuto mobile e mutevole dei rapporti sociali questo equilibrio si produce in una forma perenne di squilibrio, di sbilanciamento, di movimento. L'allievo di Rousseau riuscirà a stare in equilibrio proprio se riuscirà a concepirsi come quella nave che nell'oceano in tempesta governa la propria rotta senza lasciarsi portare alla deriva (cioè senza adagiarsi sulle forme fossilizzate e stratificate di rapporti che in realtà mutano costantemente) ma anche senza pretendere di gettare l'ancora e restare immobile (cioè senza fondare la propria azione su un carattere individualistico e personalistico che sarebbe astratto e privo di significato, destinato ad essere travolto dalle relazioni che lo coinvolgono). Si tratta dunque di un concetto di natura problematico ma centrale per la comprensione del progetto pedagogico, un concetto fondato sulla possibilità di pensare lo sviluppo in funzione delle sue proprie leggi, che sono appunto leggi di mobilità, di cambiamento: da un lato, dunque, è una nozione di natura in senso puramente nominale, perché ciò che si tratta di fare è proprio pensare il soggetto in una forma di perenne sradicamento che gli impedisca di fissare le proprie strutture storiche in una prospettiva di universale determinazione antropocentrica; dall'altro lato si tratta di una natura intesa in senso forte, perché ciò che importa qui non è richiamare l'attenzione su una caratteristica antropologica permanente, ma semplicemente sulla definizione di naturalità in quanto equilibrio, in quanto corrispondenza tra capacità e mezzi. In questo senso, lo si è già visto, si tratta di una nozione di natura completamente opposta a quella comune, che si

fondava invece sullo squilibrio, sulla dissimmetria tra i nostri bisogni e le nostre risorse, e che dunque si presentava come una semplice naturalizzazione dei rapporti storici che attraversano la società, spacciandoli per una condizione originaria. Qui, nel contesto educativo, non è l'originarietà che interessa a Rousseau, ma piuttosto la possibilità di naturalizzare l'uomo a partire da un equilibrio che si faccia pienamente carico della non originarietà, della non essenzialità e della non necessità delle strutture con cui si confronta. Rousseau dunque spezza quel nesso tra naturalità e necessità (sia come necessità logica che come necessità materiale), e sottrae la natura ad ogni forma originaria per insediarla in un rapporto equilibrato tra capacità e bisogni, dunque in una struttura generale dell'adattamento. Se è vero che natura, qui, sta semplicemente per equilibrio, per legge autonoma di uno sviluppo che di ogni naturalità è, necessariamente, la negazione, occorre riconsiderare tutta quella filiera interpretativa che ha visto nel progetto politico di Rousseau un ideale riabilitazione della natura nelle istituzioni sociali: non si tratta mai, per Rousseau, di riappropriarsi di una condizione originaria di bontà e purezza del cuore, dal momento che una natura primaria dell'uomo non ci è data; si tratta, in un senso assai più rivoluzionario, di fondare la possibilità di un equilibrio tra l'uomo e il suo ambiente concreto, tra le sue forze e i suoi desideri, tra la sua potenza e la sua impotenza, così da scongiurare quel conflitto che solo nella sproporzione sociale tra passioni e risorse può prodursi. Nell'educazione, allora, si condensa tutto il portato della critica ai rapporti reali che è già stata analizzata: per questo l'unica forma di naturalità che è concessa alla pedagogia, è la possibilità di seguire una traiettoria formativa che permetta all'allievo di stare in equilibrio all'interno delle figure mutevoli dei rapporti sociali, senza che alcun carattere relazionale possa essere ipostatizzato.

Poco oltre nel libro primo dell'*Émile*, infatti, si legge: «Notre véritable étude est celle de la condition humaine. Celui d'entre nous qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie est à mon gré le mieux élevé; d'où il suit que la véritable éducation consiste moins en préceptes qu'en exercices»²²⁷. Lo studio della pedagogia è quello della condizione umana, dice. Se non avessimo letto tutto ciò che precede questa affermazione, sia per quanto riguarda le opere pregresse di Rousseau, sia soprattutto per quanto concerne la stessa introduzione dell'*Émile*, saremmo portati a credere che Rousseau fonda l'azione educativa su un'idea generale della natura umana: è evidente tuttavia che qui si tratta di avere a che fare con la *condition* storica, reale e concreta dell'uomo, con le *conditions* in senso lato, con la verità dei

227Ivi, p. 318.

rapporti sociali, e non con una condizione universale antropologicamente determinata. È in questo senso che l'educazione si fonda sull'esercizio e non sul precetto. Se avessimo a che fare con un uomo che è semplice emanazione della propria natura, come la farfalla è la naturale evoluzione del bruco, allora sarebbe sufficiente basare l'educazione su un precetto, che del resto come si è visto sarebbe del tutto superfluo, perché la natura seguirebbe da sola il proprio corso. È proprio perché non esiste un processo naturalistico universalmente inteso che c'è bisogno di un'educazione, piegarla ad una declinazione prescrittiva significa travisarla, nell'illusione di avere a che fare con qualcosa di naturale. Ma di naturale, cioè di stabile e di equilibrato, non c'è nulla nel perimetro sociale: se si vuole raggiungere un equilibrio, è necessario permanere nella forma impermanente dello squilibrio e del cambiamento. Infatti, dice Rousseau, «Si les hommes naissaient attachés au sol d'un pays, si la même saison durait toute l'année, si chacun tenait à sa fortune de manière à n'en pouvoir jamais changer, la pratique établie serait bonne à certains égards; l'enfant élevé pour son état, n'en sortant jamais, ne pourrait être exposé aux inconvénients d'un autre. Mais, vu la mobilité des choses humaines, vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle qui bouleverse tout à chaque génération, peut-on-concevoir une méthode plus insensée que d'élever un enfant comme n'ayant jamais à sortir de sa chambre, comme devant être sans cesse entouré de ses gens? Si le malheureux fait un seul pas sur la terre, s'il descend d'un seul degré, il est perdu. Ce n'est pas lui apprendre à supporter la peine; c'est l'exercer à la sentir»²²⁸. Nella stessa pagina Rousseau dice anche qualcos'altro che rischia di trarci in inganno: «Il faut donc généraliser nos vues, et considérer dans notre élève l'homme abstrait»²²⁹: la necessità di astrarre, qui, non deve essere intesa come un'operazione di isolamento dell'uomo rispetto al contesto relazionale in cui si trova, al contrario si tratta proprio di evitare un simile isolamento, si tratta di *généraliser*, di assumerlo nella prospettiva generale dei rapporti, e non in una prospettiva individuale; l'astrazione indica l'esigenza di non confondere questo tipo di generalizzazione con un appiattimento dell'uomo sulla contingenza storica di quei rapporti, fossilizzando quella *mobilité des choses humaines* che deve essere sempre al centro della considerazione pedagogica. È di Bruno Bernardi²³⁰ il merito di aver messo in luce il ruolo centrale che nel pensiero di Rousseau gioca il concetto di *généralité*, alla luce di un movimento di generalizzazione che interessa tanto i fenomeni linguistici quanto la produzione del discorso scientifico e di quello politico: in questo senso,

228Ivi, p. 319.

229Ibidem.

230B. Bernardi, op. cit., pp. 435 e segg.

come si vedrà meglio in seguito, Bernardi riesce a restituire la giusta collocazione teorica a quel concetto di *volonté générale* che sarà considerato più tardi, sottolineando come il carattere di generalità non abbia a che fare, appunto, con un movimento di astrazione della legge e del patto rispetto alla concretezza dei rapporti reali, ma proprio con la duplice esigenza di collocare la filosofia all'altezza di quei rapporti reali senza universalizzarne le manifestazioni storiche, cioè senza ricadere in una nuova dinamica di naturalizzazione perfettamente analoga a quella di provenienza giusnaturalista. In effetti la *mobilité* di cui parla Rousseau è contemporaneamente una condizione strutturale delle relazioni umane, ma anche una condizione storica del presente, e questi due aspetti non possono essere separati se si vogliono comprendere i fenomeni sociali: «Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société» – si legge nel libro III – «sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet: les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt ? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions. Qui peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors? Tout ce qu'ont fait les hommes, les hommes peuvent le détruire: il n'y a de caractères ineffaçables que ceux qu'imprime la nature, et la nature ne fait ni princes, ni riches, ni grands seigneurs»²³¹. Un percorso educativo deve quindi fare i conti con questa duplicità del cambiamento delle condizioni, un cambiamento ad un tempo storico, che ha tempi e luoghi, ma anche intimamente dipendente dalla forma stessa dei rapporti sociali, che a differenza dei fenomeni naturali sono privi di regolarità e costanza: nel libro II Rousseau scrive che «La vie civile n'est pas assez simple, assez naturelle, assez exempte de révolutions, d'accidents, pour qu'on doive accoutumer l'homme à cette uniformité, au point de la lui rendre nécessaire. Sans doute il faut s'assujettir aux règles; mais la première est de pouvoir les enfreindre sans risque quand la nécessité le veut»²³². È dunque necessaria una dinamica costante tra la regola e la rottura della regola, perché la regola presuppone una regolarità che i rapporti sociali non possiedono.

Se è di questo tipo di problematica che si tratta in quella che Rousseau chiama educazione naturale, sarà assai più comprensibile un'affermazione che ricorre ancora una volta all'inizio del primo libro dell'*Émile*, che rischiava di essere travisata nella misura in cui contraddice apparentemente l'idea che possa esistere una certa figura naturale di equilibrio nel processo formativo dell'uomo. Si tratta, del resto, di un'affermazione fondamentale, perché la

231J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 563.

232Ivi, p. 461.

ritroveremo tale e quale nel *Du contrat social*, anche se in un contesto apparentemente molto diverso. A proposito del rapporto tra uomo naturale e uomo civile Rousseau scrive: «Les bonnes institutions sociales sont celles, qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune»²³³. Tutto ciò suona ad una prima lettura come la negazione dell'esigenza di definire un'educazione in termini naturali, nel senso che si è appena descritto, e tuttavia ad un'analisi più attenta appare evidente come questa frase si ponga esattamente nella stessa traiettoria concettuale. L'educazione naturale, si è detto, è tale in funzione di un orizzonte di equilibrio tra l'uomo e il suo ambiente sociale, e questo equilibrio può essere raggiunto soltanto se l'uomo viene formato in vista non dell'universalizzazione dei caratteri umani, frutto di un pregiudizio razionalista e di un'immagine fossilizzata dei rapporti di forza, ma piuttosto avendo al centro la necessità concreta di un adattamento, la capacità di non mettere radici, di pensarsi in movimento, in evoluzione, in cambiamento: al centro dell'educazione naturale di Rousseau sta allora, potremmo dire, proprio una fondamentale operazione di snaturamento dell'uomo, che deve essere intesa come una denaturalizzazione dei suoi rapporti reali, cioè un'opera costante di formazione che deve puntare ad abituare l'allievo a non pensare la propria condizione reale come una condizione necessaria, di pensarsi in movimento in funzione del movimento delle forme di relazione in cui è preso e con cui deve confrontarsi. Si tratta in un certo senso di abituarsi a non avere abitudini, di incardinare nella vita umana una costante capacità di adattamento a forme mobili e cangianti, ed è per questo che Rousseau parla di snaturamento: si tratta di ricacciare dal piano formativo la naturalizzazione delle forme storiche e contingenti dei rapporti umani, si tratta di scongiurare l'immagine tradizione della natura come necessità e bisogno, e di produrre la naturalità dell'umano in un equilibrio di fondo che propriamente lo sottragga alla condizione storica dei bisogni sociali, nella misura in cui questi sono intesi come figure del desiderio di cui la relazione sociale produce l'oggetto ma per le quali nega le risorse. L'uomo educato secondo questo tipo di percorso formativo è l'uomo che non soffre di alcuna mancanza, è l'uomo in equilibrio, capace di mutare con il mutare delle condizioni ambientali. È in questo senso ulteriore, allora, che la pedagogia deve essere inquadrata in Rousseau come quella declinazione del sapere sull'uomo deputata a prendere il posto di una scienza di tipo strettamente antropologico: in gioco è la possibilità di ripensare la natura dell'uomo come natura priva di natura, in un ambiente privo di ambiente.

233Ivi, p. 314.

Non c'è un ambiente dell'uomo perché non c'è un suo luogo naturale in senso aristotelico, per l'uomo si dà semplicemente un'alternativa tra lo stare in equilibrio con l'ambiente in cui vive, qualunque esso sia, oppure pensarsi in una forma perenne di squilibrio in relazione ad una naturalità dei bisogni che di naturale non ha nulla. È evidente, già da qui, come l'operazione di Rousseau possieda una carica rivoluzionaria intrinseca, al di là delle letture postume del suo pensiero, non sempre capaci di leggerne il cuore problematico: in un panorama come quello che si sta profilando, le forme storiche della società, e dunque il suo ordine politico e giuridico, non possono che essere inadeguate. Queste infatti si pensano in funzione di un'umanità attraversata da un fondamentale disequilibrio con i suoi bisogni, attraversata dalla mancanza, ed è come strumento di soddisfazione di quella mancanza che la società stessa ha ragione d'essere: se a questo tipo di uomo se ne sostituisce uno che si sottrae fino in fondo ad una simile prospettiva di dissimmetria, un uomo che ha con i propri bisogni un rapporto radicalmente diverso, è chiaro come le stesse strutture sociali debbano essere intese a loro volta secondo una modalità differente, cioè come esse non possano più pretendere di identificare i rapporti storici come la forma essenziale e necessaria di una soddisfazione di bisogni universali, ma debbano riconfigurarsi come strutture intimamente mobili, all'altezza di bisogni locali e contingenti, all'altezza di un uomo che pensa la sua vita in funzione delle dinamiche relazionali, e non le dinamiche relazionali in funzione della sua natura. Nel primo capitolo si è già sottolineato come lo sradicamento del problema dell'origine dall'orizzonte antropologico-politico dovesse essere compreso in ultima analisi in vista dell'esigenza di disancorare la politica da una concezione fondativa della società, dunque disarticolare quel discorso di produzione del diritto che si instaura a partire dalla fondazione dei rapporti sociali come rapporti intimamente politici: nel quadro pedagogico inaugurato da Rousseau questo orizzonte si svuota e diventa privo di significato, proprio perché laddove l'uomo perde ogni struttura originaria non è possibile fondare alcun rapporto; l'uomo deve essere pensato in un ambiente già costituito di relazioni sociali e non indipendentemente da esse, dunque deve essere assunto all'interno della dinamica stessa della relazione, che per l'uomo, come per la politica, non si tratta di creare, ma di governare. In questo quadro, il diritto stesso non può che uscirne profondamente trasfigurato, quasi irriconoscibile: è un diritto che non crea i rapporti, non li fonda, ma si pone all'altezza del loro mutamento costante. In questo senso è, lo vedremo, un diritto profondamente inventivo, ma in una declinazione affatto diversa da quella della politica della fondazione.

4. *Où sont les désordres qui nous forcent de recourir à un expédient si suspect?*

La pedagogia di Rousseau non è un prodotto esclusivo del suo pensiero, ma deve moltissimo alla riforma moderna del sapere, della morale e della cultura, che dalla fine del XVI secolo aveva scardinato un ordine teologico-metafisico secolare per sostituire ad esso l'ordine della ragione, della scienza, dell'empiria. In particolare, questo tipo di elaborazione pedagogica deve essere inserita nel generale dibattito europeo sull'educazione che era esploso in tutta Europa già nel corso del '600, e che si legava proprio alla necessità avvertita da più parti di riformulare il percorso formativo dell'uomo, a partire dall'infanzia, in funzione di una prospettiva sulla società e sulla morale sempre più lontana da quella di impronta religiosa che aveva configurato la storia europea della tradizione medievale e che ancora faceva sentire i suoi effetti. Nel secolo dei Lumi questo dibattito aveva raggiunto il proprio apice, ed era diventato uno dei cardini principali della più articolata discussione sull'uomo e sulla riforma della società, che era penetrata in molti casi negli stessi assetti di governo dei paesi europei: produrre un nuovo sistema dell'insegnamento e nuove istituzioni educative era una delle sfide più decisive del progetto di ristrutturazione radicale della società civile, perché ne andava dell'immagine stessa di società che si intendeva fondare e realizzare. Come si è anticipato, il grande dibattito sulla pedagogia nell'Europa del XVII e del XVIII secolo si gioca sulla linea di un confronto serrato con l'educazione religiosa, ed è soprattutto all'istituto collegiale di derivazione gesuita che le polemiche sono indirizzate da più parti, nella misura in cui si credeva che la profonda esigenza di rinnovamento della società dovesse partire dall'abbattimento delle vecchie basi culturali, in un quadro in cui il gesuitismo incarnava un ordine di valori retrogrado, inadeguato, oscurantista, bigotto, adatto ad un assetto sociale che veniva percepito ormai come obsoleto e superato. In Francia, soprattutto, l'attacco ai Gesuiti ed alla loro tradizione pedagogica si legava all'idea illuminista di un'educazione universale, in nome del progresso della ragione e dei Lumi contro la fede e il pregiudizio: se è vero Voltaire e Diderot conserveranno posizioni parzialmente elitarie sul ruolo dell'educazione nella società, Hëlvetius si farà invece paladino di un progetto di educazione popolare, e in generale si diffonde l'idea che sia necessario produrre percorsi formativi nuovi alla cui base stia una concezione democratica ed egualitaria della società civile. Al di là delle diverse forme che il problema assume, tuttavia, ciò che caratterizza la riflessione sulla società è l'idea

fondamentale che l'educazione abbia un ruolo di primo piano tanto nella vita dell'individuo quanto in quella della comunità politica nella sua interezza, e proprio per questo il problema pedagogico comincia ad essere inteso sempre di più come un problema politico. È in questo panorama che sorge per la prima volta il concetto di un'educazione pubblica come ancora oggi la intendiamo, cioè di una responsabilità comune del corpo sociale a proposito della formazione dell'uomo in quanto cittadino: ed è allo Stato che si chiede da più parti di farsi carico di questa responsabilità, di dare vita ad un piano di istruzione nazionale assumendo il controllo delle scuole, degli istituti, delle università, e soprattutto formulando un programma formativo comune, esteso a tutti e laico. È all'interno di queste coordinate che deve essere letto l'*Émile*, e in generale è a partire da qui che deve essere considerata la più ampia riflessione di Rousseau sull'educazione, che ricorre anche in altri luoghi della sua opera.

Tuttavia prima dell'*Émile*, a dire il vero, non si erano viste opere così ampie interamente dedicate ad un problema di questo tipo, se si fa eccezione per l'esperienza del ceco Komenský, le cui ricerche pedagogiche hanno un valore pionieristico e quasi profetico nel contesto in cui le sviluppa: se il problema dell'educazione si trovava al centro dell'attenzione degli intellettuali europei già da molto tempo, Rousseau è il primo a dedicarvi una riflessione tanto specifica e tanto articolata, capace di concentrarsi sulla formazione dell'uomo a partire da un punto di vista strettamente pedagogico, laddove in precedenza il tema era stato per lo più inserito all'interno di un perimetro più ampio di ripensamento della società, della politica e della cultura. Locke, soprattutto, si era occupato del problema educativo in più occasioni, ed è in particolare nel suo *Some Thoughts concerning education*, del 1693, che condensa le sue idee in proposito. Prima dell'apparizione dell'*Émile* un importante contributo era stato dato nel 1751 da Duclos, in un'opera molto significativa dal titolo *Considérations sur les moeurs de ce siècle*, di cui intero capitolo, il secondo, si intitola proprio *De l'éducation*. Tuttavia la distanza teorica che separa questi contributi da quello di Rousseau salta subito agli occhi: si tratta infatti di valutazioni molto generali ed estemporanee (nonostante il livello di dettaglio raggiunto da Locke, che si occupa a lungo perfino dell'abbigliamento e della dieta) a cui manca la radicata progettualità dell'*Émile*, ma soprattutto manca quello sforzo, che anima l'opera di Rousseau, di produrre concetti nuovi per nuovi problemi, facendo della pedagogia qualcosa di diverso da ciò che era comunemente inteso. «Mon sujet était tout neuf après le livre de Locke» – dice Rousseau – «et je crains fort qu'il ne le soit encore après le mien»²³⁴.

234Ivi, p. 304.

La questione educativa, dunque, è una delle più cruciali e più sentite del secolo dei Lumi, e da un certo punto di vista si potrebbe dire che si tratta della tematica più universale e più urgente: non soltanto perché essa coinvolge una grande quantità di altre questioni – dallo statuto della cultura, alla morale, alla religione, alle istituzioni sociali, ai sistemi antropologici e politici – ma perché è indissolubilmente connessa ad un processo di trasformazione dell'immaginario sociale che sempre di più pone al centro della riflessione l'uomo come struttura fondante del corpo politico e dello Stato. Quest'uomo è tuttavia qualcosa di problematico, da un punto di vista tanto teorico quanto storico: connettere la società allo statuto più proprio dell'uomo significa inevitabilmente, in questo quadro – che va già al di là di quello aperto dallo *ius naturale* – pensare la sua educazione, che è contemporaneamente un dovere della società nei confronti dell'individuo ma anche ciò che permette a questo individuo di far parte della società, di diventare a pieno titolo membro di un corpo collettivo da cui la sua vita dipende: in una parola, di essere cittadino. È chiaro dunque come il problema dell'educazione non riguardi esclusivamente istruzione e insegnamento, ma sia interamente attraversato da questioni sociali e politiche di portata epocale.

Anche in Rousseau, lo si è visto, la riflessione sull'educazione va ben al di là di una semplice problematica di insegnamento e di trasmissione della cultura – che tuttavia, lo vedremo, non è affatto un problema irrilevante – ma ha a che fare con questioni antropologiche e politiche centrali nel suo pensiero. Un elemento fondamentale dunque Rousseau condivide con il dibattito illuminista sull'educazione, che traccia una differenza significativa rispetto ad ogni altro panorama pedagogico: l'assunto che quello dell'educazione sia un problema che riguarda la società nella sua interezza, e che debba essere considerato in vista delle sue strutture fondamentali. Che cos'è, tuttavia, che fa della pedagogia di Rousseau qualcosa di unico e di diverso nel contesto critico all'interno del quale si sviluppa? Si tratta, molto semplicemente, di una diversa prospettiva sulla società, che è l'inevitabile presupposto di ogni discorso sull'educazione: o, meglio ancora, si tratta di un diverso modo di intendere la modalità dell'ordinamento che una società richiede per essere tale. Si è già visto ampiamente come in Rousseau la pedagogia sia prima di tutto una nuova declinazione dell'antropologia, cioè di un discorso sull'uomo che chiude con ogni analitica dei caratteri fissi ed universali dell'umanità, ma pensa invece l'umano in una perenne dinamica di relazione che fa dello stesso concetto di individuo qualcosa di problematico e, in ultima analisi, di superfluo: la pedagogia risponde, si è detto, all'esigenza di pensare l'uomo come una struttura che si

determina attraverso le forme di relazione che lo coinvolgono, e che dunque entrano a far parte della sua costituzione, lungi da un'interpretazione del rapporto sociale come semplice affezione e giustapposizione di qualcosa di esteriore ad una natura interiore e propria. Ma se è necessario pensare l'uomo in diretta e costante connessione con la società, ciò deve significare inevitabilmente che anche il rapporto sociale non può essere ipostatizzato: si è già detto come il cardine della critica di Rousseau all'antropologia fosse anzitutto rappresentato da una necessità di spezzare ogni naturalizzazione e giustificazione dei rapporti reali, dei rapporti di dominio e dipendenza, ma questo non è sufficiente per comprendere il problema nella sua interezza. Non si deve infatti rischiare che l'astrazione dai rapporti reali, cioè quella critica che ne mette in luce la contingenza e l'instabilità, finisca per condurci ad un concetto generale di relazione sociale che sarebbe a sua volta naturalistico ed universale, cioè rappresenterebbe in qualche modo la natura più intima della società, la sua sostanza. Rousseau è perfettamente consapevole di questo rischio, ed è per questo che l'elaborazione pedagogica risponde non soltanto alla necessità teorica di pensare l'uomo in una forma diversa e secondo condizioni diverse, ma anche la stessa struttura delle relazioni sociali: un uomo senza sostanza sta all'altezza di una società altrettanto priva di caratteri essenziali, ed è proprio questo problema che Rousseau esprime quando sostiene che l'uomo deve essere studiato attraverso la società, e la società attraverso l'uomo. Uomo e società sono entrambi in una relazione dinamica e mutevole l'una rispetto all'altro, gli uomini sono definiti dal loro plesso di relazioni esattamente come le relazioni sono definite dai soggetti che ne fanno parte, in entrambe le polarità che sono in gioco non c'è dunque nulla di necessario: è proprio in questo senso che una pedagogia è indispensabile, si tratta cioè di attuare le condizioni fondamentali di un equilibrio costante all'interno di coordinate che mutano senza sosta, e che tuttavia non sono mai coordinate astratte ma concrete; se non avessimo a che fare con rapporti reali, anzi, non si porrebbe alcuna necessità di adattamento, sarebbe sufficiente una strategia generale, ed è invece proprio la necessità di pensare assieme la concretezza dei rapporti ed il loro mutamento che anima il progetto di Rousseau. Il mutare delle forme di relazione non inficia la loro concretezza, vale a dire la realtà storica di un determinato assetto di rapporti, ma al tempo stesso questa concretezza non toglie nulla alla dinamica del cambiamento, che resta inevitabile e costante: come dovrà porsi il percorso educativo dinanzi ad un panorama di questo tipo? È a questa domanda che bisogna rispondere, agli occhi di Rousseau, se si vuole parlare di educazione, e questo è ciò che fa della pedagogia, intesa in questi termini, qualcosa

di nuovo nel panorama moderno del problema educativo, perché risponde ad una necessità di problematizzazione dell'ordine sociale che altrove manca, nella misura in cui ogni riflessione sulla formazione dell'uomo finisce per ricadere in una delle due alternative di educazione descritte nel libro I dell'*Émile*: o si pensa la società a partire da un concetto fisso di uomo, o si pensa l'uomo in funzione della società di cui fa parte; in entrambi i casi, l'elemento comune resta l'incapacità di pensare queste due strutture come qualcosa di unitario, come due aspetti di uno stesso fenomeno che non possono essere trattati separatamente, né tanto meno subordinati l'uno all'altro. Ma soprattutto, ciò che ogni altra prospettiva pedagogica fa, agli occhi di Rousseau, è considerare in maniera distinta ed indipendente due nozioni egualmente astratte, quella dell'ordine e quella del disordine, che sono in diretta connessione con l'alternativa appena descritta. Non si esce, cioè, da questa dicotomia schematica: o si pensa la società a partire dal suo disordine, e in questo senso l'educazione diventa quello strumento a cui è deputata la costruzione di rapporti ordinati a partire dall'individuo come cellula e mattone del corpo civile, oppure la si pensa come già ordinata da leggi e istituzioni predeterminate, che per funzionare a pieno regime hanno bisogno di cittadini adeguatamente formati ed educati. Il primo caso è quello del già citato Duclos, che pensa l'educazione in termini universalistici in funzione di una società in generale, intimamente giusta ed ordinata proprio in virtù del percorso formativo che i suoi membri hanno compiuto: in questo senso, Duclos si avvicina molto ad alcune idee sull'educazione espresse da Rousseau in altri luoghi, specialmente nel *Du contrat social* e nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, perché entrambi esprimono l'esigenza di un programma di formazione nazionale che formi dei Francesi, dei Russi o dei Polacchi, formandoli anzitutto in quanto uomini. In Duclos cioè – lo nota ancora Gusdorf con efficacia²³⁵ – universalismo e patriottismo vanno di pari passo, e non hanno nulla a che fare con una declinazione nazionalista dello Stato, della cittadinanza e della pedagogia, ma si lega alla necessità di formare uomini illuminati, cosmopoliti, in cui l'amore patriottico non si confonda con pregiudizi particolaristici. Un esempio della seconda modalità di rapporto tra uomo e società, tra cittadino e Stato, è rappresentato da La Chalotais, che rivendica a sua volta il carattere nazionale delle istituzioni educative, ma ne piega la funzione alla produzione di uomini che siano all'altezza del loro status di membri della comunità, e che dunque devono essere preparati alla vita in comune, ad adempiere i loro doveri reciproci, ad intrecciare

235G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, cit., p. 98.

interesse privato ed interesse pubblico: l'educazione di La Chalotais è dunque innanzitutto un'educazione civica, una preparazione alla cittadinanza.

In entrambe le modalità di lettura dell'educazione, ciò che è insufficiente rispetto alla prospettiva aperta dall'*Émile* è una questione di definizione non solo del carico di interesse che il rapporto individuo-società comporta – e si è visto come il concetto stesso di interesse sollevi non pochi problemi per Rousseau – ma soprattutto della moralità che costituisce questo rapporto. Si dà per scontato che l'educazione sia indispensabile al mantenimento, alla produzione o alla soddisfazione di un contesto di rapporti ordinato. Ora, prima di comprendere in che modo questo contesto può essere ordinato, cioè in base a quali principi, è indispensabile riuscire a determinare perché dovrebbe esserlo, quali motivi spingono gli uomini a questo tipo di ordine: se è l'educazione che deve fornire agli uomini questi motivi, da dove proviene l'educazione stessa, e da dove proviene ad essa la moralità di cui ha bisogno? È chiaro che è necessario un terzo principio, esterno al percorso formativo e che lo dirige, e cioè una preliminare assunzione dell'ordine, e dunque dell'ordinamento, a cui l'educazione deve essere improntata o da cui deve essere prodotta: ma si è già visto come per Rousseau il progetto pedagogico non possa essere subordinato ad un'immagine particolare dell'uomo e della società se vuole avere successo, perché in questo modo sarebbe eterodiretta e perderebbe completamente il proprio scopo primario, cioè quello di gettare le basi fondamentali di un adattamento e di un equilibrio, nei termini che si sono già descritti. Al tempo stesso, è assai difficile pensare un concetto di ordinamento che deve dirigere l'educazione, se le motivazioni morali di quell'ordinamento possono essere date solo dall'educazione stessa: è un circolo vizioso che sorge, nella prospettiva di Rousseau, proprio a partire dalla separazione tra individuo e società come due realtà differenti ed autonome, di cui diventa inevitabile immaginare una gerarchia, o quantomeno una successione temporale. Pensare l'educazione nella forma dell'equilibrio, per Rousseau, significa invece prendere in considerazione il problema formativo proprio a partire da una prospettiva unitaria, in cui come si è già mostrato in precedenza la moralità dell'agire sia tutta interna al tessuto delle relazioni e delle passioni, in cui dunque non è possibile considerare l'uomo come essere morale per natura, ma semplicemente ed esclusivamente in quanto è preso in una rete di rapporti che danno significato alla sua azione, e che ne sono a loro volta influenzati e modificati. La sfida della pedagogia è proprio quella di riuscire a pensare una forma dell'agire che sia in equilibrio con le relazioni in cui è coinvolta, con le passioni che ad essa si legano, con i bisogni che in essa

sorgono, e dunque con gli stessi interessi che entrano in gioco: se non si danno motivazioni morali estrinseche al tessuto morale stesso, pensare quel tessuto in senso ordinato deve implicare una capacità dei soggetti (e dunque dell'intera rete di rapporti) di collocarsi in equilibrio, di produrre costanti condizioni di adattamento dell'agire al bisogno, del rapporto alla passione, della moralità al desiderio. Questa capacità, è chiaro, non può essere data estrinsecamente a partire da una moralità universale, ma deve inerire alla forma stessa dell'azione, alla forma dell'agire in funzione di rapporti singolari: questa forma è il fine del progetto pedagogico, per Rousseau, ed è una forma che si fonda sulla possibilità di una proporzione e di un bilanciamento. Nel libro IV scrive: «Comme il y a dans la même société des causes inévitables par lesquelles le progrès des passions est accéléré, si l'on n'accélérait de même le progrès des lumières qui servent à régler ces passions, c'est alors qu'on sortirait véritablement de l'ordre de la nature, et que l'équilibre serait rompu. Quand on n'est pas maître de modérer un développement trop rapide, il faut mener avec la même rapidité ceux qui doivent y correspondre; en sorte que l'ordre ne soit point interverti, que ce qui doit marcher ensemble ne soit point séparé, et que l'homme, tout entier à tous les moments de sa vie, ne soit pas à tel point par une de ses facultés, et à tel autre point par les autres»²³⁶. Si tratta di una figura di corrispondenza, di adeguamento, di adattamento tra velocità diverse del cambiamento e della trasformazione: qui per altro Rousseau associa esplicitamente la naturalità del processo formativo ad un problema di *équilibre* che non deve essere rotto, perché in gioco è proprio un equilibrio tra le nostre passioni e le facoltà che ci rendono capaci di gestirle, dunque tra le nostre forze e i nostri desideri e bisogni: è questa la posta dell'educazione dell'uomo, se si vuole pensare la società come qualcosa che possiede un ordine, perché l'unica forma possibile di ordinamento non è quella di un *ordre* estrinseco e razionale, ma è quella dell'equilibrio, e l'equilibrio non può mai essere lo stesso in ogni società e in ogni contesto. Ecco perché l'indipendenza dell'educazione da una forma predeterminata dei rapporti sociali è fondamentale, in Rousseau: non sarebbe altrimenti possibile pensare l'equilibrio, a meno che la società rimanesse sempre identica a sé stessa, e questo, come si è visto, non può succedere. L'educazione deve poter pensare il movimento e la trasformazione, adattandosi ad essi ma anche incidendo su di essi.

Se dunque è necessario pensare l'uomo e la società insieme, sarà indispensabile anche pensare insieme l'ordine e il disordine del corpo sociale. Vale a dire che non è possibile

236J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 665.

pensare che una condizione sociale sia semplicemente ordinata o semplicemente disordinata, ma le due prospettive si implicano a vicenda. Per Rousseau, come si è visto in precedenza, è impossibile pretendere di fondare il corpo sociale, è impossibile pensare l'origine della società, dei rapporti tra gli uomini: questa impossibilità è dovuta proprio al fatto che non si dà un disordine originario da ordinare, alla nostra considerazione anzi si offre sempre qualcosa che è già ordinato, che si è già dato un ordine, che si è già costituito in una rete di scambi e dipendenze che incidono sull'agire dei singoli: l'ordine morale deve essere pensato come qualcosa che è già dato, per la filosofia; pensarlo a partire da zero, a partire dalla sua assenza, significa semplicemente, come si è visto, fissare quell'ordine in qualcosa di necessario, giustificare la genesi, rendersi incapaci di pensarne la trasformazione. Nella celebre *Profession de foi du vicaire savoyard*, contenuta anch'essa nel libro IV, è così che Rousseau si esprime a proposito dell'agire in comune: «On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? La vertu, disent-ils, est l'amour de l'ordre. Mais cet amour peut-il donc et doit-il l'emporter en moi sur celui de mon bien-être? Qu'ils me donnent une raison claire et suffisante pour le préférer. Dans le fond leur prétendu principe est un pur jeu de mots; car je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses; l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence»²³⁷. Benché il perimetro testuale della *Profession de foi* sollevi non pochi problemi tanto all'interno dell'*Émile* quanto in relazione all'intera opera di Rousseau, ciò che questo passo ci offre è estremamente significativo. Un ordine morale c'è ovunque, dice il vicario, e non può essere fondato sulla ragione: la virtù non è dunque amore dell'ordine, non è pensabile a partire da un ordine, perché anche il vizio è ordinato, da un certo punto di vista – che è il punto di vista delle passioni che esso, nei rapporti singolari, comporta. Ma soprattutto, la virtù stessa non può essere intesa come qualcosa di razionale, nel senso che essa non ha ragione, non ha una razionalità propria, non c'è modo di assumerla in senso generale ed universale: la razionalità, anzi, è proprio ciò che ci spinge all'egoismo, a seguire ciascuno il proprio interesse particolare a discapito di quello altrui.

Se è così, in Rousseau l'ordine è ciò che viene prima di ogni altra cosa proprio perché si tratta dell'ordine della moralità: è l'ordine dei rapporti sociali, ad un tempo concreti e

237J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VIII, p. 722.

muetvoli, e come tale deve essere assunto tanto dalla pedagogia quanto dalla politica, come si vedrà. Tuttavia questo ordine non è tale perché risponde ad un principio razionale che gli dà forma, non è ordinato perché risponde a una norma, a una legge, a una regola: si vedrà in seguito come per Rousseau sia strutturalmente impossibile soggiogare interamente questo ordine ad una regola costante, proprio come il pedagogo non può controllare l'allievo passo passo, ma solo indirizzarne la parabola di sviluppo. Non si tratta di quell'ordinamento che il giusnaturalismo pensava come qualcosa da fondare a partire da un fondamentale stato di disordine e caos; si tratta di un ordine, piuttosto, perché la rete dei rapporti costituisce forme specifiche della passione, della dipendenza, del bisogno e dunque inevitabilmente dell'agire, e queste forme non sono sempre le stesse, ma variano nel tempo e nello spazio. La scienza politica che pretende di fondare l'ordine come sovvertimento del disordine, come imposizione di una norma a qualcosa di caotico, non fa altro che pensare un inizio, e poiché questo inizio è fondamentalmente squilibrato e disordinato si tratta di dare ad esso una regolarità costante attraverso il patto sociale. Nella prospettiva in cui la pedagogia deve pensare l'uomo e i rapporti sociali, questo tipo di impostazione non ha alcun senso, perché quell'ordine morale con cui essa si trova sempre ad avere a che fare è, come si è visto, profondamente asimmetrico e sbilanciato, profondamente segnato dal disordine, proprio perché i rapporti sociali producono bisogni che si situano nel contesto collettivo come mancanze, come vuoti, come assenza di risorse, come impossibilità di soddisfazione; dunque, proprio perché il bisogno sociale è fonte perenne di cambiamento e di riconfigurazione dei rapporti, laddove i bisogni naturali si collocavano in una condizione di equilibrio e di immobilità. Nel capitolo precedente si è visto come una possibilità di stabilizzare quell'ordine in perenne cambiamento, perennemente disordinato, consistesse nella fissazione dei rapporti di forza, che sono sempre contingenti, in una forma arbitraria del potere che li giustifica come necessari, come figura cardinale della relazione sociale. Questa è certamente una strada percorribile, che tuttavia non può essere accettata da Rousseau nella misura in cui – come apparirà chiaro nel contesto del *Du contrat social* – toglie ogni moralità alle azioni degli uomini, cioè toglie loro la libertà: per di più, un potere arbitrario, oltre ad essere illegittimo, espone il corpo sociale alla più grande delle instabilità, cioè ad una serie successiva di rovesciamenti e rivoluzioni, la cui base resta sempre la stessa, la semplice forza. Si tratta di far sì che le azioni degli uomini siano morali, per Rousseau: che cosa significa questa moralità, se la si pensa dal punto di vista dell'equilibrio tra forze e bisogni, dal punto di vista pedagogico dunque, che è la strada che

Rousseau propone come l'alternativa al modello del diritto arbitrario? Se si segue fino in fondo il percorso che si è tentato di indicare, si vedrà che l'equilibrio fondato sul processo formativo che Rousseau sviluppa produce una forma morale dell'azione nella misura in cui essa può essere pensata in ultima analisi come una modalità di governo dei bisogni che rimuove il paradigma della *mancanza* quale pietra di paragone delle necessità singolari e collettive: si tratta, in altri termini, di istituire una forma dell'azione che non sia pensata nei termini della soddisfazione di un bisogno primario, nei termini dello squilibrio e dell'indigenza, ma piuttosto nella direzione di una fondamentale capacità di equilibrare mezzi e bisogni a partire dal governo delle condizioni concrete dei rapporti tra gli uomini. Per Rousseau si può parlare di azione morale, allora, proprio in virtù del fatto che l'agire anzitutto non è pensato nei termini della necessità: l'agire è libero appunto nella misura in cui, banalmente, si sottrae a quel paradigma della necessità che una teoria della società basata sul primato del disordine incarnava in una serie di bisogni intesi come primari e naturali. Un agire, dunque, sottratto al terreno concettuale dell'utile e dell'interesse: per la pedagogia di Rousseau queste forme del rapporto devono essere intese come qualcosa che non ha più alcun significato, perché il senso dell'azione diretta all'utilità – singolare e sociale – viene meno nella misura in cui cade un ordine della mancanza al quale si sostituisce un equilibrio tra mezzi e bisogni. Si tratta, prima di tutto, di una trasformazione del rapporto dell'uomo con la passione, si tratta di ricollocare il desiderio altrove, bilanciarlo. È in quello stesso equilibrio che è possibile pensare l'azione morale come azione libera, per Rousseau, proprio nella misura in cui una condizione di bilanciamento tra forze e bisogni sottrae l'uomo a quel vincolo che lo soggioga altrimenti ad un ordine di necessità, di cui si sono già viste in precedenza le cause: in ultima analisi, quest'uomo della pedagogia si sottrae alla diseguaglianza stessa, perché sradica la propria azione dal nesso di utilità e di interesse che i rapporti sociali producono. È solo in questo nesso integralmente sociale, infatti, che si definiscono le relazioni di libertà e dipendenza, e la dipendenza se è pensata in termini universali è sempre immorale, nella misura in cui si produce su una fissazione sociale della necessità e sottrae all'azione la possibilità di prodursi liberamente, di esprimersi in una forma di equilibrio.

Si tratta in ultima analisi, in questa declinazione dell'*éducation naturelle*, di pensare l'uomo come un selvaggio all'interno delle relazioni sociali: non nel senso che egli ne è estraneo, ma tutto al contrario nel senso che deve poter agire in relazione al proprio ambiente esattamente come il selvaggio agisce in relazione al suo, cioè in equilibrio, senza dipenderne.

Scrive Rousseau ancora nel libro quarto, a proposito delle passioni umane: «Ce ne sont point les philosophes qui connaissent le mieux les hommes; ils ne les voient qu'à travers les préjugés de la philosophie ; et je ne sache aucun état où l'on en ait tant. Un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe. Celui-ci sent ses vices, s'indigne des nôtres, et dit en lui-même: Nous sommes tous méchants; l'autre nous regarde sans s'émouvoir, et dit: Vous êtes des fous. Il a raison, car nul ne fait le mal pour le mal. Mon élève est ce sauvage, avec cette différence qu'Émile, ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vu nos erreurs de plus près, se tient plus en garde contre lui-même et ne juge que de ce qu'il connaît»²³⁸. La prospettiva del *philosophe* è esattamente la prospettiva del bisogno e della mancanza, allora: partendo dalla naturalizzazione di un ordine di bisogni la cui fonte è sempre contingente, storica e locale, questa prospettiva non è capace di pensare l'azione morale, perché sottomette l'azione stessa al paradigma della necessità naturale; in questo quadro, l'uomo non può essere che naturalmente votato al male, non ha altra possibilità che seguire il nesso dell'utile, che sottomettersi all'ordine della mancanza, che pensare nella modalità dell'interesse. Ma in una prospettiva diversa, radicalmente sottratta alle categorie dell'interesse, della mancanza e dell'indigenza, nella prospettiva cioè di chi si comporta rispetto alla società come un selvaggio, capace di stare in equilibrio rispetto alle sue strutture e alle sue forme, il male morale diventa in qualche modo un concetto superfluo – se non addirittura una forma di follia – perché dipende esclusivamente da una specifica declinazione delle relazioni reciproche: nessuno, dice Rousseau, fa il male per il male, ma solo entro coordinate ben precise. Nella stessa direzione, nel *Du contrat social* dirà che nessuno aliena la propria libertà senza ricavarne alcuna *utilité*: si tratta, appunto, di rovesciare il principio dell'utile come cardine dell'agire, rendendo una simile alienazione profondamente impensabile. Nella dimensione pedagogica, nella dimensione dell'equilibrio, vale a dire in una dimensione fondamentale di governo delle passioni e delle relazioni, il principio di utilità perde completamente di significato, anzitutto perché resta completamente disancorato dall'antropologia del bisogno che esso presuppone. Infatti, prosegue Rousseau: «Ce sont nos passions qui nous irritent contre celles des autres; c'est notre intérêt qui nous fait haïr les méchants ; s'ils ne nous faisaient aucun mal, nous aurions pour eux plus de pitié que de haine. Le mal que nous font les méchants nous fait oublier celui qu'ils se font à eux-mêmes. [...] Les passions que nous partageons nous séduisent; celles qui choquent nos intérêts nous révoltent, et, par une

238J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, pp. 638-639.

inconséquence qui nous vient d'elles, nous blâmons dans les autres ce que nous voudrions imiter. L'aversion et l'illusion sont inévitables, quand on est forcé de souffrir de la part d'autrui le mal qu'on ferait si l'on était à sa place»²³⁹. Il male non ha nulla a che fare con una disposizione naturale, ma con le passioni, e le passioni hanno a che fare con i bisogni: se si scardina il paradigma antropologico della naturalità dei bisogni e se si è in grado di pensare l'azione in un equilibrio sottratto alla necessità – che è una necessità morale – e dunque sottratto all'interesse, che qui è definito esplicitamente in funzione della reciprocità delle passioni, allora la moralità dell'agire appare sotto una luce del tutto nuova, essa cioè si mostra pienamente nella sua dimensione storica e localizzata, a misura dei rapporti che la coinvolgono: non c'è alcun bisogno di pensare l'azione morale un funzione di un principio esteriore di ordine – che come dice il vicario savoiano si adatta altrettanto bene al vizio – perché la moralità dell'agire è intrinseca ad una forma equilibrata di soddisfazione del bisogno che si sottrae alle condizioni sociali dell'immoralità, cioè alle condizioni che vincolano la libertà dell'agire ad un paradigma della necessità.

É una questione di giudizio ad essere in gioco, perché per poter pensare l'equilibrio l'uomo deve poter governare le proprie passioni in funzione della propria potenza. Quest'opera di governo delle passioni è un'opera giudicante nella misura in cui richiede un'azione costante di paragone, di confronto, di commisurazione tra mezzi e bisogni. Nel libro III dell'*Émile* si legge: «Les besoins changent selon la situation des hommes. Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux. Puisque, au milieu de tant de rapports nouveaux dont il va dépendre, il faudra malgré lui qu'il juge, apprenons lui donc à bien juger»²⁴⁰. *Émile* deve saper giudicare in funzione dei rapporti in cui è inserito e da cui dipende, deve ancora una volta essere un selvaggio rispetto alla società, cioè vivere in essa come nel proprio habitat, sottraendosi a quell'ordine di mancanza e indigenza – e dunque di soggezione e servitù – a cui l'uomo sociale è condannato, proprio perché quest'uomo propriamente non è adeguato al contesto in cui vive, ma si trova in una condizione di perenne inadeguatezza e debolezza rispetto ad esso. Lo stesso mito del selvaggio allora, in questa luce, deve essere interamente riconsiderato rispetto all'interpretazione che se ne dà generalmente: non si tratta affatto di

239Ivi, p. 639.

240Ivi, pp. 581-582.

stabilire *tout court* il primato di una condizione di ignoranza ed arretratezza; al contrario, è proprio l'uomo sociale, paradossalmente, a condurre la propria vita in una situazione di radicale ignoranza, inadeguatezza ed impotenza, perché a differenza del selvaggio egli vive circondato di illusioni e di errori, egli propriamente non conosce il proprio ambiente, ma anzi l'ambiente in cui vive – quello dei rapporti sociali – gli sfugge, gli è oscuro, tanto che esso lo inchioda ad una debolezza che lo rende schiavo della necessità proprio perché egli non è in grado di governarne le energie, vale a dire le passioni, i desideri, i vincoli di dipendenza, i bisogni – sulle quali per altro si è formato una serie di idee dogmatiche e completamente sbagliate. Il selvaggio è per Rousseau semplicemente il paradigma di un uomo che è perfettamente all'altezza delle condizioni in cui vive, le cui forze sono pienamente adeguate alle sue necessità, e che dunque propriamente non è debole né manchevole. È per questi motivi che nell'orizzonte pedagogico di Rousseau *Émile* è letteralmente un selvaggio rispetto al proprio mondo: «Considérez premièrement que, voulant former l'homme de la nature, il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois; mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son coeur; qu'aucune autorité ne le gouverne, hors celle de sa propre raison»²⁴¹. Si tratta per l'uomo di governare passioni e opinioni senza farsene dominare, si tratta dell'unica forma di autonomia che rende possibile l'equilibrio e dunque l'azione morale: perché, sottratto alla legge dell'interesse e dell'utile – cioè sottratto al bisogno e alla mancanza – *Émile* propriamente non può commettere il male, e non lo commette proprio in quanto è libero; se è vero, a partire già dal secondo *Discours*, che l'unico male che si possa pensare ha origine sociale e dipende da rapporti squilibrati tra gli uomini, allora il male è proprio di colui che non conosce libertà, che agisce in funzione di una superiore necessità, cioè in funzione di uno squilibrio tra dipendenza e potenza, tra passioni e mezzi, che lo travolge e ne assoggetta l'azione. Nell'ambiente sociale in cui vive, l'allievo di Rousseau è integralmente libero, non dipende dai bisogni sociali, perché conosce i mezzi per soddisfare le proprie necessità fondamentali, e questo gli basta: «Pour vivre dans le monde» – scrive ancora Rousseau – «il faut savoir traiter avec les hommes, il faut connaître les instruments qui donnent prise sur eux; il faut calculer l'action et réaction de l'intérêt particulier dans la société civile, et prévoir si juste les événements, qu'on soit rarement trompé dans ses entreprises, ou qu'on ait du moins toujours pris les meilleurs moyens pour réussir. Les lois ne

241Ivi, p. 656.

permettent pas aux jeunes gens de faire leurs propres affaires, et de disposer de leur propre bien: mais que leur serviraient ces précautions, si, jusqu'à l'âge prescrit, ils ne pouvaient acquérir aucune expérience?»²⁴². Vivere da selvaggio in mezzo agli uomini significa conoscerli, ma soprattutto conoscere gli strumenti più idonei al rapporto con essi: l'equilibrio, si è detto, è fondato su una sorta di superiore sapienza che l'uomo sociale classifica come ignoranza semplicemente perché la osserva dal punto di vista delle passioni; e questa forma di sapiente ignoranza si esaurisce, in ultima analisi, in una soppressione di quegli errori che derivano da una moltiplicazione fuori controllo delle conoscenze e dunque delle passioni stesse: è la fallibilità del giudizio che spinge gli uomini al male ed alla dipendenza, e questa fallibilità aumenta a dismisura con l'aumentare di forme del sapere fuori controllo, contraddittorie, vane, superflue, fondate su errori precedenti. In una lettera a Voltaire del 7 settembre 1755 si legge: «Recherchons la première source des désordres de la société, nous trouverons que tous les maux des hommes leur viennent de l'erreur bien plus que de l'ignorance, et que ce que nous ne savons point nous nuit beaucoup moins que ce que nous croyons savoir. Or quel plus sûr moyen de courir d'erreurs en erreurs que la fureur de savoir tout? Si l'on n'eût prétendu savoir que la terre ne tournait pas, on n'eût point puni Galilée pour avoir dit qu'elle tournait»²⁴³. L'errore sorge proprio dallo squilibrio – dal *désordre*, dice qui Rousseau – proprio nello stesso modo in cui lo squilibrio produce errori: l'uomo che riesce a produrre un equilibrio tra le proprie conoscenze, le proprie passioni, e le proprie forze è un uomo sottratto al disordine e sottratto al male, perché sottratto all'errore; quest'uomo non sbaglia quando si tratta di giudicare delle questioni fondamentali che riguardano la sua vita in comune. Si tratta allora, per questo nuovo selvaggio sociale, di istituire un equilibrio costante tra l'ordine dei rapporti sociali e il disordine della loro trasformazione: perché solo in questo tipo di equilibrio egli può avere forze adeguate ad un bisogno instabile, mobile, in cambiamento.

242Ivi, p. 648.

243J. -J. Rousseau, *Lettres*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. XVIII, p. 301.

5. *Détournée par une heureuse impuissance du féroce amour des conquêtes*

Si è fatto riferimento, in maniera del tutto cursoria, ad un rapporto tra potenza e impotenza a proposito dell'equilibrio fondamentale che sta al centro del progetto pedagogico; prima di proseguire oltre, questo rapporto deve essere adeguatamente approfondito e illuminato. I concetti di *puissance* e *impuissance* sono decisivi per una corretta comprensione non soltanto dell'*Émile*, ma più in generale dei problemi che Rousseau mette in campo quando sviluppa i momenti fondamentali della sua riflessione sullo sviluppo e sulla formazione. È anzitutto una precisa nozione dell'*habitude* che gioca un ruolo di primo piano, qui: se il percorso già sviluppato è conseguente, si potrebbe affermare in prima istanza che per l'uomo della prospettiva pedagogica si tratta in fondo di abituarsi a non avere abitudini. Ed è questo *l'habitus* più proprio della pedagogia, nella misura in cui la sfida che Rousseau raccoglie è quella di pensare l'equilibrio dell'agire in funzione di fattori ambientali molteplici, eterogenei ed instabili: se è una cruciale capacità di adattamento, adeguamento e commisurazione a giocare un ruolo di primo piano, è proprio perché *l'exercice* che sta alla base del percorso formativo consiste nell'inquadrare l'agire nel perimetro di un'abitudine che ci allontana dalle abitudini; produrre un equilibrio rispetto ad una situazione mobile, cangiante e in trasformazione significa non abituarsi ad alcuna situazione, essere in grado di non mettere radici, di cambiare assieme alle situazioni, di ricollocare costantemente la propria azione e, inevitabilmente, le proprie passioni e i propri bisogni. Si tratta certamente di un nesso paradossale, che tuttavia gioca un ruolo importante all'interno del discorso pedagogico: è indispensabile essere capaci di non abituarsi a nulla, di non prendere abitudini, e tuttavia questa capacità non si sviluppa in maniera immediata e spontanea. Sarebbe un'attitudine spontanea se ci trovassimo ad avere a che fare con un contesto naturale, perché in quel caso non avrebbe senso neppure parlare di abitudine: dove c'è una perfetta ricorsività, abituarsi non serve, non c'è bisogno di aspettative né di previsioni; ma nel vortice in movimento delle relazioni sociali, dove nulla è stabile, l'uomo tende come si è visto ad assolutizzare le proprie posizioni, i propri desideri, i propri bisogni, le proprie mancanze, dunque quello che si tratta di fare è di esercitarsi ad una capacità di prendere le distanze dalla propria situazione contingente, esercitarsi a non abituarsi alle circostanze, perché senza un esercizio mirato non saremmo mai in grado di rispondere a questa esigenza di equilibrio e misura. In questo senso

allora si può parlare di un *habitus*, cioè di quella abitudine il cui scopo essenziale è quello di non assumere abitudini.

Il concetto di *habitude* tuttavia solleva alcuni problemi in Rousseau. Già all'inizio del libro I dell'*Émile* scrive: «La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude. Que signifie cela?»²⁴⁴. È evidente, a partire da tutto ciò che si è detto a proposito dell'*éducation naturelle*, come l'abitudine non possa in alcun modo essere appiattita sulla natura, nell'orizzonte in cui ci muoviamo: si tratta anzi di riuscire a produrre un effetto formativo tale da scollegare completamente l'agire da ogni riferimento al carattere naturale – dunque necessario, universale e regolare – delle condizioni concrete in cui l'uomo è di volta in volta coinvolto, proprio nella misura in cui queste condizioni non possiedono alcun carattere di naturalistica fissità e ricorsività, se non quando esse siano illegittimamente fissate da un rapporto di forza – che tuttavia ha anch'esso una durata. In questo senso l'*habitude*, intesa come esercizio di non assuefazione alle circostanze, si definisce come una radicale disarticolazione della natura; ad un tempo, però, si è visto in che modo la posta in gioco della formazione pedagogica fosse la possibilità di produrre le condizioni di un equilibrio tra azione e ambiente paragonabile a quello che l'uomo naturale del secondo *Discours* sviluppava spontaneamente rispetto al proprio habitat, a partire però proprio da una presa in carico di rapporti tutt'altro che fissi e regolari, ma anzi votati ad una perenne trasformazione. Il concetto di abitudine deve allora essere problematizzato in questo senso, perché associarlo *tout court* alla natura rischia di condurci fuori strada se non lo si intende in una prospettiva radicalmente formativa: «L'éducation n'est certainement qu'une habitude» – prosegue Rousseau poco più avanti – «Or, n'y a-t-il pas des gens qui oublient et perdent leur éducation, d'autres qui la gardent? D'où vient cette différence? S'il faut borner le nom de nature aux habitudes conformes à la nature, on peut s'épargner ce galimatias»²⁴⁵.

Ci sono uomini che perdono le loro abitudini perché perdono l'educazione, e altri invece che le conservano. Rousseau si chiede a che cosa sia dovuta questa differenza: lo sviluppo della pedagogia nel corso dei cinque libri dell'*Émile* indicherà la risposta, appunto, nell'esercizio, cioè in una forma di incardinamento dell'abitudine nell'agire, nella produzione di una forma generale dell'azione che sia improntata ad un *habitus*. Ma come si fa concretamente questo esercizio, in che cosa consiste? È a questa altezza che i concetti di *puissance* e *impuissance* divengono centrali per la comprensione delle questioni dell'abitudine

244J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 311.

245Ivi, p. 312.

e dell'equilibrio. Per la pedagogia, infatti, ciò che si tratta di fare è abituare l'allievo alle proprie possibilità concrete rispetto a circostanze altrettanto concrete, cioè abituarlo a fare un uso corretto e misurato dei propri mezzi, dei propri strumenti, delle proprie capacità e delle proprie energie, in funzione delle condizioni in cui si trova: ma una simile abitudine non può nascere nell'allievo se non facendo in modo che egli passi attraverso un esercizio costante e diversificato della propria potenza e della propria impotenza. Una pedagogia fondata sulla costrizione, sull'imperativo, sulla prescrizione e sul divieto sarebbe, come si è visto, assolutamente inefficace, non soltanto perché è strutturalmente impossibile controllare e mettere in ordine tutti i fattori in gioco, ma perché un atteggiamento di ostacolo e di comando nei confronti dell'allievo non farebbe altro che favorire in lui disposizioni passionali sempre più complesse e sempre più incontenibili, rendendo ancora più difficile l'azione educativa. Già nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* Rousseau aveva esplicitato questo nesso tra le passioni e la natura prescrittiva delle legge: «Il faut convenir d'abord» – scriveva – «que plus les passions sont violentes, plus les lois sont nécessaires pour les contenir: mais outre que les désordres et les crimes que celles-ci causent tous les jours parmi nous montrent assez l'insuffisance des lois à cet égard, il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes; car alors, quand elles seraient capables de les réprimer, ce serait bien le moins qu'on en dût exiger que d'arrêter un mal qui n'existerait point sans elles»²⁴⁶. Questo tipo di problema tornerà in una forma analoga nell'*Émile* in merito alle punizioni e ai divieti: non si tratta di punire un comportamento scorretto dell'allievo, né di vietarglielo, ma piuttosto di fare in modo che non sorgano in lui le passioni che lo inducono ad un certo tipo di attitudine; una volta che la passione è sorta, vietarla non fa che darle più forza, si tratta allora di arginarla con un altro tipo di strategia. Scrive Rousseau nel libro IV: «J'avoue bien que si, heurtant de front ses désirs naissants, vous alliez sottement traiter de crimes les nouveaux besoins qui se font sentir à lui, vous ne seriez pas longtemps écouté; mais sitôt que vous quitterez ma méthode, je ne vous répons plus de rien. Songez toujours que vous êtes le ministre de la nature ; vous n'en serez jamais l'ennemi. Mais quel parti prendre? On ne s'attend ici qu'à l'alternative de favoriser ses penchants ou de les combattre, d'être son tyran ou son complaisant; et tous deux ont de si dangereuses conséquences, qu'il n'y a que trop à balancer sur le choix»²⁴⁷.

246J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 133.

247J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VIII, pp. 764-765.

Tuttavia se il divieto, la punizione e l'ostacolo non hanno alcuna presa sull'allievo, la stessa cosa vale per il ragionamento. Non ha cioè alcun tipo di efficacia ogni tentativo di istruire l'allievo su ciò che può e non può fare, di insegnargli a parole e per concetti astratti quali sono i comportamenti che deve tenere e che sono più giusti per il suo benessere. Il *raisonnement* in questi casi è del tutto inutile e privo di effetti: lo è a maggior ragione con i bambini, ma lo è in generale con gli uomini quando si tratta di indurre comportamenti, abitudini, attitudini, costumi. Lo stesso legislatore del *Du contrat social*, lo si vedrà, non può pensare in alcun modo di costringere gli uomini all'obbedienza attraverso il ragionamento e la ragionevolezza, sono ben altri gli strumenti che deve impiegare, e coinvolgono strategie molteplici. Ciò che il pedagogo deve fare perché il suo allievo eserciti le sue capacità, perché conosca ciò che rientra nella sua *puissance* e ciò rispetto a cui è invece ostacolato da una *impuissance*, è metterlo nelle condizioni concrete di farne esperienza: l'allievo deve sperimentare le proprie forze, metterle in gioco, mettersi alla prova, capire grado per grado, sulla propria pelle, che cosa le circostanze gli permettono di fare con le sue energie e le sue facoltà, e che cosa invece gli sbarra la strada, che cosa gli impedisce di raggiungere i suoi obiettivi e i suoi desideri, che devono allora essere ricollocati e ridimensionati. In un contesto molto diverso, quello della *Nouvelle Héloïse* Wolmar tenterà di riavvicinare Saint-Preux e Julie proprio facendo leva sulla possibilità di mettere quest'ultima nelle condizioni di modificare i suoi sentimenti per il vecchio amante: si tratta in qualche modo, anche in quel contesto, di puntare sul potenziale di un contesto empirico e relazionale radicalmente diverso, perché tra i due l'antico amore possa tramutarsi in amicizia; si tratta dunque di favorire una trasfigurazione radicale di desideri e passioni a partire dalla trasformazione materiale dei quadri di riferimento e delle forze in gioco.

Questo tipo di esercizio non deve essere imposto all'allievo, come è ovvio, bisogna mettere in atto una serie di metodologie tali da condurlo a fare spontaneamente esperienze dirette, stimolare la sua curiosità e la sua creatività perché si metta autonomamente in gioco, e metterlo semplicemente dinanzi ad un ostacolo che non può superare, quando si tratta di fargli imparare quali sono i limiti delle sue forze.

L'esperienza del limite, in particolare, è cruciale. Ciò che il pedagogo deve fare sì che l'allievo apprenda, anzitutto, è un'esperienza concreta della propria libertà e di quella altrui, della propria autonomia e di quella dell'ambiente e dei suoi simili. Egli deve imparare, prima di ogni altra cosa, che non gli è possibile comandare alle cose né agli uomini, in modo che

non sorga in lui neppure il desiderio di farlo. Questo tipo di pratica concreta comincia già dalle primissime fasi della sua vita, ed è bene ribadire ancora una volta che non si tratta mai di costringerlo o di ostacolarlo, ma di metterlo direttamente a contatto con gli ostacoli reali che le circostanze gli impongono. Il punto consiste nell'abituare l'allievo alla misura, all'impiego commisurato ed adeguato delle forze e delle risorse; a proposito del nutrimento e del sonno, ad esempio, Rousseau osserva: «La nourriture et le sommeil, trop exactement mesurés, leur deviennent nécessaires au bout des mêmes intervalles; et bientôt le désir ne vient-plus du besoin, mais de l'habitude, ou plutôt l'habitude ajoute un nouveau besoin à celui de la nature: voilà ce qu'il faut prévenir»²⁴⁸. Qui è chiaramente visibile quell'esigenza già menzionata di abituare l'allievo a non prendere abitudini, proprio perché come si vede il pericolo che costui corre è quello di fissare circostanze contingenti in forme sclerotizzate e ricorsive, che finiscono per produrre bisogni superflui e sempre più tenaci: se l'uomo si abitua ad un preciso ritmo e ad una precisa regolarità, questi divengono alla fine una necessità, una passione, e la loro assenza produce un senso di mancanza e di insoddisfazione. Si tratta appunto di impedire che nell'allievo sorga una percezione del bisogno superflua ed consuetudinaria, perché egli sia abituato a fare un uso duttile e mutevole delle proprie facoltà, perché in ultima analisi sperimenti direttamente ciò che può e ciò che non può fare.

Sperimentare potenza e impotenza, tuttavia, non deve significare per l'allievo né sentirsi invincibile in ciò che sa e può fare, né tanto meno sentirsi debole per ciò che non può fare. Scrive Rousseau a questo proposito: «Ainsi de leur propre faiblesse, d'où vient d'abord le sentiment de leur dépendance, naît ensuite l'idée de l'empire et de la domination ; mais cette idée étant moins excitée par leurs besoins que par nos services, ici commencent à se faire apercevoir les effets moraux dont la cause immédiate n'est pas dans la nature; et l'on voit déjà pourquoi, dès ce premier âge, il importe de démêler l'intention secrète qui dicte le geste ou le cri»²⁴⁹. Forza e debolezza, intese in questo senso, non fanno altro che abituarlo alla presunzione, alla superbia, al desiderio di dominio, oppure al contrario all'insoddisfazione, all'indigenza, alla mancanza di autonomia, all'invidia: in entrambe le situazioni passionali, egli è comunque fundamentalmente debole, perché si abitua alla dipendenza, si abitua a non fare un giusto e corretto uso delle proprie facoltà e dei propri mezzi, e questo effetto può essere fonte soltanto di una cattiva disposizione morale, che favorisce la servitù, la disparità e l'obbedienza. Il testo prosegue infatti così: «Quand l'enfant tend la main avec effort sans rien

248J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 355.

249Ivi, p. 361.

dire, il croit atteindre à l'objet parce qu'il n'en estime pas la distance; il est dans l'erreur; mais quand il se plaint et crie en tendant la main, alors il ne s'abuse plus sur la distance, il commande à l'objet de s'approcher, ou à vous de le lui apporter. Dans le premier cas, portez-le à l'objet lentement et à petits pas; dans le second, ne faites pas seulement semblant de l'entendre: plus il criera, moins vous devez l'écouter. Il importe de l'accoutumer de bonne heure à ne commander ni aux hommes, car il n'est pas leur maître, ni aux choses, car elles ne l'entendent point. Ainsi quand un enfant désire quelque chose qu'il voit et qu'on veut lui donner, il vaut mieux porter l'enfant à l'objet, que d'apporter l'objet à l'enfant»²⁵⁰. Si tratta allora, è chiaro, di prevenire un errore di giudizio, di abituare l'educando ad una corretta e misurata stima delle forze in gioco e degli strumenti di cui dispone, perché un giudizio inadeguato lo porta a fallire, il fallimento produce debolezza, e la debolezza nuove passioni e nuovi desideri. Ciò che interessa al pedagogo, allora, è abituare il suo allievo ad un rapporto sano e corretto con il fallimento, con il proprio limite, e dunque con il proprio ambiente, in modo che egli sia in grado di situarsi in equilibrio rispetto ad esso, e non in una condizione di dominio o di subordinazione, che sono entrambe condizioni di dipendenza, e dunque di illibertà (di immoralità, come si è già visto).

Bisogna allora distinguere una volta di più la *faiblesse* dall'*impuissance*: la debolezza è una condizione in cui si è dominati, in cui si è alla mercé di forze che non controlliamo, dunque uno stato contrario a quello dell'autonomia; l'impotenza è tutto il contrario, anche se il termine potrebbe condurci fuori strada, perché coincide con un'esperienza concreta dei limiti che le circostanze ambientali e sociali ci impongono, dunque con una situazione di accettazione, di moderazione, e di equilibrio. Soltanto se si ha una corretta esperienza della propria potenza, in questo quadro, è possibile usare della propria potenza in maniera altrettanto corretta ed equilibrata: chi non ha sperimentato concretamente i propri limiti, non è neppure capace di misurare le proprie forze, non è dunque in grado di usarle, non le conosce, non le padroneggia, ma ne dipende mettendole al servizio di qualcosa che sfugge alla sua percezione. Come si è visto, per Rousseau l'agire morale, nel senso di un agire libero orientato alla virtù, è contenuto già tutto qui, e deve essere compreso in polemica con l'antropologia giusnaturalista, quella hobbesiana in particolare: «Quand Hobbes appelle le méchant un enfant robuste» – si legge – «il disait une chose absolument contradictoire. Toute méchanceté vient de faiblesse; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible; rendez-le fort, il sera bon:

250Ibidem.

celui qui pourrait tout ne ferait jamais de mal»²⁵¹. La malvagità non può essere identificata con una generica condizione infantile, intesa qui come stato di minorità, di inciviltà, di barbarie, e dunque di soggezione alle passioni più primordiali, non regolate dal diritto: al contrario, la soggezione alle passioni ha origine puramente sociale e dipende dai rapporti squilibrati e diseguali tra gli uomini, laddove il bambino, di per sé, si trova in una condizione molto più intatta dall'esperienza sociale, ed ha dunque un cuore più puro; in altri termini, è l'uomo sociale che è sottoposto ad una perenne condizione di debolezza che ne scatena le passioni più violente, mentre l'esperienza della debolezza di un bambino è molto più circoscritta, e se adeguatamente indirizzata può tramutarsi in esperienza concreta delle proprie capacità e dei propri limiti. Nella prospettiva di Rousseau una simile condizione di equilibrio, come si è già tentato di mostrare, sradica completamente il male perché sradica il plesso di desideri e passioni da cui esso ha origine: solo il debole commette il male, perché solo il debole non è libero di fare altro, è costretto ad agire seguendo la strada di dipendenza e servitù indicata dalle sue passioni, e dunque da una situazione di radicale necessità (quella, ancora una volta, dell'utile e della convenienza su cui è naturalisticamente fondato il patto sociale di Hobbes).

Tutto all'opposto rispetto ad una simile lettura, in Rousseau l'esperienza di potenza e impotenza che l'allievo fa sulla propria pelle, rende sostanzialmente impensabile da parte sua l'abuso delle proprie forze, perché egli ne conosce la misura, e ha bisogni molto limitati, desideri molto essenziali. Rousseau a questo proposito espone quattro massime sull'educazione dell'infanzia che è il caso di riportare integralmente:

«Loin d'avoir des forces superflues, les enfants n'en ont pas même de suffisantes pour tout ce que leur demande la nature ; il faut donc leur laisser l'usage de toutes celles qu'elle leur donne et dont ils ne sauraient abuser. *Première maxime.*

Il faut les aider et suppléer à ce qui leur manque, soit en intelligence, soit en force, dans tout ce qui est du besoin physique. *Deuxième maxime.*

Il faut, dans le secours qu'on leur donne, se borner uniquement à l'utile réel, sans rien accorder à la fantaisie ou au désir sans raison ; car la fantaisie ne les tourmentera point quand on ne l'aura pas fait naître, attendu qu'elle n'est pas de la nature. *Troisième maxime.*

Il faut étudier avec soin leur langage et leurs signes, afin que, dans un âge où ils ne savent point dissimuler, on distingue dans leurs désirs ce qui vient immédiatement de la nature et ce qui vient de l'opinion. *Quatrième maxime*»²⁵².

251Ivi, p. 362.

252Ivi, p. 364.

Qui c'è un richiamo ad un elemento che risulterà per noi indispensabile in seguito, il tema dell'*opinion*. Il punto essenziale nella lettura pedagogica di Rousseau è dunque un piano formativo capace di mettere l'allievo a diretto contatto con bisogni, desideri, mezzi e capacità, in modo da lasciare libero spazio alla formazione dei desideri più semplici, ed impedendo che si aggregino tra loro formando passioni e bisogni di cui egli stesso non conosce la provenienza e la natura, rispetto ai quali non è in grado di formulare giudizi, che sfuggono alla sua presa morale, e che dunque ne soggiogano l'azione a principi esteriori che non hanno più a che fare con una percezione concreta, adeguata e commisurata delle proprie esigenze. Il desiderio non deve dunque espandersi oltre misura, non deve produrre fantasmi passionali, l'uomo deve padroneggiarlo, non esserne schiavo, deve esserne all'altezza, saperlo soddisfare con gli strumenti più adatti, stare in equilibrio rispetto ad esso, così da non sviluppare attraverso una falsa concezione del bisogno passioni di dominio oppure senso di inferiorità e debolezza. È a questa altezza che il principio dell'adattamento di cui si è già parlato assume una cruciale importanza: destinato a vivere in un ambiente sociale in costante trasformazione, e a contatto con rapporti di dipendenza collettiva già costituiti, l'uomo per essere libero, per essere in equilibrio, deve essere capace di non identificare bisogni contingenti con bisogni naturali, necessità localizzate con necessità universali, deve dunque sviluppare una reale capacità di adattarsi alle circostanze: il che non significa abituarsi alla dissimulazione, una passione che Rousseau denuncia attraverso tutta la sua opera, a partire già dal *Discours sur les sciences et les arts*; l'allievo del pedagogo non deve semplicemente fingere di adattarsi, deve farlo realmente, deve essere capace di spostare il focus del proprio desiderio, di modellarlo e ridimensionarlo a seconda delle circostanze, di produrre un equilibrio costante e dinamico rispetto alle relazioni sociali, ed a questo obiettivo che la sperimentazione della potenza e dell'impotenza lo deve preparare fin dalla più tenera età. Colui che dissimula, invece, non ha alcuna capacità di adattamento, finge proprio perché le sue passioni sono talmente radicate da costringerlo a mentire per soddisfarle: è evidente che nel discorso pedagogico ci troviamo su un piano completamente diverso.

Nel libro II Rousseau scrive: «En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables: mais c'est à diminuer

l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que, toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné»²⁵³. L'esercizio di cui si è parlato, allora, appare pienamente come un esercizio di libertà, un esercizio di affrancamento dalle necessità che i vincoli sociali di dipendenza imporrebbero altrimenti alle nostre passioni: questa forma di equilibrio è l'unica fonte di una possibile felicità, secondo uno schema che richiama in parte la dottrina stoica ma che non possiede alcun elemento fatalista: non esiste destino, in questo quadro, proprio perché ogni circostanza è contingente e i soggetti che ne sono coinvolti incidono su di essa; si tratta di produrre una radicale forma di autonomia rispetto all'autonomia relazionale dei fenomeni sociali, essere in grado di stare in equilibrio rispetto ad essi.

Esercizio di potenza e impotenza come esercizio del limite e dunque esercizio della libertà, si è detto: il punto decisivo per Rousseau consiste proprio nel fatto che la libertà non è un concetto generale, umanistico, ma è una condizione morale – attraversata dunque da relazioni collettive – di cui si fa esperienza. La libertà non è qualcosa di diverso dall'esperienza che se ne fa, ed è un'esperienza sottratta alla necessità, al dominio, alla dipendenza. Scrive Rousseau, ancora nel libro II: «L'esprit de ces règles est d'accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d'empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui. Ainsi, s'accoutumant de bonne heure à borner leurs désirs à leurs forces, ils sentiront peu la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir»²⁵⁴. Una simile esperienza della libertà si fonda proprio sulla percezione del limite, e non della mancanza e della privazione: laddove il desiderio ha dei limiti, tutto ciò che lo supera propriamente non ci manca, non ne siamo privi, dunque non ne dipendiamo. Si tratta, dice, di *accostumarsi* a limitare i propri desideri alle proprie forze, è in questo senso che l'abitudine entra in gioco, è un'abitudine al limite, abitudine all'equilibrio.

Ma non si dimentichi che si tratta di un'abitudine a non assumere abitudini, a non modellare il proprio agire e i propri bisogni sulla base di circostanze contingenti e destinate a mutare. Ne va della possibilità stessa di essere liberi, perché l'esercizio di libertà e di equilibrio – nel senso della commisurazione tra desiderio e capacità, nel senso del corretto giudizio – ha a che fare con una fondamentale capacità inventiva, che è precisamente la capacità di dislocazione, spostamento e riconfigurazione costante delle proprie energie. «La

253Ivi, p. 380.

254Ivi, p. 364.

cause du mal trouvée indique le remède» – si legge nel libro II – «En toute chose l'habitude tue l'imagination; il n'y a que les objets nouveaux qui la réveillent. Dans ceux que l'on voit tous les jours, ce n'est plus l'imagination qui agit, c'est la mémoire; et voilà la raison dell'axiome: *Ab assuetis non fit passio*, car ce n'est qu'au feu de l'imagination que les passions s'allument». Abituarsi a non avere abitudini consiste allora, fondamentalmente, nel darci la possibilità di sviluppare strumenti autonomi ed inventivi, lungi dall'essere asserviti alla dipendenza da vincoli morali che l'abitudine rende stabili e necessari, facendo dell'uomo una condizione di precarietà e debolezza. Non si tratta, allora, di spegnere le passioni, di soffocarle, ma di dare loro il giusto peso e la giusta duttilità, nel perimetro di una perenne produzione di forme di libertà. Una cosa analoga, come si è visto, valeva già per Condillac in un contesto diverso, dove non si trattava affatto di sopprimere l'*imagination*, ma di dare ad essa una giusta declinazione di invenzione e di scoperta, mettendola direttamente a contatto con i limiti che l'osservazione dei fenomeni impone alla ragione.

6. *La voix du peuple est en effet la voix de Dieu*

La relazione sociale, si è detto, non può e non deve essere ipostatizzata come una seconda natura, non deve essere qualcosa di astratto. Anzi, si è mostrato come nella pedagogia di Rousseau il concetto di *éducation naturelle*, con la fondamentale nozione di equilibrio uomo-ambiente che essa comporta, assuma senso esclusivamente se si tiene ferma l'attenzione sulla mutabilità costante di questo ambiente, dunque sull'impossibilità di assumere l'agire in senso naturalistico, come se fosse fondato su un carattere specifico dell'uomo: proprio perché l'equilibrio non costituisce un carattere naturale dell'uomo, neppure le relazioni sociali con cui deve confrontarsi costituiscono qualcosa di essenziale; esse sono un ambiente, sì, ma un ambiente costantemente segnato da una concretezza di rapporti reali in movimento – senza che tra concretezza e movimento vi sia contraddizione, esattamente come non deve essere pensato in termini contraddittori il rapporto tra uomo e società, bensì in termini unitari, dove l'individuo come sostanza dell'uomo compare semplicemente in funzione di quello schema necessitante ed utilitaristico dell'agire che la pedagogia punta a sradicare. Se le cose stanno così, si è detto, la lezione pedagogica consiste anche nell'esigenza di pensare i rapporti umani contemporaneamente come ordinati e disordinati: non avrebbe senso agire in un contesto fatto

di puro disordine, disarticolato, la moralità non avrebbe significato; ma ad un tempo, se l'ordine dei rapporti sociali non possedesse una fondamentale tendenza a squilibrarsi, a mutare, a riconfigurarsi, anche in questo caso l'agire morale sarebbe superfluo, in un assetto perfettamente regolare e costante dei rapporti si stabilirebbe un diverso ordine della necessità, una diversa immagine della natura. È nella compresenza delle tendenze che si fonda la necessità dell'agire come forma dell'equilibrio, da un lato la tendenza dei rapporti ad ordinarsi in una certa direzione, dall'altro una tendenza a scombinarsi, a sbilanciarsi, a disordinarsi, e dunque a cambiare. È anche per questa ragione, allora, che per Rousseau non è possibile partire dall'inizio, dall'origine, tanto da un punto di vista pedagogico quanto dal punto di vista della scienza politica: i rapporti sociali non hanno un'origine, lo si è già visto ampiamente, e dunque quel plesso di ordine e disordine con cui l'uomo ha a che fare non può essere considerato come il punto da cui partire, non può essere considerato un fondamento, un momento originario. L'operazione di pensiero di Rousseau inverte la prospettiva, sorge dalla necessità di pensare l'educazione e la politica assumendo quel contesto fatto di ordine e disordine non come il suo inizio, non come la sua origine, ma come la fine: proprio perché quei rapporti storici, contingenti e non fondati sono ciò con cui la scienza dell'uomo e l'uomo stesso devono confrontarsi, questi rapporti devono essere intesi precisamente come ciò che rimane alla fine, come ciò con cui il nostro percorso finisce, come ciò che tende a tornare nella propria condizione di ordine disordinato. Quei rapporti, in altri termini, sono ciò con cui torniamo a confrontarci quando l'equilibrio si rompe: e noi sappiamo che in Rousseau l'equilibrio è sempre destinato a rompersi, come apparirà più chiaramente in seguito. Si vedrà anche come il modello pedagogico, tanto quanto quello politico, non possano essere assunti come strategie generali, prive di coordinate e di una durata, perché hanno invece un tempo ed un luogo determinati. Se è vero che la pedagogia mira a preparare l'uomo non in un funzione di una condizione particolare, ma in vista di una capacità generale di equilibrio ed adattamento, è vero anche che, proprio perché si tratta sostanzialmente di un piano di governo di relazioni, esso è sempre destinato ad esaurirsi, a trovare resistenze, è destinato cioè a perdere l'equilibrio.

La consapevolezza dell'equilibrio come qualcosa di limitato, come qualcosa che ha una precisa durata, è esattamente ciò che deve dirigere la stessa progettualità pedagogica ed il percorso formativo che essa disegna: la pedagogia cioè deve farsi carico della propria fallibilità, perché solo in questo modo sarà capace di rendere l'equilibrio il più duraturo

possibile. Ed è in questo senso che, come si è detto, si potrebbe sostenere che l'allontanamento dell'origine in Rousseau abbia a che fare precisamente con un'esigenza di considerare il proprio terreno di lavoro a partire dalla fine, dal limite delle proprie pratiche, dal termine del proprio lavoro. L'ordine dei rapporti con cui ci confrontiamo, infatti, è un ordine costantemente rotto, costantemente sbilanciato: ciò che un'opera concreta di governo deve assumere, allora, non è la fondazione della propria azione di ordinamento, ma la sua fine, la sua rottura, cioè quel punto dal quale è costantemente necessario ripartire. Pensare l'ordine in quanto disordinato ha proprio questo significato, ancorare il piano di ciò che è governabile alla sua perenne possibilità di rottura, di caduta, di sbilanciamento. L'equilibrio, in altri termini, deve essere pensato in funzione della sua perdita, dunque in funzione di un'origine perduta ed assente, di una possibilità perenne di disarticolazione di un ordine che deve essere continuamente riarticolato e ripensato. Il *Du contrat social*, come si vedrà in seguito, incarna pienamente questa necessità di pensare l'ordinamento non ha partire dall'inizio – che a Rousseau appare un inizio impossibile, estremamente problematico – ma a partire dalla possibilità che l'ordine politico si esaurisca, si consumi, si rompa: perché quella rottura e quella fine non sono a differenza che in Hobbes, una ricaduta nel disordine originario, ma hanno ancora a che fare con un sistema di rapporti ordinati da forze specifiche. Non è un caso che i due luoghi in cui il pensiero politico di Rousseau si dedica ad una proposta concreta di governo, cioè i due scritti sulla Corsica e sulla Polonia, siano entrambi momenti in cui è necessario farsi carico di una situazione storica in cui un vecchio ordine è stato rotto e rovesciato, e diventa indispensabile pensarne uno nuovo: ripensare l'ordine, però, non può significare pretendere di partire dal nulla, da un caos privo di regole, ma di improntare l'azione di governo all'articolazione dei rapporti già esistenti. È a partire dalla rottura, cioè da quegli elementi che rendono squilibrato l'equilibrio e disordinato l'ordine, che è necessario mettere in campo forme nuove di equilibrio, di ordinamento, di governo. Ciò che è singolare è che proprio per scongiurare la rottura dell'equilibrio il più a lungo possibile e nelle situazioni più diverse, è indispensabile pensare la rottura come il cardine fondamentale dell'equilibrio, come ciò che resta nel momento in cui l'equilibrio si rompe, come quella tendenza dei rapporti a seguire una direzione propria, che resiste all'equilibrio e lo spinge a spezzarsi o a dislocarsi.

Qual è, allora, questo momento di rottura costante, questa resistenza? In che cosa si incarna questa tendenza allo squilibrio che deve essere assunta come quella fine del governo da cui il governo stesso deve costantemente ripartire, in base alla quale deve sempre

riconfigurarsi? Si tratta di un tema decisivo in Rousseau, uno dei più centrali, che tuttavia è stato fino a qui taciuto perché non si davano le condizioni sufficienti per introdurlo nella sua giusta collocazione: è la questione del popolo e dei costumi. Il problema dei *mœurs* per Rousseau si colloca proprio all'incrocio tra la necessità di un governo di rapporti concreti e l'assunzione del loro fondamentale squilibrio, e deve essere collegato al *peuple* come luogo storico – dotato di un proprio spazio e di una propria temporalità – in cui la politica, ma inevitabilmente anche una prospettiva di tipo pedagogico, devono situarsi per comprendere il proprio terreno di lavoro. Il *peuple*, cioè, incarna nella materialità delle proprie strutture storiche quell'impossibilità dell'origine di cui si è parlato, l'origine perduta di un ordine di rapporti che l'antropologia e la politica – e dunque il *philosophe* – non possono fondare ma che devono poter governare e riordinare perché lo squilibrio che lo attraversa non prenda il sopravvento. Quando si è detto che il pensiero deve partire dalla fine e non dall'inizio, si tentava proprio di dare un'articolazione a questa problematica di fondo: cioè che non è possibile pensare il governo a partire da uno spazio vuoto e privo di rapporti sociali – sia esso identificato nella natura o altrove – ma ogni spazio di governabilità deve sempre farsi carico di un plesso di ordine e disordine che coesistono, e coesistono precisamente in un contesto di relazioni già date, che non possono essere fondate né soppresse, a cui diamo qui il nome di *peuple*. È in questo senso, poi, che si è affermata anche l'esigenza di scongiurare il rischio che la relazione sociale in quanto tale diventasse schema universale dei rapporti tra gli uomini: questi rapporti hanno una storia ma hanno anche dei luoghi, delle conformazioni geografiche, un clima, una lingua, una religione, una caratterologia fisica, un insieme di tradizioni e di costumi determinati in parte da fattori ambientali e in parte da una serie di circostanze concrete e contingenti. Il popolo è tutto questo, è quell'ordine ad un tempo non necessario ma insopprimibile che il governo deve assumere per dare inizio alla propria opera, e deve assumerlo tuttavia come un ordine segnato dal conflitto, dallo squilibrio, da rapporti disordinati, vale a dire da tutte quelle forme di dominio e dipendenza basate sul lavoro, sulla proprietà, sull'interesse e sulla diseguaglianza che sono state descritte in precedenza. Per questo la politica in Rousseau è una politica europea, storica e localizzata, e non una politica semplicemente umana: essa non ha alcun senso per il selvaggio, perché se per costui le relazioni sociali europee sono frutto della follia, la stessa politica e il governo di quelle relazioni sono la forma ancora più estesa di una perversione che assume significato solo entro un contesto specifico di rapporti e passioni, e non per un uomo in generale. Il popolo, allora, è

in Rousseau anzitutto quel contesto reale che la politica deve prendere sul serio perché la sua azione sia efficace. Se lo si osserva da questo punto di vista, l'allontanamento dell'origine come problema metodologico preliminare assume ancora un'altra sfumatura di significato: la politica non può pensarsi come momento di fondazione dei rapporti sociali, poiché essi sono già costituiti prima che la politica possa essere pensata come una struttura di sapere determinata; ma a maggior ragione, essa non può pensare di applicarsi ad una sfera di rapporti che sarebbero essenzialmente apolitici senza il suo intervento. In altri termini, se la politica in Rousseau non è fondazione della società, non è neppure fondazione del rapporto politico in senso stretto: essa deve confrontarsi con un popolo che, come tale, ha già una storia politica, ha già delle istituzioni, ha già delle leggi, ha un diritto, un sistema giudiziario, un organismo di governo: se la politica non ha a che fare con l'origine, è proprio perché non si tratta di produrre una relazione politica, ma di governarla, di portare ad equilibrio un assetto di relazioni che si è già dato il proprio ordine. La politica, allora, parte dalla fine perché è un sapere intimamente storicizzato, che ha una durata, e ogni volta deve riconfigurarsi, ogni volta costantemente ripensarsi perché deve ripensare i rapporti che intende governare, nella misura in cui essa stessa entra a far parte di quei rapporti: i costumi di un popolo non hanno a che fare semplicemente con strutture sociali primitive ed arcaiche come tradizioni e religiosità, anzi anche la legge e le istituzioni entrano a farne parte, esse sono capaci di modificarli, di incidere su di essi, di allargare e riarticolare il tessuto dei rapporti, ed è proprio per questo che un'opera di governo che abbia di mira l'equilibrio delle relazioni sociali deve farsi carico continuamente di queste modificazioni che la coinvolgono direttamente, deve ripartire costantemente dalla fine del proprio lavoro, da un equilibrio già rotto e da ricostruire. È questa, in fondo, la lezione più generale della pedagogia di Rousseau, che la distingue dalle riflessioni pedagogiche contemporanee o immediatamente precedenti, prima tra tutte quella di Locke: in quelle riflessioni per prima cosa c'è l'uomo, e solo dopo arriva la sua educazione, mentre in Rousseau il passo decisivo è una distruzione preliminare del canone antropologico il cui senso complessivo è quello che si sta cercando di mostrare a questa altezza, cioè l'esigenza di partire dall'ordine storico dei rapporti umani e dai limiti che esso impone al governo, e non dal vuoto metodologico della natura. Un ordine c'è già, si tratta di governarlo: laddove una politica ed un'educazione a base antropocentrica rischiano di pensare da zero la produzione dei rapporti sociali, e dunque di perderne di vista la specificità.

A breve apparirà ancora più chiaro perché la tematica pedagogica abbia a che fare con una questione che sembra riguardare esclusivamente le strutture della politica e del governo. Prima, però, è necessario problematizzare ulteriormente il tema dei *mœurs* che è appena stato chiamato in gioco. L'esigenza di una politica che si faccia carico del contesto reale e storico dei popoli, dunque delle sue forme concrete di vita singolare e comunitaria, era stata già un'esigenza di Montesquieu e del suo *Esprit des lois*, a cui Rousseau certamente deve moltissimo su sua dichiarazione esplicita. Montesquieu infatti aveva fondato il suo progetto proprio sull'idea dell'impossibilità di considerare il sistema politico, la legge e il governo in funzione dell'umanità come specie, e aveva compreso la necessità di pensare l'ordinamento a partire dall'infinita molteplicità dei popoli, dei costumi, dei climi, dei territori, delle lingue, dei costumi, delle credenze, comprendendo come proprio questi elementi concorressero a produrre declinazioni radicalmente diverse del fatto di governo, e dunque inevitabilmente a resistergli in forza della loro specificità storica. Montesquieu non si spinge tuttavia ad una proposta concreta di governo e di ordine politico, anzi afferma chiaramente come una simile iniziativa sorpasserebbe le sue sole forze. Proprio nell'*Émile* Rousseau glielo rimprovera, in qualche modo, quando nel libro V dice che Montesquieu sarebbe stato l'unico capace di avere successo in una simile impresa: «Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais» – scrive Rousseau – «[...] Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études»²⁵⁵. Perché Rousseau la definisce una scienza grande ed inutile, qui? Proprio perché in questo contesto la intende semplicemente come pura speculazione che non ha presa sugli uomini e sulla loro storia, tanto che poco prima aveva citato Grozio e Hobbes come esempi di una scienza politica vuota, fondata su pregiudizi e sofismi. La politica, se vuole avere efficacia, deve partire anzitutto da ciò da cui è partito Montesquieu, cioè da un'attenzione prioritaria alla specificità storica delle condizioni sociali: Montesquieu, del resto, fa ben più di questo, perché il suo progetto è assai più ambizioso, quello di produrre un'opera che prenda come oggetto «Les Lois, les Coutumes et les divers Usages de tous les Peuples de la Terre. On peut dire» – prosegue – «que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes»²⁵⁶. Si tratta dunque di un'opera monumentale il cui soggetto è sterminato, tutti gli usi, tutti i

255J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VIII, pp. 979-980.

256Ch. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Flammarion, Paris 1979, vol. II, p. 461.

costumi, tutte le leggi e tutte le istituzioni degli uomini, a qualunque popolo appartengono. Non si tratta tuttavia di una semplice raccolta e di una semplice descrizione, perché ciò che sta al centro del suo lavoro è per Montesquieu, appunto, lo spirito delle leggi, cioè la possibilità di trovare la causa di tutte queste forme e manifestazioni umane, rintracciare la regola e la legge che le governa e che fa sì che qualcosa come la politica sia pensabile, perché, come esordisce il libro I, «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses: et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois»²⁵⁷. Il problema di Montesquieu è quello di individuare che i rapporti tra le cose che costituiscono le leggi dei fenomeni, ed è inevitabilmente a dei rapporti tra le cose sociali che devono essere riferite le leggi umane, le *Lois positives*, come le definisce. Come Durkheim mette in luce con eccezionale lucidità, Montesquieu deve essere considerato da questo punto di vista come uno dei principali fondatori delle scienze sociali, perché anzitutto ha riconosciuto ai fenomeni che costituiscono la società uno statuto proprio ed autonomo: egli individua il campo del sociale come qualcosa di radicalmente distinto da quello individuale, e di cui è indispensabile tracciare una fenomenologia, scovare i rapporti, comprendere le leggi di funzionamento. Scrive Durkheim: «D'abord, la science que l'on rencontre chez Montesquieu, est réellement la science sociale: elle ne traite pas de la conscience de l'homme individuel; ce sont les choses sociales qu'elle a pour objet»²⁵⁸. Da questo punto di vista Rousseau ha un debito enorme nei confronti di Montesquieu, che è certamente uno dei suoi principali modelli, perché la sua indagine si inserisce in un sentiero che questi aveva in qualche modo già aperto: si tratta, anche per Montesquieu, di sottrarre la scienza politica a qualunque tematizzazione di tipo giusnaturalistico, tanto è vero che nella sua opera è molto netta la distinzione tra leggi naturali e leggi positive; le prime hanno a che fare esclusivamente con la vita individuale e la sua conservazione, mentre le seconde si collocano su un piano radicalmente diverso, nascono dai rapporti sociali e non hanno alcun legame con la costituzione naturale dell'uomo. Scrive ancora Durkheim, a proposito della regolarità che Montesquieu riscontra nelle leggi umane: «D'ailleurs, ces règles mêmes, étant établies par des moyens nouveaux, diffèrent beaucoup de celles que l'on rencontre chez les écrivains politiques antérieurs. Ces derniers nous présentaient un type, supérieur à toutes les déterminations spatiales et temporelles, qui devait convenir au genre humain tout entier. Ils avaient la conviction qu'il existait une forme unique de régime politique, une discipline unique

257Ivi, p. 49.

258É. Durkheim, *op. cit.*, p. 33.

de la moralité et du droit, qui était en accord avec la nature de tous les hommes, et que toutes les autres formes qui se rencontrent dans l'histoire, sont vicieuses ou tout au moins imparfaites et que seule l'inexpérience des peuples a pu leur donner naissance»²⁵⁹. È chiara dunque, in Montesquieu, quell'esigenza critica che ritroveremo nelle analisi antropologiche di Rousseau, l'esigenza cioè di disancorare il discorso sull'uomo da una forma naturalistica, per inserirlo all'interno di una considerazione più ampia dei fenomeni sociali come fenomeni autonomi, dotati di leggi proprie: in questo senso, allora, le *lois* di cui parla non possono essere intese come una normatività universale che ha a che fare con la struttura più propria dell'uomo, ma si tratta invece di fenomeni storici e locali che devono essere ricondotti ad una molteplicità di fattori estranei alla nostra costituzione originaria e biologica. Durkheim prosegue, poco oltre: «Montesquieu, lui, comprend que les règles de vie sont sujettes à changer avec les conditions de vie. Dans ses investigations, il avait vu s'offrir à lui différentes espèces de sociétés qui étaient également normales; il ne pouvait donc lui venir à l'esprit de formuler des règles qui fussent valables pour tous les peuples: il adapte les siennes à la nature propre de chaque genre de société»²⁶⁰. È chiaro dunque come anche all'altezza del progetto di Montesquieu l'antropologia politica giusnaturalista si sfaldi per lasciare spazio ad un uomo preso all'interno di una relazione contingente e mobile, soggetto ad una regolarità che ha significato solo in funzione di condizioni specifiche, e destinato a mutare nella misura in cui queste condizioni cambiano. Non è dunque l'uomo che interessa a Montesquieu ma, come sarà per Rousseau, la società come luogo di produzione dei fenomeni umani in quanto fenomeni sociali, e sono le leggi a cui rispondono questi fenomeni che devono essere al centro della scienza.

Il discorso di Rousseau parte da questi presupposti, che influenzano radicalmente la sua prospettiva sull'uomo e sul problema politico, ma porta alle estreme conseguenze le premesse di Montesquieu. Se nell'*Esprit des lois* il problema era quello di individuare i rapporti necessari tra i fenomeni umani a partire da un contesto determinato di condizioni strettamente sociali, in Rousseau questi rapporti perdono ogni carattere di necessità, vale a dire che quegli stessi rapporti appartengono a loro volta ad un terreno intimamente sociale: nella prospettiva di Rousseau, in qualche modo, Montesquieu aveva frammentato la natura dell'uomo, fatta di nessi necessari, in forme locali e storiche, che tuttavia mantenevano un carattere di necessità nella misura in cui i rapporti restavano legati al vincolo normativo della legge, benché intesa in senso ampio. A partire da una legge naturale ed universale, cioè, Montesquieu aveva

259Ivi, p. 36.

260Ibidem.

spezzato il quadro antropologico diluendo la legge attraverso forme storiche localizzate e contingenti della relazione umana, attraverso il filtro del *peuple*: tuttavia nell'orizzonte di Rousseau il rischio è quello di limitarsi a localizzare la natura, frazionandone indefinitamente la struttura di universalità, ma lasciandone intatto il carattere originario. Per Rousseau, come si è visto, si tratta di riuscire a tenere assieme il carattere storico, contingente e locale dei rapporti, che appare attraverso un contesto relazionale come quello del *peuple*, con la loro mutazione costante, con l'assenza di un carattere di regolarità che possa spiegarne in qualche modo la costituzione, dunque con l'assenza di una legge. La posta in gioco del problema pedagogico, lo si è detto, è proprio quella di pensare contemporaneamente uomo e società, ordine e disordine, dunque quella di comprendere i fenomeni umani in funzione di una fondamentale instabilità, di una perenne mobilità, all'interno di rapporti che sono tuttavia, ad un tempo, ordinati da strutture relazionali e passionali che non sono dettate dal caso ma da un contesto specifico.

Da questo punto di vista è il problema del governo, in Rousseau, a farsi carico dell'esperienza filosofica di Montesquieu per intrecciarla con le istanze metodologiche del suo discorso pedagogico, in vista di una fondamentale capacità di equilibrio tra strutture fisse e strutture mobili. Bruno Bernardi offre un'interpretazione preziosa a questo proposito, quando dimostra la centralità del concetto di *mixte* in Rousseau, a partire da un attraversamento di problemi chimici, proprio in funzione dell'efficacia di un fatto di governo capace di assumere pienamente la lezione di Montesquieu. Bernardi concentra la sua attenzione in particolare sul *Du contrat social*, e più precisamente sui capitoli del libro III dedicati al *gouvernement mixte*, che implica ad un tempo unità e pluralità del potere, concentrazione e delegazione: non esiste propriamente un governo semplice per Rousseau, cioè non si dà mai un ordinamento improntato ad una forma pura e non contaminata di governo; e nella lettura di Bernardi è proprio questo carattere di non semplicità e di non omogeneità del governo, che è invece sempre composito e plurale, ciò che consente a Rousseau di pensare lo spazio politico nei termini posti da Montesquieu, nella misura in cui «Le mixte est le moyen par lequel on peut prendre en charge les circonstances»²⁶¹, vale a dire che la commistione delle forme, delle strategie e delle funzioni è lo strumento grazie al quale diventa possibile tenere assieme momenti eterogenei che dipendono da fattori autonomi, quei fattori strettamente sociali che fanno sì che in Montesquieu ogni popolo manifesti strutture collettive radicalmente diverse le

261B. Bernardi, *op. cit.*, pp. 151-152.

une dalle altre. In Rousseau tuttavia, si è detto, il problema è più complesso che in Montesquieu, perché si tratta di pensare il cambiamento non soltanto in senso locale, ma in termini di sincronia e di compresenza: non è soltanto la differenza dei popoli a rendere necessaria una riflessione sul governo che tenga conto di molteplici e mutevoli fattori ambientali e sociali, ma questa necessità è ancora più cogente se si assume la società che forma le relazioni del *peuple* come soggetta ad una modificazione perenne dei rapporti, ad una costante dinamica di sbilanciamento delle forze di cui il governo deve farsi carico in vista dell'equilibrio. L'interpretazione di Bernardi, benché non espliciti questo punto, ci permette di muoverci anche in questa direzione, perché pone al centro dell'analisi una forma di governo interamente pensata in funzione di una radicale eterogeneità dei fenomeni sociali. Lo stesso Rousseau, nel primo capitolo del libro III, intitolato «Du gouvernement en général», si esprime chiaramente in merito al carattere necessariamente mutevole e composito del governo tanto in vista della diversità dei popoli, quanto in relazione alla diversità delle forme sociali che investe una medesima comunità nel corso del tempo. Scrive Rousseau: «Enfin comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un État: mais, comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps»²⁶². Il problema del governo dunque, è chiaro, non si riduce ad un problema unitario, ma fa capo ad una serie composita di problemi diversi che si intrecciano tra loro e che debbono essere tenuti assieme, proprio nella piena consapevolezza di una compresenza di fattori che incidono sul tessuto sociale in base a circostanze singolari, che dunque non sono riconducibili ad una questione meramente antropologica: se gli uomini in Montesquieu, sono diversi a seconda delle circostanze, in Rousseau questa differenza entra in gioco in maniera sistematica, costante e sincronica, come il parametro più proprio della lezione pedagogica, e la questione del governo è pienamente in linea con questo tipo di prospettiva. Interrogarsi sul governo non può significare, allora, interrogarsi su un problema di sostanza, proprio come pensare l'educazione dell'uomo non può significare avere a che fare con una parabola di sviluppo necessaria e predeterminata: il fine del governo come il fine della pedagogia è quello di predisporre le condizioni necessarie alla presa in carico dell'instabilità delle circostanze singolari, è il fine dell'equilibrio, della corrispondenza tra potenza e necessità, il fine di una commisurazione che non può essere

262J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, p. 528.

raggiunta con un unico metro, ma necessità di una pluralità di misurazioni dislocate nella complessità in trasformazione del tessuto sociale. Il carattere misto e composito del governo, come lo mette in luce Bernardi, è proprio ciò che consente a Rousseau di considerarlo in vista della rottura dell'equilibrio a cui si è già fatto riferimento, perché soltanto in una forma di governo che sia essa stessa mutevole ed eterogenea è possibile pensare di scongiurare il più a lungo possibile la consumazione del rapporto governamentale, la resistenza che le circostanze particolari oppongono al fatto di governo. In Rousseau, lo si vedrà in seguito, è propriamente il governo stesso a produrre questa resistenza contro lo Stato, contro la *volonté générale*, tuttavia sarà necessario vedere meglio che cosa questo significa nel quadro del contratto. A questa altezza è sufficiente notare come caratteristica fondamentale del governo debba essere la sua natura non unitaria e semplice, ma composita, mista e, aggiungeremo, intimamente mutevole, capace di modificarsi, di riconfigurarsi, di dislocarsi. La domanda sul governo non ha una sola risposta, dunque, ma molte risposte diverse, che devono tuttavia concorrere ad un unico fine, quello dell'equilibrio: «Quand donc on demande absolument quel est le meilleur gouvernement,» – scrive Rousseau – «on fait une question insoluble comme indéterminée; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples»²⁶³.

Il problema del governo è un problema di combinazioni, anzitutto, vale a dire che è necessario commisurare aspetti eterogenei e molteplici per raggiungere un equilibrio, il che fa del governo qualcosa di infinitamente variabile: se non esiste una sola forma di governo, non ne esiste però neppure un numero limitato, perché infinite sono nel tempo e nello spazio le combinazioni possibili tra tutti gli elementi. In ogni caso, l'eredità di Montesquieu da questa prospettiva è innegabile. Il capitolo IX del terzo libro del *Du contrat social* si fa interprete proprio del problema cardinale dell'*Esprit des lois*, tanto da portare il titolo «Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays», e da aprirsi proprio con un riferimento a Montesquieu: «La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats,» – dice Rousseau – «n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu plus on en sent la vérité; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves»²⁶⁴. L'affermazione che lega la libertà ad un certo tipo di clima è certamente problematica, ma qui deve essere intesa soprattutto in senso polemico rispetto ad una scienza politica astratta, ed è necessario collegarla a ciò che si è già detto del legame specifico tra

263Ivi, pp. 554-555.

264Ivi, p. 549.

libertà e moralità: si tratta di indagare i rapporti reali che danno forma ai fenomeni sociali di un popolo, per comprenderne le strutture morali, e dunque inevitabilmente la declinazione della libertà, che non può essere evidentemente intesa in senso naturalistico, ma singolare e locale, in un senso morale, appunto. Ciò che è rilevante, qui, è tuttavia il rapporto che Rousseau istituisce tra il governo e le circostanze concrete che formano l'identità storica di un popolo: non è solo il clima, qui, ad incidere sui costumi e sulla moralità, ma anche la conformazione del territorio, la densità della popolazione, la produttività dei membri della comunità, la loro particolare attitudine al lavoro, ad un'attività piuttosto che ad un'altra. Tutto ciò rende ancora una volta indispensabile pensare le forme di governo, e dunque la stessa opera di legislazione, nei termini della concretezza storica di circostanze soggette a mutamento costante nel tempo e nello spazio.

Si è già detto, attraverso la lettura di Bernardi, che l'intreccio tra il problema pedagogico come un problema di equilibrio e le questioni sollevate da Montesquieu prende corpo in una struttura essenzialmente composita e mista della governabilità, che si traduce nel nostro orizzonte in un'esigenza di eterogeneità delle strategie deputate all'opera di governo, in una pluralità di fronti aperti e di problemi da gestire: non si tratta di dirigere l'operazione governamentale ad un unico grande problema politico che riguardi la comunità nella sua essenza, ma di pensare l'equilibrio dell'intero in rapporto a problemi contingenti, molteplici, spazialmente e temporalmente collocati, soggetti al cambiamento, rispetto ai quali si tratta di mettere in campo un apparato plurale e composito di forme di interazione, capaci di dislocarsi e trasformarsi a loro volta. Questo tipo di esigenza tuttavia non ha a che fare semplicemente con il mutare delle forme sociali di un popolo, né soltanto con la differenza concreta tra un popolo e l'altro, perché il problema è ancora più complesso di così: il punto essenziale, per Rousseau, è che la società è plurale nella misura in cui i suoi rapporti cambiano costantemente, ma questi rapporti sono a loro volta plurali, non c'è un unico tipo di relazione sociale con cui il governo debba confrontarsi, ma ce ne sono molteplici, e sono tra loro eterogenei e in qualche caso incompatibili. Non si tratta solo del clima, delle tradizioni, della lingua, della religione e del lavoro, ma di un campo ben più esteso e ben più articolato che abbraccia l'intero corpo sociale e che ne condiziona tutti gli altri rapporti, differenziandosi costantemente al proprio interno: è quel campo del *sapere* che è già stato affrontato in precedenza, e che deve però ancora essere analizzato da un punto di vista nuovo, che era stato lasciato in sospenso, il punto di vista del suo governo, appunto. Il sapere costituisce infatti una

tipologia di rapporto sociale che attraversa tutti i membri di una comunità, che li attraversa secondo declinazioni differenti e che, inoltre, è a sua volta soggetto a trasformarsi da un punto di vista generale quanto locale: da questo punto di vista trattare il problema del sapere e delle modalità con cui esso intreccia le forme di relazione, significa per Rousseau affrontare la questione dell'opinione, perché è proprio in questo concetto che si condensa la complessità delle tematiche connesse al sapere, consentendogli di tenere assieme tanto il terreno più specifico delle scienze, delle lettere e delle arti, quanto quello più ampio e generico delle credenze, delle convinzioni, delle forme di pensiero, dei saperi tecnici, delle esperienze collettive, e in una parola tutto quello che rientra in ciò che nell'appendice del *Discours sur les sciences et les arts*, rispondendo alla critica di d'Alembert, Rousseau aveva definito *les connaissances des citoyens*, dunque le conoscenze che percorrono il tessuto sociale e i suoi rapporti.

Questa problematica ricorre proprio nel *Du contrat social*, e Durkheim ne segnala l'importanza proprio in relazione ad una dimensione di governo strettamente collegata alla concretezza e all'autonomia dei fenomeni sociali: l'opinione infatti non ha mai a che fare con una prospettiva individuale, ma suppone una rete di rapporti all'interno della quale è possibile che essa si produca, divenendo in qualche modo a sua volta una struttura di sapere che rende possibile quella rete. Scrive Durkheim: «L'opinion a son substrat naturel dans le tout et non dans une partie»²⁶⁵, sottolineando proprio come lo statuto di generalità dell'opinione non abbia a che fare con una semplice conoscenza individuale, ma con la condivisione sociale di un rapporto di sapere che fa rete, che si espande, ed espandendosi necessariamente si modifica. Questo è, per Rousseau, il terreno sul quale il governo deve lavorare più assiduamente e a cui deve dedicare la massima attenzione, perché si tratta del terreno più delicato e più difficile da gestire.

265É. Durkheim, *op. cit.*, p. 73.

7. *On voit de tems en tems s'élever parmi les Savans des opinions aussi frappantes par leur nouveauté que par leur singularité*

Il *Du contrat social* riconosce chiaramente la portata problematica dell'opinione nel discorso politico, e benché non le dedichi uno spazio molto ampio, Rousseau ne sottolinea in ogni caso la centralità. Quando si tratta di definire il concetto di legge, nel capitolo XII del secondo libro, egli ne individua quattro specie diverse: la prima specie è quella delle *lois politiques*, l'unica tipologia a cui Rousseau si dedicherà in quel testo, ed ha a che fare con il rapporto del corpo politico con sé stesso nella sua interezza; la seconda specie è quella delle *lois civiles*, che regola i rapporti dei cittadini tra di loro o con lo Stato; la terza categoria di leggi comprende quelle che si occupano del rapporto del cittadino con la legge e che hanno a che fare dunque con la disobbedienza e la pena, e sono le *lois criminelles*. Infine c'è una quarta specie di leggi, la più difficile da considerare, e tuttavia la più importante. Scrive Rousseau: «À ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, 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'État; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois 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 surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres; partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les moeurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef»²⁶⁶. Questo passo spiega molte cose del rapporto tra governo e forme del sapere, se le si assume attraverso il filtro dell'opinione: si tratta, per la stessa figura del *législateur*, di produrre effetti reali che abbiano ad oggetto l'opinione dei cittadini, proprio laddove egli si occupa apparentemente di questioni particolari. Fino a questo momento si è parlato di governo in termini molto generici, e non si è fatto alcun riferimento alla legge né alla sovranità. È noto come in Rousseau sia indispensabile distinguere la legge dalla sua esecuzione: la *lois* infatti è nient'altro che l'espressione della volontà generale su cui si fonda la sovranità dello Stato, mentre il *gouvernement* è quell'organo specifico il cui compito è quello di mettere in atto le leggi, di trasformare la volontà in azione; ma mentre la sovranità non risponde che a sé stessa, il

266J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, pp. 522-523.

governo è interamente subordinato alla legge, alla volontà sovrana, e non è qualcosa di autonomo. È noto, poi, anche come la figura del *législateur*, incaricata di produrre materialmente le leggi, di dare corpo reale agli atti della volontà generale, sia qualcosa di molto problematico: ad un tempo esterno ed interno allo Stato, il suo compito non appartiene all'ambito della sovranità ma neppure all'ambito del governo, ed egli non è sovrano ma neppure magistrato quando redige le leggi. Questi tre elementi dunque, *loi*, *gouvernement* e *législateur*, sono certamente tre momenti ben distinti nel quadro politico del *Du contrat social*, di cui il terzo, il momento materiale della legislazione, sembrerebbe porsi come cerniera di congiunzione tra l'espressione della volontà sovrana e la sua concreta esecuzione. In questo panorama sembrerebbe poco legittimo parlare di governo in termini generali a proposito del problema politico, come si è fatto fino a questo momento, proprio perché per il Rousseau del *Contrat* il governo è semplice esecuzione della legge, e nulla di più. Tuttavia il passo appena citato che riguarda il sapere e le opinioni dei cittadini sembra portare alla luce un elemento ulteriore, qualche cosa di più ampio ma anche di più basilare e di più profondo: chiama in gioco cioè un'operazione di influenza sul tessuto sociale attraverso lo strumento dell'opinione, che spetta al legislatore e che tuttavia non è riducibile alla semplice redazione delle leggi, perché come dice Rousseau egli si occupa di questioni molto generali proprio quando sembra concentrarsi su ordinamenti particolari. Qui è la generalità stessa delle *lois politiques*, quelle che interessano a Rousseau, che deve essere esplicitata e compresa: queste leggi hanno ad oggetto soltanto il rapporto che il corpo politico ha con sé stesso, ma se il legislatore, quando redige la legge, deve avere di mira soprattutto le opinioni del popolo (che hanno a che fare certamente con clima, costumi, tradizioni, religione, lingua, demografia, lavoro, come appare chiaro nel capitolo dedicato proprio alla figura del *législateur*), ciò significa che quella generalità, quel rapporto generale della comunità con sé stessa deve passare attraverso un'opera di incisione sulle forme di sapere che si condensano nell'*opinion*. È questa operazione, che va al di là della semplice legge ma che non si identifica neppure in senso stretto con l'organo del *gouvernement*, che crediamo debba essere definita *governo* in senso ampio, al di là della declinazione che ne dà il *Du contrat social*, perché in Rousseau essa ricorre costantemente come il problema più generale e più importante del rapporto politico, e benché non sia tematizzata in senso proprio, costituisce chiaramente la posta in gioco della sua riflessione sulla società, sullo Stato e sull'istituzione. Proprio come individua un carattere proprio, ulteriore ed autonomo dei fenomeni sociali, che non è riconducibile

semplicemente all'uomo né come sostanza naturale né come individuo, Rousseau pone al centro della sua riflessione una dimensione del fenomeno politico che non può essere ridotta semplicemente al rapporto costituzionale (in quanto oggetto della *lois politiques*) tra sovranità e governo, ma che piuttosto ad un tempo dà forma a questo rapporto e ne è il risultato: ciò che abbiamo fino a qui chiamato governo, cioè, ha a che fare con quella considerazione sui rapporti sociali che deve precedere inevitabilmente il rapporto tra la legge e il governo, proprio nella misura in cui il *gouvernement*, come si è già sottolineato, deve essere intrinsecamente misto, composito, plurale per avere efficacia, e questa intima pluralità non può essere compresa semplicemente dalla forma della legge – come si vedrà tra poco – né tanto meno dal governo stesso, se lo si intende semplicemente come organo dell'esecutivo. Alle spalle di queste distinzioni sta chiaramente un problema di governo più esteso di quello limitato all'esecutivo, e che a questo punto, dopo aver attraversato la questione educativa, potremmo definire semplicemente *pedagogia*. La pedagogia infatti, lo si è visto, tiene assieme ad un tempo l'esigenza di ripensare radicalmente le strutture dell'antropologia in funzione dei fattori sociali che entrano in gioco, ma anche la possibilità di inquadrare l'uomo nell'ambito di un processo formativo in costante espansione rispetto al quale deve potersi dare un equilibrio nelle circostanze sociali concrete che di quel processo sono il contesto di riferimento: la pedagogia, cioè, implica come si è visto un'opera di governo del cambiamento, in vista della possibilità di equilibrare tutte le forze in gioco, e quest'opera riguarda contemporaneamente tanto colui che è al centro del processo formativo quanto colui che lo dirige, perché entrambi si devono confrontare con una necessità costante di adattamento, spostamento e riconfigurazione. Tuttavia utilizzare il termine *pedagogia* per significare ciò che abbiamo fino ad ora chiamato in senso lato *governo* – come il fine più ampio della politica in Rousseau in quanto forma di equilibrio della relazione sociale – rischia di condurci fuori strada, se non si fa attenzione a distinguere il versante pedagogico, quale lo si è descritto in rapporto alla problematica antropologica, dal versante più strettamente educativo, che coinvolge dunque anche insegnamento, istruzione, disciplinamento. Il problema dell'educazione infatti in Rousseau assume almeno due declinazioni diverse che è necessario porre a tema e che non devono essere confuse: da una parte c'è una pedagogia come opera generale di governo, appunto, dall'altra parte però c'è da tenere presente la produzione concreta di strategie educative che rientrano nell'ambito dell'istruzione, e che tuttavia, come è ormai chiaro, nel nostro orizzonte costituiscono solo un aspetto parziale dell'opera di governo, ma non si

identificano affatto con il senso più intimo della questione pedagogica, da cui invece dipendono. Il governo è certamente una questione pedagogica in Rousseau, se si considera la pedagogia nella direzione che si è indicata, e il *législateur* è certamente un pedagogo, all'interno di questo quadro. Tuttavia una simile definizione rischia di confondere le idee, rischia cioè di far intendere la legislazione in un senso disciplinare, come operazione di irregimentazione, di educazione del popolo, di produzione di forme di obbedienza alla legge che il legislatore ha il compito di redigere e che il governo deve applicare: un'interpretazione di questo tipo è certamente errata in Rousseau, perché non tiene conto né del significato che abbiamo attribuito alla pedagogia come opera di governo e di equilibrio, né della dimensione di ulteriorità ed autonomia del rapporto pedagogico/governamentale rispetto alla *loi*, quale lo si è descritto poco sopra. Il capitolo del *Du contrat social* dedicato al legislatore mette in piena evidenza la natura pedagogica di questa figura, specialmente se si considera che Rousseau come è noto definisce la sua azione specifica come qualcosa che non può essere improntata ad una strategia puramente normativa, quando scrive che «Le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre»²⁶⁷. È precisamente l'ulteriorità di questo *autre ordre* dell'autorità del legislatore, ciò che ci permette, anzi ci costringe a pensare una dimensione del problema politico che non è riconducibile al nesso che interseca legge ed esecuzione, perché a costituire la legge stessa deve intervenire un'azione di governo più estesa, più profonda e più fondamentale rispetto alla semplice forza esecutiva di un rapporto normativo: questa dimensione risponde propriamente al problema pedagogico dell'equilibrio, e come si è visto passa inevitabilmente attraverso quello che Rousseau stesso ci mostra come il terreno più decisivo della politica, quello dell'opinione. L'*opinion* infatti non coincide in alcun modo con la *volonté générale*, come apparirà più chiaramente in seguito, e tuttavia non può neppure essere considerata incompatibile con essa: se così fosse, non vi sarebbe alcun equilibrio tra le forme concrete della vita sociale e la loro espressione politica, cioè tra il cambiamento ed il suo governo; ciò che l'opera di legislazione ha di mira dunque è proprio la possibilità di produrre questo equilibrio, gettare le basi perché questo sia possibile, governando il fenomeno dell'opinione, ad un tempo incidendo su di esso ma anche lasciandosene attraversare e trasformare. Ma non è la legge, cioè non è un'autorità normativa, non è l'imperio lo strumento capace di produrre questo effetto dinamico: certo, il

267Ivi, p. 509.

legislatore formula la legge, dà voce alla volontà sovrana, ma non è attraverso l'imperatività della legge che incide sull'opinione, bensì attraverso qualcosa di ulteriore ed antecedente che dà forma alla legge e che la mette in rapporto in generale con il sistema politico e con la sua forma di governo (inteso questa volta nel senso dell'esecutivo). Questo carattere ulteriore della legislazione, questo carattere formativo e pedagogico non può in alcun modo affidarsi all'efficacia di un provvedimento legislativo. Lo si vede bene nel capitolo del *Du contrat social* dedicato alla censura, dove questo strumento appare chiaramente limitato a circostanze specifiche, ed ha a che fare semplicemente con la possibilità di indirizzare i costumi di un popolo attraverso provvedimenti mirati, ma non può mai stravolgerli, né tanto meno crearli e fondarli, e anzi quando tenta di farlo produce danni irreparabili, diventa motivo di tensioni sociali estremamente pericolose. L'equilibrio dei rapporti sociali attraverso il governo dell'opinione, cioè, non può essere pensato come una forma di disciplina, che ordina o vieta: «Loin donc que le tribunal censorial soit l'arbitre de l'opinion du peuple, il n'en est que le déclarateur et, sitôt qu'il s'en écarte, ses décisions sont vaines et sans effet»²⁶⁸, scrive Rousseau nel capitolo sulla censura, il settimo del libro IV. La censura deve essere intesa qui proprio in relazione ad una funzione specifica dell'esecutivo, è una funzione di magistratura, e «L'opinion publique est l'espèce de loi dont le Censeur est le Ministre»²⁶⁹, ma come si è visto il governo dell'opinione sta a monte dell'esecutivo, dà forma allo Stato nella misura in cui produce il corpo delle leggi fondamentali, e dunque la stessa censura è una dimensione secondaria e derivata, che non può pensare di produrre effetti di opinione attraverso ordinanze e divieti. Infatti, prosegue Rousseau: «Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution. Quoique la loi ne règle pas les moeurs, c'est la législation qui les fait naître: quand la législation s'affaiblit, les moeurs dégénèrent: mais alors le jugement des censeurs ne fera pas ce que la force des lois n'aura pas fait»²⁷⁰. La legge dunque non ha presa sui costumi e sull'opinione, perché questa sfera ha a che fare piuttosto con la legislazione, che è qualcosa di ulteriore e diverso, è quell'opera di governo in senso ampio, nel senso della pedagogia, che si sta tentando di individuare. E la censura, poiché dipende dalle leggi, poiché è una magistratura, non può agire direttamente sulla morale, sul sapere e sulle opinioni, non ha alcuno strumento per modificare, creare o sopprimere, deve limitarsi ad un'opera più discreta di emendazione e supervisione. Tanto è vero che la censura di per sé è perfettamente inutile –

268Ivi, p. 598.

269Ibidem.

270Ibidem.

e in molti casi dannosa, lo si vedrà – se essa si colloca in una situazione in cui i rapporti sociali sono fuori controllo, se non v'è più equilibrio e corrispondenza tra le opinioni e le leggi: «Il suit de là que la censure peut être utile pour conserver les moeurs» – prosegue ancora Rousseau – «jamais pour les rétablir. Établissez des censeurs durant la vigueur des lois; sitôt qu'elles l'ont perdue, tout est désespéré; [...] La censure maintient les moeurs en empêchant les opinions de se corrompre, en conservant leur droiture par de sages applications, quelquefois même en les fixant lorsqu'elles sont encore incertaines»²⁷¹. È chiaro allora che uno strumento disciplinare come quello della censura, per quanto necessario, non possa stabilirsi come mezzo di produzione di una tendenza morale e di un'opinione pubblica, perché essa richiede un equilibrio più fondamentale che è ciò che pertiene a quel campo della legislazione che abbiamo definito in senso lato governo. L'opinione infatti si sottrae radicalmente al controllo, alla prescrizione ed alla forza, «l'opinion publique n'est point soumise à la contrainte»²⁷² dice Rousseau, è cioè un oggetto che ha il medesimo statuto di ciò che costituisce il campo di lavoro del pedagogo allorché si trova dinanzi ad un uomo il cui processo di formazione è soggetto ad un numero indefinito di fattori eterogenei che non possono essere controllati, soppressi, impediti o creati, ma semplicemente indirizzati e guidati, in modo da produrre le condizioni più solide possibili per una situazione generale di equilibrio rispetto al mutare dei contesti e delle relazioni. È questa l'opera che spetta al legislatore, ed è chiaro come essa richieda, come quella pedagogica, una perenne e costante attitudine al cambiamento, alla mobilità, alla dislocazione, alla riconsiderazione rispetto alle energie in gioco.

Il rapporto di tipo pedagogico che l'opera di legislazione intrattiene con la società non è quindi un rapporto di educazione in senso stretto: non si tratta di educare i cittadini alla legge, ma proprio perché si ha a che fare con il terreno complesso, mutevole e delicato delle opinioni è necessario governarlo tanto quanto lasciarsene governare. In questo senso, è bene ribadirlo, non sono le leggi in sé che agiscono su questo terreno, ma la legislazione, che ha a che fare con uno specifico impiego dell'opera di governo in senso formativo. La legislazione fa nascere i costumi proprio perché il suo compito è quello di formare l'opinione dei cittadini: non produrla, non crearla, proprio come il pedagogo non insegna nulla ad *Émile*, ma stabilire con essa un rapporto di formazione, di indirizzamento, inserirla in un processo, in un percorso, in modo che si produca un equilibrio tra essa e la società nella sua interezza, tra

271Ivi, p. 599.

272Ibidem.

forme locali e molteplici del sapere e opinioni comuni, e in ultima analisi tra bisogni determinati e bisogni collettivi, generali. Se formare l'opinione pubblica non può significare produrla ed irregimentarla in un senso prescrittivo, appare evidente come l'azione pedagogica che ad essa si lega debba rispondere a quella fondamentale caratteristica di pluralità, commistione e composizione dell'azione governamentale che Bernardi mette in luce con tanta efficacia. Si tratta di dare ad ogni elemento la collocazione più opportuna in vista dell'equilibrio, si tratta di agire su una molteplicità di situazioni e condizioni diverse, di mettere in gioco strategie diversificate, che come apparirà chiaramente in seguito comprendono la *loi* come uno dei parametri di controllo e di gestione, ma non si fermano ad essa, anzi la inseriscono in un quadro molto più esteso e composito di forme di governo.

Ecco perché, come si è anticipato, non si deve correre il rischio di confondere la pedagogia, quale la si è fino a qui definita, con un problema particolare, storico e locale di educazione. L'educazione intesa come istituzione pubblica risponde ad un piano di governo in senso ampio, ad un piano pedagogico e formativo rispetto alle energie diversificate e molteplici del *peuple*, ma non lo esaurisce: è uno degli strumenti che l'opera di governo mette in campo per agire sulle relazioni collettive, sulle loro tendenze, sulle loro forme di sapere, sulle loro opinioni, ma non è il solo strumento, bensì appartiene ad una prospettiva formativa più ampia che in ultima analisi deve essere ricondotta a quell'opera di legislazione che non coincide con la legge sovrana, ma che ha a che fare invece con un orizzonte più radicato di formazione, di indirizzamento e di messa in equilibrio della società. È solo da questo punto di vista che si possono comprendere quei luoghi dell'opera di Rousseau in cui un contesto strettamente educativo viene chiamato in causa: si tratta in particolare di alcuni passaggi del *Du contrat social* ma soprattutto delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dove decisivo è il capitolo intitolato «Éducation», in cui Rousseau si dedica ad una serie di considerazioni su un progetto di istruzione pubblica e nazionale. La posta in gioco nell'educazione intesa da questo punto di vista, tuttavia, è proprio quella che veniva sottolineata nel 1751 da Duclos, cioè non fornire ai membri della comunità, durante il loro percorso formativo, un sistema generico di conoscenze e di nozioni da attingere ad un concetto universale del sapere, ma innanzitutto avere di mira la loro stessa posizione di *citoyens* rispetto al corpo politico: si tratta, per Rousseau, di far sì che l'uomo sia un cittadino, e precisamente un cittadino polacco, francese, o russo. Anche in questo caso, tuttavia, il problema cruciale che deve essere posto è quello di pensare un piano di governo il cui

apparato di leggi possa pensare l'educazione collettiva, avere come oggetto i costumi del popolo, senza però agire direttamente su di essi, ma seguendo una strada più complessa ed indiretta che passa anche, ma non solo, attraverso le istituzioni scolastiche. In questa direzione l'educazione deve essere estesa il più possibile all'intera popolazione, Rousseau immagina per la Polonia la creazione di borse di studio per i più poveri, secondo un modello già in uso in Francia: il punto in ogni caso non è una concezione democratica e popolare dell'istruzione, come già si profila in H elvetius, ma l'esigenza di creare le condizioni pi  efficaci per una forma di relazione sociale che ponga al centro il terreno specifico del *peuple* nel senso gi  indicato da Montesquieu, cio  come assetto locale, geografico e storico di costumi, credenze, linguaggi, abitudini, forme di vita. In queste coordinate, allora, ci  che interessa all'opera di governo non   creare il cittadino in maniera astratta e programmatica, ma indirizzare ad un progetto unitario e coerente energie che gi  sussistono, riordinare un ordine gi  dato di rapporti che rischiano costantemente di sbilanciarsi, assumere il portato sociale della storia per individuarne le tendenze e metterle in forma, offrendo una figura organica ed equilibrata del loro processo di sviluppo e di trasformazione. Non si tratta di formare da zero i Polacchi, ma di rendere equilibrate le loro relazioni in modo che non entrino in conflitto, in modo cio  che il loro percorso di formazione, che gi  deve essere pensato all'interno di un ordine storico di rapporti, produca forme ordinate di una relazione sociale sempre nuova in funzione di un contesto, di un luogo, di un tempo, di una storia – in questo caso la Polonia e ci  che la definisce come popolo. L'opera del governo, in quanto opera pedagogica, ha carattere formativo proprio in questo senso: se   impossibile produrre dal nulla un terreno specifico di relazioni,   ad un tempo altrettanto impossibile cambiare il corso di quelle che esistono gi , o addirittura sopprimerle: il senso di uno sguardo pedagogico   quello di mantenere un equilibrio costante tra forze sociali gi  formate, gi  vincolate ad un ordine, e forze in cambiamento, in trasformazione, in sviluppo. L'educazione dell'infanzia si colloca proprio in questo crinale, che pensa la relazione storica e le tendenze sociali che essa produce, ma ad un tempo prende in considerazione le energie in trasformazione che attraversano quello stesso tessuto sociale: educare una nuova generazione significa offrirle la possibilit  di stabilire un equilibrio organico tra il proprio sviluppo pi  peculiare e le strutture societarie, linguistiche, istituzionali, conoscitive, ma anche morali, caratterologiche e climatiche con cui   destinata a confrontarsi. Un progetto di questo tipo, tuttavia, non pu  essere pensato attraverso la forma imperativa della legge,   necessaria una prospettiva pi  ampia, pi  complessa diversificata e

composita, di cui l'istituto scolastico non è che una parte. Scrive Rousseau: «La simplicité dans les moeurs et dans la parure est moins le fruit de la loi que celui de l'éducation»²⁷³. Anche qui compare lo stesso problema che si poneva nel *Du contrat social*, l'impossibilità di pensare un'azione di controllo, costrizione e prescrizione, da un lato, ma dall'altro anche l'esigenza di incidere su costumi, opinioni, moralità, tendenze e relazioni attraverso strumenti formativi indiretti ed eterogenei. «C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité»²⁷⁴. Se il punto è quello di favorire passioni, inclinazioni, gusti, e in una parola opinioni, la sfera educativa dovrà mettere in gioco strumenti diversi da quelli della legge: lo stesso *Du contrat social* partiva dall'assunzione del popolo come problema fondamentale della politica, nel senso che non è possibile pensare un ordine sovrano, un patto, una legge, se non si pensa a qualcosa che precede e che è più fondamentale. Bisogna cioè considerare, per Rousseau, «L'acte par lequel un peuple est un peuple; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société»²⁷⁵; se è vero che in questo luogo del *Du contrat social* Rousseau attribuisce questo atto ad una convenzione, cioè a qualcosa di formale, che presuppone già l'espressione di una volontà collettiva, è chiaro nel corso della sua opera come ciò che fonda il *peuple* sia qualcosa di ben diverso da una semplice convenzione, ma si tratti piuttosto di un fondamento privo di fondamento, quello storico, contingente, composito, non necessario, e tuttavia reale ed espansivo, di un tessuto sociale concreto e localizzato, lungi da ogni interpretazione antropologica del vincolo sociale e da ogni riconduzione della comunità ad un fondamento naturalistico. Si tratta, per l'azione di governo improntata alle categorie della pedagogia, di assumere questo contesto di relazioni che altrimenti, se non adeguatamente comprese ed indirizzate, sarebbero semplicemente ingovernabili: è qui che deve essere letto il problema formativo, cioè all'incrocio tra il tessuto sociale del *peuple* e la forma necessariamente mobile della cittadinanza, il tentativo di produrre un equilibrio governato tra un ambiente sociale storicizzato e localizzato ed energie in costante trasformazione che se non devono essere lasciate a sé stesse, non possono tuttavia neppure essere comprese, fissate, o impedito. Questo equilibrio è, ancora una volta, il focus indispensabile e inderogabile dell'attenzione politica: perdere le condizioni fondamentali di una corrispondenza tra forme storiche e forme in cambiamento, significa perdere anche ogni

273J. -J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, p. 733.

274Ivi, p. 733-734.

275J. -J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., vol. V, pp. 475-476.

possibile piano di governabilità, ed è per questo che l'educazione diventa il cardine di questa commisurazione di forze entro strategie più ampie e stratificate di governo delle relazioni sociali. Questa problematica è perfettamente espressa nella sede del *Du contrat social*, proprio nel capitolo VIII del secondo libro, che porta il titolo «Du peuple»: «Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter»²⁷⁶, è così che il capitolo inizia. Si stabilisce subito, dunque, qual è il terreno di lavoro con cui è necessario confrontarsi, un terreno che ha una storia ed un'identità propria, che non ha quindi alcuna attinenza con la *philosophie*, cioè con una ricerca di principi primi che pongano al centro l'uomo come elemento naturale e universale, ma che deve piuttosto farsi carico di condizioni che non possono essere fondate né rimosse. Ma il problema che entra in gioco è questo: come rendere possibile la libertà, l'azione morale ordinata, all'interno di questo plesso stratificato di circostanze? Un problema che ha una matrice di tipo pedagogico, in Rousseau, perché come si è visto libertà e azione morale dipendono non da principi esteriori, ma da una serie di condizioni di equilibrio che rendano l'azione pienamente commisurata al proprio ambiente, dunque non sottomessa ad una necessità che non può controllare e che le sfugge, ma situata in un accordo tra le proprie forze specifiche e i bisogni che quell'ambiente produce. Se l'ambiente della cittadinanza è il *peuple*, è chiaro che l'opera di governo deve essere capace di stabilire queste condizioni di equilibrio, perché non si produca disaccordo tra energie potenzialmente contrapposte, quelle dell'ordine e quelle del disordine, quelle delle relazioni già costituite e quelle di relazioni inedite, in espansione e in trasformazione. È qui che diventa necessario un rapporto di governo che, lungi dall'impiegare strumenti prescrittivi, indirizza in senso formativo le forze in gioco. Il governo non può creare le condizioni, ma solo favorirle, dare loro una forma: «Il est pour les nations comme pour les hommes» – scrive Rousseau – «un temps de jeunesse ou, si l'on veut, de maturité, qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois: mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connaître; et si on la prévient, l'ouvrage est manqué. Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles»²⁷⁷. Ciò che viene offerto alla nostra attenzione, qui, è un problema decisivo, che ci permette ancora una volta di collocare l'azione di governo delle relazioni sociali non semplicemente in un rapporto di subordinazione e di dipendenza rispetto alla *loi*, ma su un

276Ivi, p. 511.

277Ivi, p. 513.

piano di gestione di relazioni che ha a che fare qui, anche ad un livello semplicemente lessicale, con l'ambito della pedagogia: la governabilità del *peuple* non è subordinata alla legge, al contrario è la forma-legge che dipende dalla possibilità di governarne i rapporti. Questa considerazione è talmente cruciale, proprio all'interno di un testo come il *Du contrat social*, da ridimensionare in maniera irrevocabile il ruolo che si tende ad attribuire alla legalità dei rapporti sociali in Rousseau – e dunque alla sovranità – ponendo in luce la sua subalternità rispetto alla dimensione della legislazione, che come si è visto è qualcosa di profondamente diverso: l'opera del legislatore non presuppone la legge, ma anzi è deputata ad individuare i presupposti specifici, all'interno del tessuto di relazioni del *peuple*, che la rendono possibile. Ciò che è di estrema rilevanza è non solo che i presupposti di una forma di legalità possibile sono variabili da popolo a popolo e addirittura nello stesso popolo: il punto è che quei presupposti potrebbero non esserci affatto. Non è detto, cioè, che ogni contesto sociale sia adatto ad essere sottoposto alla legge: questo significa che la *loi*, proprio perché deve essere commisurata alle condizioni reali del contesto a cui deve applicarsi, proprio perché è intimamente variabile, non rappresenta in alcun modo una forma necessaria ed universale di regolazione dei rapporti e del loro ordinamento; quel che è certo, almeno, è che non ne rappresenta l'unica forma possibile, se è vero che può darsi il caso di un popolo – o di una condizione locale e circoscritta all'interno della storia di un popolo – per cui una forma-legge non è adeguata né pensabile. Non a tutti i popoli è applicabile la legge, e più avanti apparirà chiaramente come, più in generale, non a tutte le cose, non a tutte le situazioni, non a tutti i problemi della società corrisponda una struttura di legalità che possa farsene carico e regolarla: ci sono circostanze, relazioni e forme di vita per le quali una legge è inadeguata, inutile, e sarebbe una forzatura pretendere di sottoporre qualunque cosa ad una figura universale di ciò che invece è una tipologia assolutamente particolare e circoscritta di descrizione dei rapporti. La legge dunque non produce *tout court* le condizioni fondamentali del governo della società, ma al contrario essa stessa dipende da una più basilare dimensione governamentale che indaga le condizioni di applicabilità della legge e, laddove questa sia possibile, si adopera per un'azione formativa il cui scopo è favorire un rapporto equilibrato tra rapporti reali e disciplinamento legale. È per questo che nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, l'educazione nazionale non può essere subordinata all'attitudine prescrittiva della legge, ma anzi è la possibilità stessa della legge che dipende da un contesto formativo adeguato: «La nation datera sa seconde naissance de la crise terrible dont elle sort et

voyant ce qu'ont fait ses membres encore indisciplinés, elle attendra beaucoup et obtiendra davantage d'une institution bien pondérée; elle chérira, elle respectera des lois qui flatteront son noble orgueil, qui la rendront, qui la maintiendront heureuse et libre; arrachant de son sein les passions qui les éludent, elle y nourrira celles qui les font aimer; enfin, se renouvelant pour ainsi dire elle-même, elle reprendra dans ce nouvel âge toute la vigueur d'une nation naissante. Mais sans ces précautions n'attendez rien de vos lois. Quelque sages, quelque prévoyantes qu'elles puissent être, elles seront éludées et vaines, et vous aurez corrigé quelques abus qui vous blessent, pour en introduire d'autres que vous n'aurez pas prévus». Dalla legge, presa per sé stessa, non è possibile aspettarsi nulla, nel senso che essa non ha alcuna efficacia se scollegata da quel rapporto formativo di governo delle relazioni che si sta tentando di indicare.

La *loi* appare a questo punto come uno degli strumenti di quella che, a partire da una considerazione pedagogica, è emersa quale implementazione stratificata, plurale ed eterogenea di una serie di strumenti di governo diversificati nel tempo e nello spazio, in vista di un equilibrio delle relazioni. Se le cose stanno così, appare ancora più chiaramente in che senso l'educazione in quanto istituzione rientri in un simile piano di governabilità: si tratta di ricercare ed analizzare un campo di condizioni specifiche – quello che nell'*Émile* era un problema di giudizio e di marginalizzazione dell'errore – e di individuare gli strumenti, producendo quell'equilibrio che, nel rapporto popolo-cittadinanza ha valore di una dinamica intimamente formativa. Il passo del *Du Contrat social* che si è appena citato, infatti, apre un orizzonte di matrice chiaramente pedagogica, chiamando in campo una nozione di *maturité* che, in relazione ai problemi coinvolti dal concetto di *peuple*, non deve essere affatto intesa in termini di progresso e di civilizzazione, ma piuttosto attraverso il filtro di quello che nell'*Émile* si era manifestato come un percorso di sviluppo, formazione e trasformazione: è proprio perché le relazioni di un contesto sociale si *trans-formano*, potremmo dire, che si rende necessario istituire una dimensione di *formazione* capace di stimolare e favorire condizioni di equilibrio, vale a dire le condizioni di una corretta commisurazione tra forze, bisogni e strumenti all'interno di un rapporto mutevole con un ambiente che muta. Infatti il testo del *Du contrat social* prosegue in questo modo: «Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police; il a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des

Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes: il a empêché ses sujets de devenir jamais ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas»²⁷⁸. Una volta chiariti i termini del problema, queste affermazioni possono essere collocate alla giusta altezza all'interno di quel rapporto di governo che, come si è visto, può essere compreso solo se lo si assume a partire dal significato più proprio della pedagogia di Rousseau: nel caso della Russia, di cui qui si parla, il punto è proprio una scorretta dimensione del giudizio, della valutazione e della commisurazione; il legislatore ha piegato lo spirito più proprio di un popolo, le sue energie, il suo contesto reale, ad una direzione che non era adeguata ad esso, forzandolo e portandolo in una direzione di squilibrio, di instabilità, di debolezza, cioè mancando completamente quelle condizioni necessarie ad un'espansione equilibrata dei rapporti collettivi, e favorendone invece le contraddizioni e i conflitti. Formare i cittadini di Russia affinché siano anzitutto dei Russi, allora, non significa affatto educarli, istruirli e irregimentarli a partire da una nozione estrinseca ed astratta della loro condizione di *peuple*: al contrario, significa interpretarne le forme di relazione in modo da favorire le condizioni concrete della loro libertà. «L'éducation nationale n'appartient qu'aux hommes libres»²⁷⁹, scriverà Rousseau nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Questo aspetto è decisivo, ed è importante riuscire ad assegnargli il giusto peso nel quadro che stiamo delineando: ciò che è in gioco non è un'idea astratta di libertà naturale – antropologicamente fondata – che si dipende da un'idea altrettanto astratta di cittadinanza, ma al contrario il punto focale consiste nel comprendere come soltanto in una verace ed equilibrata forma della cittadinanza, pensata come commisurazione ed adeguatezza ad uno specifico sistema di rapporti concreti, storici e localizzati (il sistema del *peuple*) renda possibile la libertà, cioè un equilibrio, una misura, un affrancamento dalle strutture di necessità e dipendenza che altrimenti lo squilibrio di rapporti collettivi non governati produrrebbe attraverso l'intera rete sociale. È bene ribadire ancora una volta un punto importante, senza il quale il nostro discorso rischia di non essere compreso: porre al centro la questione del popolo, che Rousseau eredita da Montesquieu, non significa rinunciare alle acquisizioni fondamentali di quell'attraversamento dell'antropologia che ci aveva condotti alla prospettiva pedagogica, intesa come struttura di sapere capace di collocarsi all'altezza di un uomo privo di sostanza, di natura e di caratteri universali, e pensato piuttosto come produzione dinamica di forme in costante trasformazione. Al contrario, il *peuple* è proprio quel termine che consente a

278Ibidem.

279J. -J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., vol. VI, p. 734.

Rousseau di dare efficacia politica a quelle acquisizioni, proprio perché disancorare l'uomo da qualsiasi discorso naturalistico significa dislocarlo interamente sul fronte della storicità di rapporti non necessari, ma anzi mutevoli e diversificati, la cui struttura è radicalmente sociale. Il *peuple* come soggetto autonomo della storia e del rapporto politico produce, è vero, quelle che sembrano essere forme inedite di una necessità che non è più naturale e che tuttavia non è meno cogente. Ma non si deve dimenticare che il punto per Rousseau non è semplicemente l'esigenza di sradicare qualunque forma di vincolo: il popolo anzi è l'incarnazione di quelle strutture della dipendenza che ineriscono sempre, in una certa misura, alla reciprocità delle relazioni; ma la posta in gioco è la possibilità di ripensare la dipendenza stessa in termini integralmente sociali, cioè a partire da un punto di vista non estrinseco ma tutto interno alla relazione e alle passioni che la costituiscono, mettendoci nelle condizioni di considerarla all'interno di una dinamica di trasformazione ed espansione che ne permette un'interpretazione formativa, e dunque governamentale. Non si darebbe una possibilità concreta di governo, propriamente, se non considerassimo la società nei termini del *peuple* – che deve essere risolutamente distinto dal concetto più tardo, ottocentesco, di *nation*: nel popolo infatti si condensano, come si è visto, concretezza di rapporti storicizzati e dinamiche di trasformazione; se si avesse a che fare esclusivamente con una relazione trasformativa o con una relazione immobile, il concetto stesso di pedagogia nei termini in cui lo si è presentato sarebbe del tutto superfluo, come abbiamo già tentato mettere in evidenza.

Se le cose stanno così, allora, il discorso sul rapporto tra pedagogia in senso lato ed educazione in senso stretto assume una chiarezza ulteriore: le istituzioni educative, per come vengono pensate da Rousseau nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, non esauriscono il problema della pedagogia, esattamente come la *loi* non esaurisce il problema del governo: le strutture di educazione pubblica devono essere considerate all'interno dell'orizzonte più complesso di una declinazione pedagogica del sapere sull'uomo, e allo stesso modo la legge deve essere pensata non come la condizione del governo in quanto esecuzione materiale della volontà sovrana, ma in rapporto ad piano governamentale dei rapporti sociali di cui la forma legge non è che un'espressione e uno strumento. Meglio ancora, tanto l'educazione quanto la legge sono strumenti diversi di una considerazione in senso pedagogico della società, cioè di una considerazione che legge i rapporti sociali in quanto governabili e da governare, in virtù di un equilibrio tanto singolare quanto collettivo che deve dare forma al nesso che coinvolge necessità e mezzi, potenza e strumento, giudizio e

misura. La posta in gioco è, come si è detto, la libertà in quanto ordine governato di rapporti: in altri termini, non è possibile per Rousseau pensare la libertà – l'agire morale – se non all'interno di una dimensione concreta, dinamica e costante di governo delle relazioni sociali.

L'opera del *législateur* appare più concretamente, allora, come un'opera di *architettura* di spazi di libertà, che passa attraverso una dimensione intimamente formativa. Che il rapporto con il *peuple* che si produce sul terreno della legislazione sia un rapporto di formazione lo chiarisce bene l'*avant-propos* del *Projet de constitution pour la Corse*, che chiama in gioco lo stesso problema del campo di applicabilità della forma-legge che si era già evidenziato nella sede del *Contrat*: «Il y a des peuples qui de quelque manière qu'on s'y prenne ne sauraient être bien gouvernés parce que chez eux la loi manque de prise et qu'un gouvernement sans loi ne peut être un bon gouvernement»²⁸⁰ – esordisce Rousseau. Qui la *loi* sembra avere un ruolo di preminenza rispetto a quanto si è già messo in luce, ma la questione di fondo non cambia: la legge non è la forma universale dei rapporti sociali, essa non è adatta a descrivere normativamente qualunque circostanza, il che significa il diritto è qualcosa di più esteso della semplice legalità, e che questo piano più esteso deve essere riferito ad una considerazione dei rapporti anteriore e più fondamentale, su cui la presenza stessa di una legge deve basarsi, vale a dire la considerazione propria della legislazione in generale, nel senso pedagogico e governamentale. Ancora nella prefazione, Rousseau scrive: «Les plus sages en pareil cas observant des rapports de convenance forment le gouvernement pour la nation. Il y a pourtant beaucoup mieux à faire, c'est de former la nation pour le gouvernement»²⁸¹. Da qui appare chiaro come il *gouvernement* come struttura esecutiva deve risalire ad un orizzonte anteriore di governo della società che ponga al centro un problema di formazione, un problema di pedagogia: si tratta infatti di *former la nation*, in un rapporto reciproco di equilibrio e di adeguatezza che non si limita ad adattare le strategie di governo alle circostanze reali che costituiscono il tessuto sociale, ma indirizza queste stesse circostanze in funzione dell'opera di governo; le due operazioni sono complementari e compresenti, proprio perché nell'orizzonte pedagogico del governo si tratta di confrontarsi con una figura costante dell'adattamento tanto delle strategie formative quanto del soggetto del processo di formazione. Se lo scopo di questo tipo di prospettiva sulla società è l'equilibrio, è proprio perché si tratta di una forma di governo della libertà dei rapporti che non è estrinseco ad essi, ma deve provenire dal loro interno, dalla concretezza della loro dimensione di sviluppo: il rischio è, altrimenti, quello di

280J. -J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. VI, p. 623.

281Ivi, p. 624.

rendere l'equilibrio impossibile, di rendere impraticabili le forme istituzionali che il governo mette in atto, di condannarlo all'immobilità, che non è qualcosa di ben diverso dall'equilibrio. A questo proposito scrive Rousseau, ancora nell'*avant-propos*: «Tout cela vient de ce qu'on sépare trop deux choses inséparables, savoir le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un par l'institution primitive, ils ne se séparent que par l'abus de l'institution»²⁸².

Si ha a che fare, allora, con un problema di governo della società da parte della società. L'azione di governo, che Rousseau condensa nella legislazione – e non semplicemente nella legge – è efficace solo nella misura in cui non sia esteriore rispetto ai rapporti che essa deve considerare, ma anzi se ne lasci coinvolgere, e tracci un percorso di sviluppo che inerisce a quei rapporti, senza piegarli a forze che non la riguardano. Lo stesso *Émile*, come si è visto, non veniva istruito e disciplinato dal pedagogo, ma indirizzato ad un percorso formativo in cui il governo della sua trasformazione lo riguardava direttamente, in cui egli stesso sperimentava le sue forze, le metteva alla prova, ne scopriva possibilità e limiti. Il senso più profondo della lezione pedagogica, in ultima analisi, si trova tutto qui. Ma a questo punto occorre comprendere meglio in quali modalità questo tipo di rapporto del corpo sociale con sé stesso debba comprendere come luogo cardinale un governo del sapere e, più in generale, dell'opinione.

8. *Vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus? Ce sont des rhéteurs qui vous gouvernent?*

La prefazione al *Narcisse* è già stata menzionata a proposito del dibattito e delle polemiche sollevate dal *Discours sur les sciences et les arts*, a cui Rousseau torna a rispondere in questo testo, chiarendo in qualche modo alcuni luoghi che erano rimasti oscuri o impliciti nell'argomentazione del 1750. Si è già visto come in quella sede il nucleo del problema delle scienze fosse legato prevalentemente ad una precisa interpretazione del sapere, che Rousseau contesta e rovescia nella misura in cui si fondava da un lato su un rapporto astratto tra il sapere e il soggetto, e dall'altro su una concezione genealogica che ne legava le strutture ad uno statuto antropologico di bisogno e mancanza. Ciò che ne risultava era, in

²⁸²Ivi, p. 623.

ultima analisi, l'esigenza profonda di articolare le forme del sapere attraverso precise strategie di governo, perché se lasciato a sé stesso esso non fa altro che diventare proiezione di rapporti sociali squilibrati, disordinati e asimmetrici, legittimando dominio e dipendenza come figure naturali e necessarie della relazione tra gli uomini, dunque legittimando un ordine di immoralità, di non libertà. Si trattava, dunque, di disancorare quella relazione dalla dimensione di astrattezza naturalistica in cui era stata collocata, di strapparla al vuoto intellettualismo dell'antropologia politica ed epistemologica – che come si è visto condividono alcune posizioni di fondo – e di riagganciarla alla concretezza storica dei rapporti reali, interpretarla alla luce di una prospettiva che ci si è spinti a definire *sociologica*, nel senso più ampio del termine, cioè in quanto assume i fenomeni umani come fenomeni intimamente sociali, non riducibili ad una matrice antropocentrica. Si è appena visto, poi, che questo è esattamente il compito del *législateur*, della sua opera di legislazione: è a questo tipo di terreno, infatti, che compete l'esigenza di comprendere i rapporti reali che formano quel tessuto storico che è il *peuple*, in quella relazione formativa di governo che si è già tentato di mettere in luce, come governo di rapporti ordinati e liberi. Ciò che è emerso a questo proposito è che la legislazione in Rousseau ha di mira un problema cardinale, a cui si collegano tutti gli altri, vale a dire il governo dell'opinione, un rapporto di indirizzamento e guida delle manifestazioni di sapere e di credenza attraverso cui si esprimono i rapporti collettivi, coinvolgendo dunque costumi, linguaggio, morale, diritto, e tutto ciò che può essere ricondotto alla sfera più generale della conoscenza e del discorso. Se è lecito, come crediamo che sia, includere scienze ed arti nel campo più generale e stratificato dell'*opinion*, che è l'oggetto specifico dell'opera di legislazione, e se è vero, come si è cercato di mostrare, che una simile opera deve fare riferimento ad un piano anteriore alla lei ed alla sua applicazione, che è un piano di governo orientato in senso pedagogico, allora è evidente come il problema di un governo sociale delle scienze, delle arti e delle manifestazioni del sapere sia un'istanza decisiva in Rousseau, e a nostro avviso la più importante, quella che permette di comprendere ogni altro aspetto della sua riflessione politica. Questa riflessione partiva, non a caso, da un testo dedicato alla scienza, proprio perché il problema del governo dei rapporti sociali di cui la legislazione si fa carico ha di mira prima di ogni altra cosa il terreno dell'opinione, cioè un terreno del sapere che dà forma alla rete sociale e la attraversa, di cui scienze e arti rappresentano una parte rilevante, capace di incidere profondamente su di esso, dunque sulle forme della moralità collettiva. Porre un problema di governo del sapere allora, nell'orizzonte

aperto dalla pedagogia, non potrà significare limitarne la libertà, ostacolarlo e condizionarne gli sviluppi – ciò che del resto, lo abbiamo visto, è radicalmente impossibile – ma farsene carico a livello collettivo ed istituzionale perché quella libertà si esprima pienamente come libertà governata e ordinata di rapporti di sapere, che sarebbero altrimenti alla mercé di un tessuto sociale sbilanciato da forme di dipendenza e dominio. La possibilità di governare i rapporti sociali come rapporti liberi deve quindi necessariamente e inderogabilmente attraversare il sapere e farsene carico, come il problema più importante e più decisivo della politica, della *legislation*.

La prefazione del *Narcisse*, a questo proposito, è molto chiara. Scrive Rousseau: «Étrange et funeste constitution ou les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes, et ou il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose; où l'homme de bien n'a nul moyen de sortir de la misère; ou les plus fripons sont les plus honorés et qu'il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir un honnête homme! Je sais que les déclamateurs ont dit cent fois tout cela; mais ils le disaient en déclamant, et moi je le dis sur des raisons; ils ont aperçu le mal, et moi j'en découvre les causes, et je fais voir surtout une chose très-consolante et très-utile en montrant que tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné»²⁸³. Non si tratta solo di mettere in evidenza il male, allora, ma di comprenderne le cause, ed è questo l'obiettivo primario di Rousseau: se il male di cui parla è, come lo mostra questo passo, legato a forme sbilanciate e disordinate dei rapporti tra gli uomini, ad una sostanziale diseguaglianza delle condizioni, delle possibilità, dei mezzi, allora si tratta di un male che non ha niente a che fare con l'uomo in quanto tale, ma con la rete dei rapporti in cui è preso, che sono rapporti «mal governati» e dunque, in sostanza, non governati. Si tratta di far sì che l'ordine storico e morale del *peuple*, come si è visto, non sia dissolto da rapporti sbilanciati e non liberi che producono disordine e squilibrio, e per far questo, per tenere in piedi l'equilibrio delle relazioni, per ordinarle in funzione di un'azione socialmente morale, socialmente libera, quello del governo è il passo decisivo ed irrinunciabile: è il passo della pedagogia, a cui la legislazione come è emerso risponde pienamente, cioè di quella prospettiva sull'uomo che tiene assieme i rapporti reali con la loro trasformazione, in vista della produzione di forme costanti di equilibrio. E se, come si è detto, l'asse portante della legislazione passa attraverso le opinioni, è perché in quel terreno si condensano i rapporti collettivi, la loro storia e le loro tendenze: l'opinione ad un

283J. -J. Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, cit., vol., XVI, p. 246.

tempo incide sui rapporti sociali ma ne è anche la proiezione e lo specchio, ed è per questo che è così importante per il legislatore averla sempre di mira. Si comprende ancora di più, allora, come il problema delle scienze in Rousseau dovesse essere identificato come un problema di governo del sapere e dell'opinione che danno forma e struttura ai rapporti sociali e al tessuto che essi costituiscono, tanto nelle sue figure stratificate e fissate dal costume quanto nelle sue declinazioni mobili e in trasformazione.

Da questo punto di vista dunque è chiaro come i luoghi di produzione del sapere e i soggetti che ne sono coinvolti debbano rientrare nell'ottica di rapporti governati: è necessario, si è detto, che le forme del sapere passino attraverso forme dell'istituzione, non perché possano essere controllate, bloccate e censurate, ma perché possano essere ancorate ad un piano più generale di governo della società, su cui esse inevitabilmente incidono, e da cui traggono costantemente strumenti e problemi. Pensare di controllare le scienze sarebbe come pretendere di prescrivere norme e regole ad *Émile*, sarebbe cioè impraticabile, anzi dannoso e fonte di nuovi squilibri: ciò che si rende necessario fare, in entrambi i contesti, è inquadrare i fenomeni non a partire da relazioni astratte, ma in funzione delle circostanze reali, favorendo la produzione di forme equilibrate di sviluppo e crescita. Se la società è disordinata e squilibrata, per Rousseau, è proprio perché i rapporti di dipendenza che ne percorrono il tessuto sono incardinati in precise declinazioni del sapere – tanto tecnico, quanto scientifico e morale – che fissano quei rapporti secondo espressioni collettive, cioè secondo l'opinione. L'opera di legislazione deve avere dunque di mira, come questione prioritaria, la possibilità di gestire le manifestazioni concrete del sapere in un piano di governo ordinato della società che interessa, più in generale il governo dell'opinione, di quelle *connaissances des citoyens* che abbiamo già portato alla luce. Il cardine del governo allora, se ha di mira il *peuple* e i *mœurs*, deve essere un'attenzione specifica al rapporto dinamico e costante che si produce tra queste forme storiche e le forme sempre nuove e mutevoli del sapere, e questo tipo di rapporto deve poter essere pensato in una forma istituzionale se si vuole impedire che espressioni disordinate del sapere, facendo presa sul tessuto sociale, producano effetti di opinione che sono la causa inevitabile di nuovi squilibri, di nuove forme di dominio, di nuove dipendenze. Ancora nella prefazione al *Narcisse* si legge: «Tout peuple qui a des mœurs, et qui par conséquent respect ses lois et ne veut point raffiner sur ses anciens usages, doit le garantir avec soin des sciences, et surtout des savants, dont les maximes sentencieuses et dogmatiques lui apprendraient bientôt à mépriser ses usages et ses lois; ce qu'une nation ne peut jamais

faire sans se corrompre. Le moindre changement dans les coutumes, fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ni de frein que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons»²⁸⁴. Qui è necessario distinguere due diversi livelli della loi, che Rousseau non rende espliciti ma che siamo in grado di riconoscere se si tiene presente quanto detto in precedenza: da una parte c'è la legalità propria dei *mœurs*, quella che nel capitolo del *Du contrat social* dedicato alla «division des lois» Rousseau aveva associato alla quarta specie di leggi, a quelle che regolano il gusto, la credenza, la conoscenza, l'opinione appunto; dall'altra parte invece si hanno le leggi della prima specie, le *lois politiques*, che sono semplice condizione del patto ed espressione della volontà sovrana. Si tratta di due forme di legalità completamente diverse, di cui la seconda risponde a quella che abbiamo già definito in senso lato come forma-legge, mettendone in luce i limiti rispetto al campo di applicabilità. Ciò che Rousseau qui ci offre è proprio una prospettiva sul limite di applicazione della forma-legge, nella misura in cui essa non può controllare le scienze esattamente come non può controllare i costumi. Si tratta di fare in modo che le scienze e il sapere non incidano in maniera disordinata sulle leggi della quarta specie, quelle dell'opinione, perché se questo avviene la conseguenza necessaria è una rottura dell'ordine e dell'equilibrio che deve essere il fine di una relazione sociale governata, e i mali che ne derivano, le forme di dipendenza di dominio che ne sono il risultato, a quel punto non possono essere più soggiogate neppure dalle leggi della prima specie, quelle imperative e prescrittive della sovranità, insieme a quelle che ne sono diretta emanazione. È chiaro che dinanzi ad una problematica di questo tipo l'opera di legislazione, se non può comprimere ed impedire lo sviluppo del sapere, deve tuttavia essere capace di governarne le espressioni in modo da indirizzare la sua ricaduta sul tessuto sociale, in funzione dell'equilibrio: la legislazione deve, ancora una volta, prevedere contesti istituzionali delle forme di produzione sociale del sapere. È tutto qui, per Rousseau, il problema relativo alle scienze e alle arti: si tratta di un problema di governo della libertà, che sfuggiva radicalmente ad una prospettiva come quella enciclopedica o come quella che fondava l'idea della *République des lettres*, proprio perché esse rifiutavano di pensare il sapere e i soggetti del sapere attraverso le categorie storicizzate dei rapporti sociali e delle loro forme concrete di dipendenza.

284Ivi, p. 248.

È in questo senso, allora, che per Rousseau era così decisivo portare alla luce le relazioni reali tra soggetti del sapere che, come si è visto, prendono corpo in una comunità concreta di *savants*, di accademie, di università, di scuole, di gruppi di intellettuali. La posta in gioco consisteva nella possibilità di smascherare un'interpretazione astratta ed universalistica delle scienze, in base alla quale i rapporti di sapere apparivano come rapporti puramente geometrici tra menti illuminate, tra cervelli, fuori dalla concretezza delle circostanze storiche e sociali: l'unica forma di relazione era quella vuota, universale e naturalistica della verità, che non ha confini, non ha luoghi, non ha un tempo né una storia, ma sta lì da sempre e per sempre, e si tratta semplicemente di darle voce. Perché in questo problema si giocava la questione del governo del sapere? Proprio perché un'interpretazione come questa rendeva strutturalmente impossibile pensare il sapere come qualcosa di governato: era necessario svelarne i rapporti concreti, reali e storici – lungi dall'universalismo temporalmente e spazialmente neutro della verità – per poter mettere a tema una forma di legislazione che ne facesse il proprio oggetto privilegiato in funzione di una gestione ordinata della società e delle sue opinioni. Il sapere ha dei tempi, dei luoghi, delle identità e delle storie, e proprio questi elementi, se non possono essere soppressi, non possono essere neppure ignorati in una prospettiva astratta e naturalistica; essi debbono anzi essere assunti in tutta la loro portata, perché possano assumere una forma di istituzione, cioè una forma governabile. Per questo al termine del *Discours sur les sciences et les arts* Rousseau scriveva: «Je l'avoue, cependant; le mal n'est pas aussi grand qu'il aurait pu le devenir. La prévoyance éternelle, en plaçant à côté de diverses plantes nuisibles des simples salutaires, et dans la substance de plusieurs animaux malfaisants le remède à leurs blessures, a enseigné aux souverains qui sont ses ministres à imiter sa sagesse. C'est à son exemple que du sein même des sciences et des arts, sources de mille dérèglements, ce grand monarque dont la gloire ne fera qu'acquérir d'âge en âge un nouvel éclat, tira ces sociétés célèbres chargées à la fois du dangereux dépôt des connaissances humaines, et du dépôt sacré des mœurs, par l'attention qu'elles ont d'en maintenir chez elles toute la pureté, et de l'exiger dans les membres qu'elles reçoivent»²⁸⁵. Qui, è chiaro, è necessario andare al di là della retorica della *captatio benevolentiae*, e prendere sul serio ciò che Rousseau cerca di definire: se un rapporto governato tra la società e le forme del sapere deve essere al centro dell'opera legislativa, se dunque è necessario pensare luoghi di istituzionalizzazione del sapere che ne permettano il governo, di questi luoghi deve farsi carico la società stessa, ed è per

285J. -J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, cit., vol. IV, p. 426.

questo che Rousseau guarda positivamente all'istituzione e alla tutela da parte dello Stato di quelle che chiama *sociétés célèbres*, cioè delle accademie, che devono entrare in una prospettiva globale e costante di legislazione perché il *dérèglement* che le scienze tendono a produrre nella società possa stare in equilibrio con le strutture storiche del *peuple*, dei *moeurs* e dell'*opinion*. Rousseau infatti prosegue: «Ces sages institutions affermées par son auguste successeur, et imitées par tous les rois de l'Europe, serviront du moins de frein aux gens de lettres, qui tous aspirant à l'honneur d'être admis dans les Académies, veilleront sur eux-mêmes, et tâcheront de s'en rendre dignes par des ouvrages utiles et des moeurs irréprochables»²⁸⁶. Qui si parla di un *frein*, di freni posti a bada di quel cavallo selvaggio che è rappresentato dalle scienze, dalle arti, dalla cultura: non si tratta, ancora una volta, di ostacolare, impedire o censurare, ma di guidare e limitare, in funzione di un'opera ordinata di governo della società che, è bene ripeterlo, sia improntata ad un modello formativo di tipo pedagogico, al modello della commisurazione, dell'equilibrio, del corretto impiego di mezzi e della corretta soddisfazione dei bisogni.

Nelle *Observations* in appendice al *Discours* Rousseau ribadirà, infatti: «J'ai loué les académies et leurs illustres fondateurs, et j'en répéterai volontiers l'éloge. Quand le mal est incurable, le médecin applique des palliatifs, et proportionne les remèdes, moins aux besoins qu'au tempérament du malade. C'est aux sages législateurs d'imiter sa prudence; et, ne pouvant plus approprier aux peuples malades la plus excellente police, de leur donner du moins, comme Solon, la meilleure qu'ils puissent comporter»²⁸⁷. Il riferimento a Solone è chiaramente cruciale, nel panorama che si apre sul sapere e sulle scienze: si ha a che fare con un male incurabile, e incurabile sostanzialmente perché, come si è visto, si tratta di una produzione costante e inarrestabile di forme vitali che non possono essere sopresse né costrette; se così stanno le cose, un'opera di governo efficace dovrà puntare non alla cura, ma al rimedio, al palliativo, muoversi con discrezione e prudenza, adottare una serie molteplice e stratificata di mezzi, come il medico che propone terapie non risolutive, ma capaci di mantenere un generale benessere e un equilibrio, prima che arrivi la morte – e si è già visto come la morte, in quanto rottura dell'equilibrio, sia per Rousseau alla fine inevitabile. Una simile attitudine, quella pedagogica, passa allora attraverso le accademie, in questo caso, come momento di istituzione sociale del sapere.

286Ivi, pp. 426-427.

287Ivi, p. 475.

Ma tutto ciò coinvolge a questo punto un problema molto più esteso, quello dell'educazione nazionale di cui si già parlato. In precedenza si è detto che la questione pedagogica in Rousseau non ha a che fare con i problemi dell'istruzione e della trasmissione della cultura: e tuttavia si è visto come questi problemi ne facciano parte in maniera decisiva, e come la loro importanza sia tutt'altro che trascurabile. A questa altezza appare con evidenza, allora, come un discorso sulle forme istituzionali del sapere, in un piano di legislazione come governo delle relazioni sociali, abbia a che fare necessariamente anche con le problematiche già messe in luce in merito alle strutture di scolarizzazione e al loro significato rispetto alla questione politica del *peuple*. Se il governo della società, nella sua ottica strettamente pedagogica, è necessariamente governo delle forme concrete del sapere che si condensano nell'opinione, e questo governo ha a che fare inevitabilmente anche con le strutture istituzionali di trasmissione della cultura e della conoscenza, emerge chiaramente qualcosa di nuovo su cui sarà indispensabile riflettere attentamente d'ora in avanti: governare il sapere significa non soltanto dargli forma di istituzione e pensare il suo equilibrio rispetto ai costumi e all'opinione pubblica, ma significa anche, e in maniera decisiva, appropriare le forme del sapere alla stessa opera di legislazione e di governo delle relazioni. Come si è già visto, il governo è tale soltanto se è intimamente capace di riconfigurarsi e dislocarsi: questo è vero anzitutto nel suo rapporto con le scienze e la cultura, esso cioè deve essere in grado di farsene carico, di implementarne le forme, di farne strumenti sempre nuovi e sempre più efficaci di governo della società, all'interno di quell'apparato multiforme, stratificato ed eterogeneo di strategie formative di cui esso deve costantemente servirsi. Il sapere cioè non rimane mai estrinseco rispetto al governo, l'opera di legislazione anzi deve essere costantemente in grado di ridislocarsi rispetto ad esso, di incorporarlo e lasciarsene modificare, se vuole essere in grado di stabilire una relazione di equilibrio con esso, se vuole ordinarlo in funzione di rapporto governati di libertà. Se c'è un governo del sapere, dunque, è sempre anche perché c'è un sapere del governo, le due cose non possono mai andare disgiunte, ma si implicano a vicenda: ed è chiaro che questo rapporto reciproco si produce anche, ma non solo, attraverso i momenti istituzionali che comprendono tra le altre cose accademie ed educazione pubblica. In gioco è, ancora una volta, una gestione ordinata e misurata dell'opinione, del costume, delle strutture morali, delle istituzioni, delle leggi, dei linguaggi, dei discorsi, delle convinzioni, all'interno di quel magma di storia in trasformazione che è il *peuple* e che non può essere

trattato a partire da una formula unitaria di ordinamento, ma necessità di un concorso di mezzi plurali e complementari.

C'è un altro luogo decisivo, in Rousseau, in cui questo tipo di problema viene alla luce, e di cui mostra fino in fondo le implicazioni: è la questione del teatro che egli tratta nella celebre *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, del 1758, un testo che aveva redatto in polemica con l'articolo «Genève» dell'*Encyclopédie*. In quell'articolo d'Alembert sosteneva una concezione dello spettacolo teatrale non dissimile da quella più generale delle scienze e delle arti che compariva nel *Discours préliminaire*, perché il teatro veniva letto attraverso un rapporto astratto tra spettacolo e spettatore, che vede il soggetto del godimento artistico in una relazione puramente estetica con il suo oggetto. E in virtù di questa nozione, sostenendo l'efficacia di un'emendazione e di un'elevazione morale del pubblico da parte degli spettacoli teatrali, ne criticava l'assenza nella città di Ginevra, che li aveva vietati. Il passo dell'articolo su cui Rousseau si sofferma è, in particolare, il seguente: «On ne souffre point à Genève de comédie; ce n'est pas qu'on y désapprouve les spectacles en eux-mêmes, mais on craint, dit-on, le goût de parure, de dissipation & de libertinage que les troupes de comédiens répandent parmi la jeunesse. Cependant ne seroit-il pas possible de remédier à cet inconvénient, par des lois sévères & bien exécutées sur la conduite des comédiens? Par ce moyen Genève auroit des spectacles & des mœurs, & jouiroit de l'avantage des uns & des autres: les représentations théâtrales formeroient le goût des citoyens, & leur donneroient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très-difficile d'acquérir sans ce secours; la littérature en profiteroit, sans que le libertinage fit des progrès, & Genève réuniroit à la sagesse de Lacédémone la politesse d'Athènes»²⁸⁸.

È chiaro come per Rousseau ad essere in gioco sia ancora una volta il problema del rapporto tra sapere e costumi, che si è già ampiamente attraversato, e che si legava alla critica di una declinazione enciclopedica della conoscenza. Ma le sue considerazioni, nella *Lettre à d'Alembert*, entrano ben più nello specifico di quanto avesse fatto in precedenza. Gli spettacoli non possono essere considerati indipendentemente dal loro contesto, in gioco cioè non è una relazione puramente estetica tra un soggetto qualunque e uno spettacolo qualunque, ma la rete storica e locale di rapporti in cui quel soggetto è preso e in cui una specifica forma d'arte assume significato: si tratta anche qui, come si vede, di disarticolare un'ermeneutica dell'esperienza conoscitiva che prescinde completamente dalla specificità e dall'autonomia dei

288J. -B. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, vol. VII, p. 578B.

fenomeni sociali, e che pretende di osservarla alla luce di una soggettività vuota, priva di dimensioni, antropologicamente fondata. Scrive allora Rousseau nella *Lettre*: «L'homme est un, je l'avoue; mais l'homme modifié par les Religions, par les Gouvernements, par les Lois, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel temps ou dans tel pays; ainsi les Pièces de Ménandre faites pour le Théâtre d'Athènes, étaient déplacées sur celui de Rome: ainsi les combats des Gladiateurs, qui, sous la République, animaient le courage et la valeur des Romains, n'inspiraient, sous les Empereurs, à la populace de Rome, que l'amour du sang et la cruauté: du même objet offert au même Peuple en différents temps, il apprend d'abord à mépriser sa vie, et ensuite à se jouer de celle d'autrui»²⁸⁹. Quando si prende in considerazione un fenomeno così complesso come lo spettacolo, allora, è decisamente fuorviante considerarne le manifestazioni a partire da una dimensione priva di coordinate, di tempi, di spazi, di soggetti: la prospettiva è già pienamente quella pedagogica che darà forma all'*Émile* pochi anni più tardi – cioè un orizzonte di comprensione di fattori molteplici ed eterogenei che non possono essere controllati – e questa prospettiva è già tutta proiettata sulla problematica del *peuple* che abbiamo già preso in considerazione. Se si tratta, come suggerisce d'Alembert, di agire sul gusto, sui costumi e dunque sulle opinioni di una comunità, questo non può essere fatto a partire da un'attitudine astratta costruita su una relazione estetica priva di coordinate – analoga a quella su cui si basava l'albero genealogico del *Discours préliminaire* – ma è necessario prendere le mosse da una comprensione delle relazioni storiche in gioco, e da una declinazione specifica del loro governo. Anche in questo contesto, dunque, agire sulle opinioni non è qualcosa che possa essere fatto in maniera forzata ed estrinseca, ma necessita di un apparato di strategie di governo che escludono tanto l'astrattezza dell'interpretazione d'alambertiana dell'esperienza artistica e conoscitiva, quanto l'astrattezza della forma-legge.

Rousseau a proposito dell'*opinion* si esprime così: «Les opinions publiques, quoique si difficiles à gouverner, sont pourtant par elles-mêmes très-mobiles et changeantes. Le hasard, mille causes fortuites, mille circonstances imprévues sont ce que la force et la raison ne sauraient faire; ou plutôt, c'est précieusement parce que le hasard les dirige, que la force n'y peut rien: comme les des qui partent de la main, quelque impulsion qu'on leur donne, n'en amènent pas plus aisément le point désire. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, est de

289J. -J. Rousseau, *Lettres à d'Alembert sur les spectacles*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. XVI, p. 498.

prévenir les changements, d'arrêter de loin tout ce qui les amène; mais sitôt qu'on les souffre et qu'on les autorise, on est rarement maître de leurs effets, et l'on ne peut jamais se répondre de l'être»²⁹⁰. Come si vede, ciò che costituisce il punto focale del problema è l'esigenza, da parte di ogni azione di governo, di comprendere la concretezza dei rapporti che si manifestano attraverso le forme dell'opinione pubblica: proprio perché quelle forme sono ad un tempo dipendenti da una serie di rapporti consolidati ma anche soggette a repentini ed imprevedibili cambiamenti, il fine della legislazione, nel senso formativo e pedagogico già indicato, deve essere quello di produrre un equilibrio fondamentale tra le sue espressioni storiche e localizzate e le sue trasformazioni, in vista di un piano istituzionale di rapporti governati ed ordinati: la legge, lo si è detto, non ha allora alcuna presa sui costumi e sulle opinioni che ne fanno parte, è un'opera governamentale più estesa ed indiretta che deve entrare in gioco, e che deve avvalersi delle stesse forme di sapere che incidono sull'opinione. Rousseau a questo proposito si chiede: «Par où le gouvernement peut-il donc avoir prise sur les mœurs? Je réponds que c'est par l'opinion publique. Si nos habitudes naissent de nos propres sentiments dans la retraite, elles naissent de l'opinion d'autrui dans la Société. Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugements qui règlent tout; rien ne paraît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public à juge tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connaissent est d'être estimés heureux»²⁹¹. Avere presa ed efficacia sulle opinioni deve essere possibile per il governo, deve stabilirne il terreno di lavoro: le opinioni sono infatti, nel contesto di relazioni e passioni che l'opera di governo prende come oggetto, il solo vero fenomeno su cui essa possa applicarsi, all'insegna di una reciprocità del giudizio e dell'agire che si ha già avuto modo di considerare a proposito delle figure passionali che costituiscono la socialità e il suo linguaggio. Ma questa efficacia di governo, se è pensabile e possibile, non è tuttavia totale e senza resto, ma anzi è pienamente subordinata alla natura stessa dell'opinione, a quel campo scivoloso, sfuggente e mutevole del rapporto che rischia sempre di produrre squilibrio e dissimmetria: «Quant au choix des instruments propres à diriger l'opinion publique» – prosegue il testo della Lettre – «c'est une autre question qu'il serait superflu de résoudre pour vous, et que ce n'est pas ici le lieu de résoudre pour la multitude. Je me contenterai de montrer par exemple sensible que ces instruments ne sont ni des lois ni des peines, ni nulle espèce de moyens coactifs». Non è la legge, non è la coazione e non è il divieto a rappresentare uno strumento adeguato di indirizzamento delle opinioni, allora, ma

290Ivi, p. 556.

291Ivi, p. 549.

qualche cosa d'altro, come si è già visto. Perché allora questo altro, perché questa ulteriorità degli strumenti che devono essere messi in gioco per agire sul *peuple* senza costringerlo non può essere rappresentata dal teatro, come nella proposta di d'Alembert? La ragione è molto semplice, perché quel tipo di esperienza, se presa da un punto di vista puramente estetico, non ha alcuna capacità di agire sui costumi, non li cambia e neppure li corrompe, li lascia invariati. D'Alembert assume il teatro come qualcosa di neutrale, una semplice manifestazione dello spirito umano; e tuttavia «Demander si les Spectacles sont bons ou mauvais en eux-mêmes» – obietta Rousseau – «c'est faire une question trop vague; c'est examiner un rapport avant que d'avoir fixe les termes»²⁹². È necessario collocarsi nei rapporti concreti tra le grandezze in gioco, perché la *loi* possa anche solo pensare di coinvolgere qualcosa come il teatro: ma il teatro in generale non dice nulla né sui costumi, né sulla morale, né sulle leggi. «Je ne sache que trois sortes d'instruments, à l'aide desquels on puisse agir sur les mœurs d'un peuple; savoir, la force des lois, l'empire de l'opinion, et l'attrait du plaisir. Or les lois n'ont nul accès au Théâtre, dont la moindre contrainte ferait une peine et non pas un amusement. L'opinion n'en dépend point, puisqu'au lieu de faire la loi au public, le Théâtre la reçoit de lui; et quant au plaisir qu'on y peut prendre, tout son effet est de nous y ramener plus souvent»²⁹³. Se la legge non può intervenire sul teatro, essendo del tutto inefficace in un territorio dominato dal gusto e da fattori passionali, possono farlo le opinioni o il piacere estetico: tuttavia il teatro non agisce sulle opinioni, per Rousseau, anzi semplicemente le conferma, perché si nutre di esse per avere successo; e il piacere della fruizione dello spettacolo, dal canto suo, al massimo può produrre un costume nuovo, cioè l'abitudine di andare a teatro, ma non ha alcuna presa sul tessuto morale.

Non è tutto qui, tuttavia. Se è vero che gli spettacoli teatrali non hanno alcuna presa sulla moralità dei rapporti collettivi allorché li si consideri da un punto di vista puramente estetico – quello di d'Alembert – hanno però un potenziale niente affatto irrilevante di influenza sui costumi, se li si assume invece come fenomeni sociali, nella materialità delle relazioni che l'istituzione del teatro coinvolgerebbe da un punto di vista economico, lavorativo, di gestione del tempo e dello spazio, come dal punto di vista delle abitudini e delle modalità di aggregazione. Il problema fondamentale, allora, è lo stesso con cui si apriva il *Discours sur les sciences et les arts*, dove Rousseau metteva immediatamente in guardia il lettore: in quel contesto non si trattava di assumere le scienze e le arti dal loro interno, a partire dai rapporti

292Ivi, p. 498.

293Ivi, p. 503.

intrinseci che ne costituiscono la struttura di sapere, ma piuttosto di considerarle dal punto di vista della società, dei fenomeni relazionali che esse comportano, e delle modalità con cui esse entrano a farne parte e incidono su di essi. Qui, per gli spettacoli, la prospettiva non cambia: il punto di vista di d'Alembert resta tutto all'interno dello spettacolo teatrale come fenomeno artistico, e non è in grado di valutarne la portata sociale in relazione ad un tessuto storico di rapporti morali, politici, istituzionali e di governo, in questo caso i rapporti che definiscono lo spazio comunitario della città di Ginevra. Una cosa come la creazione di un teatro in una città che non ne ha mai avuto uno non è, per Rousseau, un gesto innocente, ma comporta una compagine di conseguenze e di effetti sociali che devono poter essere previsti e governati, se non si vuole correre il rischio che si producano squilibri e forme disordinate di dipendenza e dominio. Ecco perché Rousseau dedica tutta una parte della *Lettre* ad una rassegna delle caratteristiche concrete della città di Ginevra, a partire dal numero di abitanti fino alla distribuzione dei mestieri e delle ricchezze, dalla conformazione territoriale alle condizioni climatiche, dalle abitudini alla religione, al governo, alle leggi. Come si è detto, infatti, non si tratta di pensare il teatro in generale, ma di considerarlo in un tempo, in una storia, in un luogo, in un popolo, in un sistema di relazioni, di costumi e di opinioni: qui non è lo spettacolo teatrale a costituire il centro dell'attenzione, ma la città di Ginevra, i suoi rapporti reali.

Uno dei problemi che il teatro solleva, poi, è una disputa storica sui commedianti, da sempre guardati con sospetto per la vita di disordini e di eccessi che conducono, e banditi da Ginevra proprio perché considerati motivo di pubblica immoralità. D'Alembert propone di ammettere i commedianti in città, ma di imporre loro regole di condotta severe, di irregimentarne il comportamento a livello normativo. Rousseau, lo si è detto, guarda con diffidenza ad un sistema di leggi che pretende di agire sulla moralità in termini di prescrizione e divieto, e non a caso si dichiara scettico in merito alla proposta formulata nell'*Encyclopédie*. Scrive a tal proposito: «Mais quels sont les moyens que vous nous indiquez pour contenir les Comédiens? Des lois sévères et bien exécutées. C'est au moins avouer qu'ils ont besoin d'être contenus, et que les moyens n'en sont pas faciles. Des lois sévères! La première est de n'en point souffrir. Si nous enfreignons celle-là, que deviendra la sévérité des autres? Des lois bien exécutées! Il s'agit de savoir si cela se peut: car la force des lois à sa mesure, celle des vices qu'elles répriment à aussi la sienne. Ce n'est qu'après avoir comparé ces deux quantités et trouve que la première surpasse l'autre, qu'on peut s'affurer de l'exécution des lois. La

connaissance de ces rapports fait la véritable science du Législateur: car, s'il ne s'agissait que de publier édits sur édits, règlements sur règlements, pour remédier aux abus, à mesure qu'ils naissent, on dirait, sans doute, de fort belles choses; mais qui, pour la plupart, resteraient sans effet, et serviraient d'indications de ce qu'il faudrait faire, plutôt que de moyens pour l'exécuter»²⁹⁴. Queste dichiarazioni ribadiscono una volta di più tutto ciò che si è tentato di chiarire a proposito del rapporto essenziale tra legislazione e governo: si tratta, come si è detto, di un'opera di commisurazione, di valutazione, di stima delle possibilità e dei limiti, e nel caso degli spettacoli, è chiaro, non è possibile né pensare di istituire un teatro in generale in una città in generale, né pretendere di regolamentare forme di socialità nuove ed inedite attraverso strumenti di legislazione disciplinare e prescrittiva, perché si tratterebbe di una mossa azzardata, che rischia di non produrre effetti o, peggio, di scatenare conseguenze morali imprevedute che nessuna legge, poi, potrebbe più emendare. Il compito del legislatore è proprio questo, dunque, cioè quello di pensare gli strumenti in relazione alle circostanze, di commisurare ogni iniziativa a limiti e possibilità, di valutare bisogni, necessità, vincoli, interessi, passioni e rapporti concreti. Tutto ciò è possibile non soltanto all'interno di un'ottica formativa come quella che è stata fino a qui descritta, ma soprattutto facendosi carico del portato conoscitivo delle relazioni sociali che devono essere governate, assumendo pienamente il ruolo centrale dell'opinione pubblica, del sapere e dei costumi, e avendo di mira una pratica di governo di rapporti liberi, simmetrici ed ordinati. Ecco perché la stessa produzione di codici legislativi non può essere pensata se non in un rapporto indissolubile con le questioni pedagogiche e sociologiche che prendono corpo nel concetto di popolo. Che cosa è in gioco infatti, in ultima analisi, nella legge, nella norma, nel codice? Scrive Rousseau nella *Lettre à d'Alembert*: «C'est d'approprier tellement ce code au Peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances; c'est d'imposer au Peuple, à l'exemple de Solon, moins les meilleures lois en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée. Autrement, il vaut encore mieux laisser subsister les désordres, que de les prévenir, ou d'y pourvoir par des lois qui ne seront point observées: car sans remédier au mal, c'est encore avilir les lois»²⁹⁵. È ancora una volta un orizzonte di matrice formativa ed educativa a segnare la dimensione governamentale da cui dipende un corretto equilibrio delle forze costitutive del *peuple*, e in questo senso una prospettiva di governo degli spettacoli è, accanto ad altre forme di

294Ivi, p. 547.

295Ivi, p. 548.

istituzionalizzazione dei rapporti sociali, uno degli strumenti molteplici e diversificati attraverso i quali è possibile agire sull'ordinamento di una rete di libere relazioni.

Al di là del maggiore o minore realismo politico di Rousseau, in questo testo, le istanze politiche che egli indirizza a d'Alembert danno da pensare e pongono problemi centrali in tutta la sua riflessione, dall'antropologia, alla pedagogia alla questione del governo. In ogni caso, è per noi di capitale importanza come le questioni già discusse a proposito di pedagogia, governo, opinione, costumi e istituzione entrino in gioco qui in maniera concreta, facendosi carico fino in fondo di una questione di localizzazione della libertà e dell'agire in società. È così, ancora, che Rousseau si rivolge a d'Alembert: «Un des infaillibles effets d'un Théâtre établi dans une aussi petite ville que la notre, sera de changer nos maximes, ou si l'on veut, nos préjugés et nos opinions publiques; ce qui changera nécessairement nos mœurs contre d'autres, meilleures ou pires, je n'en dis rien encore, mais sûrement moins convenables à notre constitution. Je demande, Monsieur, par quelles lois efficaces vous remédieriez à cela?». La sfida del governo è allora la sfida di una produzione costante di equilibri sociali, di forme di vita collettiva, e in una parola di istituzioni.

9. *Reste à voir si cet objet sera bien rempli par l'institution*

Che cosa deve significare a questo punto il termine *istituzione* nella nostra ottica? Nel primo libro dell'*Émile* Rousseau fa un'osservazione che passa facilmente inosservata perché apparentemente di poco peso, e che tuttavia spiega molti aspetti del suo percorso di analisi antropologico-politica attraverso pedagogia e governo: «Ce mot *éducation*» – dice – «avait-il chez les anciens un autre sens que nous ne lui donnons plus: il signifiait nourriture. *Educit obstetrix*, dit Varron; *educat nutrix*, *instituit paedagogus*, *docet magister*. Ainsi l'éducation, l'institution, l'instruction, sont trois choses aussi différentes dans leur objet que la gouvernante, le précepteur et le maître. Mais ces distinctions sont mal entendues ; et, pour être bien conduit, l'enfant ne doit suivre qu'un seul guide»²⁹⁶. L'*éducation*, in senso etimologico, è dunque legata alla figura della nutrice e ai primi anni di crescita e di sviluppo del bambino, ha quindi un significato parziale rispetto alla pedagogia. Ci sono poi altre due figure, una è quella del maestro, che è letteralmente un *docente*, poiché si occupa di insegnare, istruire, trasmettere

296J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, pp. 318-319.

conoscenze e nozioni; l'altra figura è quella più importante, quella che ci interessa, il *paedagogus*, colui a cui deve essere riferita un'azione veracemente pedagogica. È ciò di cui si occupa il pedagogo propriamente non è né allevare come la nutrice o governante, né tanto meno insegnare come fa il maestro: il campo di azione più proprio è quello dell'*institutio*, egli deve *instituere* l'allievo, cioè letteralmente istituirlo, prepararlo, formarlo, metterlo in forma, sviluppare ed esercitare le sue potenzialità, nei modi che si ha già avuto modo di indicare.

L'etimologia del termine *institution* dunque, che nelle lingue moderne ha attinenza con l'ambito della politica e del diritto, ha invece per il latino una valenza strettamente educativa, ed ha a che fare non con un'opera qualunque di insegnamento ed istruzione, ma con un'azione formativa che deve essere distinta tanto dall'allevamento materiale quanto dalla trasmissione di nozioni e cultura: è, appunto, non l'educazione in generale, ma la pedagogia ad essere il cardine dell'opera di istituzione. È significativo come le tre figure dell'educazione latina, nutrice, pedagogo e maestro, debbano essere ridotte ad una sola per Rousseau, per evitare che vi sia una confusione di piani, cioè per fare in modo che i fattori che entrano in gioco di diano nel numero minore possibile e nella forma più semplice possibile. Questo corrisponde anche ad una dimensione di praticità concreta: allo stesso modo infatti si era già visto come si dessero tre fonti principali di educazione per Rousseau, quella della natura, quella degli uomini e quella delle cose, e come l'attitudine pedagogica dovesse fare riferimento alla seconda, l'educazione degli uomini, perché è la sola che siamo in grado di governare coscientemente, nel tentativo di farvi confluire anche le altre due dimensioni formative. L'educazione di tipo pedagogico, in quanto intenzione cosciente di attuazione di una prassi formativa, deve essere capace di farsi carico anche delle disposizioni naturali dell'allievo (benché il loro ruolo sia irrisorio, come si è detto) e soprattutto dei fattori ambientali che intervengono ad incidere sul suo percorso di sviluppo, comprendendo circostanze, persone, relazioni, esperienze, eventi fortuiti, oggetti materiali e quant'altro. Riassumendo ciò che è già stato detto, allora: poiché questi fattori non possono essere tenuti interamente sotto controllo, né tanto meno soggiogati ad una normativa fatta di prescrizioni, consensi e divieti, l'unico modo di riferire tutto questo all'opera specifica della pedagogia è creare un piano di condizioni attraverso le quali ogni fattore sociale e ambientale sia esperito in una certa modalità piuttosto che in un'altra.

Il pedagogo dunque – in Rousseau come nella citazione di Varrone che egli riporta – non insegna propriamente nulla, ma fa qualcosa di diverso, di molto più delicato, sotterraneo e

complesso: anzitutto si concentra sulla produzione di un campo di possibilità per l'agire. La sua finalità più propria è quella di favorire nell'allievo una sperimentazione diretta, concreta e costante delle sue capacità, facendo esercizio di potenza e di impotenza, di forza e di debolezza, delle facoltà e dei loro limiti. Due erano gli obiettivi fondamentali di questa tipologia di esercizio formativo, che come si è visto assume i caratteri di un'abitudine a non avere abitudini, di un'attitudine al cambiamento e alla modificazione: il primo obiettivo era incardinare nell'azione dell'allievo una forma concreta di libertà, perché si trattava di farne un'esperienza diretta e reale, e non puramente astratta, dove essere liberi significava anzitutto avere piena consapevolezza di possibilità e limiti dell'azione, tanto singolare quanto collettiva; il secondo obiettivo, poi, il più importante, era quello di rendere possibile un equilibrio duraturo e costante tra i propri bisogni e gli strumenti adeguati alla loro soddisfazione, attraverso un'opera di misurazione, valutazione e giudizio che renda l'uomo capace di commisurare il proprio desiderio ai propri mezzi, e viceversa i propri mezzi alle proprie necessità. Da un punto di vista unitario, si è detto, la libertà nel senso della pedagogia è proprio quella condizione in cui, attraverso un esercizio diretto di *puissance* e *impuissance*, ci si rende capaci di sottrarsi al paradigma di necessità e di dipendenza che sorge da un bisogno reciproco impossibile da soddisfare: in questo senso essere liberi significa dare la giusta collocazione ai bisogni in funzione dei mezzi, ed anzi dislocando e ricollocando costantemente desiderio e strumento all'interno di una relazione mobile e in trasformazione rispetto alla quale si deve restare in equilibrio.

Se si legge il problema dell'*institutio* in questi termini, e se si tiene presente tutto il percorso compiuto attraverso le questioni della legislazione e del governo, comincia ad esserci più chiaro quale significato debba essere attribuito al piano istituzionale in Rousseau. Il governo, quale è stato descritto, è di fatto una figura di produzione costante di istituzioni, è votato ad un movimento istituente. Istituire nel nostro orizzonte non significa affatto fissare la società in forme rigide e prescrittive del diritto, ma al contrario mettere la stessa elaborazione giuridica – la *loi* – al servizio di una produzione vitale ed inventiva di forme sempre nuove di libertà collettiva di equilibri sociali. Il luogo tematico del *besoin*, allora, è ancora una volta di fondamentale importanza, perché l'*institution*, se pensata in questi termini, si manifesta come momento di comprensione, stima, misurazione e con-misurazione di bisogni che sono integralmente sociali e collettivi e che necessitano di strumenti sociali e collettivi di soddisfazione: si tratta di dare la giusta collocazione al bisogno, inquadrandolo nel tessuto

concreto delle relazioni, prevenendo ogni sua degenerazione ed ogni sua scorretta valutazione, individuando mezzi e momenti adeguati di adempimento e appagamento, e costruendo equilibri dinamici e duttili in funzione di un adattamento dell'agire singolare e collettivo ad un sistema ordinato di rapporti governati. Se si tiene fermo questo tipo di lettura, allora, *gouverner* e *instituer* sono sostanzialmente la stessa cosa in Rousseau, e fanno capo ad un'interpretazione di tipo pedagogico, formativo e localizzato dei fenomeni sociali: in questa direzione il *gouvernement* ha a che fare non tanto con l'esecuzione materiale della *loi*, ma con la legislazione stessa, cioè con quella produzione dinamica del diritto che si dà come capacità di *invenzione*, cioè letteralmente di escogitazione e rinvenimento di apparati di governo capaci di mettere in corrispondenza e in equilibrio bisogni sociali ed energie collettive. Questa declinazione dell'attitudine governamentale, nella sua lettura formativa, non si dà come operazione esteriore, ma come si è visto deve essere pensata in Rousseau come governo della società da parte della società stessa: è in questo senso che l'istituzione deve essere pensata come quella modalità attraverso la quale il corpo sociale elabora forme di governo della propria libertà, singolare tanto quanto plurale. Basti pensare a questo punto a tutte le problematiche legate al linguaggio che sono state esposte in precedenza: per Rousseau il linguaggio è la prima vera grande istituzione sociale degli uomini, e in qualche modo si potrebbe dire addirittura che sia l'unica, nel senso che ogni momento istitutivo può essere in fondo ricondotto ad uno spazio linguistico, ad una forma di produzione di corrispondenze che trovano in una certa figura del discorso il proprio luogo cardinale. Ma non è questo il punto: ciò che importa è ripensare a quel rapporto tra linguaggio e bisogni che si è tentato di articolare nel primo capitolo, avendo di mira come per Rousseau la lingua non dovesse essere intesa quale strumento utilitaristicamente orientato alla soddisfazione di bisogni primari, ma piuttosto come piano di manifestazione e ad un tempo di soddisfazione di bisogni morali, di passioni. La lingua, cioè, è istituyente nel senso più stretto e più povero del termine nel nostro orizzonte, perché essa è un territorio di formazione di bisogni sociali e collettivi che trovano risposta attraverso le sue fondamentali articolazioni. Il linguaggio è allora in Rousseau, se correttamente inteso, linguaggio di libertà, luogo di produzione e invenzione di forme libere dell'agire collettivo. Tanto è vero che non tutte le lingue favoriscono le stesse condizioni morali nel tessuto del *peuple*, ma vi sono anzi lingue sonore e prosodiche – l'italiano, ad esempio – adatte più di altre, come il francese, a dare voce alla libertà degli uomini. Pensare l'istituzione nei termini del linguaggio significa anche, allora, pensare forme governamentali

capaci ad un tempo di produrre linguaggi adeguati alla concretezza espansiva dei rapporti sociali, perché in quei linguaggi possano trovare espressione materiale le forme collettive e libere del bisogno tanto quanto i mezzi sociali, duttili e trasformativi del superamento del bisogno.

In seguito si tenterà di mettere in luce, a partire da queste considerazioni sul ruolo dell'*institution* nel quadro della riflessione di Rousseau, come la dimensione politica debba essere pensata, anche nel *Du contrat social*, in quanto dimensione radicalmente istituyente e non, come in altre letture del suo pensiero – quella althusseriana tra tutte – in un senso costituente.

Questo tipo di valutazione necessita di un'ulteriore elaborazione critica dei concetti politici impiegati da Rousseau, ma per il momento è sufficiente notare come le radici di questa dimensione del politico possano essere rintracciate nel rapporto che Rousseau ha con Condillac: perché il *Traité des systèmes*, di cui abbiamo già sottolineato la rilevanza per il nostro percorso, non si limita a discutere questioni di fisica e metafisica, ma c'è un capitolo molto interessante, il XV, che porta come titolo «De la nécessité des systèmes en politique; des vues et des précautions avec lesquelles on les doit faire». La prospettiva da cui Condillac affronta il problema politico è singolare, perché dopo tutto ciò che ha scritto a proposito della forma del *systèmes* e dei problemi epistemologici che essa comporta ci si aspetterebbe che proprio in terreno instabile ed oscuro come quello delle scienze umane e sociali una modalità sistematica dell'indagine sia totalmente fuori luogo. E invece per Condillac la politica è proprio uno dei pochi contesti nei quali ci si rifiuta più facilmente di adottare dei sistemi, e per i quali tuttavia essi sono più necessari che altrove. Tuttavia non ci si muove affatto in una concezione razionalista e meccanicistica della società, anzi al contrario per Condillac si tratta proprio di farsi carico della sua fondamentale difficoltà di comprensione e di governo perché un'attitudine sistematica abbia successo. Egli si domanda, anzitutto: «Est-il possible de gouverner un état, si on n'en saisit pas les parties d'une vue générale, et si on ne les lie les unes aux autres, de manière à les faire mouvoir de concert, et par un seul et même ressort?»²⁹⁷. In quest'ottica, dunque, il piano del *gouverner* ha a che fare con un'equilibrio, con un *concert* delle parti in gioco – che per altro si connette ad una questione di *généralité*, come metteva in luce Bernardi. Ma non è qui che si esaurisce la vicinanza delle riflessioni di Rousseau sul governo con quelle proposte da Condillac. Il testo del *Traité des systèmes* è molto esplicito

297É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 271.

nell'evidenziare in che modo la necessità di un approccio sistematico al problema politico sia dovuta proprio ai limiti di applicabilità del sistema, e ad un'esigenza di misurazione e valutazione delle condizioni concrete: «Les desseins d'un ministre» – scrive – «ne sauraient être utiles, ils seront même souvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mûr examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur et extérieur: une circonstance qui n'aura pas été prévue, suffira pour les faire échouer»²⁹⁸. E ciò che è significativo è che in una simile prospettiva l'opera governamentale deve avere di mira costantemente il limite dell'equilibrio, la sua rottura, la possibilità che si spezzi, lasciando spazio a forme non ordinate e dunque non libere di relazione. Si legge, infatti: «Bientôt il n'y a plus d'équilibre, les conditions se confondent, le citoyen n'a de règle que son ambition, le gouvernement s'altère de plus en plus, enfin l'état est renversé». Sembra di avere a che fare già con le preoccupazioni di Rousseau a proposito della resistenza delle pratiche di governo rispetto alla generalità dei rapporti nel *Du contrat social*.

In Condillac in ogni caso si ha a che fare non con una questione di irregimentazione in funzione della legge, non con una declinazione prescrittiva del diritto, ma con un problema di governo dei rapporti collettivi che passa attraverso pratiche istituenti costanti, mobili, equilibrate, commisurate. Questo passaggio lo evidenzia con chiarezza: «Pour conduire le peuple, il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres, et qui par là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens, en agissant par des vues différentes, et se faisant chacun des systèmes particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un système général. Le ministre doit donc combiner les richesses et l'industrie des différentes classes, afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune; c'est à quoi il réussira, si sa protection n'est jamais exclusive. De là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties»²⁹⁹. Il focus dell'attenzione politica allora non coincide con un progetto di fondazione del rapporto politico, ma con il governo e l'equilibrio di un ordine di rapporti già costituiti e già dotati di una propria forma morale, che si tratta allora di indirizzare, di pensare in un senso profondamente formativo e non disciplinare. La relazione di governo è infatti anche per Condillac una relazione mobile, duttile, in movimento e in trasformazione, e non ha di mira la fissazione dei rapporti collettivi nel diritto, ma un'elaborazione di strutture istituzionali in evoluzione e in espansione: «Il est évident» – dice Condillac – «qu'un système formé suivant

298Ibidem.

299Ivi, p. 274.

ces règles, est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le système change dans la même proportion; c'est-à-dire, que les changements introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées, que l'équilibre continue à se maintenir entre toutes les parties de la société»³⁰⁰.

Tutto quanto si è detto in Rousseau a proposito di opinione, costumi, linguaggi, credenze, clima, forme locali della relazione, *puissance* e *impuissance*, tutto questo è messo chiaramente a tema da Condillac, e connesso proprio ad un piano generale del governo inteso come commisurazione, valutazione equilibrata, impiego di mezzi eterogenei, plurali ed indiretti, articolazione e disarticolazione contestuale dello strumento della legge come strumento formativo, conformativo e trasformativo, influenza, indirizzamento e corrispondenza di opinioni e interessi, ecc. Vale la pena di citare un passaggio talmente limpido da non avere alcun bisogno di essere commentato: «Pour se faire un système en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne ferait qu'un roman. Il faut étudier le caractère du peuple, rechercher les usages et les coutumes, démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon, on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais: mais ce sera par les voies qui se conformeront davantage aux moeurs des citoyens. Si le ministre les choque, ce ne doit être que dans les occasions où il aura assez d'autorité pour prévenir les inconvénients qui naissent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire brusquement un abus; il paraîtra le tolérer, et il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot, il combinera si bien les changements avec tout ce qui sera conservé, et avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en aperçoive, ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens, et sans rien craindre de la part de ceux qui y seraient contraires»³⁰¹.

La dimensione istituyente ed istituzionale che qui si apre è una dimensione genuinamente proiettata alla trasformazione e all'allargamento delle strutture di governo della società, lungi da un'impostazione del rapporto politico come fissazione di rapporti necessari. L'istituzione è una struttura mobile e in cambiamento, non fissa e rigida: è uno spazio di invenzione di forme di vita e di figure della libertà sociale, che deve essere pensato in funzione di un percorso, di una produzione dinamica, di un processo di formazione. Scrive ancora Condillac: «Le public souffre souvent des changements qui se font. Il se prévient aussitôt contre toute innovation; et, parce que les nouvelles vues d'un ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne

300Ivi, p. 275.

301Ivi, p. 277.

réussiront pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établissements de nos pères; ils suffisaient de leur temps, pourquoi ne suffiraient-ils pas aujourd'hui? Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas apercevoir que des ressorts suffisants pour faire mouvoir une machine fort simple, ne le sont plus si elle devient fort composée»³⁰². È dunque in un'interpretazione formativa e trasformativa della relazione sociale che devono essere inserite queste considerazioni, ed esse si connettono come in Rousseau ad un rapporto dinamico tra forme del sapere e forme del governo in cui la posta in gioco dell'equilibrio sociale dipende da una corretta capacità di valutazione e giudizio. Si legge ancora, infatti: «On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des change-ments dans le gouvernement : mais il les faut inviter à acquérir toutes les connaissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses»³⁰³. In questo orizzonte dunque, come in quello della pedagogia che si è già osservato in Rousseau, si assiste ad un fondamentale punto di incrocio tra governo e sapere che prende corpo nelle figure storiche concrete del *peuple* come luogo di condensazione ed espressione di relazioni morali e forme vitali dell'agire collettivo. Ciò che apparirà più chiaro in seguito è come per Rousseau, a partire dalla lezione epistemologica offerta dal *Traité des systèmes*, si tratti ancora di pensare il rapporto tra governo e sapere attraverso il ruolo inventivo ed istituyente che nel campo delle scienze naturali Condillac aveva assegnato ad una declinazione *ipotetica* del discorso.

302Ivi, p. 276.

303Ivi, p. 277.

CAPITOLO IV

LEGGE, CONTRATTO, COSTITUZIONE

1. *Tous les biens de cette vie sont dans l'opinion*

La teoria dei giochi è un modello interpretativo che dagli anni '50 del XX secolo³⁰⁴ ad oggi ha riscosso un successo sempre crescente in molti settori, e in modo particolare nell'economia, ma anche in ambito militare, amministrativo e politico. Se ne facciamo menzione qui è perché esiste una branca della teoria dei giochi che si occupa di descrivere e comprendere questioni di cooperazione tra soggetti o tra gruppi di soggetti, e che si confronta tra le altre cose con una serie di situazioni paradossali: una di queste è chiamata *Stag hunt*³⁰⁵, la caccia al cervo, e si ispira direttamente ad un esempio di cui Rousseau si serve nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* proprio per dimostrare come la cooperazione non sia qualcosa di scontato ed immediato per gli uomini, ma richieda condizioni sociali di una certa complessità a livello di opinione e di immaginazione. Cooperare in vista di un fine condiviso, di un interesse comune, non ha a che fare con un comportamento naturale e spontaneo, e necessita di una più ampia stratificazione di interessi elementari e di figure di relazione che rendano possibile il riconoscimento reciproco di un *engagement*. Per la teoria dei giochi contemporanea del resto, dal momento che si basa sul semplice calcolo individuale degli obiettivi, neppure queste condizioni sono sempre sufficienti a spiegare né tanto meno a favorire la cooperazione tra gli uomini, e proprio per questo i modelli come quello della caccia al cervo sollevano molteplici interrogativi.

304Il primo vero e proprio testo di riferimento è *Theory of Games and Economic Behavior*, pubblicato nel 1944 da Von Neumann e Morgenstern. Negli anni seguenti la teoria dei giochi attirò sempre maggiore interesse da parte del mondo scientifico ed accademico: la tesi di dottorato di Nash, che ne sviluppava alcuni fondamentali aspetti, è del 1950.

305Cfr. B. Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Il passo del secondo *Discours* a cui si fa riferimento compare nel corso della descrizione delle società più primitive e rudimentali, quelle che appartengono all'epoca della cosiddetta «jeunesse du monde». A proposito delle capacità di aggregazione degli uomini in questa fase, Rousseau scrive: «Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible; car la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain. S'agissait-il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses compagnons»³⁰⁶.

Rousseau dunque descrive un conflitto strutturale tra obiettivi diversi. Tuttavia non si tratta tanto di una contraddizione astratta tra interesse comune e interesse individuale, non si ha cioè a che fare con un problema di egoismo che compromette la possibilità di un'azione collettiva. La questione va ben al di là degli egoismi dei singoli, perché una prospettiva egoistica presupporrebbe non soltanto il riconoscimento dell'interesse comune, ma anche la cosciente deliberazione di ignorarlo per inseguire un interesse particolare più immediato e più vantaggioso: il presupposto è, come si è detto, un concetto di *engagement* che è radicalmente razionale, per nulla intuitivo, e di cui l'uomo a questo livello possiede soltanto «une idée grossière», insufficiente perfino per mettere in atto una scelta che sia consapevolmente contraria ad esso. Scegliere tra cervo o lepre, nell'esempio fatto da Rousseau, non significa scegliere tra un bene comune, vantaggioso per tutti ma più impegnativo, ed un bene individuale più semplice da raggiungere e più vantaggioso per il singolo, cioè non significa dare la preferenza ad un godimento personale più grande di quello collettivo: l'idea stessa di qualcosa che è *comune* dipende da una specifica nozione di ciò che è individuale, ed implica quell'operazione di generalizzazione di cui abbiamo già parlato, implica cioè una comunità anteriore a ciò che può essere messo in comune. La generalizzazione in Rousseau ha infatti a che fare con un piano linguistico, ed è dunque con un problema di *comunicazione* che ci si deve confrontare. Qui la questione è diversa: si tratta della possibilità stessa della cooperazione ad un livello basilare, pensare le condizioni sociali più elementari (desiderative ma anche razionali e discorsive) che la rendono possibile. Essa infatti è tutt'altro che

306J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, p. 142-143.

spontanea: non basta la presenza virtuale di un interesse collettivo per attivarla, la sua produzione è molto più complessa e per nulla banale, e si colloca altrove, su un altro piano rispetto al contrasto – che a questo livello è ancora troppo intellettualistico e fuori luogo – tra spirito comunitario ed egoismo. Un simile contrasto, infatti, ha a che fare con un lessico sociale e politico che non appartiene alle società primitive, e che si comprende solo nell'ambito della separazione moderna tra pubblico e privato che Rousseau ha ben presente, e che si guarda bene dal subire passivamente: a proposito dell'educazione, infatti, si è già visto ampiamente come in fondo tenere distinti quei due piani producesse tutta una serie di problemi, gli stessi che entrano in gioco nel momento in cui, come in questo caso, si distingue tra un'azione fondata sull'interesse singolare ed un'azione che punta al bene comune. Questa distinzione, come si vedrà meglio, non spiega nulla per Rousseau, non offre alcuna condizione che ci renda in grado di immaginare la libertà, anzi la esclude in maniera definitiva, perché ignora alla radice il problema della dipendenza, cioè quel rapporto di inevitabile corrispondenza che si apre nell'orizzonte sociale: pensare l'agire individuale come interamente sottratto alla relazione è altrettanto vano che pensare la relazione come qualcosa che si produce interamente nell'agire individuale, si tratta in fondo di due aspetti complementari di una stessa immagine di società basata sulla semplice composizione di unità indipendenti, un'immagine che nel nostro orizzonte non può funzionare. Nella prospettiva di Rousseau, al contrario, si tratta piuttosto di porre le basi di una comprensione storica di quella separazione tra individuo e società, tra sfera privata e sfera pubblica, evitando di intenderla come qualcosa che ha a che fare con la costituzione più fondamentale della socialità, e riconducendola invece a quel quadro di interpretazione della socievolezza come calcolo che solo rende possibile immaginare un certo punto di vista sulla cooperazione tra gli uomini. Il selvaggio delle prime società, infatti, non agisce sulla base di un interesse egoistico e calcolato, perché non lo conosce; il punto è semplicemente che le condizioni primarie dell'attivazione di strutture cooperative sfuggono alla possibilità di una sicura previsione e dunque di una integrale teorizzazione: è proprio questo il problema su cui si concentra l'esempio della caccia al cervo nella teoria dei giochi, che si basa sul paradosso secondo cui un soggetto tende a scegliere un bene diverso da quello comune – cioè diverso da quello che richiede una collaborazione per essere raggiunto – anche nel caso in cui questo bene sia più grande del primo ed altrettanto sicuro. Non c'è un modo per spiegare logicamente la cooperazione in questo caso, né di farne una teoria.

Per utilizzare il linguaggio della teoria dei giochi, la paradossalità di questa situazione è espressa dal fatto che in essa si danno due equilibri di Nash: senza che sia necessario entrare troppo nello specifico, si intende per equilibrio di Nash quella condizione tale per cui i soggetti in gioco non hanno alcun interesse a cambiare strategia in maniera unilaterale, cioè non sono spinti a comportarsi in maniera diversa da come si comportano se sono gli unici a farlo. Ciò significa che anche conoscendo la strategia dell'altro, il singolo giocatore continua a preferire la propria scelta di partenza, in questo caso la lepre piuttosto che il cervo. Il presupposto della teoria è naturalmente che in un gioco tutti i soggetti operino le loro scelte sempre e solo in vista del proprio vantaggio singolare: in questo caso, se si contano almeno due soggetti, si ha che cooperare produce per entrambi un vantaggio singolare di una certa entità, mentre agire separatamente porta un vantaggio inferiore, ma ancora una volta lo porta ad entrambi; si ha equilibrio, allora, sia nel caso che essi collaborino, sia nel caso che decidano entrambi di dedicarsi ad una lepre. Ecco perché non siamo semplicemente dinanzi ad un problema di egoismo: la strada cooperativa infatti sarebbe ancora più vantaggiosa per i singoli, e dunque sarebbe in ogni caso per egoismo che essi sono indotti a seguirla. E tuttavia essi, se possono scegliere diversamente, lo fanno. Il fatto che si diano due equilibri di Nash significa allora, banalmente, che il gioco della caccia al cervo ha due soluzioni diverse ma altrettanto plausibili, di cui quella cooperativa appare preferibile rispetto a quella non cooperativa, e tuttavia non basta a spingere i soggetti a perseguirla, dunque non spiega la cooperazione, non offre ad essa una ragione sufficiente. Per rendere questo problema più chiaro, si veda la tabella seguente:

	CERVO	LEPRE
CERVO	(2 , 2)	0 , 1
LEPRE	1 , 0	(1 , 1)

Anche senza conoscere la teoria dei giochi, i due equilibri di Nash sono ben visibili: in un caso, se i soggetti cooperano e si dedicano entrambi alla caccia del cervo, ottengono ciascuno un vantaggio pari a 2, mentre nel caso in cui entrambi decidano di lasciar perdere il cervo e di

cacciare una lepre, ottengono un vantaggio pari ad 1. I numeri sono naturalmente indicativi, e servono semplicemente a descrivere la maggiore o minore entità di un bene in relazione ad un altro: in questo caso è chiaro che un cervo per due cacciatori costituisce un vantaggio superiore in termini di godimento rispetto a due lepri ciascuno. Come si è detto, proprio il fatto che ci si trovi in presenza di due equilibri implica che non esiste un'unica soluzione del gioco, ma ce ne sono due altrettanto plausibili, ed è soltanto dall'esterno che la soluzione cooperativa appare migliore rispetto a quella non cooperativa: dall'interno della relazione che sussiste tra i due cacciatori, la soluzione individuale e quella cooperativa stanno sullo stesso piano, proprio perché nel quadro di riferimento che stiamo assumendo è l'interesse, è il calcolo dell'utile a servire di base all'azione, e questo calcolo punta all'ottenimento di un vantaggio sicuro a determinate condizioni, indipendentemente dalla sua entità.

È chiaro come la teoria dei giochi, di per sé, non possa in alcun modo servirci per chiarire il problema politico in Rousseau, nella misura in cui appunto essa non può sussistere se non all'interno di un contesto in cui le relazioni tra gli uomini – e dunque la società stessa nella sua interezza – appaiono sotto un profilo esclusivamente strategico: è una teoria, cioè, che assume un significato soltanto se la si considera a partire da quel modello calcolistico del vincolo sociale che per Rousseau si tratta di rifiutare, e che fonda l'agire sul semplice perseguimento dell'utile da parte di soggetti strutturalmente indipendenti l'uno dall'altro. In questo perimetro dell'azione, infatti, la stessa associazione tra i soggetti è subordinata all'utilità, alla strategia migliore in vista di un determinato fine individuale, e ricade in qualche modo nella teoria del bisogno come cardine fondamentale della socialità, quale la si è già presentata. Tuttavia l'esempio della caccia al cervo (ma ce ne sono altri non dissimili, di cui il più celebre è quello del prigioniero) è particolarmente interessante dal nostro punto di vista proprio perché, come si è visto, esso rende estremamente problematica una fondazione utilitaristica della cooperazione tra soggetti.

Quella della cooperazione del resto è una questione assolutamente urgente per Rousseau, autore di questo “gioco”, e costituisce a nostro avviso uno dei punti più importanti per la comprensione degli interrogativi che stanno alla base del *Du contrat social*, un testo che ora si tratta di esaminare alla luce di tutte le acquisizioni fatte fino a questo momento. Perché a

nostro avviso è proprio un interrogativo sulla possibilità che gli uomini collaborino, che agiscano insieme in vista di un bene condiviso, a costituire il nucleo tematico decisivo della sua opera politica più nota, e lo si comprende ancora meglio se si concentra l'attenzione sulla prima stesura del testo, conosciuta come *Manuscrit de Genève*³⁰⁷, che Rousseau poi modificò e nella versione che leggiamo ancora oggi. La domanda più determinante che dà corpo alle riflessioni sul contratto, cioè, non è tanto quale sia la forma politica più adeguata e più legittima, ma prima ancora quali siano le condizioni in base alle quali gli uomini cooperano gli uni con gli altri, le motivazioni che li spingono a produrre azioni collettive e comuni, e la possibilità stessa di queste azioni: si tratta dunque di una questione che va al di là della dipendenza, e che ha a che fare con un'idea della politica che, come si è già tentato di mostrare, è ulteriore rispetto alla socialità, che ne è il prodotto e non la fonte. In Rousseau, lo si detto, le strutture della relazione sociale non coincidono affatto con quelle della politica, se si appiattisce lo spazio politico su quello del contratto e della legge: questo significa, e lo si vedrà meglio più avanti, che la politica intesa nel senso del contratto non esaurisce la relazione tra i soggetti sociali, e che di conseguenza quella stessa declinazione della politica non esaurisce in generale le possibilità di ciò che è politico. Se le cose stanno così, quali sono le condizioni del contratto, inteso come figura politica della cooperazione? Che cosa lo attiva, che cosa lo rende possibile? Si tratta di capire in che modo questo interrogativo venga posto da Rousseau, e in che misura esso dia forma tanto al manoscritto quanto alla stesura definitiva dell'opera. I due testi sono a prima molto diversi l'uno dall'altro, ma ad una lettura più attenta ci si accorge che i contenuti sono sostanzialmente gli stessi, sebbene qua e là rimaneggiati o sintetizzati, talvolta espunti, o più spesso frammentati e diluiti in sezioni diverse e discontinue: ciò che ci interessa in particolare in questo momento, però, è il secondo capitolo del *Manuscrit*, intitolato «De la société générale du genre humain», che non compare più nel testo che conosciamo oggi, e che doveva funzionare da introduzione a tutti i problemi che Rousseau tratterà nelle pagine che seguono. Questo capitolo introduttivo è di estrema importanza per la corretta comprensione del problema del contratto in Rousseau, e la sua successiva espunzione si spiega evidentemente in virtù del fatto che il suo contenuto rende fin da subito problematica ogni trattazione del rapporto politico in termini contrattuali e pattizi: il

307Il *Manuscrit de Genève*, che portava il titolo *Du contrat social, ou essai sur la forme de la République*, costituisce la prima redazione del testo, e se è vero che non differisce in maniera determinante dalla sua versione definitiva, è altrettanto vero che le sezioni che furono poi eliminate gettano a nostro avviso una luce diversa sull'intero testo, e consentono di aprire orizzonti di riflessione ulteriori e non riducibili alle tradizionali chiavi di lettura del contrattualismo di Rousseau.

primo titolo che l'autore aveva scelto per questo capitolo, del resto, era «Qu'il n'y a point naturellement de société générale des hommes», una formula che anticipa fin dal primo momento una considerazione del rapporto politico in termini sottrattivi e negativi. Come vedremo tra poco, tuttavia, un titolo di questo tipo rischiava di essere fuorviante, e di alludere ad una dimensione teorica analoga a quella del giusnaturalismo – fondata proprio sulla contraddizione tra stato di natura e diritto di natura – laddove la preoccupazione di Rousseau, qui, è piuttosto quella di togliere ogni legittimità ad una concezione dei rapporti politici come espressione ed implementazione di leggi naturali.

È in questo senso, allora, che egli opta per il titolo «De la société générale du genre humain», perché questa espressione gli consente di introdurre in maniera più coerente il problema della cooperazione politica come problema di *generalità* e di *genere*, cioè come una questione che va al di là della fondazione del legame sociale, al di là della ricerca di motivazioni tanto naturali quanto razionali che spieghino l'unione tra gli uomini. Ma c'è di più in gioco, perché questo titolo evoca esplicitamente le riflessioni che sull'umanità come *genre* e sulla società come *généralité* aveva espresso Diderot nella voce «Droit naturel» dell'*Encyclopédie*. Bernardi nota a questo proposito come la stessa nozione di *volonté générale*, che sarà il filo conduttore del *Du contrat social*, derivi direttamente dal medesimo articolo di Diderot, il quale la utilizzava per risolvere il problema della contraddizione tra il concetto di diritto e quello di natura, a partire dal *droit* inteso come obbligazione reciproca: «La question posée par Diderot» – scrive Bernardi – «est clairement celle du fondement du droit naturel. [...] La question fondamentale est bien celle de l'obligation. La radicalité de Diderot est surtout remarquable dans la question qui va servir de trame à tout son article: dans l'indépendance de l'état de nature celui qui ne se lie pas par un engagement réciproque n'est obligé à rien. Celui-là sera le “raisonneur violent” avec lequel puis à propos duquel il mènera la discussion»³⁰⁸. Il problema dell'indipendenza nello stato di natura è stringente per Diderot, perché ci impedisce di pensare un'obbligazione naturale, preliminare ed irrefutabile che offra all'uomo le motivazioni sufficienti per agire secondo il bene morale, che poi in questo contesto non significa altro che agire in società, cooperare con i suoi simili per uno scopo comune. Se pensiamo l'uomo come libero ed indipendente per natura, sembra impossibile spiegare perché egli dovrebbe legarsi agli altri, rinunciare a questa libertà e a questa assenza di vincoli: è chiaramente un uomo pensato in senso hobbesiano, e lo stesso Bernardi lo mette in

308B. Bernardi, *op. cit.*, 384.

luce, sottolineando come in fondo questo stesso uomo, considerato da una simile prospettiva sulla sua natura, si accorda altrettanto bene anche con quello del *Discours sur l'origine de l'inégalité* di Rousseau. Un'osservazione corretta, ma di cui è necessario specificare le condizioni, come si vedrà tra poco; per altro Bernardi segnala come Proust³⁰⁹ ritenga che in queste pagine Diderot intenda aprire una polemica proprio con Rousseau rispetto al problema della libertà naturale, nella misura in cui a suo avviso le acquisizioni del secondo *Discours* porterebbero la riflessione sulla relazione collettiva ad una fondamentale impasse che ci impedisce di tenere assieme libertà e diritto. In ogni caso, anche nell'articolo di Diderot ci troviamo in presenza di una sovrapposizione tra naturalità ed indipendenza, tra l'originarietà delle strutture antropologiche ed il primato di una libertà priva di vincoli perché letteralmente priva di rapporti. Se non c'è rapporto non c'è obbligazione, e se non c'è obbligazione non c'è alcun freno alla violenza reciproca, ma soprattutto non sembra esserci alcuna motivazione sufficiente perché questo freno sia cercato e prodotto. Certo, nella teoria classica del diritto naturale, l'uomo per natura rifugge da una simile violenza, per un innato istinto di conservazione, ed è proprio questa pulsione di conservarsi che lo spingerebbe a produrre una simile obbligazione, perché è solo in quell'obbligarsi gli uni agli altri che gli uomini possono godere in senso attivo e positivo di quella libertà che sarebbe altrimenti costantemente minacciata dal pericolo della violenza e della morte. Tuttavia l'ipotesi di Diderot è che nulla vieta che ci sia un uomo che si colloca al di fuori di questa primordiale necessità di tutelare la propria vita con un patto reciproco di pacifica convivenza; un solo uomo di questo tipo basterebbe per mettere in crisi ogni concezione naturalistica del diritto e dunque ogni fondamento dell'obbligazione, per questo Diderot si domanda: «Qu'est-ce qui appartient à l'un plutôt qu'à l'autre dans un état de choses où tout seroit à tous, & où peut-être l'idée distincte d'obligation n'existeroit pas encore? & que devoit aux autres celui qui leur permettoit tout, & ne leur demanderoit rien? C'est ici que le philosophe commence à sentir que de toutes les notions de la Morale, celle du *droit naturel* est une des plus importantes & des plus difficiles à déterminer»³¹⁰. Chi si sottrae all'obbligazione, fosse anche semplicemente un'obbligazione morale, cioè chi non deve nulla agli altri perché agli non chiede nulla, quest'uomo è la voce della violenza, rappresenta l'impossibilità stessa dell'obbligazione, perché vengono meno le condizioni per pensarne la fondazione in un senso universale, e dunque per pensarne le motivazioni sufficienti: non è possibile, a partire da questa prospettiva, immaginare un punto

309J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 387.

310J. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol. V, p. 115.

stabile della morale che sia anteriore all'obbligazione e che la spieghi, che permetta di dare ad essa un significato fondamentale. Perché l'obbligazione e la morale, nell'orizzonte in cui Diderot colloca la sua riflessione, coincidono perfettamente, al punto che lungi dal ricondurre il vincolo reciproco ad un fatto della ragione vale piuttosto il contrario, è il vincolo stesso che spiega la moralità e che ne costituisce la sola base di riferimento.

Se assunto come libero e indipendente, l'uomo di Diderot non è letteralmente obbligato a nulla, dalla sua libertà naturale discende logicamente l'assenza di ogni comportamento morale nella misura in cui non è possibile pensare l'obbligazione prima dell'atto stesso di obbligarsi ed indipendentemente da esso. Si tratta di una questione che Rousseau in fondo condivide, al contrario di quanto sostiene Bernardi, perché come si è visto la sua disarticolazione dell'antropologia, in quanto delegittimazione di ogni originarietà delle strutture umane, aveva di mira proprio il problema di una fondazione impossibile del rapporto politico come obbligazione reciproca, e per uscire da questa impossibilità era necessario sottrarre ogni significato all'origine stessa di quel rapporto. Pensare il rapporto politico – ma più in generale la relazione tra soggetti – non può significare cioè pensarne la causa prima, ma piuttosto allontanarsi da ogni esigenza di riconduzione dell'obbligazione all'origine, alla natura delle cose: si devono separare radicalmente, allora, il concetto di obbligazione e quello di natura, il che significa come si è già visto – e apparirà ancora più chiaro in seguito – rinunciare alla naturalità della morale. La libertà dell'uomo è paradossale nei termini di Diderot, perché se essa implica la totale assenza di obbligo (e dunque di diritto), al tempo stesso è solo la libertà che dà significato alla morale, che la rende possibile: in altri termini, è proprio perché un essere morale è necessariamente un essere libero che questa libertà implica anche la possibilità di una sottrazione all'obbligazione morale. Dove non c'è libertà, infatti «Il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, qu'oi qu'il puisse y avoir bonté & méchanceté animales; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit»³¹¹. La morale è testimonianza di una fondamentale libertà nella misura in cui è liberamente che ci si obbliga gli uni con gli altri; ma altrettanto liberamente si può rifiutare di sottomettersi ad un simile impegno reciproco, facendo dell'obbligazione stessa una chimera. Questo tipo di problema ritorna in Rousseau, lo si vedrà tra poco, proprio nel secondo capitolo del *Manuscrit de Genève*. Ciò che tuttavia allontana Rousseau da Diderot, ciò su cui non può concordare con l'articolo dell'*Encyclopédie*, è che separare natura e morale non significa necessariamente

311 Ibidem.

ricondurre la morale all'obbligazione, perché se si assumesse questo principio in un senso assoluto il risultato sarebbe ancora una volta quello del giusnaturalismo, cioè si finirebbe per ammettere che la relazione tra i soggetti deve essere prodotta dall'obbligazione stessa, e per rintracciare in una forma pattizia il luogo fondamentale ed esclusivo di ogni declinazione della socialità.

Diderot tenta di uscire da questo problema in un modo del tutto diverso da quello di Rousseau, cioè non rinunciando alla natura dell'uomo, ma riformulandola alla radice e forzando di conseguenza anche il significato dell'*obligation*. Si tratta cioè, a suo avviso, di pensare l'uomo naturale non come una particella elementare, come soggetto isolato e privo di rapporti con i suoi simili, ma di considerare la sua appartenenza al *genre*, assumere nell'uomo ciò che c'è fin dall'inizio lo rende membro di un gruppo, di una specie, in altri termini ciò che nel singolo essere umano costituisce l'impronta di qualcosa di generale, di universale. Il punto è, per Diderot, pensare l'uomo come manifestazione del genere umano per eludere il paradosso prodotto dalla nozione di libertà da cui la sua riflessione era partita: l'uomo, in quanto essere libero, è per natura vincolato alla propria specie, a qualcosa che sta al di sopra di lui e che lo determina, ed è dunque «pris dans une obligation de fait»³¹². Proprio per questo gli è necessario distinguere con decisione tra il concetto di libertà e quello di volontà: solo se si tengono separate queste due strutture è possibile assumere l'uomo come agente libero all'interno di un'obbligazione di fatto che possa funzionare come fondamento di un'obbligazione di diritto; la *volonté*, in questo quadro, è proprio ciò che spiega il passaggio da un'obbligazione come *genre* ad un'obbligazione come *droit*, vale a dire che è ciò che rende ragione di un volontario riconoscimento di quel vincolo naturale su cui si fonda la stessa libertà dell'uomo. Scrive Diderot: «L'on voit, pour le dire en passant, combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec le *volontaire*»³¹³. Una simile impostazione del problema del diritto come problema di generalità è l'acquisizione più decisiva dell'articolo di Diderot, a partire dall'esigenza di ripensare radicalmente la comunità in funzione di strutture rispetto alle quali la nozione classica di diritto naturale si rivelava insufficiente, perché dava per scontata l'obbligazione come derivazione logica di una declinazione naturalistica della morale. «Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste & de l'injuste, où porterons - nous cette grande question? Où? devant le genre humain: c'est à lui seul qu'il appartient de la

312B. Bernardi, *op. cit.*, 385.

313J. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol. V, p. 115.

décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulieres sont suspectes; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne: elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais»

Si rende necessario pensare l'artificialità dell'obbligazione, allora, senza tuttavia rinunciare ad un fondamento antropologico, vale a dire senza lasciare che quello della libertà dell'uomo resti un paradosso, incapace di spiegare l'azione morale nella misura in cui ne rappresenta la scaturigine ma anche il punto di rottura. Ma questo significa necessariamente porsi su un piano diverso da quello di Rousseau, come sottolinea ancora Bernardi: «Si l'on veut fonder l'obligation, il faut renoncer à l'anthropologie du second *Discours*: si tel n'est pas le propos délibéré de Diderot, c'est en tout cas ce qu'il implique»³¹⁴. Tuttavia se è vero, come sostiene Proust, che Diderot ha di mira proprio il secondo *Discours* di Rousseau, è altrettanto vero che l'analisi antropologica di Rousseau conduceva proprio ad una distruzione della stessa antropologia in quanto scienza dell'uomo, o meglio in quanto scienza della natura umana: come si è mostrato ampiamente, il punto focale della riflessione di Rousseau consisteva appunto nell'isolare l'uomo naturale per metterne a valore la radicale sottrazione, per portare in campo la natura come voragine del pensiero e del linguaggio, e in definitiva per porre a tema i limiti del discorso sull'uomo come articolazione del discorso politico. Come si è avuto modo di vedere, l'uomo di Rousseau è un uomo la cui natura è intimamente sottratta all'antropologia, una natura cioè che rende impraticabile ogni valorizzazione naturalistica delle strutture sociali; ma questo non significa rendere l'obbligazione impensabile, significa semplicemente slegare il vincolo sociale da ogni ricorso alla sua pretesa originarietà antropologica. È qui, allora, che Rousseau e Diderot prendono due strade parallele e prive di incontro, perché il tentativo dell'articolo *Droit naturel* dell'*Encyclopédie* è proprio quello di recuperare la natura dell'uomo, anche se ad un livello diverso da quello del giusnaturalismo, per rintracciare in essa le cause primarie dell'obbligazione, per rendere l'obbligo compatibile con la libertà senza farlo passare attraverso la volontà. La riflessione si spinge perfino all'ipotesi che se gli altri animali possedessero le stesse facoltà di ragionamento e di comunicazione che hanno gli esseri umani, allora sarebbe possibile fondare il diritto su una categoria ancora più ampia del genere, si tratterebbe di *animalité* e non di *humanité*. «Mais les animaux» – scrive – «sont séparés de nous par des barrières invariables & éternelles; & il s'agit ici d'un ordre de connoissances & d'idées particulieres à l'espece humaine, qui émanent

314B. Bernardi, *op. cit.*, 385.

de sa dignité & qui la constituent»³¹⁵. È chiaro che da questo punto di vista l'esigenza di Diderot è quella di discostarsi da un'interpretazione umanistica del rapporto politico, per insistere sulla priorità del *genre*, di ciò che è generale, comune, condiviso, e che coinvolgerebbe anche gli animali se avessero quella facoltà di generalizzazione che è indispensabile per situarsi all'altezza della *généralité*, cioè propriamente per mettere in comune qualcosa, *communiquer*. È il fatto che ci sia qualcosa di condiviso e comune, in altri termini, a servire come fattore di obbligazione: non è l'obbligazione a mettere in comune qualcosa, ma è la comunanza stessa a produrre il vincolo, a produrre quell'azione morale a cui ci si può *liberamente* sottrarre e che tuttavia non cessa di valere come figura cardinale della comunicazione all'interno del *genre*.

«C'est à la volonté générale» – prosegue il testo dell'*Encyclopédie* – «que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, pere, enfant, & quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espece entiere. C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées & de vos desirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général & commun. Il n'y a de qualité essentielle à votre espece, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur & pour le leur. C'est cette conformité de vous à eux tous & d'eux tous à vous, qui vous marquera quand vous sortirez de votre espece, & quand vous y resterez. Ne la perdez donc jamais de vûe, sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement. Dites-vous souvent: Je suis homme, & je n'ai d'autres *droits naturels* véritablement inaliénables que ceux de l'humanité»³¹⁶. Il diritto, in questa prospettiva, è propriamente un *diritto dell'uomo*, nel senso che l'obbligazione che esso produce ha a che fare con la generalità del genere, con la comunanza che contraddistingue la specie: ma non si tratta *tout court* di un *diritto umano*, perché non è semplicemente in quanto uomo che il soggetto ne è investito, ma in quanto partecipa di una generalità che potrebbe anche essere estesa agli animali, a certe condizioni. In questo modo Diderot sposta radicalmente il baricentro del problema del diritto rispetto all'interpretazione giusnaturalista: da un lato disancora la produzione del diritto dalla semplice ratificazione contrattuale di una legge di natura, e dall'altro approfondisce il significato dell'obbligazione radicandola in un piano diverso da quello del dominio della legge. La posta

315J. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol. V, p. 116.

316Ibidem.

in gioco, allora, cambia sensibilmente in questo orizzonte: non si tratta più di subordinare la morale all'obbligazione in funzione di una costante naturale, cioè in funzione dell'antropologia, ma di ricondurre la possibilità stessa dell'obbligazione morale, del diritto, ad un'obbligazione di fatto, quella della generalità; gli uomini dunque non si associano, non si obbligano tra loro per proteggere ciascuno la propria libertà, ma al contrario la libertà stessa dell'uomo dipende da un vincolo più originario che è quello della specie, quello di ciò che fin dal principio ci accomuna gli uni agli altri. All'interno di queste coordinate, è la stessa antropologia a risultarne profondamente trasformata, perché è chiaro che un discorso sul diritto come espressione della natura dell'uomo è diventato insufficiente, e richiede una riflessione più radicale che coinvolga il problema della *communication*, che sta al fondo dell'interrogazione sulla generalità. Il giusnaturalismo pensava la comunicazione tra soggetti in senso meccanico e strategico, e ne faceva un portato del vincolo sociale in quanto vincolo già politicizzato: nei termini di Diderot, invece, la funzione comunicativa è inscritta nel *genre*, perché gli uomini hanno già qualcosa che li mette in comune e a cui non possono sottrarsi se non limitatamente (in un senso volontaristico, che come si è visto non coincide interamente con la sfera della libertà). In altre parole, il *genre* qui non è una semplice astrazione, ma è ciò che viene prima del soggetto individuale e che lo rende possibile, l'uomo esiste innanzitutto come genere ed incarna il genere: la generalità del genere dunque non è il frutto dell'aggregazione politica (il patto sovrano, il contratto), ma è tutt'uno con quella *communeauté*, con quella comunanza che produce forme ulteriori e diversificate di aggregazione. Il discorso di Diderot allora trasfigura il problema politico nella misura in cui assume l'uomo da una prospettiva più complessa, che per Rousseau sarà inevitabilmente decisiva.

Ma se Diderot è senza alcun dubbio la fonte da cui Rousseau ricava il concetto di *volonté générale* che farà poi agire attraverso il *Du contrat social*, appare chiaro allo stesso tempo come la torsione che Diderot dà al proprio ragionamento conduca ad esiti incompatibili con le acquisizioni fatte fino a questo momento. Il testo dell'*Encyclopédie*, infatti, sebbene operi un fondamentale spostamento del problema, non riesce a fare a meno di spiegare un fenomeno sociale come quello dell'obbligazione – e dunque più in generale, diremmo, la socialità stessa – se non ricorrendo a qualcosa di anteriore, ad un principio universalistico che ne costituisce il cardine e l'origine. Si tratta ancora, alla fine dei conti, di seguire il filo immaginario della natura, ciò che per Rousseau si è dimostrato impraticabile e dannoso. In che modo allora il

concetto di *volonté générale* viene impiegato da Rousseau? Prima ancora di stabilire quanto peso esso abbia nella sua riflessione politica, si tratterà di comprendere con precisione che cosa esso indichi, e attraverso quali modalità esso venga declinato, per valorizzare la fondamentale acquisizione del *genre* e della *généralité* in termini diversi da quelli proposti da Diderot.

2. *Les grands crimes et les grandes vertus émanent souvent de la même source*

Diderot si domandava, nell'articolo «Droit naturel», come si potesse pensare l'obbligazione reciproca in quanto obbligazione naturale tenendo conto della libertà dell'uomo e della sua indipendenza: il paradosso, lo si è visto, non era soltanto quello di un uomo che sottrae la propria azione all'obbligo del patto collettivo, ma addirittura quello di un uomo che non chiede agli altri di obbligarsi rispetto a lui. Il problema della disobbedienza al diritto è facilmente risolvibile, ma come si risolve il problema di un uomo che non chiede a nessuno di obbedirgli, che rifiuta il patto reciproco, che non ne domanda il rispetto nei suoi confronti? Un uomo del genere si colloca, sì, sul piano della reciprocità, ma la capovolge totalmente, perché non si obbliga ad astenersi dal fare agli altri consociati quel torto che egli stesso non vorrebbe subire, ma al contrario chiede di non obbligarsi proprio perché non esige che gli altri rispettino alcun obbligo. Se dunque l'obiettivo è, come nell'articolo di Diderot, quello di individuare una struttura universale del diritto, cioè di fondare l'obbligazione, un uomo come questo rende per sempre impossibile quella fondazione. Per questo Diderot lo chiama «ragionatore violento», nella misura in cui la posizione che egli occupa è una posizione di violenza, radicalmente eslege, incontrollabile, irresistibile tanto quanto è irresistibile il patto sovrano di definizione giusnaturalista. E tuttavia quale ruolo assumerebbe questo tipo di uomo nel quadro della *généralité* impostato da Diderot e poi da Rousseau? Per un giusnaturalista un simile uomo, in quanto umanità capovolta e rovesciata, semplicemente non produce alcuna forma di socialità. E tuttavia dentro il perimetro del *genre* la *communeauté* è per Diderot, come si è visto, un dato di fatto: del resto anche per Rousseau lo stato di guerra descritto da Hobbes non è affatto la negazione del legame sociale, ma anzi ne è la testimonianza più concreta, ne è in qualche modo la matrice più fondamentale. L'uomo violento di Diderot non sta al di fuori della società, ma più semplicemente suggerisce una declinazione del rapporto

sociale capovolta rispetto a quella classica, dove la reciprocità della violenza non cessa affatto di produrre obbligazione, e dunque non perde neppure la possibilità virtuale di stare alla base del diritto, per quanto paradossale esso sia.

Non dovrà passare molto tempo perché quell'uomo vagamente immaginato da Diderot come luogo aporetico del *droit* prenda corpo e voce nelle opere del marchese de Sade. Che cosa rappresenta l'uomo di Sade, se non proprio questa sottrazione totale e senza resto all'obbligazione reciproca? I personaggi sadiani sono l'espressione più esaustiva – ed insuperata, proprio perché estrema ed assoluta – della libertà hobbesiana, la libertà come indipendenza ed assenza di vincoli, che per il Diderot dell'*Encyclopédie* costituiva il vero e proprio problema cardinale del diritto, che era necessario superare contestualizzando la morale, l'azione libera, entro i margini della comunanza di fatto rappresentata dal *genre humain*, andando quindi al di là del *droit naturel*, la cui insufficienza sembrava bloccare il ragionamento. Ciò che caratterizza fino in fondo l'uomo di Sade infatti – ed è una delle osservazioni più acute di Blanchot³¹⁷ – non consiste tanto nella sua propensione al crimine, al delitto, al vizio, alle passioni sfrenate: la scelleratezza più scandalosa e più violenta, la ferocia più brutale non basterebbero a definire l'uomo dei romanzi sadiani se gli mancasse la caratteristica più importante, quella che lo definisce in maniera inequivocabile, vale a dire la sua assoluta estraneità all'obbligazione comune. Così assoluta, questa estraneità, che per quest'uomo il crimine non è qualcosa di occasionale e di esteriore, ma è la sola forma dell'agire che egli conosca, a tal punto da interiorizzarla e farne il paradigma della propria morale: egli infatti non soltanto commette il male, non soltanto lo infligge agli altri, ma il male è tutto ciò che desidera; non se ne tiene lontano, ma se ne fa coinvolgere interamente, se ne lascia attraversare. Il sadico è tale solo nella misura in cui desidera il male in ogni sua manifestazione, e lo desidera a tal punto da farsene investire, da esserne ad un tempo il protagonista e l'oggetto. Sottrarsi all'obbligo reciproco che sancisce un limite alle libertà singolari, tuttavia, non significa per questo tipo di uomo negarsi alla partecipazione sociale, ma anzi come si è detto la forma paradossale dell'agire che egli incarna è testimonianza del rapporto che lo lega agli altri: la sua azione è possibile solo nel rapporto inter-soggettivo, e in questo senso, paradossalmente, investe questo rapporto di un significato più ampio e più profondo di quanto non faccia il contratto sociale del giusnaturalismo che postula individui indipendenti ed isolati, capaci di associarsi tra loro sulla base di una decisione. L'uomo di

317Cfr. M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Éditions de Minuit, Paris 1949.

Sade si muove in qualche modo nella stessa dimensione di Rousseau, nell'ordine delle dipendenze reciproche, nello spazio della società e non in quello della natura: proprio per questo, allora, cioè proprio perché ha a che fare con una rete di rapporti, egli può scegliere il male, può negarsi al vincolo distruggendolo, violandolo.

Se è vero che nei personaggi di Sade il momento trasgressivo gioca un ruolo fondamentale³¹⁸, questo tuttavia non implica che il male che essi commettono abbia valore esclusivamente se preso all'interno di una dialettica di contraddizione rispetto allo statuto condiviso della morale. Non si tratta cioè semplicemente di trasgredire la norma: la trasgressione produce certamente godimento, ma lo produce proprio perché essa si situa dalla parte del male, proprio perché essa è una manifestazione del male; questo comporta che la trasgressione stessa non sia pensabile se non come funzione del delitto, del crimine, ma il delitto e il crimine sono proprio ciò che sta sul versante del male, e dunque non si tratta di un male puramente relativo e contingente, ma dell'unico vero male possibile, cioè il rifiuto di obbligarci, il rifiuto di riconoscere un limite dell'azione, la violazione del limite. L'agire sadico è da un certo punto di vista il compimento dell'azione morale come azione sociale, è l'estremo termine che si può raggiungere nel rapporto con l'altro. È in questo senso che Sade, come si è detto, mette in scena nella maniera più compiuta la libertà naturale dei moderni, la sottrazione al vincolo, proprio perché la sua inclinazione al male non dipende dal semplice rapporto di relativizzazione del bene, della virtù, del codice morale. Il male di Sade allora è, ancora una volta, irresistibile perché assoluto, privo di condizioni: l'uomo sadico si comporterebbe nello stesso modo anche in un contesto morale differente dal suo, perché la sua è nient'altro che un'inclinazione naturale, di cui la trasgressione fa parte senza tuttavia esaurirla completamente. Il duca di Blangis, uno dei personaggi delle *120 Journées de Sodome*, offre una delle riflessioni più lucide sull'assolutezza della condotta del sadico, potremmo dire sulla sua integrità morale, perché si tratta proprio di assumere il male in maniera integrale, e non parziale. A proposito di quegli uomini che oscillano costantemente tra la virtù e il peccato, tra la trasgressione e il pentimento, il duca afferma: «Bien sûrs de se repentir des plaisirs qu'ils goûtent, ils frémissent en se les permettant, de façon qu'ils deviennent tout à la fois et vertueux dans le crime et criminels dans la vertu»³¹⁹.

318Cfr. G. Bataille, *L'érotisme*, in G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1987, pp. 66-72.

319D. A. F. de Sade, *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. XIII, p. 9.

Allo stesso modo il rapporto tra le due famose sorelle, Justine e Juliette, sarà tutto giocato sul problema dell'integralità della condotta, che si risolve in una questione di libertà. È chiaro che nell'ottica di Sade non può esistere male assoluto se non in quanto esso è commesso liberamente, se non in quanto esso è integralmente voluto, come espressione di un agire libero ed indipendente. Ed è ancora Blanchot a notare come il problema della libertà dell'agire sia la vera posta in gioco di tutta l'opera di Sade, come cioè tutta la sua riflessione si snodi attraverso il tentativo di pensare la libertà in un senso concreto e positivo, facendo piazza pulita di ogni definizione puramente logica ed *ex negativo*, liberandosi di ogni nozione limitativa della morale: solo a partire da questa prospettiva si comprende quale sia il senso di quel paragone costante tra Justine e Juliette, cioè solo tenendo ferma l'esigenza di individuare una radice fondamentale della libertà dell'uomo appare chiaro perché Sade avesse bisogno di far dialogare tra loro queste due figure. Blanchot sottolinea un dato innegabile, vale a dire che Justine e Juliette non sono in fondo due persone differenti, ma piuttosto la stessa persona considerata da due punti di vista diversi³²⁰. Entrambe, infatti, si trovano ad affrontare vicissitudini del tutto analoghe, entrambe entrano a contatto con il vizio, con la violenza, con la depravazione, entrambe dovranno sopravvivere attraverso episodi che le mettono a dura prova. Ad allontanarle in maniera irrevocabile, tuttavia, è la modalità con cui esse affrontano ciò che accade loro, il modo in cui pensano la propria vita. Non è la crudeltà di Juliette a distinguerla da una sorella virtuosa ed incline all'amore del prossimo; non è l'efferatezza dei suoi crimini a separarla dalle opere pie di Justine. Tutto questo resta qualcosa di superficiale, che potrà essere giudicato attraverso il metro di un codice morale piuttosto che di un altro, ma che non spiega quale sia la differenza più propria e più decisiva tra queste due figure: a ben vedere, l'elemento che rende Justine e Juliette incompatibili tra loro consiste nel fatto che la prima non agisce liberamente, mentre la seconda sì. Juliette, cioè, proprio perché è integralmente votata al male, vuole fino in fondo tutto ciò che le accade, sceglie liberamente il male nella misura in cui nulla di male può accaderle: lo ha scelto in maniera così definitiva che il male che gli altri fanno a lei (e accade in più occasioni) non limita il suo libero desiderio del male, ma anzi lo accresce e lo esprime. A differenza di Justine che, dal canto suo, subisce passivamente tutto il male a cui va incontro; ciò che limita la sua libertà, ciò che la rende schiava, non è il fatto di essere virtuosa piuttosto che criminale, perché anzi in Sade non sono le specifiche inclinazioni degli uomini a fare la differenza: ciò che fa di Justine un soggetto

320M. Blanchot, *op. cit.*, p. 44.

non libero è il fatto che non è capace di scegliere fino in fondo la sua inclinazione alla virtù, non è in grado di farne integralmente la propria forma di vita volendola fino alla fine.

Se in Sade il problema del libero agire si esaurisse qui, tuttavia, sarebbe poca cosa: ci si troverebbe dinanzi ad una semplice coincidenza tra morale e desiderio, tra libertà e inclinazione naturale, il che non sarebbe altro che un capovolgimento dei termini dell'universalismo e del razionalismo che stanno alla base del discorso giusnaturalista. C'è qualcosa di più a caratterizzare la questione della libertà, qualcosa che ci costringe a riflettere sulle condizioni dell'agire morale – dell'agire libero – in una maniera analoga alla strada che era stata già percorsa da Rousseau. Per i personaggi sadiani, infatti, non si tratta semplicemente di seguire in maniera deliberata e senza freni un desiderio innato ed irriflesso: se fosse così, sarebbero semplicemente dei folli, e porrebbero problemi di tipo diverso. Ciò che in Sade sfida tutta la riflessione moderna sulla morale e sulla libertà, è la centralità dell'elemento educativo che interviene a complicare il quadro delle scene di scelleratezza e crudeltà cui ci sottopone: i suoi personaggi, cioè, sono sempre il frutto di un percorso formativo in cui è determinante quel momento dell'abitudine che si è già cercato di sviluppare a proposito del problema pedagogico in Rousseau. Quegli esempi di ferocia e di sfrenata malvagità sono nient'altro che il luogo culminante e il risultato di un lento processo di apprendimento e di formazione e non, come potrebbe apparire ad una prima lettura, un'espressione immediata di pulsioni fuori controllo. In Sade esiste una dialettica molto complessa tra inclinazioni naturali e passioni sociali³²¹ che necessità di essere risolta, e che può esserlo proprio attraverso l'unico mezzo dell'educazione, dell'esercizio, dell'esperienza: si tratta di dirigere nel modo più compiuto possibile determinate forze naturali e sociali verso un obiettivo formativo che richiede un difficile ma necessario apprendistato. Quegli uomini e quelle donne hanno appreso ad essere malvagi, hanno imparato a farsi carico del male, formando le proprie originarie inclinazioni in vista di una ben precisa forma dell'agire, talvolta plasmando le emozioni e piegando gli istinti, e per questo hanno inevitabilmente bisogno di maestri, di qualcuno che li guidi e che insegni loro a districarsi nel labirinto dei desideri e delle passioni che rischiano di produrre uomini né completamente virtuosi né completamente viziosi, proprio come in Rousseau il rischio più grande della formazione dell'uomo è che ne risulti un soggetto intimamente scisso tra pulsioni, passioni, ragioni e codici contraddittori.

321Cfr. G. Dalmaso, *La politica dell'immaginario: Rousseau/Sade*, JacaBook, Milano 1977.

Che il momento formativo sia determinante in Sade risulta chiaro se si tiene presente la frequenza di figure istitutrici e di episodi didattici. In qualche modo, si potrebbe dire che quei luoghi siano addirittura prevalenti nella sua opera, perché non c'è crimine di cui i suoi personaggi non approfittino per perdersi in interminabili riflessioni sull'agire, sulla natura umana e sulla morale; e non c'è insegnamento che non diventi pretesto per praticarne ed esercitarne le acquisizioni. Ci sono tuttavia dei luoghi in cui questa attitudine è esplicita. A differenza di Justine, che affronta la vita da sola, costantemente ingannata ed abusata, Juliette inizia la sua carriera criminale già dagli anni del convento, sotto la guida della badessa Delbène, che la istruisce a lungo sia con le parole che con la pratica, introducendola ad un circolo di sorelle che condividono una sfrenata passione per il vizio. Altro esempio lampante è quello della *Philosophie dans le boudoir*, un testo in forma dialogica che si sviluppa proprio attorno al proposito di educare la giovane Eugénie al crimine e all'immoralità, sottraendola ai progetti della madre di farne una ragazza onesta e pia. Anche Justine troverà una maestra, Mme Dubois, che tenterà di aprirle gli occhi sul mondo, ma che la ragazza non ascolterà. Il sadico, dunque, non è tale per natura, ma lo diventa grazie ad un percorso di apprendimento durante il quale cresce e si evolve, dando forma ai propri desideri e facendo esercizio delle proprie passioni e delle proprie forze. «Non seulement on a fait une chose que personne n'oserait faire» – spiega Mme Delbène a Juliette – «mais on s'y est même si bien accoutumé, qu'on ne peut plus exister sans cette chose: voilà d'abord une jouissance. L'action commise en produit une autre»³²². L'abitudine e l'esercizio sono dunque una componente fondamentale, capace di produrre forme di vita nuove, di incanalare e modellare le energie e le passioni, di definire schemi di comportamento: ciò che costituisce il fine di questo accostumarsi al male è, esattamente come in Rousseau e in generale in tutta la riflessione pedagogica del XVIII secolo, la possibilità di stabilire un equilibrio tra le potenzialità del soggetto e le condizioni materiali e sociali del suo agire, vale a dire la possibilità di un'azione pienamente libera, capace di situarsi all'altezza delle proprie potenzialità, di disporre integralmente delle proprie forze. Accostumarsi al male, abituarsi al delitto non è dunque qualcosa di semplice e di immediato, ma richiede il superamento di una serie di tappe. Il polacco che Borchamps, nel quinto libro de *l'Histoire de Juliette*, incontra al confino in Siberia fornisce uno degli esempi più significativi di tale struttura della prassi sadica: «Le besoin de répandre du sang, le plus impérieux de tous les besoins, ne connaît aucune espèce d'entraves; tel que tu me vois, j'ai tué

322D. A. F. de Sade, *Histoire de Juliette*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. VIII, p. 28.

mon père, ma mère, ma femme, mes enfants, et n'en ai jamais conçu de remords. Avec un peu de courage et point de préjugés, l'homme fait d son coeur et de sa conscience tout ce qu'il veut, L'habitude nous forme à tout, et rien n'est aussi facile que d'adopter celle qui plaît: il ne s'agit que de vaincre les premières répugnances, c'est l'ouvrage du tempérament. Apprivoisez-vous quelque temps, le vit à la main, avec l'idée qui vous effraie; vous finirez par la chérir: voilà la méthode que j'ai suivi pour me familiariser avec tous les crimes, je les désirais, mais ils m'effarouchaient; je me suis branlé sur eux, et j'ai fini par m'y plonger de sangfroid»³²³. Così anche il già citato Sarmiento, quando Sainville gli manifesta tutto il suo disgusto nel vederlo nutrirsi di carne umana, sostiene che «il n'y a rien où l'habitude ne nous ploie; il n'y a pas d'espèce de goût qui ne puisse nous venir par l'habitude»³²⁴. L'esercizio sovrano del desiderio allora si trasforma in quell'apatia che La Mettrie bandiva dalla comunità dei lumi³²⁵, e il libertino di Sade torna ad essere uno stoico, ma di un tipo del tutto nuovo: è lo stesso stoicismo di Émile, che inventa forme di libertà nell'equilibrio tra desideri e forze sociali, rovesciato dalla parte del male assoluto, che non meno dell'assoluta virtù richiede una solida formazione. L'assoluto godimento, il pieno esercizio del desiderio necessita inevitabilmente di una misura, di un costume, di una dimensione viva e costante dell'esercizio e della pratica.

Le cose non potrebbero andare altrimenti, per Sade. Per lui ricorrere al *penchant naturel* non è qualcosa di accessorio ed accidentale, ma significa dialogare direttamente con l'antropologia politica moderna in una maniera diversa da quella di Rousseau ma forse altrettanto feconda di risultati capaci di produrre fratture all'interno di uno specifico paradigma del discorso sull'uomo. Sade del resto fu un lettore appassionato di Rousseau³²⁶, ed approfondendo la conoscenza delle sue opere si riscontra senza troppa difficoltà come molti dei luoghi chiave della sua riflessione sull'uomo, sulla morale e sulla politica derivino direttamente dalla frequentazione del filosofo di Ginevra. L'operazione antropologica di Sade, in fondo, consiste nella produzione di una serie di scarti e di differenze all'interno del quadro dell'umanesimo naturalista dei Lumi, disgregando le figure cardinali della natura e

323Ivi, vol. IX, pp. 290-291.

324D. A. F. de Sade, *Aline et Valcour*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. IV, p. 198.

325Cfr. J. O. de La Mettrie, *Anti-Senèque, ou Discours sur le Bonheur*, in *Œuvres philosophiques*, Coda, Vendôme 2004.

326«Que de vigueur, que d'énergie dans l'*Héloïse*! Lorsque Momus dictait *Candide* à Voltaire, l'Amour traçait de son flambeau toutes les pages brûlantes de *Julie*, et l'on peut dire avec raison que ce livre sublime n'aura jamais d'imitateurs» in D. A. F. de Sade, *Les crimes de l'amour*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, Parigi, cit., vol. X, p. 11. L'ammirazione di Sade per la *Nouvelle Héloïse* è testimoniata da una delle sue opere più importanti, *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, un romanzo epistolare che in più di un'occasione ricorda le vicende di Julie, a partire dall'amore ostacolato dal padre di Aline, che poi, come Julie, morirà.

polverizzando l'immagine dell'uomo in una pluralità variabile e multiforme di inclinazioni, passioni e condotte che finiscono per rendere impossibile ogni descrizione universalistica della morale: come in Rousseau ci si trovava dinanzi ad una sottrazione dell'originarietà delle strutture sociali a partire da una problematizzazione della natura, così Sade disintegra il paradigma naturalistico dell'antropologia delineando un uomo che letteralmente non ha un *semblable*, un uomo che è specchio di sé stesso e che sta agli antipodi della questione del *genre* posta da Diderot, poiché la sua caratterizzazione rende impossibile tratteggiarne una natura costante. Gli uomini di Sade sono tutti diversi l'uno dall'altro, essi non si associano se non perché hanno inclinazioni comuni e comuni desideri, ma questa comunanza non è mai indice di uno schema di originaria appartenenza alla specie: il *penchant* è un fattore mutevole da comunità a comunità come da uomo a uomo, e Sade ne mostra le forme più disparate e più orribili proprio per esemplificare l'impossibilità di una comune matrice che possa farsi norma, che spieghi un'obbligazione condivisa, e che stia a fondamento della legge. La legge per Sade non ha presa se non in situazioni limitate, ma soprattutto ha presa su un numero ristretto di uomini, essa non manifesta affatto la quintessenza della natura umana, ed è invece l'espressione di un certo tipo di inclinazione che si fa universale, una specifica modalità delle passioni sociali che pretende di testimoniare per l'uomo in quanto tale, per una sua pretesa essenza. Nella seconda parte de *La philosophie dans le boudoir* Sade farà dire a Dolmancé, uno dei protagonisti: «Parce que les lois ne sont pas faites pour le particulier, mais pour le général, ce qui les met dans une perpétuelle contradiction avec l'intérêt, attendu que l'intérêt personnel l'est toujours avec l'intérêt général. Mais les lois, bonnes pour la société, sont très mauvaises pour l'individu qui la compose; car, pour une fois qu'elles le protègent ou le garantissent, elles le gênent et le captivent les trois quarts de sa vie; aussi l'homme sage et plein de mépris pour elles les tolère-t-il, comme il fait des serpents et des vipères, qui, bien qu'ils blessent ou qu'ils empoisonnent, servent pourtant quelquefois dans la médecine; il se garantira des lois comme il fera de ces bêtes venimeuses; il s'en mettra à l'abri par des précautions, par des mystères, toutes choses faciles à la sagesse et à la prudence»³²⁷. La legge dunque soffre di un vizio di generalizzazione che distrugge ogni singolarità, ignorandone la struttura specifica, ed è efficace soltanto in alcune situazioni e in alcuni contesti, ma non è capace di esprimere fino in fondo i rapporti tra gli uomini: per questo nella maggior parte dei casi la prudenza impone di mettersi al riparo dalla legge, di sottostare ad essa solo

327D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. III, pp. 470-471.

formalmente, eludendola in ogni modo possibile. Il sadico sopporta la legge perché è un uomo prudente e saggio, la tollera, ma non se ne lascia vincolare, proprio perché nella maggior parte dei casi essa non dà voce a contenuti concreti se non in quanto essi sono contenuti generali, cioè molto raramente. Il problema della legge, per il Dolmancé di Sade, consiste proprio nella contraddizione tra interesse personale e interesse generale, essa non ha efficacia se non quando questi due tipi di interesse vengano a coincidere, cioè quando l'interesse del singolo e quella dell'intera comunità siano lo stesso, ma questo non può accadere che in determinate condizioni, in contesti limitati: per lo più, questi due tipi di interesse si discostano, divergono, e si contrastano a vicenda. Poco più avanti sarà ancora Dolmancé a sostenere che «On en conviendra, ce serait ici une absurdité palpable que de vouloir prescrire des lois universelles; ce procédé serait aussi ridicule que celui d'un général d'armée qui voudrait que tous ses soldats fussent vêtus d'un habit fait sur la même mesure; c'est une injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales: ce qui va à l'un ne va point à l'autre»³²⁸. La legge, dunque, non può esprimere qualcosa di universale, perché non ci sono tra gli uomini due temperamenti uguali, ciascuno è diverso: è allora una dialettica tra la giustizia formale e la giustizia naturale ad essere in gioco, perché se c'è qualcosa di universale per Sade, queste sono le leggi della natura; ma le leggi della natura ci rendono ad un tempo eguali ed ineguali, ci danno differenti inclinazioni ed eguale capacità di soddisfarle, cioè eguale libertà, ed è chiaro che nessuna legge umana potrebbe ricalcare queste leggi eterne se non a determinate condizioni, se non entro un perimetro giuridico ben definito. Così dirà Mme Dubois a Justine: «La nature nous a fait naître tous égaux; si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices et réparer, par notre adresse, les usurpations du plus fort»³²⁹. Non è l'eguaglianza della natura il problema, ma l'eguaglianza sociale, che è strutturalmente impossibile, perché un sistema di leggi che tentasse di produrla finirebbe al contrario per essere parziale, e dunque per perderla e violarla: la legge rischia di essere semplicemente un'usurpazione del più forte, da questa prospettiva.

Ma le parole di Dolmancé appena citate, con quella riflessione sull'impraticabilità di una legge universale, non sono estemporanee: tecnicamente non è Dolmancé a parlare, ma l'autore di un pamphlet anonimo divenuto celebre nella tradizione degli studi su Sade, che Dolmancé legge agli astanti sostenendo di averlo acquistato quella mattina stessa. Si tratta di un

³²⁸Ivi, p. 496.

³²⁹D. A. F. de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. III, p. 80.

opuscolo politico indirizzato alla nazione francese rivoluzionaria, siamo nel 1795, la Rivoluzione attraversa un momento di grave crisi dopo la caduta di Robespierre e la fine del Terrore, e proprio per questo il testo che l'anonimo, nella finzione letteraria, rivolge ai cittadini francesi porta il titolo di «François encore un effort si vous voulez être républicains». È necessario ancora uno sforzo per dare compimento al progetto rivoluzionario, alla vera Repubblica, manca ancora qualcosa perché il nuovo stato si sostenga su solide basi. Che cos'è che manca precisamente? Due cose fondamentali, come si vedrà: leggi nuove e nuovi costumi, e questi due elementi non possono essere pensati separatamente, per l'autore del pamphlet. Il problema della legge infatti riguarda il suo campo di azione, il suo oggetto, si tratta di comprendere che cosa debba riguardare la legge, che cosa possa essere legittimamente chiamato legge. Il pamphlet recita: «Je conviens que l'on ne peut pas faire autant de lois qu'il y a d'hommes; mais les lois peuvent être si douces, en si petit nombre, que tous les hommes, de quelque caractère qu'ils soient, puissent facilement s'y plier. Encore exigerais-je que ce petit nombre de lois fût d'espèce à pouvoir s'adapter facilement à tous les différents caractères; l'esprit de celui qui les dirigerait serait de frapper plus ou moins, en raison de l'individu qu'il faudrait atteindre. Il est démontré qu'il y a telle vertu dont la pratique est impossible à certains hommes, comme il y a tel remède qui ne saurait convenir à tel tempérament. Or, quel sera le comble de votre injustice si vous frappez de la loi celui auquel il est impossible de se plier à la loi! L'iniquité que vous commettriez en cela ne serait-elle pas égale à celle dont vous vous rendriez coupable si vous vouliez forcer un aveugle à discerner les couleurs?»³³⁰. Il punto qui è chiaro, non è possibile pensare di fare tante leggi quanti sono gli uomini, e anche se fosse possibile sarebbe contrario allo spirito più proprio di ciò che la legge deve esprimere: le leggi non devono essere in gran numero per garantire la pluralità del suo campo di azione, ma al contrario se si vuole che questa pluralità sia pienamente espressa devono essere poche e ben calibrate, non devono prescrivere misure particolari, ma segnare un perimetro generale all'interno del quale possano stare tutti, tracciare una direzione che tutti possano seguire; devono essere, in altre parole, leggi generali, leggi fondamentali. La legge non può punire chi non può sottomettersi ad essa, perché fallirebbe il proprio obiettivo, sarebbe inefficace, scomoda e dannosa: l'esempio del cieco è particolarmente esplicito, non si può formulare una legge su qualcosa che essa non è strutturalmente capace di controllare, proprio come non si può chiedere al cieco di distinguere i colori. È chiaro che in questo contesto la legge assume

330D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. III, p. 497.

un significato molto specifico: se in precedenza sembrava che Dolmancé attaccasse la *loi* come tale, perché incapace di farsi carico degli interessi singolari, qui il problema viene specificato ulteriormente come un'esigenza di pensare la legge nel punto di rottura tra particolarità ed universalità, collocandola ad un livello diverso. Questo non significa, di conseguenza, definire l'interesse particolare come specchio di un interesse universalmente inteso in termini antropologici e naturalistici, secondo l'astrazione classica del patto sociale, dello Stato come *res publica*; significa piuttosto articolare il campo della legge a quel campo della generalità che solo definisce il perimetro di ciò che è comune, di ciò che è condiviso. La legge non può esercitarsi su qualunque cosa, essa non può rendere universale ciò che è singolare, perché sarebbe ingiusta e inefficiente: ma proprio perché non possono esistere leggi per ciascuno, non esistono neppure leggi per tutti; la legge deve situarsi al di là della separazione tra individuale e collettivo, deve farsi carico delle singolarità entro i margini di ciò che queste singolarità hanno in comune. La questione della generalità come comunanza si colloca su un piano differente rispetto ad ogni teoria sulla coincidenza di privato e pubblico, di uno e tutti: la *généralité* definisce un terreno ulteriore ed autonomo, ed è precisamente il terreno della società nei rapporti che essa esprime, quel campo che la legge non può produrre ma di cui anzi deve essere l'articolazione, quel campo nel quale ciò che è singolare partecipa di qualcosa di molteplice, senza che questa molteplicità sia sinonimo di una matrice universalistica dell'agire collettivo. Se Sade non utilizza l'aggettivo *général* in questo passaggio, è tuttavia ben chiara l'esigenza di una *loi* intesa come paradigma che non si situi né dalla parte dell'individuo particolare né dalla parte dell'universale, e che sia in grado invece di accogliere una molteplicità di forme diverse che hanno qualcosa in comune: si tratta in fondo di un'esigenza analoga a quella espressa da Diderot quando metteva in luce le aporie della naturalità del diritto e spostava il problema verso il *genre*. Anche nell'argomentazione sadiana, infatti, quella tra individuale e universale si rivela una falsa alternativa, perché la *loi universelle* non è in realtà nient'altro che quell'usurpazione del diritto da parte degli interessi di pochi che Mme Dubois denuncia nel suo dialogo con Justine. Se è necessario sottrarsi a questa alternativa fallace, che lo stesso discorso giusnaturalista riduce all'unità della coincidenza uno-tutti, se si deve cioè cercare una forma di obbligazione che si fondi su ciò che accomuna una pluralità di soggetti senza appiattirne le singolarità sull'universale del diritto di pochi, allora ci si trova su un terreno non molto diverso da quello cui dà corpo la riflessione di

Diderot – e poi quella di Rousseau, lo si vedrà – sulla generalità, sul *genre*, che dà voce alla necessità di uscire dall'astrazione della *nature*.

Si tratta allora di capire che cosa abbiano in comune concretamente le parti del rapporto sociale, che cosa le unisca, sulla base di che cosa questa diversa concezione della legge sia possibile. In «François encore un effort», infatti, non ci si trova affatto dinanzi ad una distruzione dell'obbligazione e dell'opera di legislazione: si riconosce, al contrario, la necessità della forma-legge all'interno di un quadro radicalmente nuovo. Una simile interpretazione della legge in Sade apparirebbe certamente forzata, apparirebbe letta in maniera unidirezionale nell'ottica delle acquisizioni fatte attraverso Rousseau, se il testo di «François encore un effort» non desse tanto peso alla questione dei *mœurs*, e alla complessa dialettica che la pone in relazione con la legge. La lettura del pamphlet da parte di Dolmancé, infatti, parte proprio da questo tipo di problema: «Eh bien! Quel est l'objet, Eugénie, sur lequel vous voulez qu'on vous entretienne?» – chiede Dolmancé a Eugénie. E questa risponde: «Je voudrais savoir si les mœurs sont vraiment nécessaires dans un gouvernement, si leur influence est de quelque poids sur le génie d'une nation»³³¹. A questo punto Dolmancé estrae l'opuscolo ed inizia la lettura, suggerendo che probabilmente si rivelerà utile per rispondere alla domanda di Eugénie. Il punto chiave dunque consiste nel comprendere quale sia il rapporto che intercorre tra governo e costumi – se si sceglie di tradurre *mœurs* in questo modo – o più in generale tra il governo e la costituzione morale della società in senso ampio. La soluzione che Sade offre a questo interrogativo è senz'altro sorprendente: non si tratta per lui, o almeno per l'autore del pamphlet³³², di rifiutare e distruggere ogni struttura morale ed ogni vincolo sociale; si tratta invece di cambiare i *mœurs* della nazione francese, di produrne di nuovi che siano all'altezza della nuova forma politica che la Francia ha deciso di costruire con la Rivoluzione. La posta in gioco consiste nel dare fondamenta stabili al governo, metterlo in condizioni di governare: perché la Rivoluzione non può pensare sé stessa soltanto come distruzione di ciò che l'ha preceduta, ma deve assumersi la responsabilità politica e morale di questa distruzione, deve essere in grado di articolare forme nuove e conseguenti della relazione tra i cittadini se vuole governare. E questo compito potrà essere assolto solo attraverso leggi adeguate, in una delicata dialettica di trasformazione dei *mœurs* ma ad un tempo anche del loro attraversamento e della loro ricezione: si tratta di comprendere quali

331Ivi, p. 477.

332Ma sappiamo che le idee espresse in «François encore un effort» sono molto simili a quelle che Sade propone negli undici *Opuscules politiques* pubblicati tra il 1790 e il 1799.

siano le forze in gioco nel loro punto di equilibrio e di sviluppo, in modo che agiscano fino in fondo per ciò che possono essere. Il problema già esplicitato da Rousseau nelle pagine dedicate al *Législateur* torna dunque in Sade in maniera decisiva, mettendo in luce il rapporto necessario ed imprescindibile tra l'opera di legislazione e i *mœurs* in vista del *gouvernement*, in vista della possibilità di governare. Nelle *120 journées de Sodome* il duca di Blangis denunciava, come si è visto, quella particolare attitudine, la più diffusa tra gli uomini, per la quale un soggetto è contemporaneamente vizioso e virtuoso, e dunque incapace di dare una direzione stabile alla propria vita: il problema in gioco nel pamphlet è pressappoco lo stesso, si tratta cioè di creare le condizioni in base alle quali la Francia rivoluzionaria possa farsi carico a pieno titolo del cambiamento epocale che ha prodotto, creando forme di legislazione che siano capaci di integrarsi con quel tessuto sociale nuovo di cui la Rivoluzione ha bisogno per sopravvivere, e che dunque deve essere mantenuto in vita e corroborato. Se la Francia esiterà, se rimarrà sospesa tra il vecchio e il nuovo, tra le forme dell'Antico Regime e le forme della Rivoluzione, non sarà in grado di governare le forze che ha scatenato, perderà la possibilità di diventare ciò che può essere. Una questione di questo tipo era già stata sottolineata in Rousseau, che a proposito del popolo Russo metteva in luce gli errori di una legislazione che non era stata capace di tenere conto del carattere più proprio di ciò che doveva essere governato, piegandolo invece ad una direzione eterogenea ed artificiale che non aveva alcun potere istituente per la nazione: non si trattava di fare del popolo degli Inglesi o dei Francesi, ma di farne dei Russi, ciò di giocare sul confine assai sottile ma assolutamente concreto tra ciò che c'è già e ciò che ancora non è, tra ciò che è già perduto e ciò che si annuncia come possibilità. Ecco perché il rapporto tra legge e costumi non è affatto statico, non ha a che fare con una semplice fissazione di rapporti, ma ha di mira una funzione dinamica e trasformativa implicita nella concretezza dei *mœurs* e della loro storia.

Ciò che Sade porta in evidenza qui è proprio lo stesso tipo di preoccupazione. Per comprenderne l'urgenza, si tratta anzitutto di partire dalla religione: il punto non consiste nell'eliminare ogni manifestazione religiosa, ma di creare nuove istituzioni religiose che siano capaci di rispondere a nuove esigenze sociali. Nelle prime battute dell'opuscolo si legge: «Croit-on que ce but sera atteint quand on nous aura donné des lois? Qu'on ne l'imagine pas. Que ferions nous de lois, sans religion? Il nous faut un culte et un culte fait pour le caractère d'un républicain, bien éloigné de jamais pouvoir reprendre celui de Rome. Dans un siècle où nous sommes aussi convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la

morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole»³³³. Le leggi non sono sufficienti per agire adeguatamente nella direzione che si è scelta: un culto religioso resta necessario, ma a sua volta questo deve essere adeguato ai *mœurs*, la religione deve «puntare ai *mœurs*», al carattere più proprio della nuova nazione; cioè deve ad un tempo interpretarli ma anche crearli. Se la società rivoluzionaria intende essere una società repubblicana, allora le servono istituzioni che siano capaci di raccogliere le istanze di quel costume che ha prodotto la rivoluzione, perché quel costume possa essere a sua volta ciò che dà corpo a quelle istituzioni e che rende possibile l'efficacia della legislazione: in altre parole, come si è detto, perché la società sia governabile, le leggi non possono agire da sole; governare significa disporre di condizioni morali ed istituzionali che producano un fondamentale accordo, e che dunque puntino al generale, che come si è visto è qualcosa di diverso dall'universale, ed ha a che fare con la *communeauté* implicita nei *mœurs*. Per questo Sade dice che la religione deve fondarsi sulla morale, e non viceversa: la religione come istituzione deve dare voce ai *mœurs*, lasciarsene riempire e costituire.

Ora, in un popolo rivoluzionario come quello francese, è la *liberté* a costituire il fulcro della struttura morale della società, quella libertà che si esprime come liberazione dall'antico ordine sociale, morale e politico. Per fare leggi, si è detto, occorre puntare a ciò che le singolarità che compongono il tessuto sociale siano considerate per quello che hanno in comune, per ciò che fa di loro una *communeauté*, un popolo. Ciò che è comune nella comunità sono certamente i *mœurs*, ma quali sono nello specifico? Il crimine e la violenza costituiscono la specificità morale della nazione rivoluzionaria per Sade, perché questa nazione nuova è il frutto di una profanazione; ed è allora in questa direzione paradossale che occorre procedere in maniera coerente per una buona opera di legislazione: la legislazione dovrà essere legislazione rivoluzionaria, dovrà dunque pensare la *loi* come luogo di espressione della moralità criminale che la Rivoluzione ha prodotto negando e distruggendo tutto ciò che veniva prima di lei, ma di cui al tempo stesso è anche il risultato e la conseguenza. La Rivoluzione per Sade si colloca sulla soglia tra una nazione già distrutta dalla corruzione – intesa in senso letterale, come sgretolamento del tessuto sociale – ed una nazione che si fa promotrice di questo sgretolamento in senso positivo, facendone istituzione. È solo se si comprende questo

333D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. III, p. 478.

punto di vista, allora, che appare chiaro perché i *mœurs* debbano essere ad un tempo la fonte del diritto ma anche ciò che il diritto deve saper cambiare e trasformare. In un momento come quello rivoluzionario, in un momento in cui la Francia ancora non ha scelto fino in fondo che cosa sarà e in che modo si governerà, la società si trova ancora a metà strada tra le figure della vecchia morale e le figure della *liberté* che l'hanno disarticolata e soppiantata. Ciò che la *loi* ha il compito di fare allora è rendere omogeneo questo passaggio, regolamentarlo senza costringerlo, favorire la trasformazione, indirizzarla. Cambiare i *mœurs* significa dunque fare in modo che le figure morali che la Rivoluzione porta con sé – quelle della *liberté* – soppiantino fino in fondo quelle vecchie, di cui continua a restare traccia: non si può cambiare qualcosa e lasciare qualcos'altro in una simile situazione, è necessario cambiare tutto, cambiarlo in maniera integrale e coerente. La legislazione allora deve stare in equilibrio tra la ricezione di nuove figure della moralità e la trasformazione di quelle vecchie: fallire questo obiettivo significa rendere debole o addirittura impossibile il governo della società. La Rivoluzione, in quanto tale, non può fare a meno di un governo: se essa vuole farsi istituzione deve essere governata per ciò che è, e dunque darsi delle leggi. La lucidità di Sade è quella di comprendere come il momento rivoluzionario non possa fare a meno di un piano di governo in cui il delicato ruolo della *loi* deve essere assolto ad un tempo come produzione, come trasformazione e come espressione dei *mœurs* che danno forma alla società. Ecco allora perché scrive: «Français, vous êtes trop éclairés pour ne pas sentir qu'un nouveau gouvernement va nécessiter de nouvelles mœurs; il est impossible que le citoyen d'un État libre se conduise comme l'esclave d'un roi despote; ces différences de leurs intérêts, de leurs devoirs, de leurs relations entre eux, déterminant essentiellement une manière tout autre de se comporter dans le monde; une foule de petites erreurs, de petits délits sociaux, considérés comme très essentiels sous le gouvernement des rois, qui devaient exiger d'autant plus qu'ils avaient plus besoin d'imposer des freins pour se rendre respectables ou inabordables à leurs sujets, vont devenir nuls ici»³³⁴. Il cittadino di uno Stato repubblicano non può vivere come se fosse in uno Stato dispotico, questo è il punto: allora governare un nuovo assetto sociale significa anzitutto fare in modo che le istituzioni siano all'altezza di figure morali capaci di esprimere quell'assetto; se quelle figure sono ibride ed ambigue, governare diventa impossibile, perché viene meno quell'elemento comune a cui la *loi* deve mirare, viene meno la *communeauté*. Tutto questo significa anche che dovrà cambiare la prospettiva su ciò che è

334Ivi, p. 498.

lecito e ciò che è illecito, su ciò che è moralmente buono e moralmente sbagliato, e poiché il popolo francese ha scelto la strada del crimine, anche le leggi dovranno pensare in questa ottica. Il vizio, il crimine, lo stupro, l'omicidio, tutto dovrà essere lecito, e dovrà essere punito chi ne ostacola il libero esercizio di ciascuno, all'insegna di un'eguaglianza che produce comunità e non più uno schema di riferimento universalistico, e coinvolgendo addirittura entrambi i sessi in una simmetrica ed eguale pratica del desiderio. «La fierté du républicain» – scrive Sade – «demande un peu de férocité; s'il s'amollit, si son énergie se perd, il sera bientôt subjugué. Une très singulière réflexion se présente ici, mais, comme elle est vraie malgré sa hardiesse, je la dirai. Une nation qui commence à se gouverner en république ne se soutiendra que par des vertus, parce que, pour arriver au plus, il faut toujours débiter par le moins; mais une nation déjà vieille et corrompue qui, courageusement, secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes; car elle est déjà dans le crime, et si elle voulait passer du crime à la vertu, c'est-à-dire d'un état violent dans un état doux, elle tomberait dans une inertie dont sa ruine certaine serait bientôt le résultat»³³⁵. È proprio perché la Francia è una nazione già vecchia e corrotta che un governo repubblicano dovrà fondarsi non sulla virtù – cioè sulla vecchia nozione di virtù – ma sul delitto, sul crimine, sulla violenza, sul vizio, perché deve conservare la propria energia di distruzione ed incanalarla nelle proprie istituzioni: solo se le leggi sapranno farsi carico di questo problema sapranno trasformare i costumi e ad un tempo lasciarsene trasformare. Ci si trova dunque dinanzi ad una riflessione sul rapporto *loi-mœurs* molto prossima a quella che si è già rilevata in Rousseau: si tratta di un rapporto dinamico e reciproco, in cui i due poli della relazione agiscono contemporaneamente l'uno sull'altro; non ci sono buone leggi che non traggano la loro efficacia dai costumi di un popolo, ma al tempo stesso i costumi di un popolo devono sempre essere plasmati da un sistema di leggi. Nella *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* Rousseau osservava: «Si quelquefois les lois influent sur les mœurs, c'est quand elles en tirent leur force. Alors elles leur rendent cette même force par une sorte de réaction bien connue des vrais politiques. [...] La première fonction des Ephores de Sparte, en entrant en charge, était une proclamation publique par laquelle ils enjoignaient aux citoyens, non pas d'observer les lois, mais de les aimer, afin que l'observation ne leur en fut point dure. Cette proclamation, qui n'était pas un vain formulaire, montre parfaitement l'esprit de l'institution de Sparte, par laquelle les lois et les mœurs, intimement

335Ivi, p. 517.

unies dans les cœurs des citoyens, n'y faisaient, pour ainsi dire, qu'un même corps. Mais ne nous flattons pas de voir Sparte renaître au sein du commerce et de l'amour du gain»³³⁶. *Loi* e *mœurs* devono poter essere pensati come la stessa cosa: o meglio, i *mœurs* devono essere così radicati da agire come la *loi*, esattamente come la *loi* deve entrare a far parte dei *mœurs*; solo in questo modo, solo in questa costante interazione sarà possibile un'efficace azione di governo, perché è solo su questo piano che la *loi* si fa materializzazione di quella generalità e di quella comunanza che sono il fulcro stesso del governo della società. Tutto ciò chiarisce ancora più in profondità perché, tanto in Sade quanto in Rousseau, non si possano fare leggi su qualsiasi cosa, perché le leggi debbano essere poche e ben calibrate. Una legge superflua rischia infatti di agire sul tessuto morale della comunità in maniera forzata ed incoerente, ed è precisamente ciò che Rousseau faceva notare a d'Alembert, quando questi proponeva di istituire il teatro a Ginevra per poi regolamentarlo con «lois sévères et bien exécutées»: si trattava di capire, per Rousseau, se queste stesse leggi fossero possibili, se la loro esecuzione fosse praticabile, e a questo scopo come si è visto era necessaria una «connaissance des rapports»; non si può fare una legge su qualcosa che è strutturalmente estraneo ai rapporti di una comunità, perché questo contraddice la nozione stessa di legge, che non è semplice editto, non è semplice imposizione, ma *règlement* di rapporti che ha di mira ciò che a quei rapporti è comune, il loro essere comune. Se non si tiene conto di quei rapporti, il risultato è una collisione tra *loi* e *mœurs* che rende la comunità ingovernabile: proprio come in Sade, allora, leggi nuove devono essere l'interfaccia di nuovi costumi, cioè in sostanza di rapporti sociali diversi.

Questa riflessione sulla legge, in entrambi gli autori, ne ridefinisce i contorni in un modo assolutamente peculiare. Naturalmente non si può impiegare Sade per spiegare Rousseau, se non altro per una banale questione cronologica. Tuttavia crediamo che Rousseau, viceversa, spieghi molto del pensiero politico sadiano: e se è così, se Sade cioè ha raccolto in qualche modo l'eredità di Rousseau, allora osservarne la peripezia, comprenderne gli effetti in contesti differenti può essere determinante per illuminarne il luogo di provenienza. Questo vale a maggior ragione se si considera con attenzione come in Sade non soltanto ricorra un'interrogazione sul nesso *loi-mœurs* molto prossima a quella di Rousseau, come si è visto, ma anche un'implementazione molto particolare del concetto di *volonté générale* che egli evidentemente traeva dal *Du contrat social*. Sarebbe troppo dispendioso dimostrare come quel

336J. -J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, cit., vol. XVI, p. 548.

concetto operi attraverso tutta l'opera sadiana, ma certamente è più semplice rilevarne la presenza all'interno di «François encore un effort», che a ben vedere si concretizza proprio come un'applicazione della *volonté générale* al contesto profanatorio e paradossale del crimine assoluto: la posta in gioco della *loi* in quel testo è infatti la capacità di mettere in moto una reciprocità del desiderio che investa i singoli di un potere sovrano di cui sono ad un tempo, come nel contratto di Rousseau, i depositari e i destinatari; in questo senso, se la matrice morale della legge è quella del crimine, ciascuno volendo il male dell'altro vuole quel bene comune – dei singoli e di tutti – che si configura inevitabilmente come male generalizzato, al punto da essere formalmente irresistibile. Nella finzione parossistica del pamphlet allora ciascuno può essere costretto dallo Stato a subire il desiderio dell'altro e l'altrui violenza, legalizzando lo stupro, il furto e l'omicidio, perché il male è ciò che sta a fondamento del patto, il male è ciò che tutti e ciascuno vogliono come materializzazione di quel crimine che ha prodotto la *communeauté* e su cui si fondano le istituzioni. Si tratta in fondo, come si è visto, di collocare la forma-legge di una nazione rivoluzionaria – cioè di una nazione che si è costituita spezzando un preciso ordine morale e politico – all'altezza di quella *généralité* che dà forma al tessuto morale della società: ma se quel tessuto morale è corrotto, se cioè il vizio ha preso piede a dispetto del codice morale condiviso, allora il gesto rivoluzionario dovrà farsi interprete di questa struttura morale che costituisce la posta in gioco di ciò che è comune. «Ce n'est pas le choix que l'homme fait de la vertu qui lui fait trouver le bonheur, chère fille,» – spiega ancora Mme Dubois a Justine – «car la vertu n'est, comme le vice, qu'une des manières de se conduire dans le monde; il ne s'agit donc pas de suivre plutôt l'un que l'autre; il n'est question que de marcher dans la route générale; celui qui s'en écarte a toujours tort»³³⁷. C'è una *route générale* che prende corpo nella struttura morale di una comunità, i *mœurs*, e chi pretende di far valere un principio personale contro ciò che è generale ha necessariamente torto, è necessariamente estraneo a quel sistema di rapporti, estraneo alla *communeauté*, a ciò che le parti sociali hanno in comune. Del resto i personaggi di *Juliette où les prospérités du vice* si uniscono in quella che chiamano «Société des amis du crime», un gruppo che funziona sulla base di un vero e proprio patto sociale, il cui interesse comune è il crimine, e che è perfettamente regolamentato da uno statuto: la nazione rivoluzionaria immaginata in *La philosophie dans le boudoir* in un certo senso non è altro che un'estensione, una generalizzazione di questa piccola società all'intero popolo francese,

337D. A. F. de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, in *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, cit., vol. III, pp. 295-296.

Se Sade, è bene ripeterlo, non può spiegare Rousseau, tuttavia la sua riflessione politica rappresenta senza dubbio uno sviluppo particolarmente eloquente del problema della *généralité* in rapporto alle applicazioni della *loi* al di là della dialettica tra particolare e universale, e dunque in rapporto alla concretezza materiale dei *mœurs*. Sade cioè ci aiuta a comprendere – attraverso quella parabola paradossale che in qualche modo ne svela la verità, per così dire, *oscena*, fuori della scena – quale sia il cardine fondamentale di una ben precisa concezione della legge, e in che modo essa non possa essere esplicitata se non attraversando uno specifico terreno sociale e morale che ne segna il perimetro, che la istituisce come luogo di produzione di libertà singolari all'interno della *communeauté*. Ciò che è interessante, qui, è come i problemi posti da Diderot rispetto all'aporia dell'obbligazione trovino in Sade, a suo modo, una risposta concreta a partire da un punto di vista interno all'aporia stessa: l'obbligazione cioè si produce proprio in funzione di quella *liberté* assoluta che per Diderot segnava il limite del politico e la sua impossibilità, e che qui invece diventa matrice della forma morale di una nazione; un'obbligazione che dunque è costretta a coniugare la questione centrale del *genre* e della generalità non più con un paradigma naturalistico ed antropologico – che pure in Sade è motore di ulteriori figure di catastrofizzazione della morale – bensì con la concretezza dei *mœurs* in quanto luogo di emergenza di ciò che è comune, di ciò che fa comunità, e che dunque deve farsi istituzione per garantire le condizioni del *gouvernement*.

In Rousseau, lo si vedrà tra poco, la dimensione della generalità prende corpo attraverso problemi analoghi, liberandosi proprio di quella falsa alternativa tra interesse individuale ed interesse collettivo che rischia altrimenti di rendere impensabile l'obbligazione politica in termini diversi da quelli del *droit naturel*.

3. *Il doit y avoir équilibre, parce que les forces sont égales*

A questo punto è possibile tornare al secondo capitolo del *Manuscrit de Genève* disponendo di alcuni strumenti interpretativi in più. Si è visto come il titolo di questo capitolo «De la société générale du genre humain», istituisse un esplicito richiamo all'articolo «Droit naturel» dell'*Encyclopédie* redatto da Diderot. Si sono quindi messe in luce le questioni sollevate da Diderot in quell'articolo, nel tentativo di sottolineare in che modo la nozione di *genre* rispetto alla caratterizzazione di una *volonté générale* fosse per Rousseau un elemento

decisivo per la sua riflessione politica, di cui è indispensabile tenere conto per comprendere correttamente il *Du contrat social*. Per Diderot, si è detto, il problema cruciale era costituito dall'*indépendance*, dalla libertà originaria dell'uomo quale era stata formulata dal giusnaturalismo come fondamento del diritto naturale: ebbene, Rousseau inizia la prima stesura del *Du contrat social* proprio riprendendo in mano quel problema, ma articolandolo in maniera diversa e soprattutto rifiutando, come si vedrà, il principio in base al quale Diderot rintracciava nel *genre humain* il fondamento dell'obbligazione.

«Commençons par rechercher d'où naît la nécessité des institutions politiques»³³⁸, così inizia il secondo capitolo del *Manuscrit*. Questa apertura non è casuale, ed annuncia già la problematizzazione del diritto che sarà al centro delle pagine seguenti: si tratta infatti di capire perché le istituzioni siano necessarie, perché sia necessario lo spazio della politica. Ma prima ancora, questo incipit ci invita a considerare il fenomeno stesso della politica come necessità: la necessità delle istituzioni è anzitutto un dato di fatto, e se è così questo significa in primo luogo che ci si trova dinanzi ad un problema che deve essere risolto; significa che le istituzioni non sono qualcosa di scontato, che procede da un ordine naturale delle cose, ma al contrario un principio di riparazione, di compensazione. Se le istituzioni sono una necessità, dunque, lo sono perché gli uomini hanno un bisogno o una serie di bisogni a cui rispondere: non ci si chiede infatti, qui, se le istituzioni siano necessarie, ma perché lo siano, dunque quale sia il bisogno specifico a cui esse danno la soluzione, e come debba essere definito. In precedenza si è visto come uno degli obiettivi critici di Rousseau fosse quello di disarticolare il discorso antropologico come discorso sui bisogni naturali dell'uomo, e dunque inevitabilmente di spostare il problema politico dal piano dell'antropologia a quello che abbiamo chiamato, anche se impropriamente, della sociologia: si tratta infatti, come si è detto, di portare alla luce le strutture del bisogno come strutture della socialità, cioè di evidenziare come le forme della povertà e dell'indigenza fossero il risultato di rapporti sociali asimmetrici e disordinati, e non di un originario scompenso. Si assiste dunque, come si è già tentato di dimostrare, ad un capovolgimento dei termini del rapporto tra bisogni e politica: non è più lecito fondare la *nécessité* delle istituzioni su un *besoin naturel* di cui esse sarebbero la soluzione, ma al contrario è indispensabile operare anzitutto una critica delle strutture sociali per comprendere in che modo il bisogno si configuri e come la sua soddisfazione debba essere pensata.

338J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. V, p. 376.

Non si tratta allora di una semplice esigenza di precisazione, perché impostare il discorso politico in questi termini significa investire la politica stessa di un significato radicalmente diverso. Se si pensa il politico come il necessario correlato di un bisogno naturale, lo si è visto, ne deriva inevitabilmente una sola forma possibile di esplicazione del legame sociale, che risponde ad un bisogno sempre identico ed invariante in quanto implicito nella costituzione naturale degli uomini. Ad uno stesso ed eterno bisogno fa fronte una stessa ed eterna possibilità di produzione di vincoli sociali: questo significa anche, come si è sottolineato a più riprese, che tra socialità e politica non esiste alcuna differenza sostanziale, perché una errata impostazione della politica è specchio di una errata produzione di relazioni sociali, e viceversa una politica efficiente consiste semplicemente nel produrre relazioni corrette; in questo senso, non esiste vincolo sociale se non in quanto è la politica a crearlo, per rispondere a tutti quei problemi a cui l'uomo è soggetto al di fuori di quel vincolo. La diversa torsione che Rousseau dà al problema dell'istituzione politica come necessità, come risposta ad un bisogno, gli permette al contrario di pensare il politico come qualcosa di distinto e di ulteriore rispetto alla produzione di relazioni sociali: la dimensione politica cioè è costretta ad agire su relazioni già costituite, già formate. Questo non significa però che le istituzioni abbiano a che fare con un'assoluta assenza di istituzione, con uno spazio politicamente neutro e vuoto: vale precisamente l'opposto per Rousseau, cioè il politico è necessario proprio nella misura in cui si trova costretto ad interagire con forme istituzionali già operative e già stratificate nel tempo, che entrano a costituire il tessuto sociale e a trasformarlo, ma rispetto al quale l'opera istituyente è sempre ulteriore, sempre eccedente (e si vedrà in che modo si tratti di produrre linguaggi capaci di rispondere a bisogni in costante espansione e trasformazione). In Rousseau cioè non è l'opera di legislazione che dà vita alla società come società politicizzata, ma all'inverso è la società stessa a richiedere una continua opera di produzione di diritto e di strutture istituzionali, a partire da quelle dissimmetrie già politicizzate che producono squilibri di forze e dunque bisogni. Se si tiene presente questa fondamentale differenza rispetto all'antropologia politica giusnaturalista, se cioè si tiene ferma la centralità di un piano sociologico in senso lato nella produzione di istituzioni politiche, allora si comprende una prima fondamentale rottura tra la riflessione di Rousseau e i problemi sollevati da Diderot, a cui questo secondo capitolo del *Manuscrit* risponde esplicitamente. Diderot infatti non problematizza il *droit* a partire dal piano della società, ma pensa lo pensa in relazione al *genre* a partire dalla specie in senso assoluto e naturalistico, laddove per Rousseau ogni struttura

giuridica deve essere intesa in funzione dei rapporti concreti e locali che ne costituiscono il contesto di riferimento: ogni opera di produzione di diritto deve fare i conti con le strutture del diritto e con le forme istituzionali già presenti e già operative all'interno del tessuto sociale; il politico non può essere pensato come ciò che interviene su un territorio neutrale, ma è ciò che si fa sempre carico delle strutture istituzionali che lo precedono. Pensare il diritto a partire da un vuoto giuridico significherebbe appunto identificare rapporto sociale e rapporto politico all'interno di un'unica ed invariabile operazione di legislazione. Proprio per questo, a nostro avviso, il *Manuscrit de Genève* apre il primo brevissimo capitolo – che precede quello di cui ci stiamo occupando – con queste parole: «Tant d'auteurs célèbres ont traité des maximes du gouvernement et des règles du droit civil, qu'il n'y a rien d'utile à dire sur ce sujet qui n'ait été déjà dit. Mais peut-être serait-on mieux d'accord, peut-être les meilleurs rapports du corps social auraient-ils été plus clairement établis, si l'on eût commencé par mieux déterminer sa nature»³³⁹. Non si tratta per Rousseau di definire il diritto da un punto di vista normativo, ma da un punto di vista filosofico; non ne tratta lo sviluppo materiale, ma semplicemente la struttura: ciò che è radicalmente nuovo è come i due piani siano pensati in forma assolutamente distinta, cioè pensare filosoficamente il diritto non significa affatto derivarne automaticamente le applicazioni, definirne l'ambito e la natura non implica dedurne le regole concrete. Si tratta di un atteggiamento tutt'altro che innocente da parte di Rousseau, perché questa separazione di piani è la conseguenza stessa della modalità con cui egli pensa il diritto e la legge, come si vedrà meglio. Il testo del primo capitolo si conclude infatti così: «Il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps, mais de sa constitution. Je le fais vivre, et non pas agir. Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller. D'autres plus sages en régleront les mouvements»³⁴⁰. Si tratta di comprendere allora quale sia la sfera di azione del *droit*, non si tratta di stabilirne l'applicazione, e questo proprio perché lo spazio giuridico si configura come uno spazio di ulteriorità rispetto ad una dimensione di rapporti concreti di cui soltanto un'osservazione di tipo diverso, una diversa *sagesse*, può farsi carico. La filosofia del diritto qui non si esprime allora come rinuncia alla materialità del diritto, ma è proprio quell'operazione preliminare che ci consente di pensare fino in fondo quella materialità, dunque di rifiutare ogni deduzione filosofica del diritto.

339Ivi, p. 375.

340Ibidem.

A questo punto si rende necessario, prima di procedere, chiarire con maggiore precisione una serie di questioni terminologiche. In precedenza infatti si è insistito molto su come l'operazione concettuale di Rousseau si fondasse proprio sull'esigenza di pensare politica e società insieme e non separatamente, cioè di pensare la politica, come si è detto, dal punto di vista della morale. Ora invece si è detto che piano sociale e piano politico devono essere tenuti distinti, che lo spazio politico in Rousseau è qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto a quello delle relazioni sociali. Queste due affermazioni sembrano produrre una contraddizione irresolubile: se società e politica devono essere intese tanto come dimensioni distinte, quanto come due aspetti complementari di uno stesso oggetto, come è possibile affrontare in maniera coerente il problema del rapporto tra società e istituzioni? Per uscire da quello che sembra un vicolo cieco, è indispensabile non perdere mai di vista le conseguenze che derivano da ciò che si è appena detto a proposito dello spostamento del problema del bisogno dal piano della natura a quello della società: la posta in gioco infatti consiste nella possibilità di mostrare fino in fondo l'insufficienza del discorso giusnaturalista, disintegrando la nozione di *politique* in una pluralità di problemi non riducibili all'unità della *loi* come la pensava ogni teoria fondata sull'unità della dimensione antropologica. Se cioè al piano antropologico si sostituisce quello plurale e trasformativo della società (quello che a livello epistemologico è espresso dal paradigma della pedagogia), è chiaro come la politica non possa più in alcun modo configurarsi quale struttura univoca ed unitaria: non esiste solo un modo di pensare la politica, ma ne esistono tanti quante sono le società, dunque tanti quante sono le forme del bisogno che si producono nella tensione mutevole e dinamica delle relazioni sociali. Il giusnaturalismo pensa all'interno di un'unica forma possibile di esplicitazione del rapporto politico, proprio perché essa corrisponde all'unica forma possibile di aggregazione sociale tra gli uomini, il patto sovrano: a questa forma unitaria dell'interpretazione dello spazio politico fa capo appunto una ben precisa nozione della *loi*, della quale come si vedrà si tratta per Rousseau di farsi carico definendone con precisione il perimetro.

Un simile appiattimento della società su questa specifica concezione della *loi* finisce tuttavia, per Rousseau, per rendere impossibile una considerazione sociale – e non naturalistica – della *loi* stessa. Finisce per essere impossibile, cioè, considerare morale e politica come paradigmi interdipendenti, proprio perché pensare la società come semplice prodotto di un patto ne implica una stilizzazione: in questo panorama infatti l'uomo è pensato come entità universale, eguale, atomica ed indipendente, la cui struttura morale dipende

semplicemente dalla sua costituzione naturale e razionale, e dunque resta slegata dalla relazione sociale, ne resta estranea, nella misura in cui quella relazione coincide con il patto, con l'unica forma possibile di aggregazione tra enti individuali che sarebbero altrimenti separati. Ciò che Rousseau mette in gioco è allora un'esigenza di pensare la morale come qualcosa di plurale e di variabile proprio perché è l'espressione di un tessuto di rapporti sociali che non sono il semplice prodotto della funzione politica: la politica può essere compresa allora soltanto se la si assume in connessione con quel tessuto, con la morale, e in questo senso società e spazio politico non possono essere pensati distintamente. Ma proprio perché le forme della morale sono molteplici e in trasformazione, così lo sono le forme della politica, ed è da questo punto di vista che queste ultime sono ulteriori e sempre eccedenti rispetto al tessuto sociale: esse ne sono il risultato e ad un tempo – come si è visto tanto in Sade quanto in Rousseau a proposito della dialettica *loi-mœurs* – entrano a farne parte, agiscono su di esso. In questo senso, il politico non può essere identificato con il sociale se non si definisce preliminarmente il sociale come qualcosa che non dipende univocamente dal politico, se cioè non si provvede anzitutto a farsi carico politicamente della pluralità del sociale. Solo se si chiariscono i termini della critica, appare chiaro come quella che sembrava una contraddizione è invece una necessaria duplicità del problema che Rousseau apre: società e politica devono essere considerate assieme nella misura in cui sono entrambe espresse da strutture morali – cioè in definitiva da strutture del desiderio e del bisogno – non naturali ma storiche, e da questo punto di vista società e politica non sono due cose diverse, perché ogni assetto sociale è un assetto istituzionale; ma ad un tempo è inevitabile pensare una distinzione tra forme sociali e forme politiche per non cadere nell'ipostatizzazione della *loi* di impronta giusnaturalista, cioè per mantenersi nella possibilità di pensare il piano politico come uno spazio molteplice, necessario ma non univoco, sempre operativo e tuttavia contingente, che eccede le strutture sociali tanto quanto ne è ecceduto. In questo modo Rousseau può isolare la *loi* del patto, mostrando tutta la sua ulteriorità rispetto al terreno istituzionale e morale che necessariamente la precede: si tratta, come si è già accennato, della possibilità assumere la forma-legge non come la verità della dimensione politica, ma come un aspetto storico e locale delle strutture morali e istituzionali, e a questo scopo la legge stessa deve essere ripensata dal principio.

Tutto ciò chiarisce dunque ancora meglio perché Rousseau inizi il *Manuscrit* ponendo l'accento sull'esigenza di comprendere da dove derivi la necessità della politica: se essa

sorgesse da un bisogno naturale sarebbe, come si è detto, un oggetto unitario ed invariabile; ad un originario bisogno, corrisponderebbe un'originaria soluzione, e questo farebbe della politica stessa qualcosa di originario, di sempre uguale a sé stesso. In questa prospettiva non sarebbe più pertinente parlare di *nécessité* in senso proprio, perché la soluzione ai problemi naturali dell'uomo sarebbe inscritta nella sua stessa natura, come il cibo è la soluzione alla fame, e il riposo è la soluzione al sonno. Ma le cose non stanno così, la politica non è qualcosa di unico ed omogeneo perché i bisogni da cui nasce non sono unici ed omogenei: non sono, in una parola, bisogni naturali. Questo problema è già stato sottolineato ampiamente in precedenza, ed ecco in che modo Rousseau lo fa entrare in gioco nel *Manuscrit* per chiarire quale tipo di necessità sia la necessità della politica: «La force de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, que pour peu que cet état change et que ses besoins augmentent, l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire, et, quand enfin ses désirs embrassent toute la nature, le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir. C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves et nous asservissent, en nous dépravant»³⁴¹. Le istituzioni nascono da una necessità, sì, ma si tratta di una necessità in costante espansione, della rottura di un equilibrio, quale lo si è già messo in evidenza: il rapporto sociale tra forze e bisogni dell'uomo è ciò che spiega perché una dimensione politica sia necessaria, nella misura in cui quel rapporto passa da un fondamentale equilibrio allo squilibrio. Ma lo squilibrio è frutto di un cambiamento, basta una piccola trasformazione dello stato originario per produrlo: e da tutto ciò che si è detto in precedenza noi sappiamo che il cambiamento non è qualcosa di puntuale e circoscritto, ma si tratta piuttosto di una modificazione costante ed espansiva che dipende proprio dalla struttura stessa di ciò che cambia, cioè la relazione; ciò che prima non esisteva, il rapporto reciproco, è ad un tempo il frutto del cambiamento ma anche la causa di esso, e si produce in una costante e duplice dinamica evolutiva. Una volta che il cambiamento è avvenuto, una volta che l'equilibrio è spezzato, esso non potrà in alcun modo tornare al suo stato di partenza, perché in gioco c'è un fatto che prima non c'era, la reciproca dipendenza. La *nécessité* della politica è proprio questa, e coincide con la *nécessité* dei bisogni che quella dipendenza produce. È in quella stessa necessità che si iscrive l'istituzione, vale a dire in una dinamica di rapporti in trasformazione.

341Ivi, p. 376.

«Le sentiment de notre faiblesse» – prosegue Rousseau – «vient moins de notre nature, que de notre cupidité: nos besoins nous rapprochent, à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux»³⁴². Queste parole producono certamente una difficoltà rispetto a tutto quanto si è visto in precedenza, perché vi è espressa una tesi sul rapporto *besoin-passion* diametralmente opposta a quella sostenuta tanto nel secondo *Discours* quanto nell'*Essai sur l'origine des langues*. Fermo restando che la debolezza degli uomini, la *faiblesse*, ha un'origine puramente sociale e non naturale, che si iscrive cioè nei rapporti collettivi e non in una costituzione antropologica, Rousseau attribuisce al *besoin* la proprietà di avvicinare gli uomini tra di loro, e alla *passion* quella di separarli. Non si tratta forse esattamente del contrario di ciò che era stato detto? Rousseau si era dichiarato irremovibile nel rifiutare la tesi secondo cui le forme più elementari della socialità – in particolar modo il linguaggio – traessero origine dalla necessità di soddisfare bisogni primari e naturali, cui l'uomo di natura da solo non sarebbe stato capace di provvedere; sosteneva invece che sono le passioni, definite come bisogni morali, a produrre legami tra gli uomini, laddove i loro bisogni primari li spingono all'isolamento. Qui al contrario è proprio il bisogno a funzionare come fattore di coesione e di socievolezza, laddove la passione produce separazione. Tuttavia si deve fare attenzione alla modalità con cui la separazione che deriva dalla *passion* è definita da Rousseau, qui: non si tratta di isolamento, come avveniva in natura per i bisogni primari, ma di inimicizia, di avversione. E sappiamo perfettamente come l'inimicizia in Rousseau non possa affatto essere considerata come un correlato dell'isolamento degli uomini, ma piuttosto come la più lampante conferma del loro rapporto. L'inimicizia è infatti il marchio della dipendenza, non di una reale separazione: più siamo nemici dei nostri simili, dice Rousseau, meno siamo in grado di sbarazzarcene, dunque l'inimicizia è direttamente proporzionale alla reciproca dipendenza. Questo non significa forse, allora, che l'inimicizia come passione ingloba gli stessi bisogni, e che dunque nella società la stessa *passion* è direttamente proporzionale al *besoin*, nella misura in cui ciò che ci separa dipende da ciò che ci avvicina? Il discorso di Rousseau sul *besoin* come motivo di isolamento, infatti, aveva a che fare con lo stato di natura; ma qui non stiamo parlando dello stato di natura. Perché la *nécessité* delle istituzioni, lo si è detto, non si incardina su una condizione originaria, ma sulla materialità di rapporti sociali già formati. Se dunque, come si è già notato in più di un'occasione, il *besoin* vero e proprio non è il frutto di

342Ibidem.

una dimensione antropologica – che non ha mai a che fare con una mancanza di risorse – ma il risultato di rapporti squilibrati e disordinati, è evidente come all'interno di quei rapporti il *besoin* sia una figura della socialità, e non della natura. Non a caso Rousseau nel *Manuscrit* collega immediatamente la *nécessité* alla rottura dell'equilibrio tra forze e bisogni, dunque a quella mancanza di risorse che, come si è visto, è il carattere più proprio del rapporto tra bisogno e passione sul piano dei rapporti sociali. Il *besoin* come fattore naturalistico è qualcosa di impensabile e sta al di fuori dello stesso linguaggio; è proprio in questa direzione che Rousseau lo impiegava nel saggio sulle lingue: lo scopo era appunto quello di mostrare la paradossalità di un piano linguistico naturale, perché si sarebbe fondato sull'isolamento reciproco e non sulla reciproca relazione, sarebbe stata una forma di relazione al di fuori della relazione stessa.

Il problema si comprende assai meglio se si considera che cos'è il linguaggio, anzitutto, nell'ottica di Rousseau: il linguaggio è un'istituzione, la prima e la più importante. In qualche misura si potrebbe dire, sulla base dei risultati già acquisiti, che il linguaggio è la forma più esemplare del rapporto istituzionale quale si è tentato di descriverlo nel capitolo precedente, perché esso si colloca proprio all'incrocio della trasformazione del bisogno in qualcosa di naturale, cioè di equilibrato, in qualcosa di morale e passionale, dunque sempre votato allo squilibrio in quanto destinato a trasformarsi: in qualche modo il linguaggio riassume in maniera chiara quella dialettica sempre operativa tra natura ed artificio che si colloca al cuore dei rapporti collettivi in quanto dialettica tra la possibilità di produrre sempre nuovi equilibri e la loro costante rottura. L'istituzione, come si è visto, è ad un primo livello ciò che si fa carico di questa dialettica, e se il linguaggio è l'istituzione più fondamentale – il più fondamentale artificio all'interno della produzione di equilibri naturali – è in esso che il rapporto più generale tra figure istituzionali e figure del bisogno emerge con maggiore evidenza. Queste osservazioni ci aiutano a comprendere perché la prospettiva di Rousseau sul bisogno sia rovesciata, qui, rispetto a quella espressa nel contesto dell'origine del linguaggio: la specifica *nécessité* dell'istituzione infatti deve essere riconosciuta nella rottura, non nell'equilibrio, dunque sta su un piano di bisogni sociali, e non di bisogni naturali; i bisogni nella società, proprio perché sono radicalmente diversi da ciò che sarebbero in assenza di relazioni, non fanno altro che addensare ed espandere quello stesso legame che li ha prodotti, trasformandosi continuamente in figure passionali che rompono l'equilibrio associativo. La dialettica tra *besoin* e *passion* allora si traduce in una dialettica tra equilibri e squilibri costanti in cui si

colloca, per l'appunto, la *nécessité* del politico in quanto istituzione, quella necessità tutta interna al linguaggio dei rapporti, disancorata dalla *nature*: questo significa ad un primo livello – ma lo si vedrà meglio in seguito – che l'istituzione stessa entra a far parte dei bisogni sociali.

Che cosa ha di mira Rousseau in queste osservazioni introduttive, che apparentemente sono una semplice ripetizione di tutto ciò che aveva già detto altrove? Si tratta per lui di portare alla luce l'esigenza di pensare strutture istituzionali e strutture sociali come un problema unitario proprio a partire dalla precisa definizione di che cosa significa *nécessité* in politica. Il punto non è più soltanto la delegittimazione di ogni discorso naturalistico sulla politica, ma anche una focalizzazione sul problema del rapporto tra *société* e *institution* che Diderot aveva creduto di risolvere attraverso la *généralité*. Per Diderot, cioè, il rapporto istituzionale era già implicito nel *genre*, nella specie, finendo inevitabilmente per appiattare la *société* su di esso. Per Rousseau invece ciò che resta ancora da fare è articolare il rapporto tra generalità e società senza identificarle, perché il *genre* così come è inteso da Diderot finisce per neutralizzare la *nécessité* specifica della dimensione politica. Proprio per questo il testo del *Manuscrit* prosegue con queste parole: «Tels sont les premiers liens de la société générale, tels sont Les fondements de cette bienveillance universelle, dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment, et dont chacun voudrait recueillir le fruit, sans être obligé de la cultiver; car, quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord»³⁴³. Se si tiene presente ciò che Diderot aveva sostenuto a proposito della *société générale*, si comprende perfettamente che cosa Rousseau stia cercando di dire in questo passaggio: il legame fondamentale che sussiste tra gli uomini non può essere identificato nel *genre* se con questo termine si intende semplicemente una comunanza naturale – su cui per Diderot poteva essere legittimamente fondato il diritto; il vincolo sociale più generale e più basilare non è un vincolo di natura, ma quello fondato su quella *nécessité* da cui trae origine *l'institution politique*, cioè sul rapporto costante tra *besoin* e *passion* all'interno delle strutture sociali, e dunque all'interno di quel *changement* che spezza un equilibrio *proportionné* e produce costanti sproporzioni. È nella *dépendance* così intesa che si situa la relazione primaria tra gli uomini, è la *dépendance* ciò che essi hanno in comune prima di tutto: questi sono i *liens* fondamentali, non quelli della natura. Il concetto di *nature*,

343Ivi, p. 377.

dice Rousseau, è allora privo di valore, proprio perché esso deve essere collocato ad un livello diverso, appunto al livello dei concetti, al livello stesso della dialettica sociale tra passioni e bisogni: tanto è vero che la *nature* «est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union», cioè si colloca direttamente all'interno delle relazioni desiderative e passionali che costituiscono i rapporti tra gli uomini – in questo caso i rapporti di sapere – e ad un tempo li unisce e li separa, proprio come si è appena visto nel paragrafo precedente del *Manuscrit*, dove Rousseau introduceva la *dépendance* come dinamica ambivalente e costante tra *rapprochement* e *division*, tra avvicinamento e inimicizia. La *nature*, qui, produce tanto unione quanto separazione a due livelli diversi, che si implicano però l'uno nell'altro: da una parte, alcuni *savants* identificano nella natura l'origine della concordia («la bonne intelligence et l'accord») tra gli uomini, ma dall'altra parte altri *savants* vi riconoscono l'origine della loro inimicizia e dei loro contrasti («la concurrence et la jalousie»); in questa differenza si producono dunque tra i *savants* tanto *querelle* quanto *union*, e dunque la discussione sul significato sociale del concetto di *nature* produce, all'interno dei rapporti in cui si situa, i medesimi effetti che essa descrive. In qualche modo, la teoria si fa nient'altro che descrizione dei rapporti reali, che tuttavia spaccia per originari, come se fossero fondati nell'antropologia. Questo effetto di costante specularità è per Rousseau l'esemplificazione più chiara del labirinto di equilibri e squilibri che spiega la *nécessité* delle istituzioni dall'interno dei rapporti già costituiti tra gli uomini, e non dall'esterno, cioè non a partire dal *genre* in senso naturalistico, perché quel *genre* neutralizza la dimensione sociale propria dell'*institution* precisamente nel momento in cui pretende di fondarla attraverso il concetto di *société générale*. Quella *société*, per Rousseau, non descrive una società umana in generale, ma si fa semplicemente testimonianza di quella *société* storica entro cui si situa la dialettica tra *querelle* et *union* sul concetto di *nature*.

La *nature* appare qui esplicitamente, nell'ottica di Rousseau, per ciò che era già implicito nel secondo *Discours* e nell'*Essai sur l'origine des langues*, cioè come un fattore sociale che si colloca nell'ambito dell'oggetto *histoire* di cui parlava Althusser, e che noi abbiamo chiamato *storia della ragione*. Un passo della Prefazione al secondo *Discours* merita di essere riportato integralmente, non solo perché è particolarmente eloquente rispetto al problema della storia del concetto di *nature*, ma soprattutto perché è uno di quei passaggi su cui Diderot basava la sua critica a Rousseau a proposito del *droit naturel*: «Ce n'est point sans surprise et sans scandale» – scriveva Rousseau – «qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette

importante matière entre les divers auteurs qui en ont traité. Parmi les plus graves écrivains à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point. Sans parler des anciens philosophes qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux, les jurisconsultes romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même loi naturelle, parce qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la loi que la nature s'impose à elle-même que celle qu'elle prescrit; ou plutôt, à cause de l'acception particulière selon laquelle ces jurisconsultes entendent le mot de loi qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation. Les modernes ne reconnaissant sous le nom de loi qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la loi naturelle; mais définissant cette loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques 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. De sorte que toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la loi de nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même. Connaissant si peu la nature et s'accordant si mal sur le sens du mot loi, il serait bien difficile de convenir d'une bonne définition de la loi naturelle. Aussi toutes celles qu'on trouve dans les livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs connaissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne peuvent concevoir l'idée qu'après être sortis de l'état de nature. On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convissent entre eux; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires»³⁴⁴. Come si è anticipato, l'urgenza primaria di Rousseau nella trattazione delle *institutions politiques* consiste in una riflessione radicale sul concetto di *loi*: perché prima di

344J. -J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., vol. V, pp. 85-87.

descrivere i rapporti generali che la *loi* dovrebbe rappresentare, è indispensabile comprendere i rapporti materiali entro cui sono presi i *savants* che discutono sul concetto di *loi*, vale a dire quell'insieme di strutture culturali, morali e istituzionali in cui quella discussione si dispiega, e che ha a che fare con una specifica porzione di ciò che abbiano chiamato i *mœurs*, cioè con l'*opinion*, su cui si ritornerà. Se non si tiene ferma la necessità di una perimetrazione dei rapporti reali, la *loi* non potrà mai farsi istituzione, non potrà cioè situarsi sulla soglia tra l'equilibrio e lo squilibrio che li attraversano costantemente. In altri termini, più banalmente, quella *loi* non sarà una vera *loi* nella misura in cui non avrà alcuna attinenza con il *droit*, e sarà la semplice fissazione dei rapporti così come sono: in seguito infatti si cercherà di mostrare come il *droit* nei termini delle *institutions politiques* non possa configurarsi per Rousseau se non come la possibilità che si dia equilibrio tra forze e bisogni a livello sociale – dunque al livello delle singolarità che stanno al centro della *communeauté* – perché è ciò che si fa carico della continua trasformazione del rapporto tra quei due termini, e delle pluralità locali attraverso cui si definiscono. Come l'istanza sadiana metteva perfettamente in luce, anche in Rousseau la dialettica tra *loi* e *société* si basa proprio sulla compresenza di due movimenti complementari, un movimento di raccolta di ciò che è comune alla *communeauté* e un movimento di trasfigurazione di quella comunanza: se in Sade questa dinamica è particolarmente chiara, questo è dovuto al fatto che egli la applica al contesto rivoluzionario, assolutizzando la categoria di Rivoluzione e dunque evidenziando al massimo grado come anche la più radicale delle trasformazioni possa farsi diritto solo se tiene conto di ciò che nella trasformazione è comune, e dunque viceversa di ciò che nella comunanza cambia. La *loi* in questo senso è espressione del *droit* solo se è in grado di tenere assieme comunanza e trasformazione, di garantire un legittimo equilibrio nella peripezia inevitabile dei rapporti comunitari: nella misura in cui fissa naturalisticamente relazioni storiche e contingenti, invece, essa esprime semplicemente un fatto, e non un diritto.

In ogni caso, appare chiaro come sia indispensabile focalizzare l'attenzione sui *liens* concreti che lo stesso discorso sulla *nature*, ivi compreso quello di Diderot, implica e nasconde. Se si deve pensare la *loi* in funzione della *nature*, è anzitutto necessario comprendere in che modo i moderni pensino questa funzione: per i moderni, dice Rousseau, la *loi naturelle* ha una caratteristica fondamentale, il fatto di essere razionale. La *raison* è ciò che accomuna tutte le definizioni moderne della *loi*, anche quando si contraddicono su tutto il resto, tanto è vero che *nature* e *raison* sono pressappoco la medesima cosa nella prospettiva

che stiamo considerando. Qual è allora, nei rapporti di cui il concetto di *nature* è semplicemente la proiezione teorica, ciò che sta al centro come qualcosa di generale, come *genre*? Il *genre*, ciò che produce comunanza ed accordo, è precisamente una specifica interpretazione del rapporto sociale come rapporto razionale. Non è la costituzione antropologica dell'uomo in generale a produrre comunanza e dipendenza, ma anzitutto la *raison* come concetto chiave attorno a cui i moderni costruiscono i propri rapporti reciproci, proiettandola appunto sull'antropologia. Infatti su una cosa sono tutti d'accordo, dice Rousseau: che per riconoscere la legge di natura e dunque anche per obbedirvi, è necessario essere degli ottimi ragionatori e dei metafisici. Da questo egli conclude che «Les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même»: vale a dire che secondo la definizione della legge di natura su cui si basa la fondazione della società, era necessario essere già dentro a quella società per poterla fondare; e dunque non dentro ad una società qualsiasi, ma in una società in cui ciò che è centrale è proprio la *raison*, una società che si esplica attraverso i lumi della ragione, *les lumières*. Questo significa allora che la nozione di *loi naturelle* implica una legge di ragione che è possibile solo all'interno della società dei lumi, solo all'interno della modernità e delle sue strutture di pensiero: non è dunque alla natura che dobbiamo guardare per pensare adeguatamente e fino in fondo “la necessità delle istituzioni politiche”, ma al contesto storico, filosofico, culturale ed istituzionale della modernità. Ciò che è indispensabile fare, di conseguenza, è disarticolare quella proiezione antropomorfa della *loi*, e dunque pensare la *raison* come l'elemento più proprio della modernità, quello che la identifica e attraverso il quale si decide la forma della relazione sociale in cui viene pensata la legge stessa.

Per Diderot una simile impostazione del problema della *loi* significava soltanto, come si è visto, sottrarre all'obbligazione proprio l'elemento della razionalità, significava renderla letteralmente priva di ragioni, e dunque impensabile ed assurda: Rousseau, dal suo punto di vista, negava ogni fondamento a qualsiasi idea possibile del diritto, negava cioè che ci potesse essere un motivo primario ed universale sulla base del quale gli uomini possano convivere tra loro pacificamente ed obbligarsi reciprocamente per la tutela di una mutua libertà. In seguito si vedrà come in Rousseau – analogamente a quanto scriverà Sade nella *Philosophie dans le boudoir* – la *liberté* appartenga precisamente alla storia della ragione, e debba dunque essere messa a tema come problema che riguarda il *genre*, come per Diderot, ma in una declinazione

del tutto diversa. A questo livello del *Manuscrit* tuttavia la preoccupazione di Rousseau è ancora quella di dimostrare come il suo discorso sul rapporto tra *loi* e *nature* non miri a sottrarre ogni fonte dell'obbligazione, ma piuttosto a mettere in luce come quel rapporto sia parte integrante di una serie molto più estesa di rapporti che possono essere definiti soltanto se si pensa che un'obbligazione, quale che sia, esiste già ed è già operativa – quelle regole di *utilité commune* di cui parlava nel già citato passo del secondo *Discours*. Se c'è una generalità da pensare in quanto società, sarà quella della dipendenza che si produce nei sistemi sociali – e inevitabilmente già istituzionali, come si è detto – entro i quali è possibile il discorso sul *droit naturel* e su una certa declinazione della *loi*. Da una parte come si è visto c'è la *raison*, come elemento culturale e non naturale; ma dall'altra parte, appunto, c'è una condizione di reciproca dipendenza che deve essere assunta in tutta la sua radicalità, e che deve essere distinta dalla definizione di *genre* che aveva offerto Diderot. Infatti il *Manuscrit de Genève* prosegue in questo modo: «De ce nouvel ordre de choses naissent des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer; et comme l'existence relative d'un homme dans l'état de nature dépend de mille autres rapports, qui sont dans un flux continuel, il ne peut jamais s'assurer d'être le même durant deux instants de sa vie la paix et le bonheur ne sont pour lui qu'un éclair; rien n'est permanent que la misère, qui résulte de toutes ces vicissitudes; quand ses sentiments et ses idées pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu, il lui serait impossible de faire jamais une application sûre de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien, ni le mal, ni l'honnête homme, ni le méchant»³⁴⁵. Se è vero che nel secondo *Discours* Rousseau aveva messo in luce come la razionalità della legge – che il giusnaturalismo attribuisce alla natura dell'uomo – fosse il modo specifico in cui la modernità, assieme a Diderot, pensa l'obbligazione; se è vero cioè che, come si vedrà, non è possibile pensare l'obbligazione nel perimetro moderno dei *mœurs* e delle opinioni senza farsi carico di quell'elemento razionale che è in fondo quello della *liberté*; è altrettanto vero che una simile impostazione del problema della legge, che ha a che fare con quello della *généralité* non può esimersi dal considerare la propria razionalità in funzione dei rapporti di asimmetria, disordine, dipendenza e dominio che della *liberté* sono la negazione. Nella stesura definitiva del *Du contrat social* il primo capitolo reciterà, come è noto: «L'homme est né libre, et partout

345J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, pp. 377-378.

il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait?»³⁴⁶. Sono le stesse parole con cui si apre, nel *Manuscrit*, il terzo capitolo: Rousseau eliderà i primi due, di cui ci stiamo occupando, ma in questa brevissima sentenza resterà condensato quel problema in tutta la sua portata, vale a dire la contraddizione tra *liberté* e *dépendance* di cui l'istituzione politica deve assumersi fino in fondo la responsabilità. Qui, nel secondo capitolo del *Manuscrit*, la questione è espressa in maniera assai più articolata: il *changement* che è intervenuto a rompere il naturale equilibrio tra *force* e *besoin* non è qualcosa che si arresta, che si limita a riconfigurare le cose in maniera puntuale, ma al contrario, come si è detto, è un *changement* che si pone come fonte di uno spazio di perpetua trasformazione che è precisamente lo spazio del sociale, irriducibile a qualsiasi definizione di natura. Ma questo nuovo ordine, ormai irrevocabile, è segnato rapporti sproporzionati, da un continuo *dérèglement*, vale a dire da una serie di strutture che “cento uomini si adoperano a distruggere per uno che si adopera a fissarle”: il problema è precisamente quello che si è già tentato di illustrare, vale a dire l'esigenza di pensare il piano delle istituzioni non come qualcosa che si impone su uno spazio vuoto, ma come qualcosa che deve sempre essere pensato all'interno del «flux continuel» dei rapporti di trasformazione in cui gli uomini sono presi; l'istituzione è dunque applicazione di strutture del diritto sopra strutture del diritto già presenti, che qualcuno ha fissato e qualcun altro ha distrutto, ed è costretta ad assumere su di sé una situazione di radicale impermanenza, di continuo ribaltamento dei termini di riferimento. È chiaro che se questo è il panorama sociale, non è affatto sufficiente stabilire una regola universale di obbligazione e di convivenza: anche se questa regola viene pensata – e noi sappiamo che è possibile pensarla – la sua applicazione resta pressoché impossibile, perché subordinata ad uno stato di cose in costante divenire, in cui niente resta eguale a sé stesso. Ciò che resta, ciò che non cambia, ciò che si manifesta come elemento *commun* è nient'altro che la *misère*, cioè il dominio e la dipendenza, appunto.

Se così stanno le cose, allora due sono gli elementi acquisiti da Rousseau per una definizione della *généralité* in termini diversi, cioè in termini storici e non naturalistici: il *genre* su cui Diderot insisteva in quanto fonte necessaria dell'obbligazione si configura adesso come una stretta relazione tra *raison* e *dépendance* che costituiscono il fulcro dei rapporti materiali di cui la politica deve farsi carico, e dunque quella *nécessité* sulla base del quale l'*institution* deve essere pensata. E se quella necessità si esprime, come si è già detto, come

346J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politiques*, cit., vol. V, p. 463.

un'istanza di equilibrio tra forze e bisogni (che sono forze sociali e non naturali, rispetto a bisogni sociali e non naturali), è chiaro come quell'equilibrio non potrà prodursi se non pensando la *force* anzitutto nei termini della *raison*, e il *besoin* nei termini della *dépendance*. Apparentemente i punti fondamentali del problema dell'obbligazione politica non sono cambiati, e tuttavia il piano su cui si muove Rousseau è radicalmente diverso: perché se si pensano forza e bisogno in senso universale e naturale, si rende definitivamente impossibile l'equilibrio che costituisce lo scopo dell'istituzione, perché non è più possibile farsi carico della trasformazione e del cambiamento, tanto in un senso temporale quanto in un senso spaziale. Nei termini impiegati da Rousseau, l'astratta applicazione di un principio universale ad una situazione in costante cambiamento non ci permetterebbe in alcun modo di riconoscere «ni le bien, ni le mal, ni l'honnête homme, ni le méchant»: le posizioni si mescolano, si confondono e si capovolgono, e non c'è alcun principio universale della trasformazione, se non quello dello squilibrio costante che si produce nelle dipendenze reciproche. È chiaro allora che un principio naturalistico non spiega nulla dei rapporti concreti di una *communeauté*, se non si comprende prima che cosa sia il *commun* di quella *communeauté*, se dunque non si pensa la *généralité* non in assoluto, cioè in funzione dell'uomo come specie, bensì concretamente in funzione di quel terreno giuridico ed istituzionale che è già presente nel sistema sociale, e che cambia costantemente nel tempo e nello spazio. Se si tiene conto di questo, si comprende meglio perché il *Manuscrit* si apra con una distinzione fondamentale tra la teoria politica e l'amministrazione: proprio perché punta ad un *genre*, la politica non potrà avere che principi generali; il *droit* è qualcosa di generale, nel senso che con Sade si è cercato di chiarire meglio, cioè in una direzione diversa da quella dell'universalismo della natura, e che ha a che fare con la comunanza. Ma quando quella *généralité* sia stata compresa come il luogo più essenziale del *droit*, resta ancora da pensarne l'amministrazione a partire da questioni che il diritto non può prevedere: la legge come incarnazione locale del diritto è proprio ciò che si fa carico della generalità all'interno di rapporti materiali che mutano nel tempo e nello spazio, e che dunque il diritto deve garantire ma non può fissare. Non si danno cioè per il diritto posizioni singolari: soltanto la legge nella sua applicazione, cioè nell'applicazione concreta a ciò che ne definisce il *genre*, potrà pensare quelle posizioni sul confine dinamico tra comunità e trasformazione. In questo senso, appare chiaro come il *gouvernement* sia ciò che sta inevitabilmente a monte della legge, in quanto legislazione, proprio per poterne garantire l'applicazione: il governo è infatti ciò che deve essere capace di

pensare il *genre* in forme locali, questa è la sua destinazione, la possibilità del suo equilibrio. Nel libro I dell'*Émile* Rousseau parlava della *Repubblica* di Platone come del più grande trattato di educazione mai scritto: nella compagine sociale che la *raison* moderna è costretta a pensare, tuttavia, viene meno quella dimensione che per Platone costituiva il fulcro del rapporto politico, cioè la possibilità che ciascuno facesse il suo proprio, che ciascuno incarnasse il proprio ruolo nel modo migliore possibile. Nel contesto della *liberté*, che ora ci appare in tutta la sua evidenza come il portato razionale delle società moderne, come il correlato della *raison*, non c'è modo di individuare il proprio, il «τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν»³⁴⁷ di Platone perde di significato, nella misura in cui si ha a che fare con un assetto di rapporti in perpetua modificazione, dove il bene e il male cambiano tanto quanto cambiano le posizioni dei singoli³⁴⁸. La posta in gioco dell'equilibrio che, come si è sottolineato, costituisce il cardine del problema pedagogico, consiste per Rousseau proprio nella possibilità di produrre forme di istituzione sulla soglia mobile tra *force* e *besoin*, e dunque tra *communeauté* e *changement*: ma questo equilibrio non può essere pensato se non nella forma della *raison* e della *liberté*, che sono ad un tempo l'incarnazione di ciò che fa comunità ma anche l'espressione del suo stesso trasformarsi.«»

Per questo la nozione di *société générale* data da Diderot non spiega affatto l'obbligazione tra gli uomini, ma al contrario la svuota, la rende impensabile. Scrive ancora Rousseau: «La société générale, telle que nos besoins mutuels peuvent l'engendrer, n'offre donc point une assistance efficace à l'homme devenu misérable, ou du moins elle ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse, dont il attendait son bonheur»³⁴⁹. Quando parla di *besoins mutuels*, in questo caso, Rousseau si riferisce chiaramente alla direzione seguita nell'*Encyclopédie* da Diderot, che pensava una società anteriore ad ogni altra, quella della specie, i cui membri sono tutti accomunati da una dimensione reciproca di bisogni naturali. In questo senso, come

347Platone, *Repubblica*, 433a.

348Proprio nell' *Émile* la questione pedagogica si poneva a partire dall'impossibilità di una regola universale dell'agire, di un *ethos* naturale. «Tout est mêlé dans cette vie, on n'y goûte aucun sentiment pur, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps sont dans un flux continu. Le bien et le mal nous sont communs à tous, mais en différentes mesures. Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines, le plus misérable est celui qui sent le moins de plaisirs. Toujours plus de souffrances que de jouissances, voilà la différence commune à tous» (J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 380. In questi termini la *communeauté* si produce appunto a partire dalla *dépendance* che accomuna ciascuno nella *faiblesse* dei rapporti reciproci.

349J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, p. 378.

sottolinea efficacemente Masters, l'istanza sostenuta da Diderot è che «L'individu n'est pas le seul juge competent des moyens de sa propre conservation quand il existe un conflit dans l'état de nature»³⁵⁰, cioè il singolo rappresentante della specie non è depositario del *droit*, poiché esso risiede soltanto in ciò che è *général* in quanto principio di reciproca obbligazione. Quel *genre* – e dunque quel *droit* – consiste appunto per Diderot nelle relazioni che si producono a partire dai bisogni, che in quanto naturali sono di carattere generale e non individuale. Ma questo significherebbe per Rousseau ragionare, come si è visto, all'interno di un campo in cui la razionalità naturale del diritto è radicalmente scollegata dalla materialità di rapporti sociali in cui l'ordine del *besoin* è costantemente riconfigurato e soprattutto non dipende dalla natura, ma dalle posizioni reciproche di dominio e di assoggettamento da cui la società è interamente attraversata. Scrive ancora Masters, a proposito della critica di Rousseau a Diderot: «La loi naturelle ne peut être antérieure à la société civile ni logiquement ni historiquement, pour la simple raison que la société civile est logiquement et historiquement antérieure à la loi naturelle»³⁵¹. Se quel bisogno naturale dunque resta, nell'ordine sociale, un aspetto trascurabile della vita degli uomini; se gli uomini cioè sono soggetti a ben altre tipologie di bisogni e sono dotati di una *force* – o, che è lo stesso, di una *faiblesse* – che dipende dall'assetto di rapporti materiali ed istituzionali già dati; allora la *société générale* di Diderot non ha alcuna estensione concreta, perché si fa semplice ratificazione di rapporti di potere in cui la *force* e il *besoin* sono distribuiti in maniera assolutamente disordinata e sbilanciata, facendo del potere stesso qualcosa di illegittimo perché fondamentalmente instabile, soggetto alle trasformazioni costanti che esso stesso produce: in una parola, è un potere ingovernabile, come si è visto in precedenza. Il tipo di *besoin* di cui parla Diderot non ha niente a che vedere con i bisogni che si producono all'interno di quei rapporti: ne deriva allora che fondare il diritto su un bisogno di quel tipo significa semplicemente spacciare bisogni sociali per bisogni naturali, e dunque necessari. Non si tratta – è bene ripeterlo – di un diritto, ma di un fatto, perché non si fa carico delle trasformazioni che i rapporti di dominio producono a livello di forze e bisogni. Per questo nell'*Émile* Rousseau scriveva: «Il y a dans l'état de nature une égalité de fait, réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité du droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire, et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible,

350R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, ENS Éditions, Lyon 2002, p. 309.

351Ivi, p. 315.

rompt l'espèce d'équilibre que la nature avait mis entre eux». Pensare l'obbligazione della *communeauté* sulla base di un bisogno naturale, significa ignorare quei rapporti comunitari già formati, che si configurano come una costante rottura di equilibri tra *force* e *besoin*. Il *droit* definito in questi termini non ci mette nelle condizioni di pensare i motivi dell'obbligazione reciproca, ma giustifica semplicemente le forme di dipendenza già istituite senza assumerne il necessario cambiamento.

Se è dunque sul *genre* che si deve insistere – e su questo Rousseau è concorde con Diderot – esso dovrà essere considerato in una modalità del tutto diversa rispetto a quella con cui veniva assunto nell'*Encyclopédie*. Si dovrà anzitutto pensare il *genre* all'interno del quadro della *raison*, cioè a partire dalla sua storia: la *raison* ad un tempo come ciò che incarna il *genre* delle società moderne, ma anche come ciò da cui la stessa possibilità del *genre* deriva e dipende. Solo su questo piano *égalité* e *liberté* acquistano significato per una dimensione istituyente, cioè solo se se ne problematizza la funzione sociale – e dunque morale; in caso contrario, restano semplici categorie dell'antropologia, di cui la scienza politica non si assume fino in fondo la rilevanza.

4. *Nul d'a droit, pas même le père, de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien*

«Si l'on est une fois convaincu» – prosegue Rousseau nel Manuscrit – «que dans ces motifs qui portent les hommes à s'unir entre eux par des liens volontaires il n'y a rien qui se rapporte au point de réunion, que loin de se proposer un but de félicité commune, d'où chacun puisse tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre, si l'on voit enfin qu'au lieu de tendre tous au bien général ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent, on doit sentir aussi que quand même un tel état pourrait subsister, il ne serait qu'une source de crimes et de misères pour des hommes dont chacun ne verrait que son intérêt, ne suivrait que ses penchants et n'écouterait que ses passions»³⁵². Non c'è nulla che si faccia espressione di comunanza e di *communeauté* nel diritto, se lo si assume come fa Diderot: se cioè lo si fa procedere da una generalità naturale del bisogno – e dunque dell'interesse, come si vedrà – non si sarà mai in grado di comprendere che cos'è che fa la *communeauté* tra gli uomini. Non si tratta per Rousseau di negare l'obbligazione, ma di comprenderla su basi

352J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol, V, p. 378.

diverse: ciò che gli preme non è dunque dimostrare l'impossibilità del reciproco obbligarsi, come Diderot aveva interpretato l'operazione del secondo *Discours*, ma piuttosto mettere in luce come parlare di obbligazione a questo livello sia fuorviante se la si pensa in senso naturalistico, se cioè la si pensa come il primo e solo fondamento della società. In questa direzione, si devono allora anzitutto portare alla luce i limiti della *généralité* che Diderot utilizzava per reinterpretare la nozione classica di *droit naturel*: per lui il problema da risolvere consisteva infatti nel tenere conto dei problemi sollevati da Rousseau laddove, come si è visto, aveva fatto emergere l'inconsistenza del diritto di natura a partire da uno svuotamento della natura stessa, a partire dalla sua radicale estraneità all'ordine sociale in cui la nozione di *droit* in generale assume un significato; in questo senso egli faceva valere lo stato di natura come uno stato di assoluta indipendenza, contro la dipendenza che dà forma ai rapporti sociali. Nella definizione di una *société générale* Diderot vedeva un luogo di raccordo tra la naturale indipendenza dell'uomo – che sola dava un senso al diritto – e il principio dell'obbligazione, sulla base di un'appartenenza alla specie che ridimensiona la centralità del giudizio individuale. Ora, tuttavia, se è vero che quello della *généralité* è lo spazio più proprio dell'istituzione, il suo campo di azione, è altrettanto vero che parlare di società generale in questi termini non ha alcun significato per Rousseau: una società generale degli uomini in quanto uomini non esiste, e anche se esistesse sarebbe politicamente irrilevante, perché resterebbe ancora da considerare nello specifico le società particolari, le società storiche che si danno nella loro materialità e che non sono riducibili all'universalità della specie. Se tra società generale e società particolare ci fosse piena coincidenza, infatti, la teoria del diritto e l'amministrazione del corpo politico sarebbero altrettanto coincidenti, perché i principi della reciproca obbligazione discenderebbero logicamente dalla natura generale dell'associazione: si è visto invece come per Rousseau le cose stiano in modo ben diverso, e proprio per questo nel primo brevissimo capitolo del *Manuscrit* si rendeva necessario distinguere recisamente la sua operazione rispetto alle «maximes du gouvernement» ed alle «règles du droit civil». Il piano materiale e concreto del governo, infatti, appartiene già in larga misura alla storia istituzionale e giuridica dei popoli, le regole fondamentali dell'amministrazione e del diritto non sono affatto un mistero: ma soprattutto quelle regole non possono essere stabilite in un'operazione di pensiero come quella di Rousseau, proprio perché questa operazione – ci appare sempre più chiaro – mira a pensare la legge in funzione delle resistenze che la materialità del governo le oppone; ciò che dal suo

punto di vista è necessario fare, di conseguenza, è ripensare il senso e lo scopo delle istituzioni, perché è da questo che dipende la modalità con cui le forme istituzionali già stratificate nel tempo entreranno in azione, si trasformeranno o scompariranno.

Ci sono due livelli diversi allora, quello del *droit* e quello della *loi*. Ma il livello del diritto non può essere in alcun modo pensato come quel livello universalistico in base al quale dare forma a leggi particolari, perché se così fosse *loi* e *droit* sarebbero in sostanza la stessa cosa: di conseguenza esisterebbe un solo diritto per una sola tipologia possibile di società – identica a quella generale – e dunque una sola legge. La legge sarebbe semplicemente espressione dell'unico diritto possibile, quello naturale, che deriva da un'obbligazione anteriore ad ogni altra cosa. Una simile prospettiva per Rousseau è profondamente problematica, perché ci si trova da un lato nella necessità di farsi carico delle leggi storiche, della materialità delle istituzioni già formate; dall'altro lato però si deve poter pensare il diritto come ciò di cui la legge è espressione: ma se è così, un appiattimento della *loi* sul *droit*, e del *droit* sulla generalità intesa in senso naturale ed assoluto, finisce per avere come unica conseguenza una rigorizzazione della legge che la assume *tout court* come incarnazione del diritto. Ogni legge, in questa prospettiva, diventa espressione dell'unico *droit* possibile, quello naturale, e ciò che è un fatto diventa automaticamente, come si è visto, un diritto: se si analizzano le leggi storiche, infatti, non si troverà forse che tutte hanno un fondamento razionale, una *raison*, cioè che tutte partecipano in qualche modo della giustizia? Ma di quale giustizia si parla, e dunque di quale diritto? Su che piano deve essere riconosciuto il diritto: su quello della società generale o su quello della società particolare? È chiaro che se si affronta in questi termini il problema posto da Rousseau, si rende indispensabile ripensare in un altro modo il rapporto tra *droit* e *loi*, se non si vuole rischiare di ricadere in quell'universalismo che si limita a fissare i rapporti reali nella generalità naturalistica del diritto. Il che significa che si dovrà quantomeno ridefinire la generalità stessa, comprendere meglio in quale senso debba essere inteso il *genre*. È ancora Masters ad esprimere con estrema efficacia e semplicità la questione che si apre in Rousseau rispetto a Diderot: quella *société générale* di cui parla quest'ultimo, dice, non è altro per Rousseau che un'assolutizzazione della generalità che sta al cuore delle società storiche; si tratta cioè di una filosofizzazione della *communeauté*, di un'estensione del *genre* all'intera natura. Questo tipo di generalità, di giustizia universale «ne peut exister, pour un philosophe» – scrive Masters – «que préalablement à “des conventions et des lois”»³⁵³. È dunque una

353R. D. Masters, *op. cit.*, p. 320.

semplice esigenza filosofica ad essere all'opera in Diderot, quell'esigenza di ricercare le cause razionali e dunque naturali di ogni cosa, che tuttavia come si è visto deve essere iscritta, per Rousseau, all'interno della stessa storia della *raison*, e dunque nella storia di specifici paradigmi sociali, di specifici linguaggi, e inevitabilmente di specifici assetti istituzionali. Si rende necessario per la filosofia, di conseguenza, de-filosoficizzare il diritto, cioè sottrarlo all'ordine metafisico della *raison* per includere le stesse categorie della razionalità all'interno della storia materiale del diritto e delle istituzioni: si deve essere in grado di considerare la stessa *raison* come un'istituzione, al pari del linguaggio, o meglio come sua declinazione. Per Rousseau infatti non è la ragione che spiega il diritto, ma anzitutto è il diritto che spiega la ragione: le forme della *raison* non hanno a che fare tanto con la natura dell'uomo, quanto piuttosto con le strutture istituzionali – potremmo dire, semplificando, con i linguaggi – che le società umane hanno costruito. La *raison* dei moderni, nello specifico, si situa allora su un preciso piano di linguaggio e di istituzione di cui la filosofia deve farsi carico ad un livello diverso da quello del giusnaturalismo, di cui fa ancora parte il *Droit naturel* di Diderot.

Tornando alla questione posta poco sopra, allora: in che modo dovrà essere assunto il rapporto tra *droit* e *loi*? Se in prima battuta non è la *raison* che spiega il *droit*, ma il *droit* che spiega la *raison*, è chiaro che non si possono far valere principi universali anteriori alle istituzioni: è chiaro come ogni movimento istituyente, ogni produzione giuridica, debba collocarsi al centro della storia delle istituzioni, nel «flux continuel» che è lo stesso delle strutture sociali e delle esistenze singolari. Ma questo non significa – come era per Diderot – rinunciare al *droit*: significa tutto il contrario, cioè renderlo possibile concretamente; significa metterci nelle condizioni di pensare la *liberté* come espressione storica e materiale dei rapporti, come portato storico della stessa *raison* che ne impone le istanze. Il diritto stesso deve essere capace di guardare alla generalità in quanto forma dell'istituzione, senza pensarsi come luogo di universalizzazione della giustizia, perché un diritto così inteso sarebbe soltanto un prodotto della ragione e non sarebbe pensato attraverso la storia delle istituzioni di cui quella ragione a sua volta è il prodotto. Quel diritto non è un diritto, perché parte da un errore fondamentale: l'idea che la legge abbia a che fare con la natura delle cose. In altri termini, dice Rousseau, non si fa altro che assumere come un dato di fatto la dipendenza storica degli uomini, e la si scambia come necessaria derivazione di un'obbligazione originaria: in questo modo il diritto di natura, fondato sulla *société générale*, diventa solo la maschera di una condizione di dominio che si protrae nel tempo, diventa il pretesto per l'imposizione di

rapporti squilibrati nei quali ciò che manca è proprio il *droit*, cioè una fonte legittima della reciprocità, come sottolinea Rousseau quando rimprovera a Diderot di non aver spiegato l'obbligazione, ma piuttosto di aver legittimato la dipendenza, la reciproca sopraffazione.

Rousseau riproporrà il problema con maggiore chiarezza nel capitolo VI del secondo libro del *Du contrat social*, intitolato proprio «De la loi», in un passaggio pressoché identico a quello che nel *Manuscrit* costituiva l'inizio del capitolo IV, dal titolo «De la nature des lois et du principe de la justice civile». In questo passo di fondamentale importanza si legge: «Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice, pour -être admise entre nous, doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis; je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil, où tous les droits sont fixés par la loi»³⁵⁴. Ecco specificata in termini ancora più espliciti quella *nécessité* delle istituzioni di cui si è parlato, nel tentativo di mostrare come il primo punto da stabilire fosse per Rousseau la loro struttura intimamente sociale. Qui infatti ammette che esiste un ordine giusto delle cose per sé stesse: e tuttavia quell'ordine giusto non è quello della politica. Se noi potessimo farne il principio delle nostre istituzioni, non avremmo alcun bisogno di esse, non servirebbe un governo e non servirebbero delle leggi: come si è detto, infatti, la politica sarebbe una semplice applicazione di quell'ordine, che come si vedrà è un ordine puramente razionale, il portato della storia materiale della *raison*. Ma la *nécessité* di cui stiamo parlando è tale proprio perché la soluzione ad essa non dipende da principi immutabili, ma è soggetta ad una molteplicità di fattori in costante mutamento che nessun principio di ragione potrà stabilire, è la stessa necessità che funziona da motore della pedagogia, una necessità di *gouvernement*: la *raison* dovrà fare i conti, inevitabilmente, da una parte con l'accadere della storia, delle istituzioni già formate nel momento in cui essa pensa la politica, e dall'altra con l'accadere di ciò che non è

354J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politiques*, cit., vol. V, pp. 502-503.

ancora e che potrebbe essere. Dunque se esiste una giustizia indipendente dalle convenzioni – per il semplice fatto che noi la pensiamo, o meglio per il semplice fatto che essa fa parte delle nostre opinioni – essa deve avere un qualche peso, senza dubbio, e si vedrà tra poco quale sia. Ciò che è certo, però, è che la *loi* non può essere semplicemente l'espressione di quella *justice universelle* – che pure noi siamo in grado di pensare – ma di un'altra specie di *droit*.

Di che tipo sarà questo nuovo *droit*? Sarà un *droit* in perenne dialogo con la *loi*, inevitabilmente, cioè costantemente giocato sulla soglia tra la storia dei rapporti in cui si sono prodotte le istituzioni e i rapporti che le istituzioni stesse producono. Rispetto al *Manuscrit de Genève*, infatti, Rousseau aggiunge al passo appena citato una precisazione di fondamentale importanza: non è sufficiente disancorare il diritto dall'idea universale della giustizia; se ciascuno si attenesse a quei principi, essa certamente funzionerebbe, ma allora saremmo in uno stato di naturalità – dove l'uomo segue una traiettoria indipendente dagli altri, dove non esistono rapporti strutturati, ma una perfetta equidistanza – e non invece in società, dove non c'è alcuna indipendenza possibile, dove ci sono dei rapporti plurali e già stratificati, e dove dunque si colloca la *nécessité* di cui sopra. Si deve allora specificare che cosa sia il diritto nello stato civile, proprio perché questo *état* non è una costruzione della ragione, non è semplicemente l'opposto razionale dell'*état de nature*, ma qualcosa di reale che alla ragione oppone una costante resistenza, ed è appunto questo elemento che Rousseau aggiunge rispetto alla versione del *Manuscrit*: nello stato civile in cui ci troviamo, dice, «tutti i diritti sono fissati dalle leggi», il *droit* dunque dipende in prima istanza dalla *loi*.

Che cosa significa questa osservazione? Rousseau sta tentando appunto di fissare quel problema cui si è già più volte accennato: le istituzioni e le leggi non si applicano ad uno spazio vuoto, ma ad un terreno già attraversato da forme specifiche di legalità, che fanno capo a specifiche strutture del *droit*. Ad una prima lettura Rousseau sembrerebbe muoversi in una dimensione analoga a quella della sovranità classica, dove i diritti e i doveri reciproci degli individui dipendono esclusivamente dal potere sovrano, dunque dal patto e dalla legge come strumenti di produzione della società stessa intesa in senso etimologico come *societas*, volontaria associazione. Ma non è a questo tipo di lettura della *loi* che sta guardando Rousseau, proprio perché alla sua riflessione sulla legge manca totalmente un richiamo alla razionalità universale del diritto: manca, come dice nel *Manuscrit*, un «point de réunion», una ragione sufficiente che sia anteriore alla storia della *raison* e che possa spiegarla. Non si tratta di fondare il diritto razionalmente, ma di riconoscere anzitutto la costante produzione storica

delle convenzioni, e di riconoscere dunque in ogni nozione razionale del diritto una sedimentazione di atti convenzionali: dove *convention* non significa qualcosa di arbitrario, ma anzi incarna proprio la concretezza dei rapporti in cui si produce, quel punto in cui le parti *convengono* e in cui si determina la comunanza della *communeauté*. Non a caso il testo prosegue con la dichiarata esigenza di stabilire con precisione una definizione della *loi*: «Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État»³⁵⁵. Se esiste un principio di giustizia assoluta, indipendente dalle convenzioni, cioè dalle istituzioni, è proprio perché delle convenzioni ci sono, perché la *raison* dunque inverte il rapporto storico tra convenzione e diritto. In questo senso Diderot non aveva compreso fino in fondo l'istanza del secondo *Discours* nel momento in cui Rousseau metteva in luce l'*indépendance* come limite di un'obbligazione fondata sulla naturalità del diritto: ciò che si trattava di fare era esaminare da vicino il paradosso del *droit naturel* dimostrando come esso supponesse tra gli uomini dei rapporti razionali inconciliabili con la sua originaria indipendenza, cioè con la sua originaria estraneità alle strutture sociali di cui la nozione stessa di *droit* partecipa. In altri termini non si trattava di rifondare il *droit* sull'*indépendance*, disintegrando di fatto la relazione tra soggetti che il *droit* esprime, ma tutto al contrario di sottolineare la necessità di ripensarlo in relazione a quella *dépendance* storica che la *raison* non può ignorare, ma che pretende di fondare a partire da una preliminare obbligazione. Quel diritto sarebbe puramente immaginario per Rousseau. Se un *droit* deve essere pensato, invece, non potrà esserlo che a partire proprio dalle reciproche dipendenze e dalle convenzioni cui esse danno luogo, e non in generale, non in funzione dell'uomo come specie. E partire dalla dipendenza in questo senso significa inevitabilmente partire dalla *loi*, cioè da quelle strutture storiche di legislazione che hanno già fissato il *droit*: questo problema implica che anche ogni *loi* futura, quella del *Législateur* di Rousseau, non potrà fare a meno di stabilire la propria legittimità – cioè la propria relazione con il *droit* e con il *genre* che esso esprime – se non muovendosi sul terreno delle strutture giuridiche che hanno dato corpo alla materialità dei rapporti: è a partire da questo problema che sarà indispensabile prendere sul serio la questione del *peuple* e dei *mœurs*, due questioni che a questo punto cominciano ad assumere un significato ben più concreto, nella misura in cui, come si è già visto, queste due grandezze non significano altro

355Ivi, p. 503.

che la stratificazione dell'*histoire* nella *société* attraverso successive figure dell'ambiente, del costume, dell'abitudine, della lingua, e poi anche del rapporto costante tra legge e diritto, dunque dell'opinione, della ragione, del sapere. Nell'ottica di Rousseau, allora, tra *loi* e *droit* esiste la stessa dialettica che si è vista tra lo spazio sociale e lo spazio politico: le due dimensioni devono essere considerate sempre insieme ma anche sempre distintamente, perché come il politico è ciò che costantemente eccede i rapporti già dati in vista dell'equilibrio tra risorse e bisogni, così il diritto è ciò che eccede la legge, è ciò che permette di pensarla, ma anche di trasformarla, è ciò che la ordina ma anche la limita e la cambia; ad un tempo però, se è vero che non esiste legge senza diritto, è altrettanto vero che non è possibile pensare il diritto se non a partire dalle leggi, ed è in questa polarità che si riassume quell'atto di *législation* che, come si è visto, è più in generale un atto del *gouvernement*. Ma ancora non abbiamo dato risposta alla domanda di Rousseau: che cos'è veramente la *loi*? In che senso dobbiamo assumerla? Lo si vedrà tra qualche passaggio, per il momento si deve comprendere meglio la relazione tra *droit* e *dépendance*, e tra ragione e storia.

Ancora nel secondo capitolo del *Manuscrit*, infatti, Rousseau prende posizione rispetto alla nozione di *indépendance* così come l'aveva intesa Diderot, cioè come principio di un diritto privo di diritto, di un diritto violento, di una declinazione asociale della *raison* e del *raisonnement*: «Ainsi la douce voix de la nature» – scrive – «n'est plus pour nous un guide infaillible, ni l'indépendance que nous avons reçue d'elle un état désirable; la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices; insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnue quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdue quand elle aurait pu le connaître. Il y a plus encore: cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fût-elle même demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout»³⁵⁶. Per Rousseau cioè non è possibile pensare l'indipendenza se non nella natura: il che implica che è fuori luogo assumere natura ed obbligazione assieme, come fa Diderot. Poiché se l'indipendenza non si dà, non si dà neppure natura, e questo significa infine che non si dà obbligazione: gli uomini non si obbligano tra loro per produrre vincoli sociali, ma a contrario sono costretti a ripensare come obbligazione – come *convention*, come luogo

356J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. v, pp. 378-379.

della loro convergenza – il vincolo sociale in cui già si trovano; e questo è precisamente ciò che la *raison* moderna tenta di fare, commettendo l'errore di anteporre la propria operazione a ciò di cui invece è il risultato, cioè di pensare i rapporti sociali come semplice prodotto della ragione stessa. La ragione, come si è visto nella prima parte di questo lavoro, tende a rintracciare sé stessa a monte di quei rapporti di cui è invece il risultato, e si tratta di scardinare questo meccanismo per dare alla razionalità il giusto peso. Nei termini di Rousseau, si tratta di riuscire a pensare la libertà degli uomini attraverso forme equilibrate della reciproca dipendenza, il che è radicalmente diverso dal pensare gli uomini come esseri indipendenti e razionali che si associano tra loro proprio a partire da un principio di *raison*: l'indipendenza è estranea all'uomo proprio nella misura in cui egli può conoscerla, può farne teoria, proprio in quanto è la *raison* che la pensa; essa è un prodotto della storia delle sue strutture razionali, ed è come tale che il *droit* dovrà farsene interprete perché entri a far parte della relazione sociale come forma istituzionale, come forma di libertà. Ma l'indipendenza di per sé non ha alcun significato sociale, e su questo Rousseau ha una posizione analoga a quella di Diderot: la sua riflessione sul rapporto tra diritto e indipendenza equivaleva infatti ad una prospettiva critica sulla possibilità che si desse un'obbligazione – e dunque un diritto – che fosse naturale, proprio perché l'indipendenza costituisce in quanto tale il punto di rottura di quella «liaison des parties» che è già data, e che dunque il diritto ha da pensare e da ordinare, non da creare.

A questo punto del *Manuscrit* ci sono gli elementi sufficienti per assumere la questione del *droit naturel* all'interno di quella problematizzazione della legge che, come si è detto, è necessaria per una corretta comprensione del problema politico. Dopo aver messo in luce i limiti del *genre* così come lo intendeva Diderot, e dopo aver insistito sull'insufficienza di un piano universalistico ed antropologico del diritto, la prosecuzione del testo apparirà senz'altro più chiara. Rousseau infatti procede con una considerazione di estrema rilevanza, scrivendo: «Il est certain que le mot de genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent. Ajoutons-y, si l'on veut, cette supposition: concevoir le genre humain comme une personne morale ayant avec un sentiment d'existence qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout. Concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité, et que la loi naturelle soit le principe actif de toute la machine. Observons ensuite ce qui résulte de la constitution de l'homme dans ses rapports

avec ses semblables, et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les coeurs en éveillant l'intérêt personnel et que les notions de la loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes. Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère, puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre»³⁵⁷. L'accostamento del termine *genre* con il termine *humain* non ha alcun significato, allora, dal punto di vista che stiamo considerando: sono la negazione l'uno dell'altro, perché se è vero che il *genre* è frutto di un'operazione di *généralisation*, e se questa operazione è il risultato di una specifica storia della *raison*, allora il *genre* stesso dovrà essere inteso anzitutto a partire da questa storia, e non a partire da una definizione generale dell'uomo; perché una simile definizione è appunto impossibile al di fuori di quella *généralisation*. Il *genre* è qualcosa di socialmente definito, ed ha a che fare con la società e solo con essa: ma ancora, non con una società in generale – perché si ricadrebbe nello stesso errore, nella stessa inversione dei termini – bensì con una società storica, come una «union réelle», che a questo livello è sufficiente identificare nella società moderna.

5. *Il faudrait que ce qui n'est qu'une supposition, fût démontré vrai*

Si faccia attenzione, a questo punto, al linguaggio che Rousseau impiega nel passo appena riportato: si tratta chiaramente della costruzione di un'ipotesi, è una considerazione di tipo ipotetico che sta conducendo. Si parte infatti da una *supposition*, quella del *genre humain* come una persona morale autonoma, un ente collettivo dotato di una propria volontà e di una propria azione, da cui dipende la vita delle sue parti, gli individui. Questa è l'ipotesi che, per Rousseau, sta al fondamento tanto della teoria del *droit naturel* quanto della modalità con cui la declina Diderot nell'*Encyclopédie*: secondo questa figura ipotetica, cioè, esisterebbe qualche cosa di generale che produce un vincolo necessario e naturale tra gli uomini, dove la generalità coincide inevitabilmente con l'universalità e la ricorsività della natura stessa, con una legge eterna, che è la stessa della *raison* che gli uomini riconoscono, la stessa del *droit* sulla base del quale si associano. Se è così, questo significa fondare il *droit* su una legge, o

357Ivi, pp. 379-380.

meglio sul riconoscimento razionale di questa legge, per poi fondare sul *droit* così ottenuto la legge positiva, quella dello stato. Ma Rousseau nel VI capitolo dirà, come si è anticipato, che anche se si fosse capaci di individuare questa legge, essa non direbbe nulla a proposito delle leggi civili, sarebbe perfettamente inutile per stabilirle. A questa *supposition* se ne aggiunge infatti una secondaria e ad essa correlata: cioè che a costituire l'elemento comune del *genre humain* sia l'*humanité* – intesa come quella *bienveillance* di cui parlava all'inizio del capitolo – e che dunque la legge naturale ne sia l'espressione, come regola del movimento di quel corpo collettivo, di quella persona morale. A questo punto la *supposition*, proprio perché segue un movimento ipotetico, dovrà fare i conti con un decisivo momento di *observation* che ci metta nelle condizioni di giudicare della validità di ciò che si è ipotizzato. Ora, tuttavia, ciò che ci offre l'esperienza è contrario all'ipotesi, per Rousseau, perché *osserviamo* due cose fondamentali: la prima è che gli uomini nei loro rapporti reciproci, nella loro *societas*, non hanno di mira il bene comune, ma l'interesse individuale, ciascuno a discapito dell'altro; la seconda e la più importante osservazione, che sarà per noi opportuno sviluppare adeguatamente, è che la nozione di *loi naturelle* è venuta alla luce negli uomini e nella società proprio nel momento in cui le condizioni dei rapporti reali e le passioni che vi si legano la rendono ormai impraticabile, di impossibile applicazione. E questo perché quella legge di natura è in realtà, dice Rousseau, una «loi de raison», e come tale deve essere riconosciuta allo scopo di dare il giusto peso alle nostre osservazioni, e di metterle adeguatamente in relazione con l'ipotesi: vale a dire che, come si è sottolineato più volte, quella *loi* deve essere messa a tema come frutto di una specifica struttura dei rapporti sociali e della loro storia, dunque con una precisa serie di esigenze e di bisogni che hanno a che fare con l'*histoire*, non con la *nature*; ne va della possibilità di dare piena rilevanza alla *nécessité* della politica, evitando di neutralizzare il significato della *loi* all'interno dello spazio vuoto dell'antropologia e dell'*indépendance*, per comprenderne invece la concreta funzione di risposta alle forme sociali – dunque storiche, contingenti e locali – del *besoin*, di cui la *raison* fa parte. In questa considerazione è contenuta a nostro avviso la chiave di volta di tutta la riflessione politica di Rousseau, da cui dipende la possibilità di situare correttamente il *Du contrat social* all'interno della sua produzione filosofica. Abbiamo visto come la *loi* dovesse essere assunta in relazione al *droit* in un senso del tutto diverso rispetto alla direzione seguita dal giusnaturalismo, e come a questo proposito il diritto stesso dovesse essere pensato non come il prodotto di un'originaria *raison*, ma al contrario come ciò che si comprende solo a partire dalla materialità

storica dei rapporti entro i quali lo sviluppo della *raison* è possibile: *droit et raison* cioè non sono due cose distinte, ma questo non perché il diritto sia intimamente razionale, e dunque universale, bensì perché all'interno di quei rapporti sociali – in cui, come si è visto, la *raison* costituisce l'elemento comune, il *genre*, ciò che fa la *communeauté* – il piano del diritto non può che essere il piano di quella *généralité* che è rappresentata dalla ragione nella misura in cui ne deriva direttamente. Ma a questo punto una simile prospettiva sul diritto, la prospettiva dell'*histoire*, acquisisce una centralità assai più decisiva proprio in funzione di ciò che Rousseau esplicita in questo secondo capitolo del *Manuscrit*: la ragione cioè, assieme alle figure del *droit* a cui dà luogo, non procede in maniera casuale, ma produce specifiche forme della *généralisation* che segnano il perimetro dei rapporti reali di dipendenza tra gli uomini, e dunque del piano sociale ed istituzionale in cui si situano. Ma c'è di più, perché questa opera di generalizzazione della ragione storica si fa espressione di quei rapporti nella misura in cui essa ne traccia il limite, cioè nella misura in cui le sue figure razionali si rendono impossibili e contraddittorie. In ultima analisi, ciò che Rousseau intende dire è che l'osservazione ci conduce a rilevare come i paradigmi della *raison* moderna siano lo specchio di una struttura specifica del tessuto sociale che essa tenta di pensare, e lo pensa proprio nella misura in cui quei paradigmi sono costantemente contraddetti e falsificati. Se Rousseau inquadra il problema della *loi naturelle* come *loi de raison* all'interno di una figura ipotetica del ragionamento, lo fa precisamente per mostrare che è appunto nella forma dell'ipotesi e della *supposition* che la *loi* procede. Il che non significa che essa sia falsa, che sia puramente immaginaria, significa semplicemente che non può e non deve essere assunta come la realtà dei rapporti che descrive, e dunque non ne è neppure il fondamento, non ne è la ragione intrinseca: in caso contrario, essa è pura *chimère*. Questa legge di ragione è precisamente la forma che il *droit* assume nella modernità attraverso la declinazione dell'ipotesi, vale a dire la declinazione di un *raisonnement* che non fonda le leggi, ma le ordina e le descrive per trasformarle, e dunque si confronta sempre con la *résistance* – con l'attrito, come vedremo più avanti – che gli viene opposta dai dati dell'*observation*, di quelle figure materiali dei rapporti sociali che nel suo limite estremo rendono quell'ipotesi impraticabile e impossibile, che dunque ne segnano il limite esattamente come essa, in quanto *droit*, segna il limite delle leggi. Ed è proprio in quello spazio in cui *raison* e *observation* si intersecano, senza tuttavia combaciare perfettamente, che si produce il terreno dell'istituzione. Qual è allora il rapporto tra *loi* e *droit*? Non è la *loi* in prima istanza a fondarsi sul *droit*, ma viceversa è il *droit* che si

configura come figura ipotetica di descrizione della *loi* – proprio perché una *loi* è sempre operativa e può sempre essere osservata – in quel rapporto costante e trasformativo che prende in carico le forme di legislazione già sedimentate e le mette in ordine secondo quella specifica declinazione della *raison* che è propria alle società moderne, cioè a quelle società in cui la *raison* si è sviluppata come *résistance* agli squilibri d'un'*obligation* divenuta impossibile, una società disgregata, che è in fondo la società della *liberté* di Sade. Ma la tendenza del *droit* – cioè della *raison* – è anche quella di invertire il proprio rapporto con la legge, pretendendo di esserne il fondamento, pretendendo dunque di essere anteriore ai rapporti sociali, e dunque finendo per collocare lo squilibrio tra *force* e *besoin* nella natura degli uomini, e non nel piano istituzionale in cui essi già si trovano e in cui solo è possibile quello stesso squilibrio. Per Rousseau si tratta di capovolgere nuovamente ciò che è stato capovolto, assumere l'ipotesi del *droit* appunto in quanto ipotesi, collocandola nella materialità storica dei rapporti di forza e bisogno in cui essa si produce nella misura in cui evoca la *nécessité* delle forme istituzionali ma anche la loro impossibilità, la loro impraticabilità – quel limite del *gouvernement* che come si è già visto è il limite della funzione pedagogica, e che nel *Du contrat social* tornerà, come vedremo, nella forma dell'esecutivo, come banco di prova dell'osservazione, dell'applicazione della *loi*. Nel primo libro dell'*Émile* Rousseau diceva che è solo «par supposition» che noi abbiamo il pieno controllo sull'educazione, perché come si è visto sono troppi e troppo mutevoli in fattori che entrano in campo: ancora una volta, è nella forma dell'ipotesi che il terreno del sociale, così come quello dell'educazione, deve essere considerato. Che cos'è la *loi*, allora? A questo punto possiamo dare una prima risposta alla domanda. Si è visto infatti, nella sezione precedente, come la *loi* dovesse essere distinta in quattro categorie, di cui la più estesa e la più radicata è quella dei *mœurs* e delle *opinions*: la *loi* è dunque un dominio composito, molteplice e molto ampio, fatto di elementi eterogenei che tuttavia concorrono ad una medesima funzione, cioè quella di dare una *règle* ai rapporti sociali, di ordinarne le strutture. Questo non significa necessariamente che quell'ordine sia legittimo, anzi si è visto come per Rousseau il terreno dei rapporti sociali dovesse essere assunto contemporaneamente come ordinato e disordinato, cioè regolato da linee direttrici specifiche, ma ad un tempo attraversato costantemente da forme dello squilibrio che ne riconfigurano i rapporti, e producono dipendenze reciproche e reciproci *besoins*. Se assunta in questo modo, allora, la *loi* è in senso lato l'insieme plurale ed eterogeneo delle forme di regolazione che attraversano inevitabilmente i rapporti sociali, dunque è l'insieme delle

istituzioni che nel tempo si producono, si intrecciano, si ibridano e si sovrappongono, di cui sapere, linguaggio, opinione e costume sono le figure più resistenti e più pervasive. Rousseau in ogni caso utilizza spesso il termine *loi* senza specificarne la tipologia, tanto nel *Du contrat social* quanto nel resto della sua opera, costringendoci di volta in volta a stabilire se si riferisca al piano generale delle leggi di una società oppure ad una delle quattro categorie tra cui ha fatto distinzione: nel capitolo VI del *Du contrat social* tuttavia la situazione è chiara, Rousseau non si riferisce alle leggi prese nella loro interezza, ma all'unica tipologia di *loi* di cui il *Du contrat social* si occupa, su sua esplicita dichiarazione. Si tratta cioè delle *lois politiques*, delle leggi fondamentali, quelle che hanno come solo punto di riferimento le questioni del *genre*, la generalità, cioè quelle che hanno a che fare esclusivamente con ciò che è comune a tutte le parti della società civile. Si tratta cioè delle leggi che riguardano la *communeauté* in quanto *communeauté*, sono le «conditions de l'association», riguardano esclusivamente ciò che costituisce il punto di raccordo, non solo dei singoli membri, ma anche di tutto il magma delle *lois*, quindi del sapere, dell'opinione pubblica, della lingua, delle abitudini e dei costumi. La *loi* in questo senso è *convention* perché, come si è detto, è il luogo di convergenza di qualcosa di plurale ed eterogeneo che tuttavia ha una sua propria forma generale, una forma di reciproca *communication* che in fondo ne è il linguaggio più proprio: non è dunque una convenzionalità arbitraria, proprio come la lingua non è qualcosa di arbitrario, ma è ciò in base a cui la comunità si occupa di ciò che è strutturalmente in comune; in una parola, la *loi* così intesa è l'espressione dell'*institution* stessa, di forme collettive di produzione e soddisfazione di bisogni. Ciò che si tratta di fare è pensare la *loi* – cioè le figure della *communeauté*, della comunanza – perché possa essere capace di ordinare il campo più esteso e molteplice delle *lois* di una *société*, ed è in questo senso che pensare la *loi* significa pensarla in relazione al *droit*: ma il *droit* a sua volta non fonda le leggi di una società, anzi come si è visto è incarnazione di una specifica declinazione della *raison* che si costruisce come ipotesi attorno a ciò che le resiste, ovvero appunto la materialità storica delle leggi nel loro complesso.

Se si prende sul serio la forma di ipotesi che Rousseau dà al suo *raisonnement* – mostrando come questa forma costituisca la verità più intima di ciò che è il *raisonnement* in età moderna, e dunque della possibilità del *droit* – allora il problema può essere letto nei termini seguenti. Si tratta anzitutto, per il diritto, di formulare delle ipotesi in base ai dati dell'osservazione; ora, nel campo che ci compete, quello della società, quali sono i dati

dell'osservazione? Sono per l'appunto le *lois*, che non descrivono l'ordine necessario dei rapporti sociali ma anzi sono le sedimentazioni delle modalità con cui questi rapporti si sono regolati nel tempo, e di cui costumi, linguaggio, sapere ed opinioni sono la parte più rilevante, il cuore pulsante. Detto questo però, che cos'è che contraddistingue opinioni, sapere e linguaggio nelle società moderne, se non appunto la *raison*? La *raison* dei moderni fa parte a pieno titolo delle forme di *règlement* che si incarnano nelle *lois* dello spazio sociale: il razionalismo, dunque, come contesto di riferimento del sapere, e di conseguenza l'idea che la società possa essere pensata come viene pensata la natura, cioè mossa da strutture invarianti e prevedibili che, assunte come strutture antropologiche, sono le stesse strutture del *raisonnement* che porta gli uomini ad unirsi, sono la *raison* sufficiente dell'unione, sono il calcolo razionale che sta alla base dell'associarsi. Questa è in fondo l'ipotesi della modernità politica, il suo luogo sistematico. Se il *droit* – come motore di produzione e invenzione di forme istituzionali, di forme di libertà in quanto equilibrio – deve produrre la propria ipotesi sulla base dei dati dell'osservazione, quell'ipotesi non potrà che essere tutta interna ai *mœurs* e alle opinioni della modernità, e dunque anche tutta interna alla *raison*, alle esigenze sociali che essa esprime: il *droit*, cioè, dovrà farsi carico delle istanze della *loi naturelle*, del suo portato morale nella storia dei rapporti sociali rispetto al punto a cui questa storia è giunta. Il che non significa che il *droit* si identifichi senza resto con quella precisa nozione della *loi*, significa semplicemente che non può esserci *loi* senza una considerazione delle istanze della *raison* da parte del *droit*. Il *droit* come ipotesi si costruisce infatti, lo si è detto, attorno a ciò che ne segna il limite di possibilità: esso deve essere formulato sulla base di un'esperienza, ma all'esperienza deve fare ritorno, deve saggiare le proprie ipotesi – quelle della *raison* moderna – in funzione di quell'esperienza che le rende in ultima analisi impraticabili. Se le cose stanno così, per Rousseau saggiare il *droit* rispetto al magma plurale e in trasformazione delle leggi di una società significa esattamente giungere a formulare una specie del tutto particolare e determinata di *loi*: le *lois politiques*, che costituiscono solo una porzione molto ridotta del campo più esteso delle leggi, e che tuttavia avendo di mira la *communeauté* come tale, avendo di mira ciò che ne costituisce il *genre*, permette di ordinare quel terreno in relazione alla sua generale complessità, in relazione a ciò che di comune e di generale si produce nel rapporto sempre critico tra *force* e *besoin*.

È in questo senso che, come si è detto, il *droit* eccede la *loi* esattamente come lo spazio politico eccede lo spazio sociale: il *droit* è quell'ipotesi ampia e generale che, messa al vaglio

dell'esperienza, ci conduce a formulare regole generali che tuttavia, pur nella loro generalità, costituiscono solo una piccola parte di quell'enorme insieme di *règles* molteplici, eterogenee e in costante modificazione che percorrono il tessuto sociale. V'è di conseguenza una precisa dialettica tra *raison* e *observations*, che si traduce in una dialettica tra *droit* et *lois* (nel senso ampio e plurale delle leggi): dunque per semplificare tra *droit* et *mœurs*, se si assumono i *mœurs* come il tessuto morale della società in senso lato, che comprende i costumi, le istituzioni, la religione, la lingua, la scienza, le credenze, le opinioni. In questa dialettica quella *loi de raison* che è il *droit* ne esce ridimensionata e si fa *loi politique*, ovvero una *loi* che guarda ad un solo aspetto dei rapporti collettivi, quello della *généralité*, quello sulla base del quale c'è qualcosa di comune tra le parti, una *convention*, un convenire collettivo su ciò che è di tutti, la *communeauté* in senso letterale. Una *généralité* che dunque, da questa nuova prospettiva, è contemporaneamente qualcosa di molto ampio ma anche qualcosa di molto ristretto. Ciò che risulta dall'operazione di Rousseau è allora, come si è detto, una sostanziale riconsiderazione del *genre* di Diderot su basi completamente diverse che, per essere comprese, devono necessariamente attraversare la forma del ragionamento ipotetico quale si è cercato di esplicitarlo. Masters si muove dunque nella direzione giusta quando tenta di definire il perimetro della *loi* in Rousseau, muovendosi proprio attraverso la polemica con Diderot che troviamo in apertura del *Manuscrit de Genève*: tuttavia egli interpreta la *loi* in un senso ancora troppo generico, come una *idea*, un ideale che deve confrontarsi con la realtà materiale; a nostro avviso, invece, sottolineare la centralità dell'eredità di Condillac e di una certa filiera del pensiero scientifico, consente di inquadrare meglio non solo lo statuto della legge in Rousseau, ma anche il suo dialogo costante con il razionalismo della scienza politica giusnaturalismo, raccogliendone le istanze storiche ma decentrandone continuamente il luogo di applicazione. Si tratta infatti per Rousseau, a nostro modo di vedere, non di estendere la *loi* il più possibile, ma al contrario di dare ad essa degli oggetti molto specifici e ben delimitati; si tratta, esattamente come per l'*hypothèse* di Condillac – nella sua polemica con l'ipotesi cartesiana, leibniziana e spinoziana – di stabilire per la *loi* un specifico campo di applicazione, un campo di validità. Se si torna sul *Traité des systèmes*, si trova che i problemi sollevati da Condillac procedono in maniera analoga a quella che si è illustrata in Rousseau, cioè a partire da una stessa esigenza di produrre una dinamica costante e reciproca tra ragione ed esperienza. Scrive infatti Condillac a proposito del rapporto tra *hypothèse* e *observation*: «Dans la recherche de la vérité, les principes abstraits sont donc vicieux; [...] Au contraire, les

hypothèses ou suppositions, car on emploie indifféremment ces mots l'un pour l'autre, sont, dans la recherche de la vérité, non seulement des moyens ou des soupçons, elles peuvent être encore des principes, c'est-à-dire, des vérités premières qui en expliquent d'autres. Elles sont des moyens ou des soupçons, parce que l'observation, comme nous l'avons remarqué, commence toujours par un tâtonnement: mais elles sont des principes ou des vérités premières, lorsqu'elles ont été confirmées par de nouvelles observations, qui ne permettent plus de douter. Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses: l'une de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnaître notre erreur. Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile; il est même absolument nécessaire»³⁵⁸. Il duplice intervento del momento empirico è chiaro, qui, ed è in fondo ciò che stava alla base del metodo newtoniano che Condillac abbraccia pienamente: si tratta anzitutto di procedere a tentoni, di raccogliere dati dell'esperienza, per poi ordinarli sulla base di un'ipotesi; ma quell'ipotesi poi non basta a sé stessa, sono necessarie nuove osservazioni per vagliarla, per metterne alla prova la validità. Se ci si muove in questo rapporto costante tra *suppositions* e *observation*, senza capovolgerne la funzione, allora il movimento ipotetico non solo non è nocivo, ma è anzi necessario. La politica tuttavia è una tipologia del tutto particolare di *système*, come si è visto in precedenza, proprio perché sono diverse le modalità e le esigenze dell'osservazione: proprio come si è tentato di rilevare in Rousseau attraversando la sua problematizzazione storica della *raison* e della *loi*, anche in Condillac si rende indispensabile produrre strutture del *gouvernement* non a partire dal *raisonnement*, ma dall'esperienza, tenendo tuttavia sempre presente come a differenza della fisica e della matematica quell'esperienza debba assumere fino in fondo l'importanza decisiva del tessuto morale di cui fa parte la stessa possibilità dell'ipotesi, i suoi presupposti più nascosti. Condillac esprime il problema in questo modo: «Chaque gouvernement a des maximes: ou plutôt chaque gouvernement a une allure, qui suppose des maximes que souvent il n'a pas, ou qu'il ne sait pas avoir. Il va à son insu, par habitude; et, sans se rendre raison de ce qu'il doit faire, il fait comme il a fait. C'est ainsi qu'en général les nations s'aveuglent sur leurs vrais intérêts, et se précipitent les unes sur les autres. L'expérience qui instruit tous les hommes, ne les instruit pas. Rien ne peut donc les instruire»³⁵⁹. Il testo di Condillac qui è di una straordinaria trasparenza: proprio perché anche

358É. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 248.

359Ivi, p. 286.

la politica ha bisogno di sistemi, ogni funzione di governo si basa in fondo su una *supposition*; e la *supposition* suppone delle massime, dei presupposti razionali che non possono restare celati, ma anzi devono essere esplicitati e posti al centro dell'opera di governo, perché questa sia efficace: in caso contrario, la stessa esperienza è sterile, perché non si è in grado di riconoscere in base a quale criterio i dati dell'osservazione vengano interpretati; e se una simile mancanza può essere priva di conseguenze in altri ambiti, essa risulta fatale in politica, proprio perché non è possibile che si dia governo se le forme dell'istituzione non si fanno carico dei presupposti morali, passionali, e scientifici che ne spiegano la specifica *nécessité*, come necessità storica e localizzata. Il corpo politico è infatti per Condillac una *machine*, ma di un tipo molto particolare: come si è visto in precedenza, non si tratta di una macchina semplice, ma di una *machine composée*, e la sua natura composita e plurale è ad un tempo la causa e il risultato della sua costante trasformazione. Come si è visto ampiamente, il problema del carattere dinamico e trasformativo dell'istituzione costituisce uno dei cardini più decisivi della riflessione politica di Rousseau, che al pari di Condillac considera il corpo sociale come una macchina: il fatto che essa sia una macchina vivente e in continua evoluzione non significa che le manchi quella che è una caratteristica fondamentale di tutte le macchine: la resistenza meccanica, l'attrito, ciò che chiama il *frottement*. Nel capitolo IV del *Manuscrit* Rousseau espone questo problema in maniera molto chiara, come sottolinea anche Masters: «Quand même la liaison dont je parle serait établie aussi bien qu'elle peut l'être, toutes les difficultés ne seraient pas levées. Les ouvrages des hommes, toujours moins parfaits que ceux de la nature, ne vont jamais si directement à leur fin. L'on ne peut éviter en politique, non plus qu'en mécanique, d'agir plus faiblement ou moins vite, et de perdre de la force ou du temps. La volonté générale est rarement celle de tous, et la force publique est toujours moindre que la somme des forces particulières; de sorte qu'il y a dans les ressorts de l'État un équivalent aux frottements des machines, qu'il faut savoir réduire à la moindre quantité possible, et qu'il faut du moins calculer et déduire d'avance de la force totale, pour proportionner exactement les moyens qu'on emploie à l'effet qu'on veut obtenir. Mais, sans entrer dans ces pénibles recherches qui font la science du législateur, achevons de fixer l'idée de l'état civil»³⁶⁰. Qui torna il problema già affrontato nel secondo capitolo del *Manuscrit*, che dovrà essere ulteriormente discusso: assumere il problema del *genre* a partire dal limite di un'ipotesi e di un modello, dunque dal suo specifico campo di applicazione, tenendo conto della resistenza che

360J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, pp. 396-397.

il suo movimento inevitabilmente incontra. Il *genre* così inteso infatti implica una *liaison*, un legame reciproco tra le parti, che è necessario pensare e che tuttavia non può essere pienamente realizzato, proprio perché è un'ipotesi: perché se anche si riuscisse a stabilirlo così come lo si è pensato, resterebbe da considerare appunto quella inevitabile resistenza meccanica che non può mai essere eliminata, e che infallibilmente ci conduce ad avere a disposizione una quantità di *force* minore di quella che avremmo se questa resistenza non ci fosse, se la meccanica del corpo fosse priva di perdite. Ora, tuttavia, il fatto che esista una simile perdita, una simile dissipazione di risorse, non significa che il moto ne venga bloccato, ma semplicemente che quella dissipazione deve essere posta a tema e prevista, ed è anche di questo che si occupa «la science du législateur»: perché fare leggi, pensare la *loi*, non significa appunto produrre una perfetta coincidenza tra *droit* e *règle*, tra *raison* e *nature*, tra *supposition* e *observation*; lo scopo della legislazione consiste al contrario nella capacità di pensare la legge come una parte limitata e ridotta dell'insieme delle *lois sociales*, che dunque non le esaurisce e non ne è la fonte, e che tuttavia è capace di ordinarle assieme proprio perché ha di mira solo ed esclusivamente ciò che queste forme eterogenee ed incontrollabili di legislazione hanno in comune, quel luogo in cui tutte si intersecano senza combaciare, appunto il *genre*. Sade, come si è visto, si farà portavoce dello stesso problema quando tenterà di pensare le leggi al di fuori dell'alternativa puramente intellettualistica tra universale e individuale, che sono entrambe categorie che suppongono un'antropologizzazione dei rapporti sociali. Per tornare all'immagine della *machine*, ciò che è decisivo è come ad essere in gioco sia un problema di *force*, cioè lo stesso problema con cui si apriva il *Manuscrit*, quel problema che spiega la *nécessité* specifica delle istituzioni. Abbiamo detto che esiste una costante dissipazione di energia e di risorse – che nei termini di Condillac è nient'altro che una continua riconfigurazione, uno spostamento, un circuito, perché la forza totale resta sempre la medesima come in fisica: l'opera di legislazione allora, se è vero che il suo scopo è produrre equilibri mobili e dinamici tra *force* e *besoin*, dunque evitare che tra questi due termini esista un'eccessiva differenza, che farebbe venire meno il concetto stesso di *communeauté*, allora un problema centrale della *législation* è la capacità di studiare la meccanica specifica di uno specifico corpo sociale per essere in grado di prevedere la dissipazione, la perdita, e dunque di ripararvi, di sopperire ad essa, e finanche di incanalare in una specifica direzione quella forza che non può essere trattenuta. Ma per fare questo, il *genre* di Diderot doveva essere radicalmente riconsiderato, come si è detto: non poteva trattarsi di una filosoficizzazione di

ciò che nelle società è *commun*, non poteva essere un appiattimento della *convention* sulla specie, ma al contrario doveva essere assunto come qualcosa di assolutamente localizzato, come localizzata e circoscritta è la *loi*. In altri termini, il *genre* non è qualcosa di assoluto, ma deve necessariamente farsi interprete di un perimetro reale, storico, morale ed istituzionale che è quello del *peuple*, come si è già visto, di cui i *mœurs* incarnano in un senso molto ampio le figure plurali e sedimentate del *règlement*: se quella pluralità vuole essere ridotta all'unità del *genre*, se vuole farsi il cardine della *communeauté*, allora deve essere pensata attraverso il popolo. Il legislatore ha a che fare con una macchina, è vero, e questo gli consente, come scriveva Condillac, di produrre dei sistemi e di fare delle ipotesi: tuttavia non ha a che fare con una macchina in generale, con un'idea di macchina, ma sempre e soltanto con una macchina storica, la cui struttura e la cui composizione non possono essere incluse a priori nella nozione stessa di macchina, ma si incarnano nel *peuple* come stratificazione di processi storici e singolari di cui il *genre* è il motore istituzionale. Il che significa che studiare e comprendere le forme dello squilibrio tra *force* e *besoin*, dunque le forme della dissipazione della forza, sarà possibile soltanto attraversando quel terreno morale specifico e locale che è il *peuple*. Solo così si comprende, a nostro avviso, perché nel *Du contrat social* Rousseau insista anzitutto sulla necessità di stabilire non tanto in che modo un popolo si dia delle leggi, ma quale sia l'atto in base al quale un popolo è un popolo. Questo atto è quello della *généralité*, che a questo punto ci permette di dare un significato diverso al concetto di *volonté générale* come qualcosa che ha a che fare con il *genre*: ma un *genre* che ora ci appare pienamente in quanto figura circoscritta e localizzata di fenomeni molto più ampi e plurali che prendono corpo nel *peuple*. Non è dunque la *généralité* a fondare il *peuple*, a far sì che il *peuple* sia ciò che è: ma è inevitabilmente l'unica possibilità, per il legislatore, di riconoscere in quella pluralità di forze un *genre*, un luogo di intersezione che fa sì che ci sia qualcosa di comune sulla cui base la *communeauté* possa agire.

Dunque ancora, il rapporto globale tra le *forces* non è un rapporto astratto, ma sempre perfettamente localizzato e determinato, la cui dissipazione può essere compresa soltanto attraverso la materialità storica delle energie sociali in gioco. Il problema di fondo, infatti, consiste in un aspetto che si è sempre trascurato di sottolineare: la *volonté générale* non è qualcosa di più grande e di più universale della *volonté de tous*. È tutto il contrario, la *généralité* è qualcosa di radicalmente diverso dalla somma delle forze particolari, proprio perché non si tratta per il *genre* di raccoglierle tutto, ma di situarsi nel loro punto di

intersezione, nel loro luogo comune: proprio per questo, nel passo appena riportato – che Rousseau espungerà dal *Du contrat social* – si sottolinea come la forza pubblica sia sempre inferiore alla somma delle forze particolari. È proprio su questa base che si spiega la resistenza, il *frottement*, la dissipazione, cioè a partire dal fatto che la *généralité* costituisce rispetto alla totalità soltanto una parte limitata di forza. E questo perché l'ipotesi non è mai integralmente confermata dall'osservazione, perché la *loi* non è mai interamente un dispiegamento del *droit*, e perché la volontà generale raramente coincide con la volontà di tutti: compito del legislatore, allora, è comprendere e prevedere questi luoghi di attrito, di resistenza e di differenza – l'eccedenza del diritto, come si diceva – prima ancora di fare leggi, perché una legge che non sia calibrata sulla base di questi rapporti non è di alcuna efficacia. Il rischio sarebbe, come Rousseau rimprovera a d'Alembert, di fare leggi su qualunque cosa, di legiferare prima ancora di aver compreso se abbia senso farlo, se la *loi* ha un campo di applicazione possibile, o se rischia di essere per lo più contraddetta. Non si tratta di fare leggi perfette, ma di farle «come possono essere», dirà Rousseau all'inizio della stesura definitiva del *Du contrat social*: si tratta cioè di pensarle e formularle perché esse producano il maggiore equilibrio possibile e la dissipazione di forze minore possibile; si tratta di prevedere la perdita e la resistenza, facendo in modo di ridurre al minimo la differenza che in essa si produce – che è in fondo quella tra ipotesi ed esperienza. Il problema della differenza tra volontà generale e volontà di tutti, tra forza pubblica e somma delle forze private, torna in Rousseau anche nel *Manuscrit de Neuchâtel*, dove viene espresso in termini molto simili a quelli usati nel *Manuscrit de Genève*: «Que l'on considère combien, dans l'agrégation du corps politique la force publique est inférieure à la somme des forces particulières, combien il y a pour ainsi dire de frottement dans le jeu de toute la machine et l'on trouvera que, toute proportion gardée, l'h. le plus débile a plus de force pour sa propre conservation que l'Etat le plus robuste n'en a pour la sienne»³⁶¹. Anche qui ricorre il riferimento al *frottement*, e dunque ad una situazione meccanica, ma ancora nel contesto di una differenza di forze, in cui quella generale e pubblica è nettamente inferiore a quella totale. La *loi* dunque non esprime affatto rapporti universali che includono e fondano la totalità, ma al contrario esprime rapporti generali che sono ad un tempo circoscritti, perché localizzati rispetto a ciò che nella complessità del tessuto sociale c'è di comune: giocare correttamente sugli equilibri tra *force* e *besoin*, a questo livello, significa quindi offrire all'*institution* la possibilità di pensare un equilibrio comune, per il semplice fatto

361J. -J. Rousseau, *Manuscrit de Neuchâtel*, cit., in *Œuvres complètes*, vol., V, p. 663.

che le risorse sociali sono inevitabilmente in comune, ivi compresi i linguaggi, le conoscenze, le opinioni, le passioni, in un territorio di *force* rispetto al quale le risorse puramente materiali sono in fondo una parte ridotta, e non possono certamente essere considerate in un senso naturalistico. Fare *institution* significa partire dall'idea che la *communeauté* si fondi su una fondamentale comunicazione, cioè su una messa in comune di risorse e di forze che è necessario appunto pensare in funzione del *genre* e come *généralité* – che non è poi qualcosa di diverso dal punto di vista morale espresso nell'*Émile* – se si intende ridurre al minimo lo squilibrio sociale che si produce in una *dépendance* disordinata, quella la differenza di termini che rischia di disgregare il tessuto del corpo collettivo, fino al punto in cui la *nécessité* della politica sarebbe superflua ed inefficace – in una parola, quando la *communeauté* non c'è più, e non ha senso pensarla. È qui allora che si comprende perché si parlò in Rousseau di un pensiero politico che parte dalla fine del legame sociale e non dal suo inizio, non dalla sua origine: perché è un pensiero del limite dell'istituzione, anzitutto, giocato sulla definizione del *gouvernement* come opera di gestione delle forze e delle loro resistenze, della loro fondamentale dissipazione e, dunque, del loro inevitabile esaurimento. È proprio per questo che quel piano di *gouvernement* che è incarnato, come si è visto, dalla *législation* che sta a monte dell'istituzione, torna nel *Du contrat social* come il correlato di quel banco di prova empirico rispetto al quale la *loi* dovrà essere vagliata perché essa possa in ultima analisi sottrarsi, ritirarsi e ridimensionarsi: quel banco di prova sarà, per la *loi*, quello della sua esecuzione, il potere esecutivo, cioè quel momento in cui essa torna a confrontarsi con le *lois* in senso ampio, con quel *règlement* delle forze sociali di cui lo stesso esecutivo fa inevitabilmente parte, e che la erodono progressivamente, la assottigliano fino a renderla inefficace, impraticabile, priva di ogni possibile campo di applicazione, all'interno di quell'entropia e di quella perdita che la meccanica della *machine* politica deve accettare e prevedere.

Alla luce di tutto questo, dunque, è indispensabile fare attenzione a non interpretare in maniera scorretta il significato della *généralité* che sarà costitutivo della nozione di *volonté générale* nelle sezioni successive tanto del *Manuscrit* quanto della stesura definitiva del *Du contrat social*: si tratta infatti di tenere conto da una parte di come quella nozione fosse ricavata direttamente da Diderot, e dall'altra come ci sia da parte di Rousseau l'urgente esigenza di ridefinire daccapo il concetto di *genre* che stava alla base di quella formula, indicando come essa non potesse essere applicata se non tracciando dei confini molto precisi

al suo campo di validità – dunque al suo terreno linguistico ed istituzionale – rifiutando di pensare la *généralité* in un senso universalistico, cioè indipendente dalla storia materiale del tessuto sociale, la storia del *peuple*. Se pensare la *loi* significa pensare un rapporto mai perfettamente equilibrato tra ipotesi e osservazione, tra diritto e *lois* plurali, è in quello spazio imperfetto e circoscritto di intersezione che deve essere riconosciuto il *genre*, e dunque la stessa *volonté générale*. Un concetto che a questo punto è molto diverso da ciò che è apparso per molto tempo, cioè una semplice rigorizzazione ed assolutizzazione della forma pattizia hobbesiana, che passa attraverso un movimento di interiorizzazione dell'attorialità politica nel soggetto. A nostro avviso, le considerazioni svolte fino a questo punto consentono, se non altro, di affrontare il problema della *généralité* in Rousseau da un punto di vista più complesso: anzitutto, anche solo riconoscere come essa sia una figura specifica del limite intrinseco della forma-legge di cui si è parlato in precedenza, della sua localizzazione materiale, che può addirittura rivelarsi impossibile e inapplicabile in certe condizioni, e che certamente lo è per alcuni popoli; già solo questo, mette in crisi a nostro modo di vedere ogni interpretazione di Rousseau che pretenda di includerlo all'interno della linea di pensiero sovranista e contrattualista, di cui invece costituisce una radicale problematizzazione. La *généralité* che è in gioco in Rousseau ha a che fare in prima istanza con quelle forme costanti di *généralisation* che il linguaggio e la razionalità producono e che devono essere comprese all'altezza dei paradigmi moderni della *raison* perché la funzione istituyente del *genre* che essa incarna sia fonte di equilibri sociali, di forme di libertà. Non si tratta dunque in alcun modo di un'estensione priva di termini della *loi*, ma piuttosto di una sua rigorosa circoscrizione, di un suo assottigliamento, che ha luogo in una dialettica interna alla stessa *raison* nel suo attraversamento del diritto. In una lettera a Mirabeau del 26 luglio 1767 Rousseau scrive: «Il me semble que l'évidence ne peut jamais être dans les lois naturelles & politiques qu'en les considérant par abstraction. Dans un gouvernement particulier que tant d'éléments divers composent, cette évidence disparaît nécessairement. Car la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications & d'exceptions, selon les tems, les lieux, les circonstances»³⁶². Il punto focale del problema della *loi* qui appare in tutta la sua evidenza, ed è ancora più chiara l'affermazione di apertura del Manuscrit, in cui Rousseau dichiarava di non volersi in alcun modo occupare dell'*administration*: perché la scienza del governo procede per combinazioni, per tentativi, per circostanze, ma soprattutto essa è la scienza

362J. -J. Rousseau, *Lettres*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXII, p. 2583.

dell'*exception*, non della *règle*; e proprio perché è l'eccezione che definisce il perimetro e il punto cieco dell'opera di governo, quest'opera non sarà possibile se non si fa carico della *force* implicita nelle forme plurali di *règlement* di cui la società è intimamente costituita. E delle forme di *règlement* fa parte inevitabilmente la stessa sedimentazione della razionalità nelle sue teorie sull'uomo, sulla natura, sull'obbligazione politica: assumerne il valore ipotetico significa essere in grado di tracciare il campo di validità, di comprendere fino a che punto è possibile che gli uomini obbediscano alla *règle*, e fino a che punto vi si sottraggono e fanno eccezione. Proprio per questo poco oltre si legge: «Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en Politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en Géométrie, & à celui des longitudes en Astronomie. *Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme*. Si cette forme est trouvable, cherchons la & tâchons de l'établir. [...] Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, & j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité & mettre tout-d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire & le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le Despote pût être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austere Démocratie & le Hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes & des loix qui met dans l'Etat une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques»³⁶³. L'esigenza metodologica di Rousseau qui emerge una volta di più come l'esigenza di una razionalità ipotetica, una *formule* che deve essere stabilita come *supposition*, e che deve essere tuttavia sottoposta al setaccio del *gouvernement*. Ma questa formula non è mai possibile se la si pensa integralmente, perché non è possibile che la *loi* stia al di sopra degli uomini, nella misura in cui come si è visto la *loi* non è di una sola specie, ma di molte specie diverse che regolano le forme singolari e collettive dell'agire. Il paradosso qui è che questa impossibilità conduce all'istanza specularmente opposta, quella del dispotismo, in cui la *loi* sia puro arbitrio, pura decisione di un solo uomo o di pochi, perché Rousseau non riesce a immaginare una strada mediana tra queste due forme, senza che si prospetti come un sistema ibrido fatto di *règles* contraddittorie che non danno al corpo politico alcuna possibilità di essere una *communeauté*, di avere un *genre*, uno spazio di comunicazione della *force* e del *besoin*. Viene meno cioè la possibilità di un equilibrio tra *loi* e *droit*, o tra *gouvernement* e *système*, per tornare alla terminologia di Condillac.

363Ivi, pp. 2584-2585.

Ciò che sta al cuore dell'operazione di Rousseau, infatti, non consiste in ultima analisi nell'espunzione della *raison* – della specifica razionalità dei moderni – dalla politica, ma in una sua decisiva ricollocazione. Si tratta di sottrarla alla pretesa del fondamento e di renderla operativa come figura derivata e in trasformazione di un piano istituzionale sedimentato e storicizzato nel «flux continuel» delle dipendenze sociali. Si tratta, come si è accennato in precedenza, di spostare il focus della *raison* dalla metafisica cartesiana alla fisica newtoniana secondo quell'esigenza di riformulazione della categoria dell'*hypothèse* portata alla luce da Condillac, e che Rousseau aveva preso sul serio già dal secondo *Discours*, dove la figura dell'ipotesi è motore fondamentale della sua riflessione sull'antropologia. A questo scopo allora, se si intende ripensare la politica a partire da un simile quadro di riferimento, non è possibile sottrarsi ad una riflessione sul *droit naturel* e sulla *raison* che ne raccolga le istanze e le prenda sul serio: ma non, questa volta, nella direzione di una fondazione dei rapporti sociali a partire da una loro neutralizzazione, bensì in quanto specifica emergenza di esigenze sociali e di bisogni di cui il linguaggio della *raison* si è fatto espressione istituzionale, e di cui dunque l'opera di legislazione deve farsi pienamente carico se vuole fare di quella forma ipotetica la propria *hypothèse* giuridica, cioè una fonte concreta del diritto, la cui legittimità dipende anche dalla sua capacità di lasciarsi attraversare dalle strutture del sapere che la storia produce. Come sarebbe possibile, altrimenti, la libertà se il diritto non si intrecciasse alle forme concrete del sapere e dell'opinione? Come sarebbe possibile una *convention*?

5. *Personne ne peut s'engager à une impossibilité absolue*

Siamo nel campo dell'ipotesi, si è detto: un'ipotesi che, per essere efficace, deve essere consapevole di essere un'ipotesi, deve esplicitare le proprie *maximes* e vagliarne il campo di applicazione. Perché in fondo la politica, il *droit*, resta un *système*, proprio nei termini in cui lo pensava Condillac, esattamente come è un *système* la pedagogia: non a caso nell'*Émile*, come si è visto, Rousseau formulava quattro *maximes* fondamentali sulla cui base potesse darsi un percorso sistematico di formazione. Questo significa che il *raisonnement* proprio del diritto deve procedere anzitutto attraverso proposizioni ipotetiche: quello del *droit naturel* come *droit de raison*, che è una delle *maximes* fondamentali della ragione moderna, non è un principio di verità, ma un modello interpretativo, appunto un sistema. Si tratta, in fondo, di

ragionare “come se” le istituzioni e le leggi funzionassero nel modo in cui l'ipotesi le descrive, tenendo tuttavia al centro del problema la consapevolezza dell'impossibilità di una perfetta coerenza con il modello: una simile consapevolezza non esce dai limiti della *raison*, anzi ne è il necessario correlato, un'applicazione ulteriore, che fa parte della sua capacità di prevedere il proprio errore esattamente come la meccanica prevede l'attrito. Si tratta dunque di un tipo di *raison* diverso e decentrato rispetto al paradigma che si trattava fin dall'inizio di disarticolare, e più simile al modo di procedere della pedagogia, in quanto perenne confronto con il limite della possibilità di controllo dei fattori in campo. È una *raison* che procede, in entrambi i casi, per supposizioni che progressivamente verifica e falsifica. Ma qual è più concretamente la *supposition* del diritto naturale? Scrive Rousseau nella prosecuzione del secondo capitolo del *Manuscrit*: «Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Il y aurait une langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes et qui serait le premier instrument de leur mutuelle communication; il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes les parties; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit; il serait plus grand que cette somme, et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source»³⁶⁴. Questo passaggio è molto importante se si vuole comprendere ciò che seguirà: non si tratta soltanto di mettere in luce i punti deboli dell'idea di *société générale* di Diderot, come appare ad una prima lettura. A ben vedere, infatti, siamo ancora all'interno del ragionamento ipotetico che Rousseau aveva esposto nel paragrafo precedente, e dunque è ancora attraverso quella modalità della *raison* che queste parole devono essere lette. Se la *société générale* esistesse davvero, nella realtà, e non solo nella testa dei *philosophes* allora avrebbe determinate caratteristiche, e le enumera. Che cosa è in gioco in questa formula? A nostro avviso Rousseau non sta dicendo, banalmente, che quella declinazione della *société* è solo ed esclusivamente immaginaria, che si dà soltanto nelle fantasticherie e nei sistemi assoluti dei filosofi. Sta dicendo un'altra cosa, ben diversa: la *société générale*, ci dice, è anzitutto un'ipotesi del diritto, della *raison*, ed è come tale che deve essere riconosciuta, dunque come

364J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, p. 380.

tale deve essere messa alla prova e, se possibile, applicata. Ma c'è di più: si tratta di un'ipotesi che appartiene ai *philosophes*, che appartiene cioè alle massime della *raison* secondo cui una certa filosofia in un certo tempo e in un certo luogo pensa la società e la politica. È Masters a mettere in luce questo aspetto con l'efficacia che gli è solita: se anche la *société générale* esistesse esclusivamente nella testa dei filosofi, tuttavia questi filosofi esistono³⁶⁵. E se è così, dunque, la *société générale* ha inevitabilmente un peso per il *droit* in quanto categoria del sapere e dell'opinione che ha, lo si voglia o no, una ricaduta sul tessuto sociale in cui si sviluppa ed agisce. Ignorare questo paradigma della *philosophie* sarebbe, per le istituzioni, sinonimo di un'incapacità di fondo, di una fondamentale impotenza. Perché nell'ordine sociale e storico in cui siamo chiamati ad articolare la «nécessité des institutions politiques», è in questo modo che il *philosophe* e il *savant* interpretano la società, cioè secondo questa ipotesi generale che – scremando le varie e in fondo superflue differenze dottrinarie – può essere riassunta nel modo in cui Rousseau qui la riassume, sulla base di quell'elemento comune che, lo si è visto, consiste in una precisa immagine della stessa *raison*. Non può essere irrilevante per il *droit* e per la *législation* ciò che la comunità pensa, le modalità con cui si percepisce, si interpreta e si descrive, e a maggior ragione non è irrilevante se queste forme dell'opinione e del sapere passano attraverso i *savants*, attraverso quella particolare forma di linguaggio e di comunicazione che è la forma della *science* e della *philosophie*. Il problema in fondo è quello che si è già tentato di eviscerare nelle sezioni precedenti del percorso, quando si è mostrato in che modo il *Discours sur les sciences et les arts* imponesse all'attenzione una specifica esigenza di considerare il sapere e tutte le sue manifestazioni in rapporto al terreno delle relazioni sociali, e dunque in rapporto alle istituzioni. Ma in ultima analisi è anche lo stesso problema che stava alla base dell'intera riflessione della *Lettre à d'Alembert*, dove lo si affrontava da un'ottica diversa ma assolutamente complementare: in quel testo Rousseau tentava di sottolineare come non si potesse pensare la *loi* quale oggetto assoluto in relazione a problemi assoluti, in quel caso il teatro come fenomeno puramente estetico; la legge, illustrava Rousseau, non può agire indiscriminatamente e in ogni terreno, ma ha dei campi di applicazione e di efficacia che non possono sfidare e contrastare l'opinione pubblica e i costumi, ma possono e devono interpretarli e se possibile guidarli, ordinarli. Qui, nel *Manuscrit*, la questione che si apre, e che Masters nota con estremo rigore, non è poi molto diversa: come la *législation* non può contrastare l'*opinion* e il costume – cioè non può e non

365R. D. Masters, *op. cit.*, p. 316.

deve essere in contraddizione con le *lois sociales*, a prezzo di essere totalmente estranea al *droit* – così non può nemmeno permettersi di ignorare *opinion* e costume, di cui la *philosophie* è certamente una delle forme, uno dei linguaggi. Il diritto, per essere davvero tale, deve sapere interpretare quelle strutture di *règlement* interne al tessuto sociale di cui il sapere, la scienza, la credenza e la filosofia fanno assolutamente parte: questi fenomeni cioè, ivi compresa la teoria del *droit naturel*, se è vero che non fondano la società e non la spiegano, è altrettanto vero che agiscono su di essa e la trasformano, sono elementi costitutivi del «flux continuel» che investe il terreno sociale e le sue dinamiche costanti tra *force* e *besoin*. Se la *loi* del *Du contrat social* non è altro che una porzione limitata della più estesa dimensione delle leggi di una società – la porzione più scarna, paradossalmente, perché la più generale – allora il *droit* dovrà porsi in una relazione di dialogo costante con quella dimensione di *règlement*, secondo quella dialettica tra ipotesi e osservazione che si è tentato di chiarire in quanto paradigma di riferimento di Rousseau.

Tutte queste considerazioni, è chiaro, non implicano che il *droit* sia un semplice appiattimento sulle *lois sociales*: anche se pretendesse di esserlo, non ne sarebbe capace. È evidente dunque che nessuna produzione di forme giuridiche si assesta come mero rispecchiamento delle opinioni dominanti: impostare il problema in questo modo sarebbe del tutto fuorviante. Si tratta invece di produrre figure ipotetiche che, per essere efficaci, devono essere in grado di rintracciare le *maximes* che ne fondano le condizioni di applicazione e di funzionamento: queste *maximes* sono, nell'ordine sociale, le *lois* di cui stiamo parlando, e queste *lois* emergono in modo particolare nel campo dell'opinione, del sapere e del costume. Ne va, come si è visto, della possibilità che le istituzioni siano legittime, che sino funzione del *droit*, che dunque si facciano interpreti in un senso dinamico del piano generale di esigenze comuni e condivise che costituiscono localmente e storicamente il corpo sociale: in questo senso la *loi*, intesa a partire dal *genre*, è incarnazione di una *convention* legittima proprio perché rappresenta ciò su cui le parti convengono, ciò su cui la *force publique* fonda la propria generalità a partire dalle *forces particulières*; è dunque forma concreta di libertà, proprio nella misura in cui offre una declinazione istituzionale a quella *liberté* altrimenti astratta che fa parte della nozione di *droit naturel*, l'*indépendance* di Diderot. Si tratta di pensare l'indipendenza della *raison* in funzione dei rapporti di dipendenza inscritti nel *genre*, e solo su un piano istituzionale quale lo si è descritto questo sarà possibile.

Tuttavia questa *raison*, come si è visto, ha una storia ben precisa, ed è indispensabile tracciarne il profilo per poterne dirigere le risorse nella direzione che si tenta di seguire. La *raison* si lega anzitutto ad una fondamentale operazione generalizzatrice, è la *généralisation* la sua declinazione più propria, ed è su questa strada che si deve procedere in prima istanza. La possibilità stessa di assumere il *genre* in senso istituyente dipende da una corretta riconsiderazione della *generalisation* propria delle strutture storiche della *raison*, perché essa possa essere riconosciuta ad un tempo come *force* costitutiva del tessuto sociale e del suo linguaggio, ma anche come limite strutturale della specifica forma di razionalità che per Rousseau si tratta di mettere in atto, quella dell'*hypothèse*. La *généralisation* delle strutture razionali, allora, deve essere riconosciuta nelle sue categorie storiche, se ne devono rintracciare le radici e le fonti, e la prima e più importante è, per Rousseau, quella del Cristianesimo, che ha agito tra gli uomini come figura di diffusione di specifiche opinioni, credenze e forme di sapere: «Les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune à tous les hommes» – scrive – «se sont répandues assez tard et ont fait des progrès si lents dans le monde, qu'il n'y a que le Christianisme, qui les ait suffisamment généralisées»³⁶⁶. A partire da questa prospettiva è evidente come l'esigenza più decisiva di Rousseau qui non sia più semplicemente quella di disarticolare le strutture razionali che stanno alla base di una precisa tipologia di *savoir* e di *philosophie*, ma anche quella di assumerne fino in fondo la portata sociale attraverso gli effetti che il procedere della *raison* ha avuto e continua ad avere sul tessuto delle comunità storiche. Ecco allora perché quella di *histoire* diventa una categoria decisiva, perché essa agisce sul *droit* in una duplice direzione: è ad un tempo ciò che dà forma alle *maximes* storiche delle forme di *règlement* sociale già stratificate e sedimentate, ma è anche ciò che il *législateur* deve sempre comprendere, impiegare, filtrare e guidare perché si da un equilibrio il più possibile stabile e duraturo tra *droit* e *loi*. In questa direzione, la società deve essere capace di farsi carico anzitutto dell'eredità di specifiche forme di *généralisation* di cui la tradizione morale e filosofica del Cristianesimo costituisce una tappa decisiva, un punto di non ritorno. È per questo, allora, che la prima e più importante questione da affrontare è quella religiosa e teologica, nella discussione del problema della *généralité* e del *genre* come chiavi di volta del diritto: in altri termini è necessario comprendere quale sia la specifica capacità di *généralisation* di queste strutture a livello di *mœurs*, opinioni, credenze, linguaggi, sapere. Se si vuole essere in grado di assumere pienamente la portata della razionalità storica

366J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, p. 384.

implicita nella *raison* moderna, allora se ne dovranno indagare le fonti, le tappe più importanti, dunque inevitabilmente anche le categorie teologico-religiose che entrano a farne parte. Quelle categorie, dunque, saranno interpretate come concretizzazioni storiche, locali e contingenti di una specifica forma della *généralisation* all'interno di specifiche comunità: la religione, da questo punto di vista, si situa sullo stesso piano della scienza e della filosofia per Rousseau, fa parte di un tessuto ben preciso di rapporti reciproci, e dunque non fonda in alcun modo il *droit*, ma piuttosto concorre a dare corpo nella modernità ad una declinazione determinata della *raison* che pensa il *droit* come qualcosa di naturale. A questo proposito si legge, ancora: «Si les notions du grand Être et de la loi naturelle étaient innées dans tous les cœurs, ce fut un soin bien superflu d'enseigner expressément l'une et l'autre: c'était nous apprendre ce que nous savions déjà, et la manière dont on s'y est pris eût été bien plus propre à nous les faire oublier. Si elles ne l'étaient pas, tous ceux à qui Dieu ne les a point données, sont dispensés de les savoir: dès qu'il a fallu pour cela des instructions particulières, chaque peuple a les siennes, qu'on lui prouve être les seules bonnes, et d'où dérivent plus souvent le carnage et les meurtres que la concorde et la paix»³⁶⁷. Il proposito di Rousseau è proprio quello di mostrare come tutte le nozioni naturalistiche della legge – ivi comprese quelle di matrice teologica e fondate sul vincolo religioso – debbano essere in realtà comprese in funzione della storia concreta delle differenti società a partire dal peuple come luogo di condensazione morale delle istituzioni e della legge. Si tratta dunque di forme del sapere che producono declinazioni variegata ed eterogenee di *généralisation* nello spazio e nel tempo, e che dunque debbono essere scardinate dalla teologia e dall'antropologia ed assunte come strumenti di una *raison* del governo, se se ne vuole interpretare efficacemente il potenziale di *règlement*. È a questo livello che è possibile chiarire uno degli elementi più problematici del pensiero politico di Rousseau, di cui molto si è discusso, vale a dire quello della *Religion civile* con cui Rousseau chiude il *Du contrat social*: ad una prima lettura infatti la religione resta un elemento di forte attrito nel quadro della sovranità e della *volonté générale*, e si è tentati di credere che Rousseau l'abbia inserita alla fine del testo per salvare almeno in apparenza l'ambito religioso, per dargli una collocazione posticcia che fosse compatibile con la sua definizione del patto. Tuttavia, se si tiene presente ciò che si è detto fino a questo momento della *loi*, ci sembra piuttosto chiaro come una simile interpretazione della *Religion civile* sia riduttiva rispetto al problema dell'*institution*: la legge di Rousseau infatti non può

367Ivi, p. 382.

legiferare arbitrariamente su qualunque cosa, lo si è detto ed è bene insistere su questo punto; se la *loi* è espressione di una *convention*, non lo è, come si è visto, in direzione dell'arbitrio, ma del *genre* come elemento di comunicazione, come luogo di comunanza delle parti e della loro *force* comune. Ma soprattutto, la legge e l'imperativo sovrano non hanno alcun potere sull'opinione e sulla credenza, non possono imporre opinioni tanto quanto non possono vietarle o sradicarle: in questo senso, la *loi* è assolutamente impotente, e deve essere pensata piuttosto come incarnazione di figure istituzionali che agiscono sulle opinioni e sui *mœurs* lasciandosene ad un tempo attraversare nel loro rapporto costante con il *droit*. Come sarà possibile allora per la *loi* del *Du contrat social* pensare di fare a meno della religione, di azzerare in un istante le strutture di opinione, di sapere, di credenza, di abitudine e di costume che ne fanno parte, e che si collocano per di più all'interno di generalizzazioni plurali e stratificate che devono essere rintracciate nelle figure eterogenee della religiosità, e in particolare nel Cristianesimo? È evidente che la legge non possa in alcun modo prescriversi un simile compito, ma debba piuttosto configurarsi come luogo di attraversamento delle forme di *règlement* incarnate dalla *religion* per poter pensare forme equilibrate e legittime dell'*institution* nel *genre* specifico della comunità, di cui la religiosità è certamente un aspetto essenziale e radicato. In un interessante volume collettaneo dal titolo «La théologie politique de Rousseau», Blaise Bachofen sottolinea proprio come nella *Religion civile* debba essere riconosciuta una tensione all'implementazione istituzionale delle forme della religiosità che hanno a che fare con i *mœurs*: Bachofen parla a questo proposito di una «institution théologique de la tolérance»³⁶⁸, vale a dire in sostanza di un'opera di *généralisation* governamentale di qualcosa che fa già parte del *genre* di un popolo, qualcosa che è già indice fondamentale di *communeauté* e di *communication*. Senza che sia necessario entrare a fondo nel merito della questione, a nostro avviso essa può essere efficacemente interpretata proprio nella direzione seguita da Bachofen, ma problematizzandola ulteriormente non tanto in funzione di una neutralizzazione della «*religion du prêtre*», come egli sottolinea, ma piuttosto ponendola in relazione con la questione del *droit* in quanto figura storica della *raison* e della sua produzione *généralité*, dunque il diritto come assunzione delle strutture di sapere, opinione e credenza attraverso cui passa il *règlement* di un terreno sociale che la *loi* deve poter ordinare a partire dal *genre*. È in questo senso, a nostro avviso, che si possono impiegare le osservazioni di Masters rispetto al problema della religione e del Cristianesimo nel secondo

368B. Bachofen, *La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative*, in G. Waterlot (a cura di), *La théologie politique de Rousseau*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp. 37-58.

capitolo del *Manuscrit*: Masters infatti fa notare, a buon diritto, come la questione debba essere ricollegata da un lato proprio alla *loi naturelle* moderna, e dall'altro alla *Profession de foi* che Rousseau fa intervenire nell'*Émile* attraverso il Vicario Savoiaro. La nozione di *Religion civile* infatti non è qualcosa che Rousseau inventa *ex nihilo*, ma fa parte a pieno titolo della tecnologia moderna della *raison*, si iscrive in una determinata filiera della *philosophie*, quella della religione naturale e del deismo che si era sviluppata come correlato del *droit naturel* a partire dal XVII secolo, e di cui la *Profession de foi* si fa chiaramente interprete. Il problema della *généralisation* dunque deve attraversare non solo la tradizione cristiana, ma anche l'eredità del razionalismo che in età moderna ibrida le figure del deismo con quelle della *loi naturelle* su cui Masters giustamente insiste. Se l'*institution* non può pretendere di far valere la *loi* contro l'*opinion*, se dunque non può prescindere dalle forme della religiosità ma anzi deve assumerne tutta la portata morale di *règlement*, ciò non potrà essere fatto se non prendendo sul serio anche quei luoghi di intersezione tra *philosophie* e *théologie* che nella specifica declinazione della *raison* moderna incide profondamente sulle modalità con cui la società pensa la religione: la *Religion civile*, a nostro avviso, offre precisamente una soluzione al problema di accogliere sul piano istituzionale il *règlement* morale della religione nel tessuto sociale, rispondendo però inevitabilmente a quelle precise istanze filosofiche che nel XVIII secolo, come è noto, avevano molto ridimensionato il ruolo della Chiesa in Europa ed avevano inciso sulle stesse pratiche della religiosità.

La direzione che Rousseau segue è dunque sempre più chiaramente quella di un attraversamento istituzionale e governamentale delle *lois* dell'opinione, del sapere e della *raison* da cui dipende quella *généralisation* che sola consente al diritto di confrontarsi con il *genre*. La *généralisation* infatti ha una storia, un percorso, dei luoghi e delle circostanze; essa è un processo – non necessariamente omogeneo e coerente – che ha a che fare con specifiche figure del sapere, del *besoin*, delle passioni, è dunque una struttura morale ben definita e localizzata. Per questo Rousseau scrive: «Comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain, le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite, et quand il faudrait consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriverait-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la règle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi? Que fera-t-il donc pour se garantir de l'erreur? Écouterait-il la voix intérieure? Mais cette voix n'est, dit-on, formée que par

l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses lois, elle ne peut donc servir à les établir. Et puis il faudrait qu'il ne se fût élevé dans son cœur aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrent sa timide voix, et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas. Consultera-t-il les principes du droit écrit, les actions sociales de tous les peuples, les conventions tacites des ennemis mêmes du genre humain? La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social, établi parmi nous, que nous tirons les idées de celui, que nous imaginons. Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. 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 de n'aimer personne»³⁶⁹. L'uomo comincia a diventare uomo solo dopo essere diventato cittadino, dice Rousseau. Qual è il punto, qui? Si tratta di mettere in luce come quell'*humanité* che la forma ipotetica della *loi naturelle* supponeva in qualche modo come il *sensorium*, il *genre* specifico della *société générale*, sia in realtà in primo luogo una figura sociale che dipende dal tessuto dei rapporti materiali in cui l'uomo è preso: la categoria di *homme* – e dunque anche quella di *humanité* – non è anteriore alle strutture del rapporto sociale, e certamente non ne costituisce il fondamento antropologico, ma al contrario non è altro che un prodotto di specifiche figure della *raison*, dell'*entendement* e del *savoir*, che come tali hanno una precisa localizzazione spaziale e temporale, e che si incarnano nelle *lois sociales* e nel *peuple*. Come si è visto, allora, il *genre humain* non ha alcun significato qui, se non in quanto categoria specifica della razionalità moderna che agisce necessariamente come struttura di *règlement*: è solo in quanto tale che l'opera di governo può e deve assumerlo, ricollocando la categoria universalistica e naturalistica del *genre* all'interno di una generalità storica che è quella delle società reali, sulla cui base il diritto deve costituirsi: la *généralisation* come categoria della ragione, infatti, è qualcosa di radicato nella storia dei popoli, ha dunque un decorso molto lento e soprattutto non coinvolge tutti gli uomini, e dunque è come tale, nelle sue forme materiali di estensione e di azione sociale che il *gouvernement* e la *législation* la assumeranno. Si noti a questo proposito la critica di Rousseau alle posizioni del cosmopolitismo, di cui egli mette in luce la contraddizione: pensare l'obbligazione nei termini del *genre humain* per Rousseau significa non pensarla affatto, significa togliere ogni forza ed ogni efficacia al *droit*,

369J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., pp. 381-382.

perché radicalmente scollegato da quella *convention* che si configura come funzione comunicativa delle parti all'interno di un corpo sociale storico e localizzato, dunque non a partire da una definizione generale di *humanité*; quella definizione è infatti una falsa *généralité*, che non può produrre alcun movimento istituente proprio perché non pensa le parti sociali come ciò che dà senso alla *communeauté* nel loro convenire assieme su qualcosa che ne costituisce il *genre*. Analogamente nel primo libro dell'*Émile*, a proposito del conflitto già messo in luce tra educazione privata ed educazione pubblica, Rousseau scriveva: «Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins»³⁷⁰.

Il *gouvernement* dunque è anzitutto ciò che attraversa le forme plurali, autonome ed eterogenee di un *règlement* sociale che non può fondare. Attraversare questo terreno, lo si è visto, significa non solo considerare il *peuple* e i *mœurs* come concrezione di strutture istituzionali a partire dalle quali il diritto è chiamato a produrre una costante dinamica istituente; significa anche essere in grado di riconoscere la razionalità più propria del governo all'interno delle forme storiche della *raison* e dell'opinione che di quel terreno sociale sono un aspetto decisiva. Significa, in altri termini, prendere nel movimento del diritto anche “la testa dei filosofi”, il portato storico della *philosophie* nel tessuto dei rapporti della *communeauté*. Per questo dopo aver interrogato la teologia e la religione Rousseau torna alla filosofia: perché è della filosofia che si tratta qui, è il movimento della *raison* che deve essere in grado di decentrare le proprie forme storiche, di assumere sé stesso all'interno di ciò che è stato chiamato il «flux continuel» del rapporto *force-besoin*. Scrive Rousseau: «Laissons donc à part les préceptes sacrés des Religions diverses, dont l'abus cause autant de crimes, que leur usage en peut épargner, et rendons au Philosophe l'examen d'une question, que le Théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain. Mais le premier me renverra par devant le genre humain même à qui seul il appartient de décider, parce que le plus grand bien de tous est la seule passion qu'il ait»³⁷¹. Poiché la teologia non è sufficiente, dal momento che pensa inevitabilmente il rapporto tra gli uomini in senso antropologico, a partire dal *genre humain*, Rousseau restituisce al *Philosophe*, che qui è senza dubbio Diderot: ma il *philosophe* non fa altro che rinviarci, a sua volta, al genere umano, ad una nozione generale di *humanité* da cui dovrebbe dipendere la forma dell'obbligazione politica in quanto obbligazione della specie. La

370J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, pp. 313-314.

371J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, cit., vol. V, pp. 380-381.

philosophie che Rousseau interroga pone il problema del *genre* in termini sbagliati, questo si è già visto. Ma si è anche visto come per Rousseau si tratti di pensare il rapporto tra legge e diritto riconoscendo la *raison* delle del *gouvernement* come ciò che partecipa delle declinazioni storiche della razionalità, rispetto alle quali deve operare un costante spostamento, un ridimensionamento senza fine. Un tale movimento di ricollocazione e di spostamento è appunto quello dell'ipotesi che si è già descritto, si tratta di pensare la *raison* come figura ipotetica se la si vuole governare, se si vuole essere in grado di assumerne il limite in funzione della storia materiale e locale della *généralité*. Questo significa che il sistema del *philosophe*, per quanto problematico, pone dei problemi rispetto ai quali dobbiamo formulare delle ipotesi: ma questo potrà essere fatto solo comprendendo fino in fondo quale sia l'ipotesi di questa particolare declinazione storica della *philosophie*, su quali massime si fondi, e dunque quale sia il suo potenziale di *règlement*, in che misura la sua specifica *supposition* possa farsi *loi*. Ora, a ben vedere questa ipotesi non è omogenea, non è fatta di un'unica *philosophie*, ma si costituisce di una molteplicità di strati non coerenti, che dovranno essere ordinati per governarne la *force*. In particolare c'è una contraddizione di fondo che deve essere sciolta: anzitutto la *philosophie* pensa *l'homme* come entità naturale, dunque dotata di uno specifico *genre*, quello della specie; in secondo luogo, di questo carattere naturale dell'uomo fa parte la sua libertà, la sua *indépendance*, sulla base della quale egli agisce privo di vincoli in funzione del proprio interesse particolare e individuale; in terzo luogo, però, esiste una *loi naturelle* fondata sul *genre*, sulla cui base l'uomo riconosce razionalmente un'obbligazione originaria nei confronti dei suoi simili, che deve spingerlo non a seguire esclusivamente un bene personale, bensì un bene comune. Ora, per Rousseau si tratta di scremare questa struttura ipotetica mettendo anzitutto in luce come la categoria di interesse debba essere storicizzata, come sia qualcosa di intimamente sociale, incompatibile con la definizione di *indépendance*; in secondo luogo, è chiaro che una simile forma dell'*intérêt particulier* contraddice espressamente l'idea di una naturale obbligazione. In che modo la *philosophie* risolve questo problema? La soluzione che la *raison* specifica della *loi naturelle* pretende di offrire si basa sull'idea che poiché indipendenza e *loi* sono qualcosa di originario, vi sia un modo per immaginare che l'uomo faccia il bene comune senza smettere di seguire il proprio interesse particolare, che dunque tra *particulier* e *communeauté* vi sia una fondamentale e naturalistica coincidenza. Questa è l'ipotesi della *loi naturelle*, di questa figura moderna della *raison*, che la razionalità di governo dovrà saper assumere sul piano

istituzionale, sul piano del *droit*. E tuttavia, dice Rousseau, «Il est faux, que dans l'état d'indépendance la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt: loin que l'intérêt 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»³⁷². Vale a dire che l'ipotesi della *loi naturelle*, fondata sulla centralità di uno specifico paradigma dell'interesse, risulta radicalmente falsificata dall'osservazione: ciò che quella forma di *loi* suppone non si dà nell'esperienza, proprio perché la categoria dell'*intérêt* non può essere considerata in un senso antropologico, ma deve essere a sua volta problematizzata all'interno di una critica della storia della *raison*. L'*intérêt*, cioè, è una precisa interpretazione del calcolo in quanto figura di soddisfazione del bisogno, questo lo si è già visto: in quanto tale, esso è il prodotto di quella stessa *raison* che pretende di pensarlo insieme alla *loi naturelle*; è cioè il frutto di una precisa razionalizzazione dei rapporti in senso naturalistico, a partire da una nozione di *besoin* completamente disancorata dalla materialità dei rapporti di dipendenza. Non a caso, l'*intérêt* in questa ipotesi della ragione va di pari passo con uno stato di originaria *indépendance*. Se le cose stanno così, il problema si pone in questi termini: la *raison* dei moderni – che pensa l'uomo come entità indipendente e definita da quel particolare rapporto calcolistico con i propri bisogni che è l'*intérêt* – agisce concretamente sul tessuto sociale come forma di *règlement*, nella misura in cui muove l'*opinion* sociale proprio in direzione di una modalità calcolistica dell'agire. In altri termini, la *raison* pensa l'indipendenza originaria dell'uomo perché proietta sulla natura quel rapporto di calcolo e di interesse che costituisce la matrice più fondamentale della società storica in cui essa si produce: ad un tempo, però, quella *raison* si materializza come effetto di opinione, incardina nelle strutture del sapere, della credenza e della passione quella specifica prospettiva sul bisogno che si manifesta come *intérêt*. La ragione agisce sul tessuto morale della *communeauté* tanto quanto ne è agita, proprio perché fa parte delle sue strutture di *règlement*: il risultato è appunto ciò che possiamo osservare, e cioè che gli uomini pensano la propria azione come azione indipendente e interessata. Com'è possibile allora assumere l'istanza della *loi naturelle* assieme a quella categoria della *raison* che è l' *intérêt*? L'interesse infatti non è soltanto ciò che dà forma all'opinione, ma costituisce la materialità dei rapporti reali: in quanto tale esso è precisamente quell'elemento storico di *règlement* dei rapporti sociali che costituisce ad un tempo il limite e l'impossibilità della *généralité* propria della legge.

372Ivi, p. 379.

Nell'interesse e nel calcolo si materializza dunque quell'impossibilità della cooperazione da cui si era partiti citando la teoria dei giochi, dove la reciproca obbligazione appariva fondamentalmente inspiegabile, priva di ragione. Rispetto alla *loi naturelle*, cioè, quella struttura di *règlement* che si situa nell'interesse è contemporaneamente una struttura di *dérèglement*, cioè è ciò che rende impraticabile ed inapplicabile la razionalità del *droit*, è quell'osservazione che falsifica l'ipotesi. Si assiste dunque ad una dialettica tutta interna alla *raison*, che complica il quadro entro il quale la *loi* in Rousseau può essere pensata: perché l'ipotesi della *raison* è contraddetta da qualcosa che non sta al di fuori della *raison* stessa, ma che anzi costituisce – proprio in quanto razionalità – la materialità concreta delle forme di *règlement* del tessuto sociale, la materialità delle *lois sociales* rispetto a cui la *loi politique* deve situarsi come sottrazione, come limite empirico del *genre*. La razionalità dell'interesse è ad un tempo, per la modernità, ciò che incarna il *genre* dei rapporti sociali, è ciò che fa la *communeauté* perché è ciò su cui le parti convengono; ma è anche ciò che disgrega la *communeauté*, ciò che le resiste e la rende impossibile, ciò che falsifica la razionalità ipotetica del *droit* e la dissipa. Ed è proprio per questo che, per Rousseau, l'opera istituyente del *gouvernement* non può fare a meno del contratto sociale ma anzi deve assumerlo come compito storico di realizzazione di un equilibrio che sta tutto all'interno degli squilibri della razionalità, di un ordine sbilanciato, di un *règlement* intimamente disarticolato è *dérèglé*. In quanto è quel luogo in cui la *raison* moderna proietta il proprio equilibrio interno, la composizione tra una fondazione razionale del corpo sociale e la sua impossibilità, la razionalità di governo non può che farsene interprete come di una tecnologia politica nella quale la modernità pensa il proprio destino di società. Perché se è nella *raison* dei moderni che la società trova la sua *généralité* più propria, questo è vero anzitutto nella misura in cui è la stessa *raison* a farsi motore tanto delle forme del *besoin* quanto delle forme della *force*. Pensarne l'equilibrio come istituzione è ciò che compete inevitabilmente alla *philosophie* entro cui quella *raison* è possibile, e di cui il contratto sociale – in quanto ipotesi – è una figura storica, benché precaria e in ultima analisi impossibile, di *règlement* interiore.

È solo alla luce di queste considerazioni, a nostro avviso, che si comprenderanno il significato e l'importanza della chiusura del secondo capitolo del *Manuscrit*, che apparirebbe altrimenti sorprendente, se non addirittura incoerente e posticcia. «Mais quoiqu'il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l'égalité ne soient rien pour

ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social; loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le Ciel nous ait abandonnés sans ressources à la dépravation de l'espèce, efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que notre violent interlocuteur juge lui-même du succès. Montrons-lui, dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature. Montrons-lui toute la misère de l'état qu'il croyait heureux, tout le faux du raisonnement qu'il croyait solide. Qu'il voie dans une meilleure constitution des choses le prix des bonnes actions, le châtement des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur. Eclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son coeur de nouveaux sentiments, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables. Si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons point qu'avec une âme forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine avec ses erreurs; que la raison, qui l'égarait, ne le ramène à l'humanité; qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu; qu'il ne devienne bon, vertueux, sensible, et, pour tout dire, enfin, d'un brigand féroce qu'il voulait être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée»³⁷³. L'appello al *raisonneur violent* è chiaramente sarcastico: il riferimento è ancora a Diderot, che aveva identificato nelle posizioni del secondo *Discours*, come si è visto, una sorta di violenza della ragione. Ma quella violenza della ragione appare ora sotto una luce molto diversa, Rousseau ha mostrato come in fondo essa non sia altro che la necessaria materializzazione storica, nella *communeauté*, delle forme di *indépendance* e *intérêt* che la *raison* dei moderni assume come strutture costanti di resistenza e di falsificazione rispetto al proprio paradigma sistematico dell'obbligazione e del *genre*, di cui la *généralité* antropologica di Diderot è l'espressione più compiuta. Se le cose stanno così, allora, è quella stessa *raison* a produrre la violenza dell'*indépendance* che rischia di rendere impensabile non solo la *communeauté*, ma la stessa *liberté*. Per Rousseau si tratta di ripensare la libertà in termini radicalmente diversi, nella misura in cui pensarla nella forma dell'*indépendance* significa di fatto scorporarla dalle forme storiche e materiali del *droit* piegandola alla categoria naturalistica dell'interesse, cioè ad una declinazione del *besoin* come calcolo che pretende di farsi originario fondamento della società proprio perché in cui non è capace di pensare la dimensione dei bisogni come dimensione intimamente storica e sociale. In ultima analisi, assumere la *liberté* in questo modo significa sottrarle ciò che nel *Du contrat*

373Ivi, pp. 385-386.

social Rousseau chiama la *moralité*, che a questo punto è diventata per noi una grandezza misurabile, e non più qualcosa di vago: si tratta di quel *genre* sulla base del quale soltanto è possibile pensare cioè che è *commun*, la messa in comune di qualcosa – che è poi la stessa *liberté* – che non può dunque più configurarsi come semplice interesse e come calcolo dell'utile, ma come luogo di un equilibrio condiviso tra risorse e bisogni che al di fuori del *genre* non si danno. E se quel *genre* è, per i moderni, una specifica esplicitazione della *raison*, allora la figura del contratto diventa nella nostra prospettiva qualcosa che l'equilibrio comune tra *force* e *besoin* deve prendere sul serio. Perché si tratta anzitutto di un equilibrio interno alla stessa ragione, ad una razionalità altrimenti scissa tra direzioni profondamente contraddittorie che la rendono ingovernabile, proprio come per Sade la nazione rivoluzionaria non avrebbe potuto essere governata se fosse rimasta sulla soglia tra passato e presente, tra vecchie figure del dominio e nuove figure della libertà. La *raison* moderna, per Rousseau, deve essere all'altezza delle proprie strutture sistematiche, deve riconoscere fino in fondo le proprie massime e svilupparne le conseguenze. Un simile problema è espresso da Rousseau, in queste ultime battute del secondo capitolo, con una lucidità ed un'immediatezza che difficilmente troviamo altrove: «la legge e la giustizia non valgono nulla per coloro che vivono contemporaneamente nella libertà dello stato di natura e sottomessi ai bisogni dello stato sociale», scrive Rousseau. È qui che si produce lo squilibrio, è qui che la *raison* deve essere in grado di tirare le fila del proprio *système* a partire dalle *maximes* che ne costituiscono la struttura. Perché la *loi* sia conseguente, la razionalità che la pensa deve essere in grado di farsi carico fino in fondo di quella *liberté* di cui essa è la fonte, ma che continua a proiettare sulla naturalità del *genre* e che dunque non è capace di pensare come la posta in gioco storica e materiale di una *généralité* intesa come *communeauté*, in quanto pluralità locale di *règlement*. La *nature*, dunque, appare ora come una delle massime del sistema, una delle premesse dell'ipotesi, di cui la *raison* governamentale deve farsi interprete se vuole essere il luogo di quelle *institutions* che rendano possibile una soddisfazione comune dei bisogni proprio cessando di considerare l'ordine della *liberté* come un ordine naturale, ma anzi incorporando la *nature* all'interno dei *règlements* sociali attraverso le quali quella razionalità è in grado (proprio perché *force*) di produrre forme istituzionali di libertà.

È in vista di tutto questo che la *supposition* del contratto doveva essere falsificata e contraddetta in via preliminare: se ne dovevano ricercare e saggiare i luoghi di impraticabilità e di resistenza. Si doveva pensare fino in fondo il campo di applicazione della *raison*, perché

essa potesse farsi legge; perché la *généralité* fosse all'altezza della propria funzione. È proprio laddove il contratto non può essere applicato, dove le forze sociali gli resistono, che l'*institution* deve saper mettere la sua specifica forza razionale in equilibrio con i bisogni espressi da quella resistenza. Ecco perché Rousseau ci invita a “nous efforcer” rispetto alla *généralité*, affinché essa possa essere intesa al di là di quell'astrazione che assume un rapporto necessario tra interesse particolare e interesse collettivo, e punti piuttosto al problema della comunanza storica tanto delle risorse quanto del desiderio, e dunque della *nécessité* e della *liberté*: si tratta di un vero e proprio *effort*, come nei termini sadiani, ovvero del corretto impiego di una *force* che la legge può impiegare ma che certamente non può sopprimere; si tratta di far sì che la *liberté* sia alla portata di tutti in quanto forma della *communeauté*, cioè in quanto è incarnazione di un bisogno rispetto al quale le nostre risorse sono adeguate. Al di fuori di quella comunanza non può esserci equilibrio per Rousseau, esattamente come non può esserci comunanza al di fuori di un equilibrio: è in questo plesso di termini che si decide la *liberté* come adeguatezza tra le forze e i bisogni che essa stessa, in quanto movimento della *raison* moderna, produce costantemente.

CONCLUSIONI

Nel corso di Althusser del 1972 si legge, a proposito della struttura della storia in Rousseau: «Le contrat chez Rousseau n'a pas pour effet soit une limitation du droit naturel, soit une redistribution des forces issues du droit naturel, mais le contrat chez Rousseau la constitution, une constitution, d'une réalité radicalmente nouvelle. Le contrat chez Rousseau est constituant. Eh bien, c'est ce qu'exprime Rousseau en disant qu'il faut “dénaturer l'homme”»³⁷⁴. In un altro passaggio Althusser riprende questo tipo di lettura in chiave costituente del contrattualismo di Rousseau: «Enfin dernier thème si vous voulez» – scrive – «c'est, puisqu'on parle de contradiction et de solution, le contrat. [...] Cette solution est intéressante, je vous disais que c'est une solution où le contrat est constituant, c'est-à-dire qu'il instaure – ce n'est pas du tout un contrat, si on analyse dans le détail, on s'aperçoit que sa forme juridique ne fait que masquer en fait une véritable mutation – un véritable changement d'ordre, une véritable constitution»³⁷⁵.

La *contradiction* di cui parla Althusser, qui, è quella dello stato di guerra, dell'alienazione, della *concurrence*. È cioè una condizione di radicale disgregazione delle parti all'interno di un paradigma dell'agire fondato su quelli che erano stati i risultati del secondo *Discours*, la dipendenza reciproca, il bene particolare, il lavoro, l'interesse. Questo tipo di contraddizione fatale – che rappresenta il pericolo più grande da cui, come si è visto, trae origine la *nécessité* delle istituzioni – era stata descritta da Althusser in maniera molto efficace in quell'articolo del 1967 conosciuto come *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, che era in realtà il titolo del numero di «Cahiers pour l'analyse» in cui Althusser l'aveva pubblicato con un titolo ben più sobrio, *Sur le Contrat social*. Abbiamo a che fare, anche in questo testo, con quel rapporto sbilanciato e contraddittorio tra forze e bisogni che si è tentato di articolare attraverso il pensiero di Rousseau come uno dei luoghi fondamentali del problema dell'*institution*. In

374L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, cit., p. 109.

375Ivi, p. 134.

Althusser la questione è espressa riprendendo uno dei luoghi più celebri del *Du contrat social*, il passo di apertura del capitolo VI del primo libro, che recita come segue: «Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être. Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert»³⁷⁶.

Si tratta di qualcosa di analogo a ciò che Rousseau aveva messo in evidenza all'inizio del secondo capitolo del *Manuscrit*, poi scomparso nella stesura definitiva, quando parlava di una sproporzione storica, di un *changement* che interviene a modificare il rapporto naturale che esiste tra le forze dell'uomo e i suoi bisogni. È proprio all'altezza di questo *changement* in quanto fonte di asimmetria e sproporzione che, come si è visto, si rende necessario pensare la politica; tuttavia si è sottolineato anche a più riprese come quel *changement* in fondo non fosse puntuale e localizzato nel tempo e nello spazio, ma come piuttosto costituissero la forma più propria e costante di ciò che ad esso si lega indissolubilmente: la società, la dipendenza reciproca. Ed è dunque a partire dal problema della trasformazione, come cifra più propria della storia della *société* in quanto storia della *raison*, che si è individuata la dimensione più intima del governo e del rapporto tra *loi* e *droit*. Althusser, nel numero VIII dei «Cahiers pour l'analyse», faceva partire la riflessione proprio da una considerazione preliminare di quel rapporto tra forze ed ostacoli, e a proposito della nozione di *obstacle* scriveva: «Ce ne sont pas des obstacles extérieurs. [...] Ils sont purement intérieurs aux rapports humains existants. Ils portent un nom: ce sont les effets de l'état de guerre généralisé, concurrence universelle, et, même dans l'éclaircie d'une "paix" précaire, menace constante que chacun sent peser sur ses biens, sa liberté et sa vie. Etat de guerre doit être entendu au sens fort, comme le premier, Hobbes l'avait défini: cet état est un rapport constant et universel existant entre les hommes, donc indépendant des individus, fussent-ils paisibles. [...] A ces "obstacles" "résistants", s'opposent les "forces" dont dispose "chaque individu", pour se maintenir dans cet état de nature. Ces forces sont constituées par les attributs de l'homme naturel, parvenu à l'état de

376J. -J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politiques*, cit., vol. V, p. 472.

guerre. Sans cette dernière précision, le problème du contrat social est inintelligible. Lorsque Rousseau, dans le Contrat, parle de ces "forces", il est clair qu'il ne parle pas des "forces" de l'homme dans le "premier état de nature", où nous n'avons affaire qu'à un animal libre, dont les "facultés intellectuelles et morales" sont nulles. Nous avons affaire à un animal devenu, sous le double effet des Catastrophes Naturelles et de la Grande Découverte (métallurgie), un être social, aux facultés développées et aliénées. L'animal du premier état de nature avait pour "force": son corps (vie) + sa liberté. L'homme de l'état de guerre généralisé possède de tout autres forces. Il a toujours son corps (ses forces physiques ont décréu), mais il possède des forces intellectuelles et aussi des "biens"»³⁷⁷.

A nostro avviso Althusser, qui, centra in pieno la questione fondamentale di quel rapporto in cui Rousseau riconosce l'innestarsi della funzione politica. Si tratta, appunto, di un rapporto tra forze ed ostacoli dove entrambi questi elementi non sono esteriori a quel rapporto stesso, ma ne fanno parte, sorgono e si articolano solo nel rapporto, e non indipendentemente da esso: se la contraddizione, come equilibrio sbilanciato, è la matrice della *relation* in una società segnata dal *changement*, è proprio perché tanto le risorse dell'uomo quanto gli ostacoli che ne impediscono il corretto impiego sono il frutto di quella particolare *relation*, ne dipendono fino in fondo, non sono una semplice apposizione di elementi preesistenti, ma anzi sono l'incarnazione stessa dell'esistenza sociale dell'uomo. Nei termini che abbiamo impiegato in precedenza, si è visto come quella contraddizione potesse essere riconosciuta all'interno della *raison* moderna di cui Rousseau produce la critica e la genealogia, come si trattasse di un rapporto costante e sempre falsificato tra i sistemi ipotetici della ragione e la materializzazione di quelle figure della *liberté* all'interno della quale il movimento dell'ipotesi si sviluppa. Ora, ciò che a nostro avviso Althusser non assume fino in fondo, nella direzione che segue, è proprio come per Rousseau si trattasse anzitutto di risolvere una contraddizione interna dell'operazione sistematica della *raison*: e dunque come questo non significasse, come si è visto, pensare lo spazio politico in quanto spazio puramente razionale, ma al contrario spostare costantemente la razionalità da cui nasce la *contradiction* sul proprio margine, sui propri luoghi di impossibilità, su quelle opposizioni che essa stessa produce in quanto cifra storica dei rapporti materiali, dei *règlement* della società in età moderna. Perché è la *raison*, anzitutto, il luogo di espressione della *communeauté*, la sua sedimentazione come *genre* che le istituzioni hanno da pensare.

377L. Althusser, «Sur le Contrat social», in *Chaiers pour l'analyse*, cit., pp. 9-10.

Se si torna con più attenzione sul passo del *Du contrat social* da cui Althusser prende le mosse, apparirà con maggiore chiarezza la necessità di assumere la forma del contratto come concretizzazione storica di quello stesso rapporto contraddittorio, e dunque l'esigenza, per Rousseau, di collocare le strutture di produzione ed estensione del diritto – l'*institution* – all'interno del movimento ipotetico della *raison* di cui il contratto è la figura cardinale. Si tratta, per Rousseau, anzitutto di muoversi all'interno dell'ipotesi, di riordinarne le forze costitutive. In quel passo, infatti, Rousseau esordiva così: «Je suppose les hommes parvenus à ce point...». È una supposizione quella che è necessario sviluppare, ed è la stessa supposizione su cui il *droit naturel* fondava la propria contraddizione rispetto all'*indépendance* naturale dell'uomo: supporre gli uomini come li suppone il contratto e dunque come li suppone la razionalità del *droit naturel*, significa anzitutto per Rousseau mettere a valore la struttura stessa della *supposition* in quanto figura di una specifica *généralisation* storica, riconoscere il diritto di natura come diritto di ragione, e dunque ricollocare il *droit* all'interno delle opposizioni delle forme storiche della ragione; significa far agire il contratto all'interno del proprio stesso spazio ipotetico. A ben vedere, infatti, quella *supposition* con cui si apre il capitolo VI del primo libro è radicalmente incompatibile con le acquisizioni del secondo *Discours*, con le *maximes* della pedagogia nell'*Émile*, ma soprattutto con lo *status quaestionis* del problema politico così come era stato posto dai primi due capitoli del *Manuscrit de Genève*. L'ipotesi del capitolo VI non è forse la stessa ipotesi fallace del giusnaturalismo, quella che Rousseau aveva disarticolato attraverso una critica radicale delle nozioni di *droit* e di *nature*? Non si tratta forse di quella concezione del rapporto politico in quanto originario fondamento della *sociabilité* che si trattava di delegittimare? Quella concezione, infatti, si costruiva sull'idea che una relazione strettamente politica tra gli uomini sorgesse nella misura in cui essi decidano di comune accordo di rinunciare alla propria condizione naturale, e di costituirsi come corpo sociale. Come si è visto, un simile paradigma implicava per Rousseau due fattori fondamentali: il primo è un'interpretazione del *besoin* in un senso puramente naturalistico, cioè in quanto movente razionale, in quanto calcolo interessato dell'utile, che spinge gli uomini ad unirsi per conservarsi; il secondo aspetto di quel paradigma consisteva nell'*indépendance naturelle*, cioè in una autonomia originaria che si trasforma in *dépendance* solo nella forma di un rapporto politico capace di proteggere una parte di quella libertà, sacrificandone un'altra. In sostanza, il paradigma del *droit naturel* suppone che gli uomini siano entità separate ed autonome, dotate ciascuna di un proprio

besoin, che si uniscono tra loro allo scopo di tutelare un *intérêt* originario: si è visto, esaminando il *Manuscrit*, come questi due fattori interni all'ipotesi rappresentassero appunto quella contraddizione che ne rende impensabile ed impossibile l'applicazione. La categoria dell'*intérêt* è nella prospettiva di Rousseau qualcosa che deve essere scollegato dalla *nature*, e riconosciuto come l'impronta più essenziale della *raison* moderna nella *relation* che attraversa il corpo sociale: come si è detto, allora, solo se la *raison* riesce a pensare gli stessi ostacoli che la rendono impossibile non come fattori naturali ma come espressione storica e sociale della propria azione, solo così essa sarà in grado di pensare la politica e il *droit* nei termini di un *genre* materiale e locale, che dunque non risiede nell'antropologia, ma nella struttura razionale dell'antropologia come espressione materiale di una *force*, come sostrato del *règlement*. L'*indépendance* dell'uomo è la posta in gioco della stessa *raison*, per Rousseau, a tal punto che pensare lo spazio morale del *peuple*, come si è visto, deve significare anche pensare le figure razionali dell'*indépendance* e dell'*intérêt* quali categorie essenziali di *règlement* che la ragione, nel rapporto politico, non può creare, ma solo governare. È una razionalità che deve governare sé stessa, ma proprio per questo è molto diversa dalla struttura tradizionale della sovranità, perché diversa è la forma del soggetto politico: si tratta di far agire costantemente le une sulle altre razionalità singolari e razionalità sociali, di metterle in equilibrio, e di decentrare entro figure del diritto dinamiche e trasformative – le istituzioni – ogni riduzione delle forme di *reglèment* sociale alle forme del *règlement* individuale, nella misura in cui l'individuo naturale e i suoi bisogni sono solo una materializzazione dell'ipotesi sempre falsificata da una razionalità più ampia e composita, quella del *peuple*.

È lo stesso Althusser a sottolineare come il *Du contrat social* faccia leva sull'impossibilità per l'uomo di produrre nuove forze: la politica non consiste nel creare energie che prima non esistevano, ma piuttosto nel dare forma a quelle che già esistono, nel dirigerle e nell'ordinarle. Laddove invece si può dire, e lo stesso Althusser ne converrebbe, che il *changement* che dà luogo alla società come forma costante dello squilibrio è un *changement* capace di produrre qualcosa che prima non c'era e non era pensabile – proprio nel senso che mancava una razionalità specifica del linguaggio capace di pensarla, mancava l'istituzione stessa della *raison* come possibilità e necessità: Althusser riconosce infatti che se l'uomo del contratto non può essere assunto come uomo di natura, è proprio perché non dispone più solo della propria vita, ma anche di forze morali e di beni che prima non aveva, e che sono per l'appunto il frutto di un *changement* ma al tempo stesso anche la causa perenne di nuovi ed ulteriori

sbilanciamenti e di nuove mutazioni. Nella misura in cui il *changement* produce nuove forze, esso produce forze intimamente soggette, aloro volta, ad un *changement*: ma questo nuovo piano di risorse e di energie, quello della *raison*, proprio perché è costantemente sbilanciato, non produce a sua volta forze ulteriori, ma riconfigura ed espande quelle di cui già dispone, come dichiara lo stesso Rousseau nel capitolo VI del *Du contrat social*.: è il movimento trasformativo dell'*histoire*, che prima non si dava e non aveva linguaggio, e che ora invece è interamente assorbito nella sua stessa storicità di ragione, e che ha bisogno della *nature* per pensare il suo fuori ed il suo annientamento – la sua contraddizione. Nella natura si deve riconoscere, per Rousseau, proprio quel movimento contraddittorio, di uscita della ragione da sé stessa verso la propria impossibilità, e lo si deve trasformare in linguaggio, e dunque in istituzione, perché esso produca equilibrio, e dunque *droit*. Proprio a partire dalle osservazioni di Althusser si è visto come l'*histoire* dovesse essere pensata in Rousseau nella declinazione del miracolo, nella forma della creazione dal nulla di ciò che prima non esisteva. Se è così, allora, la condizione da cui il contratto parte non è immutabile: non è cioè fuori luogo pensare che quella condizione storica, quella moderna, possa essere radicalmente soppiantata da un ordine nuovo ed ulteriore di forze che nell'ordine sociale non davano: e tuttavia se c'è qualcosa che è capace di operare una simile trasformazione, questo non è certamente il contratto. Il contratto di Rousseau non produce qualcosa di nuovo, non apre un orizzonte storico diverso, proprio nella misura in cui esso resta interno alle figure trasformative di un *règlement* della *raison* di cui fa parte e di cui è il frutto. Se Rousseau dice che gli uomini non possono generare forze nuove, è proprio perché il contratto pensa sé stesso sul piano di una *raison* al di fuori della quale la stessa categoria di *force* non è pensabile, esattamente come no è pensabile il *besoin*. Il contratto – se lo si intende come figura storica di un sapere da governare – non offre in Rousseau la possibilità di spezzare il *cercle* della storia, ma quella di assumerla fino in fondo come luogo materiale di quella *liberté* che la *raison* più intima del contratto è costretta a pensare ad un tempo come la propria scaturigine e come il proprio limite: si tratta di quel perpetuo *effort* istituyente che, come sarà per Sade, mira a dare corpo, nelle leggi, alle forme di libertà implicite nei *règlement* della storia di un popolo.

In questo senso, a nostro avviso, il contratto in Rousseau non va in nella direzione della *constitution*, come suggerisce Althusser, proprio nella misura in cui Rousseau non lo pensa quale momento di produzione di energie nuove ed ulteriori rispetto alle forze su cui si innesta, ma anzi deve essere pensato come la figura più propria e più essenziale di quelle *forces* che,

come si è visto, si danno storicamente nella modalità dell'ipotesi, quella modalità che è necessario disseppellire per farne il cardine del *genre* della società. La modernità pensa la *force* propria dell'uomo nei termini di una *raison* che costituisce, per Rousseau, il portato materiale di uno specifico *règlement* della società: e se è la *raison* la *force* più specifica e più propria di quel piano sociale in cui il contratto può essere pensato dalla *raison* stessa, allora il contratto è quella figura che è necessario implementare all'interno del suo stesso spazio ipotetico, sottraendolo alla sua contraddizione interna, allo squilibrio: si tratta di mettere in equilibrio quelle *forces* e quei *besoins* che trovano applicazione all'interno del campo della *raison* moderna, proprio in quanto quella *raison* è votata alla propria contraddizione, al *changement*. Se questa è la posta in gioco della *nécessité* più propria della politica, per Rousseau, non è un movimento costituente ad essere operativo, ma un movimento radicale di *institution*: è in quel movimento che, come si è visto, deve poter essere pensato il diritto. Come si è tentato di mostrare, infatti, non è nel senso in cui la legge Althusser che deve essere interpretata la *dénaturation* di cui parla Rousseau, ma la si deve comprendere a partire da un rapporto di costante spostamento e ribilanciamento delle strutture storiche della *raison* rispetto alla sua ipotesi naturalistica: si tratta di ricollocarla costantemente rispetto a ciò che le resiste e la contraddice, di disarticolargli rispetto alla *nature*, perché essa possa essere all'altezza delle figure storiche del *besoin* che essa produce – le stesse figure dell'interesse e dell'*indépendance*. Quelle figure devono essere sempre ricondotte al loro piano morale, come si è visto, e sottratte al canone antropologico dell'individuo. Non a caso la *dénaturation* deve essere inclusa all'interno di un progetto pedagogico la cui sfida perenne è, lo si è visto, la produzione di un equilibrio naturale dell'agire rispetto al quale, soltanto, è possibile pensare la *liberté*: ma questa nozione di *nature* in quanto equilibrio si dà proprio nella misura in cui ci si colloca su un piano di costante *changement* e squilibrio rispetto alla naturalità – rispetto all'*indépendance* – dunque nella misura in cui la *nature* è pensata in senso positivo quale radicale contraddizione delle strutture storiche e sociali della *raison*, una contraddizione che costituisce lo stesso movimento di quella *force* in cui la *raison* si sedimenta. Se è questo il senso dello “snaturamento” in Rousseau, se cioè si fa interprete di quel *changement* interno allo squilibrio della ragione, di cui la ragione stessa deve farsi carico, è chiaro a nostro avviso che il contratto non può essere inteso come luogo di creazione di una dimensione di ulteriorità, come un diverso piano della storia, ma possa essere compreso solo a partire

dall'interno di quella *histoire de la raison* che lo pensa, e da cui dipende quella stessa eccedenza del politico sul sociale e del diritto sulla legge di cui si è parlato.

In quale rapporto con il *besoin*, allora, deve essere riconsiderata l'*institution* che implementa la razionalità del contratto? Per Rousseau è assolutamente falso, come si è visto, che possa darsi una convergenza di interessi particolari e interesse generale: è falso cioè che l'interesse dei particolari includa come suo momento implicito l'interesse della comunità. Quando diciamo che è falso, lo diciamo nei termini del *Manuscrit de Genève*, nei termini della falsificazione di un'ipotesi costantemente contraddetta: la *supposition* che sta al cuore della *généralité*, come si è visto, è negata dall'esperienza. Quell'esperienza è reale, esiste davvero per Rousseau: gli uomini si comportano sulla base di un interesse personale e particolare, a discapito dell'interesse di tutti gli altri. Eppure si è visto che anche quell'interesse è il preciso correlato di una nozione di *indépendance* naturale che trova spazio solo nei limiti di uno specifico paradigma razionale: è solo perché si muovono in un certa ipotesi del bisogno come interesse, cioè, che gli uomini possono agire così come agiscono. In un certo senso, allora, si potrebbe dire che per Rousseau gli uomini agiscano “come se” fossero entità separate, indipendenti e mosse dall'interesse, e dunque capaci di seguire un interesse particolare o, se lo vogliono, un interesse generale. Gli uomini sono dipendenti l'uno dall'altro, socialmente determinati dall'opinione, dalla morale, dal sapere, dalla razionalità, e tuttavia si rappresentano in quella forma di indipendenza che è la contraddizione del *règlement*, il limite della *loi*. Althusser tuttavia legge Rousseau all'incrocio tra interesse particolare e generale, cioè pensa in Rousseau una fondamentale convergenza delle due forme di interesse nella misura in cui la prima allude inevitabilmente alla seconda e la include. In un'importante raccolta di contributi dal titolo «Rousseau et le marxisme», Andrew Levine, proprio a proposito del rapporto di Althusser con Rousseau, scrive: «Les citoyens de l'État rousseauiste légitime sont des hobbesiens effacés – des individus égoïstes, qui trouvent avantageux, dans les circonstances décrites, de maximiser l'interêt général et non l'interêt privé»³⁷⁸. In una simile forma di hobbismo alle estreme conseguenze, l'uomo di Rousseau sarebbe un uomo che riconosce il proprio interesse personale nell'interesse generale, secondo un semplice atto della sua *raison* naturale. E tuttavia, se si tiene presente il *Manuscrit de Genève* e i problemi che esso solleva, questo panorama appare inconsistente: non è vero che per natura gli uomini possano razionalmente puntare ad un interesse collettivo e generale,

378A. Levine, «Relire *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* de Louis Althusser», in *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011.

proprio nella misura in cui questo tipo di *raisonnement* è tutto interno ad una specifica razionalità dell'interesse, costantemente contraddetta. In altri termini dire che l'uomo, in realtà, non agisce in questo modo, significa dire che l'uomo non è un essere definito dall'*indépendance* e dall'*intérêt*. Proprio come nella teoria dei giochi, il calcolo razionale degli interessi non produce comunità, e rende problematico l'*engagement* tra gli uomini: ma ad un tempo lo rende necessario, permette di assumerlo proprio perché impossibile e contraddittorio, nella misura in cui quello dell'interesse particolare è un linguaggio che può essere articolato solo all'interno dell'*engagement* sociale della ragione. È solo nella communication, nella struttura comunitaria e non antropologica dell'*homme*, che si produce l'*engagement* come forma del bisogno: è della *communication* stessa che l'uomo della *société* ha bisogno, anzitutto. «C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable;» – scrive Rousseau nell'*Émile* – «ce sont nos misères communes qui portent nos coeurs à l'humanité: nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance: si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux»³⁷⁹. È nella struttura comune del *besoin*, e non nel calcolo dell'*indépendance*, che l'*engagement* può essere compreso e soprattutto governato. Si tratta di riconoscere quello dell'*humanité* come il linguaggio più proprio della ragione dei moderni, come ciò che è comune alla sua storia, se si vuole pensare l'equilibrio sociale di quelle figure del *besoin*.

C'è qualcosa di diverso in gioco, allora, qualcosa che emerge dalla *communeauté* e non è riducibile alle sue parti, qualcosa che a nostro avviso può essere compreso solo se si pensa fino in fondo in che modo la *généralité* debba essere definita in Rousseau e in che senso la legge ne sia l'espressione: questo elemento differente, che deve essere riconosciuto come perimetro dello spazio politico, è proprio il linguaggio, inteso come si è visto in un senso molto ampio, cioè come ciò che, in quanto è forma del vincolo della *communeauté*, può essere percepito come calcolo soltanto nella misura in cui rende possibile una fondamentale *communication*, quel luogo entro il quale l'interesse può essere pensato proprio perché all'interesse non è riducibile, perché è punto di materializzazione di bisogni che sono comuni e che si danno solo nella modalità del comune. A nostro avviso è a questo che Rousseau sta puntando quando articola il concetto di *genre* e *généralité* nel modo che abbiamo mostrato: si tratta di pensare attraverso l'istituzione il linguaggio di una fondamentale *communication*, proprio perché il linguaggio è la forma cardinale dell'istituzione, la forma più fondamentale di

379J. -J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., vol. VII, p. 602.

espressione di bisogni condivisi all'interno di una relazione che può essere pensata, detta e comunicata solo nello spazio istituyente della lingua.

Il linguaggio è la prima e la più importante istituzione umana, diceva Rousseau nel *Essai sur l'origine des langues*. E a nostro avviso il significato più profondo della legge come funzione della *généralité*, cioè come materializzazione di una *communeauté* e delle sue forme della *raison*, deve essere riconosciuto in Rousseau proprio nella forma istituzionale che egli attribuisce al linguaggio in quanto comunicazione di bisogni situati tutti all'interno della relazione linguistica. La funzione istituyente del linguaggio è propriamente una funzione del *droit*, se si prende sul serio tutto ciò che si è cercato di portare alla luce, perché è nella declinazione linguistica della comunità come *communication*, come equilibrio comune di risorse e bisogni – le *lois sociales* – che la *liberté* degli uomini diventa per Rousseau una forma storica di *règlement* che la *raison* può e deve sempre ripensare e ricollocare: è nel linguaggio che si dà quella dimensione inventiva del diritto che è propria dell'*institution*, e che si situa su un piano diverso rispetto all'interpretazione costituente di Althusser. Ci sono lingue adatte a popoli liberi ed altre adatte a popoli schiavi, secondo Rousseau: perché è nella possibilità di fare del suo linguaggio storico un'*institution* in senso proprio che la *raison* storica gioca la propria sfida rispetto a ciò che contraddice la sua *supposition* della libertà, con ciò che le resiste e ne traccia lo spazio comune nella stessa misura in cui la libertà resiste alla *communeauté* ed al suo spazio. Se pensata in questi termini, allora, la comunità e le sue forme del diritto non possono certamente essere incluse all'interno del quadro della sovranità, almeno non senza che la sovranità ne esca radicalmente ridefinita e trasformata: perché la sovranità implica proprio l'indipendenza radicale, implica che i soggetti della relazione politica siano separati e non comunichino, che non pensino ciò che è comune. Althusser aveva senz'altro ragione su un punto: la dimensione della politica per Rousseau, l'*institution*, è una dimensione di assoluta precarietà.

ABSTRACT

Il presente lavoro di ricerca si propone di rintracciare all'interno del pensiero di Rousseau una serie di nuclei filosofici fondamentali che ci permettono di leggere la sua riflessione politica in una direzione diversa – in parte nuova e in parte già seguita da alcuni interpreti – rispetto a quella chiave interpretativa che, a partire da Hegel e poi dalla *Begriffsgeschichte*, tende ad includerlo senza resto nel perimetro della storia moderna del potere, della sovranità e della rappresentanza. È chiaro come a questo scopo si renda necessario ricollocare il *Du contrat social*, la sua opera politica più nota, in una posizione critica, e ridimensionarlo all'interno di un contesto di problemi che sono stati spesso trascurati dalla storia del pensiero politico. Il primo e più importante problema da affrontare è quello della filosofia della storia di Rousseau, che appare radicalmente incompatibile con la teoria classica del patto sociale e con le sue premesse epistemologiche ed antropologiche. Un secondo importante passo consiste nel mettere in evidenza come in Rousseau la dimensione politica sia interamente attraversata dalla centralità del piano sociale e delle sue forme autonome di ordinamento, specialmente nel rapporto decisivo tra istituzioni e figure del sapere e dell'opinione: questo consente di comprendere l'importanza di una particolare interpretazione del tema del bisogno. Si tratta, in seguito, di portare alla luce in che modo la questione della legge possa e debba essere assunta all'interno di un piano governamentale, che appare in tutta la sua estensione solo a partire dall'interpretazione della pedagogia di Rousseau come paradigma che si sostituisce a quello dell'antropologia, e che si concentra su un problema di equilibrio costante tra risorse e bisogni: in questa ottica, la pedagogia si manifesta in Rousseau come operazione filosofica capace di pensare la libertà in una relazione dinamica con l'istituzione, sottraendo alla nozione di individuo ogni significato politico. Tutti questi aspetti ci offrono infine la possibilità di riconsiderare in una prospettiva diversa il ruolo della legge in Rousseau e il suo rapporto con il diritto, mostrando come essa possa essere letta in quanto materializzazione di un relazione

tra bisogni comuni e comuni risorse, e non come il semplice intersecarsi di volontà indipendenti ed interessi particolari: in questa direzione, la questione della generalità che fonda il *Du contrat social* appare non più come compiuta espressione del modello politico sovranista, ma anzi come incarnazione di strutture istituenti, come il linguaggio più proprio della comunità, figura di una necessaria comunicazione. L'intero percorso è reso possibile, inoltre, a partire dalla convinzione che su Rousseau agisca una certa eredità del pensiero scientifico che egli assorbe soprattutto attraverso Condillac (la cui importanza non è stata adeguatamente sottolineata), e che produce all'interno del suo pensiero un radicale spostamento del piano giuridico dalla ragione cartesiana all'ipotesi newtoniana, in funzione di una genalogia critica della razionalità.

ABSTRACT

The present research work aims at tracing within Rousseau's thought a few philosophical issues that allow us to read his political elaboration in a different way than a certain line of interpretation – from Hegel and more recently the *Begriffsgeschichte* – that is inclined to include it absolutely in the pattern of modern history of power, sovereignty and representation. It is clear that, in order to reach such a target, an outplacement of the *Social Contract* is needed, by reshaping it on the basis of a problematic context that has been very often ignored by the historiography of political thought. The first and most important problem that needs to be discussed is Rousseau's philosophy of history, that appears radically conflicting with the classical theory of the social pact and with its epistemological and anthropological premises. The second fundamental step lies in pointing out that the political dimension in Rousseau is entirely marked by the crucial role of the social space and of its autonomous set of rules, especially as concerns the decisive relationship between institutions and the forms of knowledge and opinion: this allows us to understand the importance of a certain interpretation of the topic of social needs. Besides, the research work underlines how the problem of the law might and should be assumed on a governmental level, that can be observed in its whole extension only if we understand Rousseau's pedagogical issues as a paradigmatic structure that must replace any possible anthropology, focusing on a matter of permanent balance between resources and needs: in such a perspective, pedagogy in Rousseau turns out to be a philosophical operation that is capable to assume liberty in a dynamic relationship with institutions, removing from the notion of individual any political potential. In the end, all these aspects give us the chance to reconsider the role of the law in Rousseau from a different point of view on the basis of its relationship with the right, showing that it can be read as the materialization of a balance between common needs and common forces, and not simply as the intersection of independent wills and particular interests: if we follow this path, the problem of generality, that makes up the *Social contract*, does not merely appear as a perfect

expression of the sovereign model any more, but as the space of production of institutional structures that configure the community's linguistic pattern and its necessary frames of communication. The whole conceptual itinerary was also made possible thanks to the firm belief that Rousseau was influenced by a specific inheritance of the scientific thought, that he grasped above all from Condillac (whose importance has not been appropriately pointed out yet) and that carries out in his philosophical reflection a radical displacement of the juridical field from the cartesian reason to Newton's hypothetical patterns, within a critical genealogy of rationality.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria:

J. Le Rond D'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Édition de Paris

J. B. Le Rond D'Alembert, *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires de d'Alembert*, Bastien, Paris 1805

P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine Reprints, Genève 1995

P. Bayle, *Œuvres diverses*, G. Olms, Hildesheim-New York 1965-1982

G. Berkeley, *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998

J. B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Paris 1966

J. B. Bossuet, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* Droz, Genève 1967

J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, Dalloz, Paris 2007

L. -R. C. de La Chalotais, *Essai d'éducation nationale, ou Plan d'études pour la jeunesse*, chez Cl. & Ant. Philibert, Genève 1763

- É. B. Condillac, *Œuvres de l'Abbé de Condillac*, Libraires Associés, Paris 1778
- D. Diderot, *Œuvres complètes*, Kraus, Nendeln 1966
- Ch. P. Duclos, *Considérations sur les moeurs de ce siècle*, Champion, Paris 2005.
- B. B. de Fontenelle, *Histoire de l'Académie royale des sciences*, Imprimerie Royale, Paris 1781
- H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, Scientia, Aalen 1993
- C. -A. Hélietius, *De l'Esprit*, Gérard, Verviers 1973
- C. -A. Hélietius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelle et de son éducation*, Société typographique, Londres 1773
- Th. Hobbes, *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 2012
- Th. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, Clarendon Press, Oxford 2010
- Th. Hobbes, *De homine*, Laterza, Roma 1984
- P. -P. Lemerrier de La Rivière de Saint-Médard, *De l'éducation publique*, Paris 1755
- J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1979
- J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, George Routledge, London 1903
- J. Locke, *A letter concerning toleration*, Nijhoff, The Hague 1963
- J. O. de La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Coda, Vendôme 2004

Ch. -L. de Montesquieu, *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli studi filosofici, Oxford-Napoli 2008

I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Cornelius Crownfield, Cambridge 1713

J. -J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012

D. A. F. de Sade, *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Au cercle du livre précieux, Paris 1966

Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Voltaire Foundation-Taylor Institution, Oxford 1992

Bibliografia secondaria:

AA. VV., *Études sur le «Contrat social» de Jean-Jacques Rousseau*, Les belles lettres, Paris 1964.

AA. VV., *L'Amour dans la Nouvelle Héloïse: texte et intertexte. Actes du colloque de Genève, 10-11-12 juin 1999*, Éditions Jacques Berchtold, François Rosset, Droz, Genève 2002

AA. VV., *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011

A. Adam, «Rousseau et Diderot», in *Revue des Sciences humaines*, 1949, pp. 21-34.

P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il partito filosofico*, D'Anna, Messina-Firenze 1965.

L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, Le temps des cerises. Paris 2012

L. Althusser, «Sur le Contrat social», in *Chaiers pour l'analyse*, n. VIII, Paris 1967

- L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 1959
- H. Arendt, *Über die Revolution*, Piper. München-Zürich 1994
- P. Audi, *De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*, Le Nouveau Commerce, Paris 1994
- B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau critique des raison politiques*, Payot, Paris 2002
- B. Baczko, *Solitude et communeauté*, La Haye-Mouton, Paris 1974
- É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011
- É. Balibar, «Ce qui fait qu'un peuple est un peuple». Rousseau et Kant, in *La crainte des masses*, Galilée, Paris 1997.
- G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1987
- B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Champion, Paris 2006
- B. Bernardi, *La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des «Lettres écrites de la Montagne»*, Vrin, Paris 2005.
- A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999
- M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Éditions de Minuit, Paris 1949
- O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1972
1992

- A. Burgio, *Rousseau e gli altri*, Derive Approdi, Roma 2012
- P. Casini, «Rousseau e Diderot», in *Rivista critica di storia della filosofia*, A. XIX, f. 3, 1964, pp. 243-270.
- E. Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932
- E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009
- U. Cerroni, *La libertà dei moderni*, De Donato, Bari 1968
- S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale scientifica, 2004
- S. Chignola, *Il tempo rovesciato*, Il Mulino, Bologna 2011
- S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008
- S. Chignola, G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005
- A. Cobban, *Rousseau and the modern state*, Shoe String Press, Hamden 1968.
- M. Corsale, *La certezza del diritto*, Giuffrè, Milano 1970.
- S. Cotta, «Filosofia e politica nell'opera di Rousseau», in *De homine*, 9-10, giugno 1964, pp. 293-310.
- G. Dalmaso, *La politica dell'immaginario: Rousseau/Sade*, JacaBook, Milano 1977

R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in french cultural history*, Basic Books, New York 1984

R. Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*, Editions Odile Jacob, Paris 1992

G. Deleuze, *Cours sur Rousseau*, Sorbonne 1959-1960.

G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953

G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1963

G. Deleuze, *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, Paris 1969

N. H. J. Dent, *Rousseau*, Routledge, London-New York 2005

N. H. J. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachussets 1992

R. Déraothé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1974

J. Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris 1967

A. Dhifaoui, *Julie ou la Nouvelle Héloïse, roman par lettres / roman de la lettre*, Centre de Publication Universitaire, Tunisi 2000.

É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Librairie M. Rivière, Paris 1953.

É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, PUF, Paris 1973

É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, PUF, Paris 1969

- G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1993
- G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma Bari 1999
- F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in Karl Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin 1988
- A. Espinas, *Des sociétés animales*, Germer Baillière, Paris 1878
- J. Fabre, «Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques Rousseau», in *Diderot Studies III*, 1961, pp. 155-213.
- I. Fetscher, *Rousseaus Politische Philosophie Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Luchterhand Verlag, Neuwied, 1960.
- G. Fiaschi, G. M. Chiodi, R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969
- M. Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966
- M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F, Paris 1971
- B. Fridén, *Rousseau's economic Philosophy*, Kluver Academic Publishers, London 1998
- R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996
- R. Gatti, *Rousseau. Il male e la politica*, Studium, Roma 2012

- R. Gatti, G. M. Chiodi, *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2012
- V. Gerratana, *L'eresia di J. -J. Rousseau*, in J. -J. Rousseau, in J. -J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 9-72
- R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961
- F. Glum, *Jean-Jacques Rousseau: Religion und Staat, Grundlegung einer demokratischen Staatslehre*, Kohlhammer, Stuttgart 1956.
- V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du systèmes de Rousseau*, Vrin, Paris 1983
- M. T. Gottvalles, *Reflèts de la Nouvelle Héloïse dans le roman européen*, Dijon 195
- G. Goubier-Robert e S. Lojkine, *Sources et postérités de La Nouvelle Héloïse de Rousseau. Le modèle de Julie*, Desjonquères, Paris 2012
- H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J. -J. Rousseau*, Vrin, Paris 1984
- L. Guerci, *Condillac Storico. Storia e politica nel «Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme»*, Ricciardi, Milano-Napoli 1978
- H. Guillemin, *Les philosophes contre Jean-Jacques Rousseau. «Cette affaire infernale». L'affaire Rousseau-Hume*, Plon, Paris 1942
- G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Belles Lettres, Paris 1960
- G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, Paris 1973
- C. Habib, *Éduquer selon la nature. Seize études sur l'Émile de Rousseau*, Desjonqueres, Paris 2012

P. Hartmann, *Diderot, la Figuration du philosophe*, J. Corti, Paris 2003

Pierre Hartmann, *Le Philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre des Lumières 1680-1815*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2003

G. Havens, «Rousseau's First Discourse and the “Pensées philosophiques” of Diderot», in *Romantic Review*, A. XXXIII, 1942, pp. 456-359.

R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, Gamber, Paris 1928

A. Illuminati, *J. -J Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977

I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1912

R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1973

R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979

O. Krafft, *La politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, Pichon et Durand Auzias, Paris 1958.

C. Labrosse, *Lire au XVIIème siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Presses universitaires de Lyon et CNRS, Lyon 1985

C. Labrosse, «Nouveauté de *La Nouvelle Héloïse*», in *Eighteenth-Century Fiction*, Jan Apr 2001, n° 13 (2-3), pp. 235-246

Georges Lapassade, «Rousseau et les Encyclopédistes», in *Les Intellectuels: la pensée anticipatrice*, UGE, Paris 1978

- P. Lepape, «Journalistes et hommes de lettres. Les positions de l'*Encyclopédie*», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Société Diderot, Langre 1995, n. 18-19, pp. 105-113
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1973
- C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973
- F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003
- L. Mall, «L'Intérieur et l'extérieur: Étude des lettres parisiennes dans *La Nouvelle Héloïse*», in O. Mostefai, a cura di, *Lectures de La Nouvelle Héloïse*, North American Association. for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1993, pp. 163-73
- P. -M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Genève 1970
- R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, ENS Éditions, Lyon 2002
- H. G. Meier, *Begriffsgeschichte*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Stuttgart 1971, Bd. I, pp. 787-810
- S. Mezzadra, *Cittadinanza*, Clueb, Bologna 2004
- E. Nuzzo, *L'ultimo Condillac e il mondo della storia*, Morano, Napoli 1973
- A. Philonenko, *J. -J. Rousseau et la pensée du malheur*
- C. Piau-Gillot, R. Desné, T- L'Aminot, *Modernité et pérennité de Jean-Jacques Rousseau. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Lecercle*, Champion, Paris 2002
- J. Pommier, «Diderot et Rousseau», in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1952, pp. 172-175.

J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Albin Michel, Paris 1995

E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001

M. Richter, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995

P. Riley, *The general will before Rousseau. The transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1988

P. Riley, *Will and political legitimacy*, Harvard University Press, Cambridge 1982

G. A. Roggerone, P. L. Vergine, *Bibliografia degli studi su Rousseau (1941-1990)*, Milella, Lecce 1992

R. Salvucci, *Condillac filosofo della comunità umana*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1961

R. Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac*, Pubblicazioni dell'Università STEU, Urbino 1957

R. Salvucci, *Sviluppi della problematica del linguaggio nel XVIII secolo. Condillac, Rousseau, Smith*, Maggioli Editore, Rimini 1982

A. Schopenhauer, *Über das Mitleid, herausgegeben und mit einem Nachwort von Franco Volpi*, DTV, München 2005

É. Servais, *Le Genre romanesque en France depuis l'apparition de la Nouvelle Héloïse jusqu'aux approches de la Révolution*, M. Lamertin, Bruxelles, 1922

B. Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge University Press, Cambridge 2004

- J. Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, Gallimard, Paris 2012
- J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1976
- J. Starobinski, *L'invention de la Liberté*, Skira, Genève 1994
- L. de Sutter, *Deleuze. La pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011
- G. Tarde, *Les Transformations du droit. Étude sociologique*, Berg International, Paris 1994
- A. Testa, *Meditazioni su Rousseau (dal «contratto sociale» al «dialogo sociale»)*, Cappelli, Bologna 1963.
- R. Trousson, F. S. Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, SlatkineChampion, Genève-Paris 1996
- L. Vincenti, *J. -J. Rousseau, l'individu et la république*. Kimé, Paris 2001
- M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the "Well-ordered society"*, Cambridge University Press 1988
- G. della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997
- O. Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963
- Jules Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau*, Slatkine Reprints, Genève 1870
- G. Waterlot (a cura di), *La théologie politique de Rousseau*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010
- G. Waterlot, *Rousseau, religion et politique*, PUF, Paris 2004