

ROUSSEAU
SCRITTI POLITICI

Jean-Jacques Rousseau

VOLUME PRIMO

Discorso sulle scienze e sulle arti
Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza
Discorso sull'economia politica

SCRITTI POLITICI

volume primo

VOLUME SECONDO

Manoscritto di Ginevra
Contratto sociale
Frammenti politici
Scritti sull'Abate di Saint-Pierre

Introduzione di Eugenio Garin
Discorso sulle scienze e sulle arti,
Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza,
Discorso sull'economia politica

VOLUME TERZO

Lettere dalla montagna
Progetto di costituzione per la Corsica
Considerazioni sul governo di Polonia



Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Editori Laterza 2005

© per l'Introduzione di Eugenio Garin,
1971, Gius. Laterza & Figli

Edizione a cura di Maria Garin

Nella «Universale Laterza»

Prima edizione 1971

Nella «Biblioteca Universale Laterza»

Prima edizione 1994

Terza edizione 2005

INTRODUZIONE *
di Eugenio Garin

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale purché non danneggi l'autore. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Finito di stampare nel gennaio 2005

Copy Card Center - via Marcora, 41-43

20097 San Donato Milanese (Mi)

per conto della Gius. Laterza & Figli Spa

CL 20-4368-8

ISBN 88-420-4368-0

* I rinvii alle opere di Rousseau, quando non si dia indicazione diversa, sono sempre all'edizione delle *Oeuvres complètes* della « Bibliothèque de la Pléiade », voll. I-IV (Gallimard, Paris 1959-1969), citata come O.C., col n. del volume e della pagina. Per la corrispondenza si usa l'ed. DURROU-PLAN, *Correspondance générale*, voll. 1-20, Colin, Paris 1924-1934 (indicata con C.G.); ma per la parte pubblicata i rinvii sono fatti alla *Correspondance complète*, ed. R.-A. Leigh, Droz, Genève 1965 e sgg. Con *Annales J.-J. Rousseau* si indicano i volumi delle « Annales de la société J.-J. Rousseau », Jullien, Genève, che si pubblicano dal 1905, e che sono un indispensabile strumento di lavoro. Le principali indicazioni bibliografiche sono date nella introduzione e nelle note introduttive ai testi. Una bibliografia essenziale ragionata su Rousseau 'politico', aggiornata al 1969, si può vedere nella nuova edizione dell'opera ben nota di ROBERT DERATHE, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1970 (ma anche molte delle opere appresso indicate contengono esaurienti bibliografie).

1. Riunire gli scritti 'politici' di Rousseau non costituisce un problema di facile soluzione. Non è difficile, infatti, rendersi conto che, in un certo senso, tutte le opere di Rousseau sono politiche. Come egli stesso ha vivacemente sostenuto, la sua opera è unitaria. Senza alcun dubbio al centro della sua ricerca è l'uomo. Le parole eloquenti di Bernard Groethuysen caratterizzano felicemente l'opera sua, e possono quasi essere assunte a motto di tutti i suoi scritti:

Per Rousseau l'interesse primordiale dell'uomo è l'uomo. L'uomo e la sua vita, nella filosofia di Rousseau, si collocano in primo piano. Nello sfondo la visione dell'insieme degli esseri e delle cose è come un vasto paesaggio i cui contorni sfumano. La domanda: 'chi sono io?' precede il problema di Dio. La domanda: 'cosa è l'uomo?' precede il problema della natura. La visione della natura non costituisce il punto di partenza delle sue esperienze filosofiche. E, se mai, il complemente cosmico delle idee che si forma sull'uomo e sul suo destino. Il suo pensiero, si potrebbe dire, è ben più psicologico che metafisico. È antropocentrico. La concezione del mondo viene dopo quella dell'uomo, così come i problemi personali precedono in lui i problemi della natura umana in generale. E l'esperienza personale che lo porta alle aspirazioni cosmiche¹.

Era difficile dire meglio e con maggiore esattezza: non a caso, pur prendendo le distanze, Jean-Jacques si

¹ B. GROETHUYSEN, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Paris 1949, p. 238.

paragona a Montaigne. D'altra parte, ed anche questo è stato sottolineato da un attento studioso del pensiero di Rousseau, Pierre Burgelin, « la sua filosofia del destino umano » implica una politica, e si risolve sempre in essa². Quell'uomo, che è al centro del suo discorso, si fa uomo solo in società.

Se tutto questo è vero, come è vero, non possono non suonare singolarmente paradossali le affermazioni di Bertrand de Jouvenel, secondo cui Rousseau « non è uno scrittore politico », mentre il *Contratto sociale* niente altro sarebbe, se non « l'incursione di un moralista nel campo delle istituzioni civili »³. Eppure, di nuovo, il paradossoso è solo parziale, perché, senza dubbio, Rousseau ha il suo punto di forza nell'ispirazione morale: perché quel *moi commun*, in cui solamente l'uomo si inverte, trova il proprio significato nella moralità; perché morale e politica si risolvono circolarmente l'una nell'altra. « Bisogna studiare la società negli uomini e gli uomini nella società » — leggiamo nell'*Emilio*. « Quelli che vorranno trattare separatamente la politica e la morale, non capiranno mai nulla né dell'una né dell'altra »⁴. In altri termini, dato il carattere della concezione che Rousseau ha della morale, dicendo col De Jouvenel che è sempre un moralista si viene a dire, di nuovo, che tutti i suoi scritti sono anche scritti politici.

Di fatto opere come *La Nouvelle Héloïse* e l'*Emile* sono, in modi diversi, dominate tutte da temi e preoccupazioni politiche. Dell'*Emile*, non solo è da ricordare

² P. BURGELIN, *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Étude sur le « Contrat social » de J.-J. Rousseau. Actes des journées d'étude tenues à Dijon...*, Les Belles Lettres, Paris 1964, p. 164 (da ora in poi indicato come *Études*... *Dijon*); ma cfr. P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris 1952.

³ BERTRAND DE JOUVENEL, *Essai sur la politique de Rousseau* [pref. all'ed. del *Contrat social*, C. Bourquin, Genève 1947], pp. 15-6; cfr. l'intr. del DENATRIÉ, in *O.C.*, III, p. xci (che richiama il testo dell'*Emilio*, e l'intr. di P. ALATRI (all'ed. it. degli *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 11).

⁴ *I.*, IV, *O.C.*, IV, p. 524.

la parte che riassume il *Contrat social*, ma l'inscindibilità dal *Contrat*. È Rousseau medesimo che dichiara, in una lettera del '62, che « i due libri formano un tutto », che il *Contratto* è solo una « specie di appendice dell'*Emilio* »⁵. Quanto poi agli scritti autobiografici, è appena necessario richiamare la penetrante osservazione di Cassirer:

in un pensatore di questo genere il contenuto e il senso della sua opera non possono essere staccati dalla vita personale: essi si possono cogliere unicamente fusi l'uno nell'altro, in un 'ripetuto rispecchiarsi' e in un vicendevole illuminarsi dell'uno per mezzo dell'altro⁶.

Stando così le cose, ogni raccolta non potrà non avere molto di arbitrario e di discutibile: si tratterà di isolare quegli scritti in cui la tematica 'politica' verrà predominando, tenendo conto anche delle scelte tradizionali e degli echi storici. Nella lingua originale, in questo secolo, si sono avute due raccolte fondamentali, a circa cinquant'anni di distanza l'una dall'altra: vuol dirsi dei due volumi pubblicati nel 1915 da C. E. Vaughan sui manoscritti e le prime stampe, e del terzo volume della nuova edizione delle opere complete di Rousseau nella « Bibliothèque de la Pléiade », che ha visto la luce nella primavera del '64⁷. Il lavoro del Vaughan, per quanto riguarda il

⁵ Cfr. P. CASSIRER, *Rousseau*, CEI, Milano 1967, p. 129; e vedi, nella seconda delle lettere a Malesherbes, più oltre citata, l'affermazione che i due discorsi e l'*Emilio* « sono inseparabili e formano un tutto » (*O.C.*, I, p. 1136).

⁶ E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. it. M. Albanese, La Nuova Italia, Firenze 1938, p. 14 (ed. originale: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », XLI, 1932, pp. 177-213, 479-515).

⁷ J.-J. Rousseau, *The Political Writings*, 2 volumi, Cambridge University Press, 1915 (ristampati a Oxford, Blackwell, 1962); J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, *Du Contrat social. Oeuvres politiques*, « Bibl. de la Pléiade », Gallimard, Paris 1964 (qui appresso l'ed. Vaughan sarà indicata come Vaughan, seguito dal numero del volume e della pagina; le opere complete della ed. Pléiade come *O.C.*, seguito dal numero del volume e della pagina).

rigore filologico dei testi, gli apparati, i commenti, è senza dubbio superato dal volume dell'edizione diretta da Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, a cui per altro ha aperto la strada. Resta comunque tuttora di grande rilievo, non solo come punto di riferimento obbligato per comprendere non piccola parte della letteratura critica, ma anche per l'impostazione e le valutazioni critiche all'ampia introduzione che Robert Derathé, uno dei più solidi studiosi di Rousseau e anche uno degli editori recenti, ha giustamente giudicato « interpretazione vigorosa, personale, sistematica, talora discutibile, ma sempre suggestiva, del sistema politico di Rousseau »⁸.

Il volume della « Bibliothèque de la Pléiade », frutto dell'opera di specialisti di primo piano (basti ricordare, appunto, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski, Sven Stelling-Michaud)⁹, è una raccolta imponente di materiale, di documenti, di indicazioni bibliografiche, di raffronti. Nelle introduzioni, nelle varianti e nelle note, è passato tutto il meglio della ricerca e della discussione critica intorno a Rousseau.

Per quanto riguarda gli scritti inclusi, le due raccolte sono molto vicine. A parte la presenza nel volume della « Pléiade » dei dispacci da Venezia (*Dépêches de Venise*), quando era segretario dell'ambasciatore di Francia, il conte Pierre-François de Montaignu, e che possono recare un qualche contributo « al dossier delle origini veneziane del *Contratto* »¹⁰, a parte l'inclusione di entrambe le

⁸ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1970², p. 442.

⁹ Bernard Gagnebin (oltre a fare la presentazione generale) ha egregiamente curato le notizie bibliografiche. A François Bouchardy della *montagne*, i dispacci veneziani.

¹⁰ I dispacci veneziani meriterebbero un discorso a parte. Scrive il Candaux (O.C., III, p. CCXLIX) che sono « un testo ibrido », in cui lo stile di quell'antico capitano dei granatieri che era il conte di Montaignu (che non sapeva « né dettare né scrivere cose leggibili ») « si mescola spesso con lo stile del futuro autore del *Contratto sociale* ». Prezioso commento di alcuni luoghi delle

parti delle *Lettres écrites de la montagne* che, in un'edizione completa, ma ordinata, purtroppo, per argomenti, dovevano pur trovare un posto nel loro insieme, laddove il Vaughan aveva accolto solo quelle più spiccatamente politiche; a parte, dunque, queste differenze minori, la divergenza maggiore, dovuta a una scelta precisa, sta nella esclusione, da parte del Vaughan, del *Discours sur les Sciences et les Arts*, che, secondo lui, « non ha nessun rapporto con la teoria politica in senso stretto »¹¹, laddove lo stesso Rousseau lo considerava inseparabile dal secondo *Discorso*, e del quale giustamente si è detto che « contiene già in germe [...] i temi della sua teoria politica »¹². Anche senza privilegiarlo, come ha fatto di recente il Masters¹³, costituisce il prologo indispensabile, non solo del secondo *Discorso*, ma di tutte le grandi opere.

La presente traduzione, fondata sul volume della « Bibliothèque de la Pléiade » di cui segue il testo, e utilizza largamente i materiali, si è valsa non poco anche del Vaughan. Come la raccolta Gagnebin-Raymond, include non solo il primo *Discorso*, ma tutte le risposte polemiche; col Vaughan, delle *Lettres* accoglie solo la seconda parte, più specificamente politica, aggiungendovi, come fece il Vaughan, la lettera sesta per il suo significato e per la sua funzione. Per i frammenti si seguono invece l'ordine e i raggruppamenti proposti dal Derathé. Viene incluso, col Vaughan e il Derathé, il cosiddetto *Manoscritto di Ginevra*, ossia la prima stesura del *Contrat*, e non solo per la *Confessioni*, documento di un'esperienza da cui doveva nascere la prima idea delle *Institutions politiques* (O.C., I, p. 404; III, p. CCXLII), i dispacci veneziani « attestano l'influenza che la pratica diretta [...] dell'amministrazione pubblica poté avere sull'origine delle idee politiche di Jean-Jacques Rousseau » (Candaux), anche se l'analisi adeguata richiederebbe ben altro discorso.

¹¹ Vaughan, I, p. 7.

¹² P. CASINI, *op. cit.*, p. 118.

¹³ ROGER D. MASTERS, *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, pp. 436-43 (« resta la più importante delle opere filosofiche di Rousseau »). Riferendosi alle osservazioni di B. de Jouvenel, il Masters conclude contro la illusione superiorità della scienza moderna, con un appello alla scienza morale o alla filosofia classica, a Platone, Plutarco, Seneca, Tacito.

folare importanza delle pagine poi soppresse, ma perché si tratta di opera che suona diversa, pur nella corrispondenza dei luoghi, proprio per il timbro che le deriva da una struttura tanto mutata (e nella nota introduttiva e nel commento si è minutamente indicato il giuoco delle corrispondenze e degli spostamenti rispetto al *Contrat*).

Concludendo, a parte le prime cinque *Lettere dalla montagna* e i dispacci veneti (e qualche breve frammento meno significativo) la presente raccolta traduce tutti i testi del volume della « Bibliothèque de la Pléiade », e cioè: il primo *Discorso* con le repliche complete ai critici, il secondo *Discorso* con lo scambio di lettere con Voltaire e le risposte a Charles Bonnet (Philopolis) e a un naturalista, il *Discorso sull'economia politica*, il *Manoscritto di Ginevra* e il *Contratto sociale*, i *Frammenti politici*, gli *Scritti sull'Abbé de Saint-Pierre* (a parte alcuni frammenti), la seconda parte delle *Lettere dalla montagna* (con la lettera sesta), il *Progetto di costituzione per la Corsica*, le *Considerazioni sul governo di Polonia*. Tutti i testi sono completi, con tutte le annotazioni di Rousseau. Le note introduttive ai testi cercano di offrire i dati per seguirne la genesi e ritrovarne la struttura. I commenti, attraverso le indicazioni delle concordanze e dei nessi fra le singole opere (e i richiami eventuali ad altri scritti) vogliono consentire un primo confronto puntuale fra le posizioni assunte via via da Rousseau.

Ovviamente si può rimpiangere la mancanza della *Préface* al *Narcisse*¹⁴, di parte della *Lettre à D'Alembert*

¹⁴ Il *Narcisse*, o *Lamant de lui-même* (O.C., II, pp. 957-1018), concepito e cominciato vent'anni prima della sua rappresentazione del 18 dicembre 1752, nella stampa del '53 fu preceduto da una *Préface* scritta con molta eloquenza contro i critici del primo *Discorso* (O.C., II, pp. 959-74). Rousseau vi ribadisce, o chiarisce, parecchi punti: « Le crociate, il commercio, la scoperta delle Indie, la navigazione, i lunghi viaggi [...] hanno [...] aumentato il disordine. Tutto quello che facilita la comunicazione fra le diverse nazioni porta alle une, non le virtù delle altre, ma i loro misfatti, e altera in tutte i costumi propri al clima e alla costituzione dei governi. Le scienze non hanno dunque fatto tutto il male; vi hanno avuto solo una buona parte. Soprattutto appar-

sur les spectacles, di luoghi dell'*Emilio* e della *Nuova Eloisa*, di lettere. Ma, a parte il fatto che i testi specifici dell'*Emilio* sono soprattutto riassuntivi del *Contratto* (e che è l'*Emilio* per intero che andrebbe considerato)¹⁵, negli altri casi si sarebbe trattato di antologizzare (a meno di non dare tutto Rousseau): operazione discutibile sempre, ma nel caso specifico da escludere (si è, invece, abbondato nei richiami, nelle introduzioni e nelle note).

tiene a loro l'aver dato ai nostri vizi un aspetto gradevole, una certa aria d'onestà che impedisce di averne orrore (p. 964) [...]. In un Stato bene ordinato tutti i cittadini sono uguali a tal punto, che nessuno può essere preferito agli altri come più sapiente, e neppure come più abile, ma al massimo come migliore: e anche questa distinzione è spesso pericolosa, perché fa dei furbi e degli ipocriti [...]. La scienza presa astrattamente merita tutta la nostra ammirazione. La folle scienza degli uomini è degna solo di scherno e di disprezzo (p. 965) [...]. Per insegnarci le lettere si tormenta la nostra miserabile giovinezza; noi conosciamo tutte le regole della grammatica prima di aver sentito parlare dei doveri dell'uomo [...]. Il gusto delle lettere, della filosofia e delle arti ammolisce i corpi e le anime (p. 966) [...]. Il gusto della filosofia allenta tutti i vincoli di stima e di benevolenza che legano gli uomini alla società [...]. La repubblica di Genova, cercando di soggiogare più facilmente la Corsica, non ha trovato mezzo più sicuro di quello di fondare un'Accademia (p. 967) [...]. Fra i selvaggi l'interesse personale parla alto come fra noi, ma non dice le stesse cose: l'amore della società e la comune difesa sono i soli legami che li uniscono; la parola *proprietà*, che provoca tanti delitti tra i nostri galantuomini, non ha quasi senso fra loro; non hanno discussioni di interesse che li dividano; niente li porta a ingannarsi a vicenda (pp. 969-70) [...]. Le arti e le scienze dopo aver fatto sbocciare i vizi, sono necessarie per impedire che diventino delitti; li coprono di una sorta di vernice che non permette al veleno di espandersi liberamente. Distruggono la virtù ma ne conservano un simulacro pubblico, che è sempre una bella cosa. Introducono al suo posto la cortesia e le buone maniere, e al timore di apparire malvagio sostituiscono quello di sembrare ridicolo. La mia opinione è dunque, e l'ho già detto più di una volta, di lasciar sussistere, anzi di mantenere con cura le Accademie, i Collegi, le Università, le Biblioteche, gli Spettacoli, e tutte le altre distrazioni che possono offrire qualche diversivo alla malvagità degli uomini, e impedire loro di occupare il loro ozio in cose più dannose (p. 972) [...].»

¹⁵ Ma cfr. gli estratti riportati dal Vaughan, *op. cit.*, II, pp. 142-58.

È parso comunque che i testi qui riuniti permettano di seguire bene l'itinerario di Jean-Jacques dalla fatale « crisi di Vincennes », attraverso la critica della cultura contemporanea e della società civile, fino alla sistemazione del *Contratto*, e quindi al confronto fra le strutture ideali del *Contratto* e le realtà concrete di Ginevra, della Corsica, della Polonia¹⁶. Ed è sembrato che ne emergesse insieme l'attualità di una problematica: i grandi problemi della democrazia moderna dalla proprietà privata alla partecipazione diretta al potere nella crisi degli istituti rappresentativi¹⁷.

2. Dell'attualità di Rousseau politico in questi ultimi tempi è stato detto da molti, a volte con battute efficaci e approfondimenti preziosi, spesso in 'operazioni' di dubbio gusto. Il presentatore del volume della « Bibliothèque de la Pléiade », Bernard Gagnebin, ha concluso una sua rassegna della 'fortuna' del Ginevrino con alcune

¹⁶ Questa traduzione era compiuta allorché uscì a cura di Paolo Alatri, nei « Classici della politica » diretti da Luigi Firpo (UTET, Torino 1970), un'importante raccolta di *Scritti politici* di Rousseau (tradotti da Jole Bertolazzi), con commento, ampia introduzione e bibliografia dell'Alatri stesso. La raccolta dell'Alatri, a parte qualche diversità nei frammenti e negli scritti dell'abbate di Saint-Pierre, contiene in più le prime cinque *Lettere dalla montagna* e la *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*; ha in meno vari scritti in difesa del primo *Discorso*, parte delle note del secondo *Discorso* (nonché le lettere di e a Voltaire e la risposta al *Bonnet*), il *Manoscritto di Ginevra*, ossia la prima redazione del *Contratto sociale*.

Fra le traduzioni e i commenti italiani tenuti presenti in questa raccolta, si ricordano in modo particolare quelli di R. Mondolfo (*Discorsi e Contratto sociale*, Cappelli, Bologna 1924, 1955¹), di V. GERRARINA (*Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1958⁴), *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968), di C. SPADA (*Discorso sull'economia politica e frammenti politici*, con pref. di U. Cerroni, Laterza, Bari 1968), di P. CASINI (*Economia*, nella scelta dell'*Enciclopedia*, Laterza, Bari 1968).

¹⁷ Cfr. P. CASINI, Rousseau, cit., p. 140; v. anche P. PROVANI, *Il problema del « Contratto sociale »*, « Cultura e scuola », I, 1962, n. 4, pp. 129-35.

frasi a effetto, che sono state già richiamate in Italia da Lucio Colletti. Ha scritto Gagnebin:

« Dopo una eclisse abbastanza lunga, Rousseau è considerato di nuovo un teorico degno di essere meditato e seguito. Numerosi uomini politici africani o asiatici di lingua francese si sono messi a leggere Rousseau nel momento in cui i loro paesi raggiungevano l'indipendenza. Eminenti statisti del Vietnam, della Guinea, del Senegal ecc., hanno affermato che le loro carriere erano state orientate verso la politica dalle opere di Rousseau. E Fidel Castro ha dichiarato, anni fa, a un giornalista francese, che Jean-Jacques era stato il suo maestro e che aveva combattuto Batista col *Contratto sociale* in tasca¹⁸.

Pensatore rivoluzionario, dunque, nonostante il suo proclamato orrore della rivoluzione (« un réactionnaire par dépit » — è stato chiamato); difensore strenuo della libertà, nonostante un suo frequente tono machiavellico e hobbesiano, sarebbe riemerso dall'oblio in connessione con movimenti di ispirazione marxista. Non a caso, sempre il Gagnebin, ricorda che Fidel Castro sostituì il *Contratto* col *Capitale*, mentre in Italia — è stato detto — un ritorno a Rousseau « in questo dopoguerra » si sarebbe avuto « grazie a precise suggestioni marxiste ». Si è aggiunto, anzi, drasticamente, che al rapporto Rousseau-Marx « possono ridursi oggi i problemi fondamentali del pensiero rousseauiano »¹⁹. Chi sfogli il volume, pur così notevole, degli atti del Convegno di Digione del '62 sul *Contratto sociale*, trova di continuo menzione di precorritimenti di Hegel e di Marx. Termini come

¹⁸ O.C., III, p. xxvi. Cfr. L. COLLETTI, *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, p. 196.

¹⁹ « Réactionnaire par dépit », lo chiama Jacques DEHAUSSY, *La dialectique de la souveraine liberté dans le « Contrat social »*, nelle *Etudes...* Dijon, cit., p. 140 (ma sul sorprendente *conservatisme politique* di Rousseau insiste finemente anche lo Starobinski: ogni cambiamento è decadenza). Il rilievo sugli studi italiani di ispirazione marxista è dell'Alatri, nell'introd. alla cit. ed., p. 10; e sempre dell'Alatri la sostanziale riduzione del problema Rousseau al problema del rapporto Rousseau-Marx (p. 57).

préfigurer, pressentir, annoncer, ricorrono spesso, e sempre a proposito del pensiero hegeliano, o marxista, o idealistico tedesco; Bertrand de Jouvenel nel 1947 confessava di avere dovuto vincere la tentazione « di ordinare le idee di Rousseau a la mode hégélienne ».

In verità un discorso a parte dovrebbe farsi già a proposito di quell'ecclisse, forse meno totale di quanto si dice, anche in Italia, dove fra l'altro, quasi contemporaneamente all'edizione tedesca, uscì fra il 1933 e il '34 l'illuminante saggio del Cassirer, ancora oggi fra le cose più valide della letteratura sull'argomento, largamente sfruttato, e sviluppato, da taluni fra i più acuti esegeti di Rousseau. E proprio Cassirer rilevava nel '32 l'imporsi « continuamente » del pensiero del Ginevrino, « che sempre nuovamente ci trascina con sé »²⁰.

Ciò che tuttavia importa più sottolineare è che, accanto a questo Rousseau filosofo della libertà e ispiratore costantemente presentato e combattuto: il precursore dello Stato etico, il padre delle democrazie totalitarie: il pensatore che, quale teorico dell'assolutismo, avversarono unanimi gli scrittori liberali dell'Ottocento, da Benjamin Constant a Ippolito Taine. Uno studioso del Settecento quale Lester G. Crocker, autore di una biografia ampia e aggiornata, in un provocatorio saggio del '68, uscito quest'anno in traduzione italiana, sottopone il *Contratto sociale* a una sorta di requisitoria. Gli uomini di Stato

²⁰ La versione del saggio del Cassirer, già citato, compare in origine nelle annate 1933-1934 della rivista di Ernesto Codignola « Civiltà moderna ». A proposito della lettura di Rousseau in Italia, converrà ricordare che, inserito dai programmi Gentile negli autori da leggere nei Licei (*Contratto sociale*) e negli Istituti Magistrali (*Emilio*), se ne moltiplicarono le traduzioni intere o antologiche, spesso curate o presentate da studiosi di rilievo (R. Montano, Valeri, A. Banfi, G. Tarozzi ecc.). Purtroppo Jean Sénelier, *Bibliographie générale des oeuvres de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1950 (su cui B. GAGNEBIN, in *Annales J.-J. Rousseau*, XXXII, pp. 231-5), per questa parte è incerto e incompleto. Per la prima diffusione di Rousseau in Italia vedi S. ROTA GHIDRARDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Giappichelli, Torino 1961.

menzionati sono, non solo Stalin e Mao-Tse-Tung, ma Mussolini e Hitler, né si manca di ricordare la citazione del *Contratto sociale* fatta dall'avvocato difensore di Eichmann²¹. Proprio rifacendosi a tesi sostenute da studiosi marxisti come il Della Volpe, Crocker insiste nel profilare un Rousseau padre di quello che è, a suo parere, il modello delle società socialiste, dove « l'elemento pubblico invade in misura sempre più ampia la sfera privata » fino a distruggerla, distruggendo così la libertà attraverso un dispotismo mostruoso²². Va riletta la sua conclusione:

²¹ I. G. CROCKER, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968 (*Il Contratto Sociale di Rousseau*, tr. it. di Pasquale Sciò, Torino 1971). Della biografia del Crocker è uscito il primo volume: *Jean-Jacques Rousseau: The Quest (1712-1758)*, Macmillan New York-London 1968. Sul 'totalitarismo' è da vedere, di lui, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, in *Rousseau et la philosophie politique*, in « Annales de philosophie politique », V, 1965, pp. 99-136, ma cfr. I. L. TAMON, *The origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg London 1923 (Praeger New York 1960); tr. it. Il Mulino, Bologna 1967); e JUDITH N. SHKLAR, *Rousseau's Images of Authority*, « American Political Science Review », LVIII, 1964, pp. 919-31. Per la polemica 'liberale' contro « Rousseau organicista e totalitario » sono da vedere i giusti rilievi di L. COLLETTI, *Rousseau politico*, « Cultura e scuola », II, 1962-63, n. 6, pp. 134-8: « Attraverso il *Contratto sociale*, la polemica liberale colpisce due avversari a un tempo: l'organicismo romantico e conservatore di quanti vedono prefigurato, nel concetto di volontà generale, lo Stato etico di Hegel (com'è il caso, ad es., di B. BOISANQUER *Les idées politiques de Rousseau*, « Revue de métaphysique et de morale », XX, 1912, pp. 321-40; tr. it. nel vol. miscelaneo *Il pensiero di Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1943?, pp. 185-215)), nonché il cosiddetto organicismo democratico. Con la scomparsa, poi, del primo avversario e col mutare delle circostanze storiche, la polemica baratterà, negli ultimi anni, solo sul secondo obiettivo, come ad es. nel libro di J. L. TAMON l'...], che vede addirittura in Rousseau il padre spirituale dei regimi socialisti contemporanei e delle democrazie 'umanitarie' in cui essi si esprimono ».

²² Ma sulla *liberté bien réglée* dell'*Emilio*, interpretata dal Crocker come una pianificata manipolazione delle coscienze, è da ricordare l'osservazione richiamata di recente dai MASTERS, *The Political Philosophy of Rousseau*, cit., p. 52, che « l'artificiosità dell'educazione naturale probabilmente può essere intesa meglio

come sociologi e psicologi sono arrivati ad un modello [...] della personalità autoritaria, così io penso non sia avventato parlare di un modello o archetipo della società totalitaria [...]. Se si accettano questi due modelli — della personalità autoritaria e della società totalitaria — sarà chiaro, credo, guardando al carattere e al pensiero di Rousseau, come egli sia un esempio classico di ambedue.²³

Più vicino alla libellistica che alla critica storica, il libro del Crocker ha tuttavia il merito, non solo di esasperare aspetti reali del pensiero di Rousseau, ma anche di mettere in evidenza i rischi di un certo tipo di attualizzazione, che procede astraendo dal contesto storico e dalla genesi dei problemi, ma soprattutto ritagliando un'immagine di comodo, per operazioni ideologiche contingenti, simmetriche ad altre opposte ma analoghe. A tutte, la pagina di Rousseau, e talora è la stessa pagina, offre — come è noto — larghe possibilità.²⁴

Il saggio di Gustave Lanson su *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, uscito nell'ormai remoto 1912, conserva nel fondo una sua intatta validità proprio nel de-

come una 'sorta di esperimento mentale' non del tutto diverso dall'*homme statue* di Condillac; Rousseau tenta un esperimento in cui la natura è controllata (o, per usare il termine di Bacon, 'torturata') perché riveli se stessa». In questa prospettiva risulta più evidente anche il nesso col *Contratto sociale*. Non a caso si legge all'inizio del *Manoscritto di Ginevra* (OC, III, p. 211): «Del corpo sociale [...] descivo le molle e i pezzi collocandoli al loro posto. Metto a punto la macchina perché possa funzionare; altri [...] ne regoleranno i movimenti».

²³ CROCKER, *Il Contratto Sociale di Rousseau*, cit., p. 241; cfr. *Annales J.-J. Rousseau*, XXXVII, 1966-68, pp. 262-5.

²⁴ Sul confronto con Marx vedi, oltre gli scritti già in vario modo menzionati, RENÉ DE LACHARRIÈRE, *Rousseau et le socialisme*, in *Etudes... Dijon*, cit., pp. 515-35 (e, nello stesso volume, pp. 503-513, GAIIVANO DELLA VOLPE, *Critique marxiste de Rousseau*; ma dello stesso Della Volpe, *Du « Discours sur l'inégalité » à « L'Etat et la Révolution »*, « Europe », XXXIX, 1961, pp. 181-8, e nel volume *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1964, le pp. 15-132). Nel citato fascicolo di « Europe », XXXIX, 1961, cfr., a pp. 167-80, GUY BESSÉ, *De Rousseau au Communisme* (e, dello stesso, *Marx, Engels et le XVIII^e siècle français*, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », XXIV, 1963, pp. 155-70).

immuare un tipo di lettura²⁵. Lanson aveva di fronte una serie di operazioni compiute da storici egregi tutte rivolte ad esasperare una tesi o a far esplodere una contraddizione.

Si riduce — osservava — ogni opera del Rousseau a una formula semplice e assoluta. Il *Discorso sull'ineguaglianza* è l'individualismo antisociale. Il *Contratto* è il socialismo autoritario. *La Nuova Eloisa* è il regime patriarcale aristocratico; il *Contratto* è il regime democratico egualitario. Fatto questo piccolo lavoro, senza più preoccuparsi delle opere, si ragiona sulle formule che vi si sono sostituite, e con un'operazione di logica pura si fanno uscire dalle contraddizioni. (Oppure si lavora sui concetti astratti che corrispondono alle espressioni di Rousseau, e non si cerca di sostituire i fatti concreti o le azioni particolari di cui essi sono il segno generale; si trasforma così in assurdità ridicola un'osservazione del senso comune.

Lanson aveva innanzi i Faguet, i Lemaitre, gli Espinas, Vent'anni dopo Cassirer faceva osservazioni non troppo dissimili, dinanzi a quella che gli sembrava, già allora, un'enorme letteratura critica, arricchitasi « proprio negli ultimi tempi di alcune opere vaste e importanti » (ove è da notare la ricorrente e non casuale sottolineatura di supposte rinascite di un interesse in verità abbastanza costante). Cassirer si riferiva a Schinz, Hubert, P. H. Masson, per mettere in evidenza « l'aspro contrasto delle interpretazioni ». Rousseau, diceva,

ci viene presentato ora come il vero e proprio precursore del moderno *individualismo*, sotto a difesa delle illimitate libertà del sentimento, del 'diritto del cuore' che egli concepisce con tanta ampiezza da smarrire per esso interamente il senso di ogni obbligazione etica e di ogni dovere obbiettivo.

²⁵ Uscì nelle *Annales J.-J. Rousseau*, VIII, 1912, pp. 1-31. Ne esiste una traduzione italiana nel citato volume miscelaneo *Il pensiero di Rousseau*, pp. 261-92. Allude, fra l'altro, alle note conferenze di Jules Lemaitre, *Jean-Jacques Rousseau* (C. Lévy, Paris 1907), al volume di Emile Faguet, *Rousseau penseur* (Société française d'imprimerie et de librairie, Paris 1912) e alla polemica fra Alfred Espinas e Edmond Dreyfus-Brisac sulla « Revue internationale de l'Enseignement » degli anni 1895-1896.

Di contro,

si vede in lui il fondatore e il precursore di un *socialismo di Stato* che sacrifica senz'altro l'individuo alla comunità; che costringe l'individuo entro una rigida forma statale, nella quale non esiste per esso né libertà d'azione, né perfino libertà di sentimento. Come per l'atteggiamento etico e politico di Rousseau così per il suo atteggiamento e per la sua tendenza religiosa fondamentale, il giudizio è estremamente oscillante ²⁵.

Lo sforzo di Cassirer sarà volto proprio a dimostrare come « la dottrina e la personalità di Rousseau » vadano sì muovendosi « continuamente fra opposti estremi », ma senza che i contrasti si risolvano in una scissione che spezzi in contraddizioni assurde una tensione vitale. Problema, quindi, che riemerge sempre nuovo, senza pacificarsi mai in una sistemazione definitiva. L'unicità di Rousseau, quell'unicità di cui andava così fiero — *unique* è la parola che si incontra subito all'inizio delle *Confessioni* — si dovrebbe quindi cercare proprio nella capacità di « vivere » e dar voce alle esigenze contrastanti, agli aspetti molteplici dell'esperienza umana. D'altra parte la coscienza sofferta di conflitti che nessuna dialettica può risolvere, perché originati da una scissione radicale della realtà che la storia non supera ma aggravava ²⁷: ecco il dramma e la grandezza di Rousseau: dell'unico Rousseau. « Io solo [...] Io non sono fatto come alcuno degli uo-

²⁵ E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., pp. 10-1. Gli autori specialmente discussi sono: P.-M. MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 volumi, Hachette, Paris 1916 (ma vedi anche l'ed. critica, con introduzione e commento, della *Profession de foi*, O. Geschwend, Fribourg et Paris 1914); RENÉ HUBERT, *Rousseau et l'encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1750)*, Gambert, Paris 1928; ALBERT SCHINZ, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Alcan, Paris 1929 (ma vedi anche *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*, Publ. of Modern Language Assoc. of America - Les Belles Lettres, New York-Paris 1941).

²⁷ Cfr. JACQUES DENAUSSEY, *La dialectique de la souveraineté libérale dans le « Contrat social »*, in *Etudes... Dijon*, cit., p. 121 (e i luoghi di B. de Jouvenel ivi citati, n. 3).

mini che esistono. Se non valgo di più, sono almeno diverso [...] La natura [...] ha spezzato la forma in cui mi ha plasmato» ²⁸.

L'unico e il migliore: l'indimenticabile delirio che appare le *Confessioni* è sigillato dalla dichiarazione che nessuno, innanzi al trono del supremo giudice, oserebbe affermare di essere migliore di lui. La sua vita spezzata (« sa vie est coupée... ») si riflette in una essenziale unità di ispirazione, nella fedeltà profonda a un modo di concepire che traversa — come egli proclama con ferezza, e con ragione — tutti i suoi scritti, dal primo *Discorso* in poi: da quando sulla via di Vincennes, quel fatale ottobre del 1749, legge su « Le Mercure de France » il bando del concorso dell'Accademia di Digione, che gli fa capire come il corso della storia non sia che il processo di degradazione e di asservimento dell'uomo, mentre inutilmente « scienze, lettere e arti cercano di nascondere sotto ghirlande di fiori le catene » che lo avvengono, e simile alla statua di Glauco marino il suo volto è coperto dalla maschera che il tempo e le vicende vi depongono sopra.

Dal vivo fermento della sua anima — proclama — sprizzeranno allora quelle scintille di genio che si sono viste brillare nei suoi scritti lungo dieci anni di delirio e di febbre [...] Costretto a occuparsi fortemente e a lungo dello stesso soggetto [...] imparò a meditare profondamente, e per un momento stupì l'Europa con opere in cui le anime volgari non videro che eloquenza e ingegno, ma in cui gli spiriti celesti riconobbero con gioia uno dei loro ²⁹.

²⁸ *Confessions*, I (O.C., I, p. 5). II (O.C., I, p. 829); *Discours sur les sciences et les arts*, I (O.C., III, p. 7) e la n. 62, p. 181, dell'ed. Havens); *Discours sur l'origine de l'ingégalité*, préface (O.C., III, pp. 122 e 1294). Sull'uso della platonica immagine di Glauco cfr. le belle pagine di JEAN STAROBINSKI, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Galimard Paris 1971², pp. 27-33. Sul carattere 'illuminante' dell'esperienza fatta sulla via di Vincennes, con riferimenti a testi del Masson (soprattutto), ma anche del Burgelin, del Guéhenno, dello Starobinski, vedi l'introd. del Bourchardy, O.C., III, pp. xxxix-xxxviii

Rousseau, mentre è saldamente convinto dell'unità fondamentale della propria opera, sa bene che in essa sembrano affollarsi le contraddizioni: « una contraddizione?... No, l'apparenza. Si dice anzi che questa apparenza sia un'insidia che Jean-Jacques si diverte a tendere ai lettori distratti ». Quei lettori storditi e in malafede che « fanno a brani (*déchirant par lambeaux*) » un'opera per intingerne i frammenti del loro veleno³⁰. La conclusione della prima delle *Lettere dalla montagna* è, in questo senso, un'efficace difesa che Rousseau fa dei suoi scritti, quasi presago delle 'operazioni' a cui sarebbero stati sottoposti:

che cosa accadrebbe, mio Dio, se in una grande opera piena di utili verità, di insegnamenti di umanità, di pietà, di virtù, fosse lecito andare a cercare con maligna precisione tutti gli errori, tutte le frasi dubbie, sospette o sconsiderate, tutte le incoerenze che possono sfuggire nel particolare a un autore, soprattutto dalla materia, sovrachiarato dalle idee [...], distratto dalle une a causa delle altre, e che riesce a stento a tenere insieme nella propria testa tutte le parti del suo vasto piano? Se fosse lecito fare una somma di tutti i suoi errori, di aggravarli gli uni con gli altri, avvicinando ciò che è disperso, collegando ciò che è isolato, poi tacendo le molte cose buone e lodevoli che li smentiscono, che li spiegano, che li riscartano, che mostrano il vero scopo dell'autore?³¹.

Le vrai but de l'Auteur! Consapevole di una unità di ispirazione e d'intento, ma, insieme, di una tensione esasperata e di profondi conflitti, è Rousseau medesimo a prevedere, e a condannare, l'isolamento, lo sfruttamento di singoli motivi, e quindi la mistificazione dell'opera sua. Rousseau appare, certo, volta a volta, totalitario, autoritario, individualista, magari anarchico: solo che Rousseau non è questo, né questa è mai la sua attualità, anche se può essere, volta a volta, un'operazione ideologica fe-

³⁰ Rousseau juge de Jean-Jacques, I (O.C., I, p. 695).

³¹ *Lettres écrites de la montagne*, I (O.C., III, p. 708); seguono la trad. di J. Bertolazzi, nel vol. cit. a cura dell'Adari, pp. 871-2.

lice³². Una comprensione adeguata, e perciò feconda, non può non cercare, al contrario, proprio quella radicale 'inaturalità' che ne caratterizza ogni pagina: quella ricchissima sorgente unitaria di ispirazione di cui fu così cosciente e orgoglioso: « un altro mondo morale si svelava al mio sguardo »³³. Come ha scritto di recente uno dei suoi lettori più fini, Jean Starobinski: « Rousseau, bisogna ascoltarlo: nel suo sistema tutto è connesso, tutto è legato, tutto discende da alcuni grandi principi »³⁴. Anche le contraddizioni, anche il dramma non risolto, perché questo è il fondo dell'esperienza. Né a risolvere le difficoltà di pagine così tormentate giovano molto i confronti riduttivi: ieri con Kant o con Fichte, oggi con Hegel o Marx. La forza sempre attuale di Rousseau non consiste nell'avere percorso Kant o Marx, né nell'avere messo a fuoco i problemi della proprietà privata o della democrazia diretta, bensì nell'avere proposto enigmi e antinomie più essenziali, sul significato e sul destino dell'uomo, col coraggio di contraddirsi fino all'assurdo (« j'use d'une charlatannerie de transitions »), di essere duramente dogmatico per concludere col dubbio radicale.

³² Osservava giustamente R. Derathé che di rado si è affrontato Rousseau « sans l'arrière-pensée d'atteindre ou de défendre à travers lui un certain idéal politique » (J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, cit., p. 8). Ed è peccato che sia caduto il buon uso di leggere la letteratura critica su un argomento prima di tornarsi sopra; certe assurdità, a volte, visto che erano state già consumate, non sarebbero state ripetute. Vedi, in proposito, l'introduzione dello Schinz a *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 2-10. Sempre Derathé ha notato che « i contemporanei hanno in genere dato prova di maggiore moderazione dei nostri critici attuali più inclini a ingiuriare l'autore che a leggere attentamente le sue opere ».

³³ *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, III (O.C., I, p. 1015): « une grande révolution [...] venoit de se faire en moi, un autre monde moral [...] se dévoilait à mes regards ». Cfr. *Confessions*, IX (O.C., I, p. 416): « mon début me mena par une route nouvelle dans un autre monde intellectuel... ».

³⁴ J. Starobinski, *Du « Discours sur l'inégalité » au « Contrat social »*, in *Etudes...* Dijon, cit., p. 97.

Dove siamo? cosa vediamo, cosa sappiamo, cosa esiste? Inseguiamo senza posa ombre sfuggenti. Spettri leggeri, vani fantasmi volleggiano innanzi ai nostri occhi, e noi crediamo di scorgere l'eterna catena degli esseri. Noi non conosciamo nell'universo una sola sostanza, non siamo neppure sicuri di vederne la superficie; e vogliamo sondare l'abisso della natura. Lasciamo questo lavoro puerile a quei bambini che si chiamano filosofi. Dopo avere percorso il cerchio angusto del loro vano sapere conviene finire dove Cartesio cominciò: *io penso, io esisto*. Ecco tutto quello che sappiamo³⁵.

E proprio dal fondo del dubbio, dalla violenta rottura polemica coi *philosophes*, anzi con la *tourbe philosophique*³⁶, esplose quell'elogio del fanatismo la cui genesi già attirò l'attenzione di Pierre-Maurice Masson:

Bayle ha dimostrato egregiamente che il fanatismo è più pericoloso dell'ateismo: e questo è incontestabile. Non ha detto, e non è meno vero, che il fanatismo, ancorché sanguinario e crudele, è però una passione grande e forte che esalta il cuore dell'uomo, che gli fa disprezzare la morte, che gli dà una spina prodigiosa, che basta solo indirizzare meglio per trarne le virtù più sublimi, laddove l'irreligione, e in genere lo spirito razionante e filosofico, attacca alla vita, rende effeminati, fa convergere tutte le passioni nella bassezza dell'interesse particolare, nell'ambizione dell'*io umano (moi humain)*, e così silenziosamente distrugge i veri fondamenti di ogni società.

³⁵ *Lettres morales*, 3 (O.C., IV, pp. 1098-9). Sono le lettere alla Signora d'Houdetot, della fine del 1757, l'anno della grande passione per Sofia. Scrive nella stessa lettera (p. 1096): «La semplice fisica non ci è meno oscura della metafisica e della morale. Il grande Newton, l'interprete dell'universo, non sospettava neppure i prodigi dell'elettricità...». E nella quarta lettera (p. 1100): «più l'uomo si guarda, più si vede piccolo. Ma la lente che rimpicciolisce è fatta solo per gli occhi buoni...».

³⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, n. X (O.C., III, p. 212). *Philosophesque* è dispregiativo coniato da Rousseau su *soldatesque*, e ci teneva molto, tanto da raccomandare vivamente all'editore Rey che non venisse né corretto, né alterato.

Ossia la possibilità di ritrovare la felicità nell'unità del *moi commun*³⁷.

3. Si è citato sopra, a proposito dell'unità di fondo dell'opera di Rousseau, il giudizio lapidario dello Starobinski: «nel suo sistema tutto è connesso (*dans son système tout se tient, tout est lié*)». Ma in un altro testo del medesimo anno (1962), lo stesso critico sottolinea anche la non sistematicità, la complessità, e la complicazione, di un uomo inesauribile: «con lui non si è finito mai, bisogna sempre ricominciare da capo». Proprio per questo, continua, «ogni generazione scopre un nuovo Rousseau in cui ravvisa l'esempio di ciò che vorrebbe essere, o di quello che appassionatamente respinge»³⁸. Quasi presago, ma insieme diffidente, di questo suo destino nella storia, Rousseau in un luogo dell'*Emilio*, poi espunto, aveva scritto: «il tempo, come un gran fiume, ci porta solo quello che c'è di più leggero e di meno solido; quello che ha peso va a fondo, e resta inghiottito nel vasto letto»³⁹.

Il giuoco dell'apparenza lo tormentava, nella coscienza di essere tradito, nello sforzo quasi disperato di mostrarsi quale veramente sentiva di essere («*je me suis montré tel que je fus*»). Eppure, ed è ancora Starobinski a sottolinearlo, nonostante ogni nostra cura, non solo il pensatore oggetto di ricerca storica rigorosa, ma il «sognatore triste e grande» che ha voluto rinnovare la conoscenza dell'uomo («*io faccio quello stesso che fece Mon-*

³⁷ *Emile*, IV (O.C., IV, pp. 632-3). La nota fu da Rousseau assai rielaborata. Il Masson, nella sua edizione critica della *Profession de foi*, cit., pp. lxxi-lxxii, ne studia gli stadi. Nel *Manoscritto di Ginevra* (O.C., III, p. 285) Rousseau condanna il fanatismo, che viceversa aveva elogiato già nell'*Essai sur l'origine des langues*, XI.

³⁸ STAROBINSKI, *Rousseau et la recherche des origines*, in J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 320 (ma già nel n. 367 dei «*Cahiers du Sud*» del 1962).

³⁹ O.C., IV, p. 1481. L'immagine è di Bacone.

taigne...») ⁴⁰, rimane sempre di là dalle varie prospettive, dalle Vedute parziali. È come un volto sotto una maschera, per prendere un'immagine che sembra ossessionarlo: un volto più bello della maschera, di ogni maschera («ci sono volti più belli della maschera che li cela» — come leggiamo nel quarto libro dell'*Emilio*) ⁴¹.

Non sembrino pleonastici i richiami. Da più parti si viene ora insistendo sul primato della politica in Rousseau, sulla riduzione in lui di tutto a politica. «La politica — ha scritto Sergio Cotta — si presenta [...] in Jean-Jacques come [...] l'unica soluzione possibile [...] dei problemi dell'esistenza umana». «Rousseau concepisce la politica come la risposta globale ai problemi dell'uomo» — ha detto Lucio Colletti traducendo un orientamento diffuso. Pierre Burgelin, in un testo già menzionato, ha discorso di una filosofia del destino umano

⁴⁰ *Réveries*, I; *O.C.*, I, p. 999 (e vedine l'analisi in STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 421 sgg.).

⁴¹ Sul tema dell'uomo in società come uomo mascherato cfr. *La Nouvelle Héloïse*, II, 14 (*O.C.*, II, p. 236: «jusqu'ici j'ai vu beaucoup de masques; quand verrai-je des visages d'hommes?»). Il tema è dovunque in Rousseau, ma è sviluppato particolarmente nel quarto libro dell'*Emilio*: «L'homme du monde est tout entier dans son masque» (*O.C.*, IV, p. 515). Perciò «non essendo quasi mai in se stesso, è sempre straniero e a disagio quando è costretto a rientrare in sé. Quello che è, è niente per lui; quello che appare, è tutto» (ma su *être e paraître*, vedi del BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., pp. 251 sgg.). E poco più oltre (*O.C.*, IV, p. 525): «se si trattasse solo di mostrare ai giovani l'uomo nella sua maschera, non ci sarebbe neppure bisogno di mostrarlo [...]; ma poiché la maschera non è l'uomo [...] sappia che l'uomo è naturalmente buono [...], ma veda come la società corrompe e perverte gli uomini [...]; sia portato a stimare ogni individuo, ma disprezzi la moltitudine; veda che tutti gli uomini portano a un dipresso la stessa maschera, *mais qu'il sache aussi qu'il y a des visages plus beaux que le masque qui les couvre*». Emilio, fin da bambino (*O.C.*, IV, p. 283) è stato abituato col giuoco delle maschere a non avere più paura, a non lasciarsene ingannare. Sul motivo del *paraître*, della menzogna, del recitare una parte nella vita come se fosse un teatro («une conception théâtrale de l'existence»), cfr. R. ДЕРАТНÉ, *L'homme selon Rousseau*, in *Études... Dijon*, cit., p. 213.

che chiama la politica, mentre per Robert Derathé «La morale per Rousseau si risolve nella politica». Paolo Alatri, dopo avere affermato che in Rousseau «è la politica che fonda la morale», ha concluso: «c'è dunque un primato della politica, che fa di Rousseau, tante volte definito un 'moralista', il primo autentico storicista del pensiero moderno» ⁴². Non solo, dunque, primato della politica, ma di una ben definita concezione della politica. Infatti al nesso d'uso con Kant, e col Kant della «ragion pratica», si contrappone il debito, «forse ancora più importante, che Hegel e soprattutto Marx hanno contratto con lui». Non tanto, dunque, la centralità proclamata da Groethuysen del problema dell'uomo; e neppure, come con finezza accenna Michel Launay, una *science de l'homme*, strettamente saldata alla morale («perché con l'uomo nessun fatto è definitivamente stabilito»), e l'uomo è un libero *farsi*, e destinata a costituire lo spazio in cui collocare politica, morale e religione ⁴³. Il primato di cui ora si parla è quello di una definita e specifica concezione della politica. In una sorta di bilancio della produzione critica più recente Lucio Colletti ha giustamente insistito sul

diverso orientamento che ha contrassegnato le celebrazioni rousseauiane del 1962 rispetto a quelle del 1912: le prime, cioè quelle a noi vicine, tendenti per lo più a cogliere la proiezione politica o 'esterna' del problema morale in Rousseau; le seconde, a riassorbire piuttosto il problema politico in quello morale, e la morale, nell' 'interiorità' soggettiva del singolo come tale ⁴⁴.

Orbene, a parte qualche possibile retifica, la constatazione è esatta; e può venire fatto di pensare a un pro-

⁴² S. COTTA, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, in *Études... Dijon*, cit., p. 179; L. COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., pp. 196-7, 200 (ove sintetizza la conclusione del Derathé); P. ALATRI, *Introduzione citata*, p. 12.

⁴³ M. LAUNAY, *Rousseau*, PUF, Paris 1968, pp. 17-8.

⁴⁴ L. COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 202.

gresso reale degli studi, visto che con tanta forza Rousseau medesimo ha sottolineato sempre, nella propria opera, il nesso morale-politica, uomo-società, quasi emblematicamente consegnato a quel vivo circolo di pensiero che unisce *Emilio* e *Contratto sociale* (e che, in forma diversa, anima *La Nuova Eloisa*). *Tout se tient*, davvero: l'uomo si fa uomo, ossia un essere non alienato, proprio attraverso quella totale alienazione senza riserve (*alienation totale, sans réserve*) che attua una unione perfetta (*union parfaite*) fra gli uomini, per cui *le moi humain* si risolve senza residui nel *moi commun*, e l'*homme de la nature* si riconosce nell'*homme de l'homme*. Tutto vero, ma a condizione di intendere con esattezza il senso di quella politica che risolve, sì, in sé la morale, ed afferma il proprio primato, ma solo in quanto, a sua volta, è diventata tutt'altra cosa da una politica che ha dinanzi a sé, e fuori di sé, la morale e anche, secondo la più precisa classificazione del Launay, la religione. Laddove, infatti, il Colletti ha parlato in termini di alternativa, di politica come proiezione 'esterna' del problema morale, e di morale come assorbimento della politica nell'*'interiorità'* soggettiva del singolo, conservando ai termini della scelta i significati tradizionali, il Burgelin ha usato l'espressione felice di circolo, di pensiero circolare (*pensée circulaire*), per caratterizzare una dialettica che si muove tra concetti e realtà radicalmente trasformati. Al di qua del salto qualitativo del patto giusto, quando ha ancora un senso la distinzione d'uso, resta il primato della morale nel cui nome viene condannata una società iniqua. Al di là, cambia l'intera questione, e non si pone più come tale. « L'atto metasociale del contratto — scrive sempre Burgelin — crea un essere nuovo », come lo crea l'esperimento dell'*Emilio*, a cui è indissolubilmente connesso ⁴⁵. Né ha molto senso porsi il pro-

⁴⁵ P. BURGELIN, *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Etudes... Dijon*, cit., pp. 171-3: circolarità (non viziosa), prospettive diverse di un uguale problema — si usino le formule più adeguate, a condizione di non perdere il senso preciso e profondo dell'unità, richiamata da Rousseau, fra *Emilio* e *Contratto*.

blema del prima e del poi in una dimensione temporale: prima la riforma dell'uomo, « l'educazione del singolo nella 'vecchia società' », o quella della società? prima il *citoyen* o l'*homme*? Per usare ancora un termine richiamato dal Launay, la *grande coupure* è nel salto fuori da ogni continuità, fuori dal processo di degradazione della storia di una società corrotta e alienante, verso una realtà nuova: società nuova e uomini nuovi al di là di una rottura radicale; oltre, appunto, l'atto fondamentale di *alienation totale*, di frattura assoluta rispetto al divinare storico. Solo su un altro piano, in cui si trasfigura ogni dimensione dell'esperienza umana, anzi dell'uomo stesso, e muta senso ogni forma dell'operare; solo il morale e politica, risolvendosi il *moi humain* nel *moi commun*, si pongono in rapporti così originali che in fondo non ha più neppure molto valore insistere sul primato dell'una o dell'altra, visto che quello che in esse si esprimeva è mutato, e con ciò anche il significato loro, e della loro distinzione.

A tutto questo, va aggiunto, Rousseau non è pervenuto d'un tratto, né senza un travaglio complesso e pieno di oscillazioni, su cui non è possibile soffermarsi qui, anche se non si può fare a meno di ricordarne qualche momento, tanto più che è stato richiamato, in proposito, il tema di interiorità-esteriorità (ma quanto difficile il nesso *intérieur-extérieur!*) in relazione al nodo morale-politica.

In un luogo delle *Réveries* Rousseau scriverà: « io faccio quello stesso che fece Montaigne [*étudier moi-même*], ma con un intento esattamente opposto al suo: egli scriveva solo per gli altri, io scrivo i miei sogni solo per me » ⁴⁶. La società, la compagnia a cui aspira, a dispetto degli altri (*en dépit des hommes*), è la sua solitudine, il discorso di sé con sé; vivrà con se stesso come con un vecchio amico, Rousseau con Jean-Jacques: solo (*moi seul*), strapicero sulla terra (*extérieur-étranger* [...]) *je suis sur la terre comme dans une planète étrangère*).

⁴⁶ *Réveries*, I, O.C., I, p. 999.

Parler - dogma ad
occhi a beta
Fantasmi core

Giustamente si è insistito sulla separazione e sulla solidine come momenti essenziali per liberarsi da una trama di rapporti alienanti, sulla corrispondenza esterno-straniero, sulla cadenza ossessiva del motivo dell'isolamento che consente lo scavo interiore per la riconquista di sé (« isolé par les hommes, ne tenant à rien dans la société »), e, a un tempo, di una nuova società⁴⁷.

I *philosophes*, è noto, molto presto avevano ironizzato su quel *citoyen* che si compiacceva di atteggiarsi a *bermiste*; la battuta di Diderot nel *Fils naturel*, « non c'è che il malvagio che viva solo », aveva ferito profondamente Rousseau. L'aveva anche indotto a un insistente chiarimento della propria posizione⁴⁸. Nel '62, nella quarta delle *Lettres à Malesherbes*, esplose: « i vostri letterati hanno un bel gridare che un uomo solo è inutile a tutti e non assolve i propri doveri verso la società ». Egli è solo proprio perché ama gli uomini: « io li amo tutti, ed è perché li amo che odio l'ingiustizia; è perché li amo che io li fuggo ». Il suo amore per l'umanità degli uomini (*pour l'espece*) gli rende insopportabile una società che li opprime, che li asservisce, che li strazia. Non a caso, pari all'amore per gli uomini, lo domina l'odio per i potenti, per coloro che signoreggiano: « io ho un'avversione violenta per gli 'stati' che dominano gli altri [...] Io odio i grandi, io odio la loro condizione, la loro durezza, i loro pregiudizi, la loro meschinità, tutti i loro vizi; e li odierete ancora di più, se li disprezzassi di meno ». L'isolamento, l'interiorità, il farsi straniero a un mondo condannato, a una società odiosa (estranea, esterna, di oppressi e oppressori, di ricchi e poveri), è nient'altro che amore per gli uomini — rivotata 'morale' per una trasformazione 'politica'⁴⁹.

⁴⁷ Svarobinski, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 49 segg., 421 segg.

⁴⁸ Cfr. Arthur M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi*, tr. it. M. Lucioni, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 254-66 (ma vedi del FABRE, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, in « Diderot Studies », III, 1961, pp. 155-213).

⁴⁹ *Lettres à Malesherbes*, 4; O.C., I, pp. 1143-5.

La terza lettera a Malesherbes (26 gennaio 1762) sarebbe da analizzare tutta, minutamente. Rousseau vi ripercorre le tappe di un itinerario: il suo ritiro, le sue passeggiate solitarie (*ma retraite, mes promenades solitaires*). Sono « stazioni » importanti e significative: una sorta di motivo musicale di fondo per accompagnare l'*Emilio* e il *Contratto sociale*. Primo momento, il ritiro in un luogo deserto e selvaggio, nei boschi (« quelque lieu sauvage dans la forêt, quelque lieu desert »), dove nessuna traccia umana parli di servi e padroni (« la servitude et la domination »), dove niente si interponga fra lui e la natura a falsarne il rapporto. Secondo momento, la contemplazione della bellezza splendente di una natura non alterata dall'uomo (oro e porpora, ma « l'or des genets et la pourpre des bruyeres »). Terzo momento, il sogno di una terra popolata di esseri liberi da opinioni, da pregiudizi, da passioni: uomini degni di abitare quella natura, non gli « animali stupidi e ottusi [...] dei primi tempi », ma una società affascinante, un vero secolo d'oro in cui vivere e godere « i piaceri autentici dell'umanità ». A questo punto ecco insorgere la consapevolezza malinconica dell'utopia: « il niente delle chimere », ma accompagnata « da una tristezza seducente », da una ineffabile gioia interiore. Infine, l'elevarsi del pensiero « a tutti gli esseri della natura, al sistema universale delle cose, all'essere incomprensibile che tutte le abbraccia ».

Allora — descrive Rousseau — con lo spirito perduto in quell'immensità non pensavo più, non ragionavo, non filosofavo: con una sorta di voluttà mi sentivo schiacciato dal peso di questo universo, mi abbandonavo con rapimento alla confusione di quelle grandi idee, amavo perdersi con l'immaginazione nello spazio, [...] avrei voluto lanciarmi nell'infinito [...]. Estasi inebriante [...] che a volte mi faceva gridare: o grande essere, o grande essere, senza poter dire né pensare altro⁵⁰.

⁵⁰ *Lettres à Malesherbes*, 3; O.C., I, pp. 1139-41.

Gennaio 1762: le lettere autobiografiche al Presidente Malesherbes (« contengono l'esatto quadro del mio carattere e i motivi veri di tutta la mia condotta »), simmetriche all'*Emilio* e al *Contratto sociale*, sembrano quasi sottolineare un avvertimento a non fraintendere il cosiddetto primato della politica, e soprattutto a usare molta cautela nel parlare di « una politica che fonda la morale », se pure è lecito usare un'espressione del genere per risolvere la dualità *homme-citoyen*. In verità nel mondo corrotto in cui viviamo, dove l'antinomia è tragica, è da una rigorosa spinta morale che scaturisce la condanna senza appello di una società iniqua, ossia di tutta una realtà politica: « c'è nel fondo delle nostre anime un principio innato di giustizia e di virtù, in base al quale, contro le nostre stesse massime, noi giudichiamo le nostre e le altrui azioni [...] lo chiamo coscienza »⁵¹. Nel mondo rinnovato attraverso l'educazione e il patto sociale, dove la volontà generale è « la regola del giusto » e il criterio del bene comune, dove « la voce del popolo è in effetti la voce di Dio », allorché sembrano incontrarsi volontà generale e coscienza (« istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero »), in quel punto, a loro volta, ma trasfigurate anch'esse, sembrano convergere morale e politica. Nella libertà raggiunta attraverso quel riscatto radicale che è il patto sociale, l'imperativo di risolvere ogni particolarismo nell'unità della volontà generale, sacrificando il *moi burmain* al *moi commun*, e instaurando una regola suprema di giustizia, armonizza morale e politica in una nuova dimensione per cui non ha più gran senso parlare di priorità o subordinazione dell'una all'altra (*homme e citoyen*), anche se, volendo mantenere i termini, si dovrebbe dire, se mai, di una sorta di unificazione, al limite, della politica con la morale, caricata a sua volta di una profonda tensione religiosa.

Robert Derathé, che ha visto lucidamente il problema

⁵¹ *Emilie*, IV: O.C., IV, pp. 598-600. Per la *voix céleste*, vedi *Economie politique*, in O.C., III, p. 248.

in un felice rapporto con Hobbes, insiste sulla irriducibilità delle « due regole di giustizia »: coscienza e volontà generale⁵². Mentre per Hobbes, dopo il patto, il 'Dio terreno' è l'unica autorità che decide del bene e del male, per Rousseau rimarrebbero sempre « due autorità morali a cui il cittadino dovrebbe riferirsi per dirigere la propria condotta »; fra di esse « il dualismo sussiste e il conflitto rimane possibile ». Se tuttavia il Derathé coglie con esattezza la genesi diversa delle due teorie (« due correnti di pensiero che seguono ciascuna la loro strada senza incontrarsi mai »), forse non tiene conto a sufficienza del circolo uomo-cittadino che si connette al rapporto *Emilio* (ove trova formulazione matura la teoria della 'coscienza') — *Contratto sociale* ('volontà generale'). La 'volontà generale' ha i caratteri di un'idea regolativa, di un concetto limite: ma se solo al limite si realizza l'incontro, è pur lecito vedere il processo, piuttosto che come un potenziale conflitto, come una progressiva unificazione.

Il discorso di Rousseau riguarda, non si dimentichi, un rinnovamento totale, radicale, dell'uomo e della società, che viene sì presentato da due diverse angolazioni (*Emilio* e *Contratto sociale*), ma proprio per superare dualità e diversità nella realtà nuova, unitaria, del *moi commun*. Si tratta, cioè, non di una rivoluzione in questa società, ma di una palinogenesi. Rousseau, che è così acutamente consapevole della crisi dell'Europa (« vedo correre alla rovina tutti gli Stati d'Europa: monarchie e repubbliche... »)⁵³, non ha fiducia alcuna nelle rivoluzioni che, fatalmente coinvolte in una storia vista come processo di degradazione, non possono se non peggiorarla, aggravandone i mali⁵⁴. Solo una volta, rispondendo alle

⁵² R. DERATHÉ, J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, cit., pp. 343-4.

⁵³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p. 934.

⁵⁴ Scrive nelle *Lettres* [...] *de la montagne*, VIII (O.C., III, p. 836): « la liberté même est trop chère à ce prix ». Del resto basterebbe rileggere il *Jugement sur la Polygamie* dell'Abbé de Saint-Pierre (O.C., III, p. 638) per rendersi conto del 'conservatorismo'

obbiezioni mosse al primo *Discorso* dal re di Polonia, avanzò — pur deprecandola — l'ipotesi di una *grande révolution* capace di rinnovare l'umanità⁵⁵. In realtà le rivoluzioni, che in gran numero la storia ha conosciuto, sono tutte all'interno di una umanità compromessa, corrotta: continuano a fondarsi sulle basi di un patto iniquo. Quello a cui Rousseau pensa è ben altro rinnovamento: rapporti nuovi di uomini nuovi; in termini tutti mondani egli si ripropone veramente quello che era stato per il Cristianesimo il problema della salvezza. Per cui si potrà anche dire — come è stato detto — che « il problema della eliminazione del male del mondo viene a coincidere con il problema della rivoltuzione »⁵⁶, ma a patto di reinterpretare in senso del tutto originale la *grande révolution*. La *démantion totale*, che vince l'alienazione iniqua e restituisce l'unità e la giustizia nella società umana, restituisce all'uomo la sua vera umanità (la sua 'divinità') riportando alla realtà del piano antropologico l'illusoria estraneazione teologica; ma all'umanità così restaurata, o, meglio, ricostituita, non si possono più applicare, senza equivoci d'ogni sorta, le misure e i concetti d'uso sul piano della corruzione e della colpa, della servitù e dell'ingiustizia: quali, appunto, il primato della politica, o la riduzione della morale a politica.

di Rousseau: « quando anche tutti i vantaggi del nuovo piano risultassero incontestabili, quale uomo di senso oserebbe intraprendere l'abolizione dei vecchi costumi, la trasformazione dei vecchi principi, e dare allo Stato una forma diversa...? ». Scrive Starobinski (*Op. cit.*, p. 28): « Rousseau teme il cambiamento come una corruzione »; Rousseau, *auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire*, ha intitolato un suo saggio *Impe Fetscher*, nel vol. miscelaneo *Rousseau et la philosophie politique*, « Annales de philosophie politique », vol. V, Paris 1965, pp. 51-75; ma del Fetscher cfr. anche *Rousseau politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein und Berlin 1962.

⁵⁵ O.C., III, p. 56.

⁵⁶ L. COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 198.

4. Il discorso sul primato della politica, e sulla risoluzione da più parti sostenuta della morale nella politica, è venuto di necessità orientandosi verso il significato dello sfondo religioso della meditazione di Rousseau. È stato scritto di recente, con molta appropriatezza: « chi voglia individuare il centro comune verso il quale i singoli aspetti dell'opera di Rousseau convergono, dovrà guardare alla grave nota etico-religiosa che lo differenzia profondamente dal dominante orientamento della cultura illuministica ». Quel processo di secolarizzazione del patrimonio culturale della Chiesa di cui ha parlato una volta Dilthey, ha avuto conseguenze precise. Lo storico sopraccitato continua con ragione:

I temi d'origine teologica, variamente secolarizzati, che percorrono quest'opera sono fusi nelle intime fibre di Jean-Jacques. Chi li considerasse marginali o caduchi, rispetto al contenuto concreto delle dottrine politiche o educative (né mancano interpreti che giudicano così), secondo una prospettiva distorta o condizionata da schemi estranei), rischierebbe di non cogliere la genesi del pensiero di Rousseau, non comprenderebbe il dialogo con la cultura del tempo, fraintenderebbe i testi⁵⁷.

Fu in particolare Cassirer, nel suo saggio del 1932, a richiamare con energia l'attenzione sul fatto che la 'politica' di Rousseau era una originale proposta di soluzione del classico problema dell'origine del male attraverso una riduzione della teodicea a indagine politico-sociale. Cassirer cominciava con lo spostare l'attenzione dalla 'dottrina' al 'problema' costituito dalla singolarità di Rousseau: ne accentuava, al di là dei contrasti interni, la sostanziale unità; ne riconosceva una inconfondibile attualità (« le idee fondamentali [...] nella loro maturità e completezza [...] pongono innanzi a noi una problematica *obiettiva* che non ha valore soltanto per Rousseau e per l'epoca sua »); ma, soprattutto, come si è detto, faceva battere l'accento sul modo in cui veniva rinnovato

⁵⁷ P. CASIRER, *Rousseau*, cit., p. 115 (v. anche R. GRIMSEY, *Rousseau and the religious quest*, Clarendon Press, Oxford 1968).

un tema centrale nelle discussioni dei secoli XVII e XVIII: il problema del male.

Il problema della teodicea — scriveva — appartiene ormai alla storia; esso non è più per noi una questione attuale [...] Ma per i secoli XVII e XVIII l'agitarsi intorno a questo problema non era affatto un mero giuoco concettuale e dialettico. Gli spiriti più profondi dell'epoca si sono affaticati senza posa intorno ad esso e l'hanno considerato come il problema proprio e vitale dell'etica e della religione.⁵⁸

Dalla grande polemica Bayle-Leibniz a Shaftesbury, dai versi di Pope ai sarcasmi di Voltaire, i temi del male, di una natura corrotta dal peccato, del rapporto fra storia e provvidenza, sono centrali. Vi convergono, fra l'altro, le discussioni, a volte sconvolgenti, sui « selvaggi » — ossia sugli abitanti delle nuove terre scoperte — e in genere su coloro che sembrano porsi al di fuori del ritmo caduta-redenzione fissato dalla tradizione ebraico-cristiana.⁵⁹ Riprendendo un'osservazione di Kant, Cassirer indica in Rousseau un radicale spostamento. Male, peccato originale, non solo non risalgono a Dio, ma non hanno come causa né l'uomo singolo né la natura umana in genere: nascono con la società. È una società fondata male, su un patto iniquo, sulla proprietà (il *mio* e il *tuo*), sulla subordinazione dell'uomo all'uomo (servo-padrone, l'uomo come mezzo), sulla alienazione di sé, sulla sopraffazione: qui l'origine del male, questo il peccato originale. Rousseau ha scagionato completamente Dio, osservava Kant; Pope ha ragione: « tutto è bene, quando esce dalle mani dell'Autore del tutto ». Dio non entra, in nessun modo, né nella colpa né nella sventura dell'uomo. Solo che, e questo è il passo decisivo che non emerge né in Kant né in Cassirer, nella prospettiva di Rousseau Dio non entra

⁵⁸ E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., pp. 54-62.

⁵⁹ Per le fonti di non pochi spunti di Rousseau sui « selvaggi » cfr. Jean Morel, *Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité*, *Annales J.-J. Rousseau*, V, 1909, pp. 119-98.

nel peccato originale, non tanto perché è dalla società costruita dall'uomo che ha origine il male, quanto perché dalle mani di Dio neppure l'uomo è uscito. L'uomo del male e del bene, delle leggi e del diritto, del linguaggio e della cultura, è l'uomo della società indistinguibile dalla società: e l'uomo della società è l'*homme de l'homme*. L'essere che stabilisce un rapporto con gli altri uomini e con le cose, che si distingue e si contrappone, che può perfino redimersi dalla caduta originaria in una nuova unità umana, attraverso un patto fondamentale che è una rinuncia totale per un totale riscatto: « l'aliénation totale [...] l'aliénation se faisant sans réserve ».

Sfluggia a Kant, ma non a Monsieur Christophe de Beaumont arcivescovo di Parigi, che Rousseau risolveva il problema della teodicea risolvendo la teodicea in una teoria della società umana, e assolveva Dio da ogni colpa nei riguardi dell'uomo sottraendogli addirittura la creazione dell'uomo (e alla fine rovesciando la teologia in antropologia e in politica). *L'homme de la nature* non è un uomo: è un animale che si confonde con le cose, che non parla e non pensa, che non sa di esistere; come si legge nel *Manoscritto di Ginevra*, è « un animale stupido e chiuso (un *animal stupide et borné*) »⁶⁰. Al qual proposito bisogna rileggere con attenzione le pagine di Rousseau, e capire bene il significato del suo dubbio circa una possibile umanità dell'orango, dei mandrilli e dei pongo.

⁶⁰ *Manuscrit de Genève*, I, 3; O.C., III, p. 292. Sull'uso di *stupide* e *stupidité* per indicare l'uomo primitivo cfr. le indicazioni del DERRIÈRE, *Rousseau et la science politique de son temps*, cit., p. 379. « Borné au seul instinct physique » — insiste Rousseau; « manière de vivre simple, uniforme, solitaire »; ma vedi specialmente *Manuscrit de Genève*, I, 2 (O.C., III, p. 283): « il n'y auroit presque aucune communication; nous nous touchions par quelques points, sans être unis par aucun; chacun [...] isolé parmi les autres, chacun ne songeroit qu'à soi [...] notre bonheur consisteroit à ne pas connoître notre misère; [...] ni bonté [...], ni moralité [...] ». Le formule sono sostanzialmente quelle del *Discours sur l'inégalité* (« épars dans les bois [...] nulle correspondance entre eux [...] aucune sorte de relation morale, ni devoirs [...] ni vices ni vertus... »).

Lévi-Strauss, commentando il luogo famoso del secondo *Discorso*, ne ha dato un'interpretazione seducente in quel pezzo di efficace eloquenza che è il suo *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*: « preferiva ammettere che gli scimmioni d'Africa e d'Asia, maldestramente descritti dai viaggiatori, fossero uomini di una razza ignota, piuttosto che correre il rischio di contestare la natura umana a esseri che ne fossero dotati ». La veduta di Lévi-Strauss ha un suo significato, se riportata al contesto di sapore vichiano (ma quante vicinanze con Vico in un certo Rousseau!) in cui compare. Mandrilli, oranghi e pongo sono quegli stessi abitatori dei boschi che la più gentile fantasia degli antichi chiamava Satiri, Fauni, Silvani: « forse, dopo ricerche più esatte, si troverà che non sono né bestie, né dei, ma uomini ». Esempiarli, appunto, dell'*homme sauvage*, a proposito del quale Rousseau avverte con forza: « badiamo bene di non confondere l'*homme sauvage* con gli uomini che abbiamo sotto gli occhi ». Badiamo, conviene aggiungere, di non confondere Rousseau con Lord Monboddo, soprattutto dopo le pagine di Arthur O. Lovejoy⁶¹.

L'*homme sauvage*, l'uomo della natura, ingenuo e innocente, svagato, ignaro del possesso e del confronto, tutto senso, se è l'essere uscito puro dalla mano di Dio, non ha nulla dell'uomo: non ha vita morale né intellettuale. L'uomo che noi conosciamo è frutto di una trasformazione radicale, di un salto qualitativo che ne ha fatto un altro essere: che parla e pensa, che conosce il bene e il male, gli altri e sé medesimo, e la legge degli uomini. È l'uomo della società, e quindi del patto, giusto o iniquo che sia, magari da mutare dalle fondamenta. È l'uomo costruito dall'uomo, scelto dall'uomo: un essere

⁶¹ Il testo del Lévi-Strauss (del 1962) è cit. nella tr. it. di P. Caruso dal vol. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 94. Di Lovejoy cfr. *Monboddo and Rousseau*, in *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1948, pp. 38-61 (da vedere anche per il saggio sempre importante *The supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality*, pp. 14-37).

che ha dignità, che si ribella perciò a una società in cui è asservito e ridotto a una cosa che ha prezzo.

In proposito Rousseau è chiarissimo, e molto più preciso di troppi suoi critici e commentatori. Nel secondo *Discorso* l'immagine dell'*homme sauvage* è netta: « tale è l'animale in genere [...], ogni animale ha idee perché ha sensi, e fino a un certo punto le combina, e l'uomo, in questo, non differisce dalla bestia che in più o in meno »: nessuno scarto di quantità. Lo scarto effettivo è solo nella libertà, che il bestione umano possiede, di poter rifiutare il comando della natura:

Non è dunque l'intelletto che fra gli animali costituisce la specifica differenza dell'uomo, quanto la sua qualità d'agente libero. La Natura comanda a ogni animale, e la bestia obbedisce. L'uomo prova la stessa impressione, ma si riconosce libero di accettare o di resistere. È soprattutto nella coscienza di questa libertà che si mostra la spiritualità della sua anima⁶².

Voltaire, e forse non senza ragione, annotava in margine: « cattiva metafisica (*voilà une assez mauvaise métaphysique*) »⁶³. Cerano, d'altro, infatti, Cartesio e Malebranche. Forse, però, c'era altro: c'era un'ipotesi ricca di significato: il proprio dell'uomo è la libertà, e questa libertà consiste in una scelta, che, in quanto è umana, è scelta di una società, di un tipo di rapporto intersoggettivo. L'uomo diviene tale quando, riconoscendosi negli altri, si sceglie come essere sociale (come parte di un tutto). Che questa scelta possa essere sbagliata (peccato originale, patto iniquo), nulla toglie al fatto che l'uomo non è per natura l'aristotelico animale politico: si fa tale usando della sua *souveraine liberté* — scegliendo un rapporto con gli altri, il linguaggio e la cultura⁶⁴. *Perfe-*

⁶² *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, O.C., III, pp. 140-1.

⁶³ In O.C., III, p. 1316 (da G. R. HAVENS, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau: A comparative Study of Ideas*, Ohio State University, Columbus 1933, p. 6). Sul dualismo della *Profession de foi*, cfr. l'ed. Masson citata, pp. 153-93.

⁶⁴ Su questo 'antiaristotelismo' di Rousseau, vedi le esatte osservazioni di JACQUES DEHAUSSY, *La dialectique de la souveraine*

*citibilité, amour de soi, pitié*⁶⁵. nonostante questi caratteri costitutivi, l'*homme sauvage*, nel malo uso della libertà, poteva scendere al disotto delle bestie, come poteva determinare lo scarto decisivo al disopra della condizione naturale primitiva. Rousseau ha sottolineato con forza l'istante felice (*l'instant heureux*) che ha strappato per sempre (*pour jamais*) alla sua situazione originaria « un animale stupido e chiuso » e ne « ha fatto un essere intelligente e un uomo ». E quell'istante gli sembra da benedire senza posa (*il devrait bénir sans cesse*), anche se una scelta politica iniqua sembra a volte degradare l'uomo al di sotto del livello medesimo da cui è uscito⁶⁶. Nello

liberté..., in *Etudes...* Dijon, cit., p. 123. Scrive P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., p. 250: « l'umanità è alla fine, non all'origine della storia ». Di « un'antropologia che parte dal basso » ha parlato MARTIN RANG, *J.-J. Rousseau Lebre von Menschen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959 (ma del Rang è da vedere il notevole saggio *L'éducation publique et la formation des citoyens chez J.-J. Rousseau*, in *Etudes...* Dijon, cit., p. 253-62).

In particolare sulla libertà, la *sovereaine liberté*, è da ricordare la costante polemica contro Helvétius e la dichiarazione della *Profession de foi*: « ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité » (ma vedi nella *Nouvelle Héloïse*, VI, 7: « Il nous a donné la raison pour connoître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir »).

⁶⁵ Il discorso su questi caratteri dovrebbe essere molto lungo. La *perfectibilité* in particolare, che è in qualche modo fondamentale, distingue l'uomo dall'animale e sembra corrispondere alla *liberté*: essa è « la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres... » (O.C., III, p. 142). È la *perfectibilité* che solleva l'uomo (e la specie) al di sopra della bestia o lo fa cadere al di sotto. D'altra parte nessuna delle virtù o facoltà ricevute dall'uomo naturale in potenza (*en puissance*) si sviluppa da sé, senza il « concorso fortuito di molte cause esterne che potevano non darsi mai, e senza le quali sarebbe eternamente rimasto nella sua costituzione primitiva » (O.C., III, p. 162). Nel capitolo nono dell'*Essai sur l'origine des langues* indica (e v'è qualche accento vichiano) i cataclismi di cui la Provvidenza si è servita per riunire gli uomini: diluvi, inondazioni, vulcani, terremoti e così via.

⁶⁶ *Manuscrit de Genève*, I, 3 (O.C., III, p. 292); *Contrat social*, I, 8 (O.C., III, p. 364).

stato di natura — lo ripete con forza nella *Lettre à Christophe de Beaumont* — « l'uomo non è, è bestia (*il est nul, il est bête*) ». E nei *Fragments*: « dove non c'è società, non può esserci né giustizia, né clemenza, né umanità, né generosità... »; ma già nella *Préface de Narcisse* (dicembre 1752-gennaio 1753): « virtù e vizio sono [...] nozioni che nascono nel rapporto fra gli uomini »⁶⁷.

A questo punto c'è appena bisogno di ricordare quello che è stato rilevato anche troppe volte, sul carattere di costruzione astratta (ipotesi di tipo condillacchiano) dell'uomo di natura, « che non è mai esistito », che « gradualmente svanisce », perché « l'umanità è al termine, e non all'origine della storia »; e come sia necessario distinguere fra l'*homme naturel* nel senso di primitivo, originario, *savage*, e l'*homme naturel* nella società, ossia l'essere che riesce ad attuare la vera vocazione umana (*un homme dans toute la vérité de la nature*) come cittadino di una società giusta⁶⁸. Si tratta, è chiaro, di no-

⁶⁷ *Lettre à C. de Beaumont*, in O.C., IV, p. 936; *Fragments politiques* (O.C., III, pp. 476-7): « in una parola, solo diventando sociabile l'uomo diventa un essere morale, un animale ragionevole, il re degli altri animali, l'immagine di Dio sulla terra »; *Préface de Narcisse* (O.C., II, p. 971, in nota). Cfr. R. DERATHE, *Rousseau et la science politique*, cit., p. 163 (e l'intero saggio *L'homme selon Rousseau*, in *Etudes...* Dijon, cit., pp. 203-17).

⁶⁸ « Il y a bien de la difference — si legge nel terzo libro dell'*Emilio* — entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature et l'homme naturel vivant dans l'état de société ». Sulla distinzione fra *naturel* e *originel*, vedi R. DERATHE, *L'homme selon Rousseau*, cit., p. 207 (e P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., pp. 218-9). Sull'uomo primitivo vedi BURGELIN, *op. cit.*, p. 250 (« le caractère si évidemment dialectique d'une pensée qui cherche à construire l'homme concret à partir d'un être abstrait, qui n'a jamais existé... »). L'avvicinamento alla statua di Condillac è sottolineato dal DENAUVSSY, *La dialectique de la souveraine liberté...*, in *Etudes...* Dijon, cit., p. 123, che osserva come « non sia indifferente il fatto che il *Traité des sensations* e il *Discours sur l'inégalité* siano contemporanei », e ricorda col FABRE, *Deux frères ennemis* cit., pp. 159 sgg., gli stretti legami nel 1754 fra Rousseau, Diderot e Condillac. Cfr. anche FRANCOIS GUILARD, *Etat de nature et liberté dans la pensée de J.-J. Rousseau*, in *Etudes...* Dijon, cit., pp. 111-8.

zioni ovvie, e trite, ma da tenere presenti allorché si voglia mettere ulteriormente a fuoco, a proposito della società, e dell'uomo in società, il problema della « legge naturale », del « diritto naturale », o meglio, del *citoyen* e dell'*homme*. In quel singolare secondo capitolo del *Manoscritto di Ginevra*, così legato all'articolo *Droit naturel* di Diderot (uscito nel novembre del 1755, nel quinto volume dell'*Encyclopédie*), Rousseau è di una chiarezza esemplare: se riuscissimo a supporre reale lo stato originario di natura, « quella perfetta indipendenza, quella libertà senza regola, ancorché unita all'antica innocenza », avrebbe il difetto essenziale di non costituire una società: « la terra sarebbe coperta di uomini senza comunicazione fra loro [...], ognuno resterebbe isolato, ognuno penserebbe solo a sé », incontrandosi si urterebbero senza riconoscersi. L'idea di una società naturale degli uomini, e di un diritto naturale anteriore alla *legge civile*, non è che la proiezione alle origini di un'esperienza storica particolare:

è solo dall'ordine sociale, stabilito fra noi, che traiamo le idee di quell'ordine [generale] che noi immaginiamo. Noi concepiamo la società generale [di tutto il genere umano] in base alle nostre società particolari; la formazione delle piccole repubbliche ci fa pensare alla grande; noi non cominciamo a diventare veramente uomini, se non dopo essere stati cittadini;

o meglio, noi raggiungiamo la nostra umanità solo nella società; *homme* e *citoyen* costituiscono un binomio inscindibile. In altri termini, non esiste quel diritto naturale di cui parlavano Grozio, Pufendorf e Burlamaqui perché non esiste nessuna originaria 'società generale del genere umano'.

Se la società generale esistesse al di fuori dei sistemi dei filosofi [...] ci sarebbe una lingua universale che la natura insegnerebbe agli uomini, e che sarebbe il primo strumento della loro comunicazione reciproca; ci sarebbe una sorta di sensorio comune [...]; il bene e il male pubblico non sarebbero soltanto la somma dei beni e dei mali privati [...] ma sta-

rebbero nel legame comune [...]; la felicità pubblica non dipenderebbe da quella dei privati ma ne sarebbe la fonte ⁶⁹.

Come è chiaro, il punto è capitale; non a caso i due più attenti editori e illustratori dei testi politici di Rousseau vi si sono scontrati. C. E. Vaughan ha sottolineato energeticamente, e con ragione, che « solo nello Stato l'uomo diventa ragionevole e uomo », perché solo lì « acquista la sua intelligenza, e il senso del diritto e del dovere: in una parola, la sua umanità »; fuori dalla società, nello stato originario di natura, la legge naturale è nulla, o, meglio, esiste solo la 'dipendenza dalle cose', l'*ordre de la nature* come ordine fisico. R. Derathé, al contrario, pur rifiutando una legge di natura come legge razionale *innata*, diritto razionale vigente nello stato di natura (Locke), sostiene in Rousseau dei principi « anteriori alla ragione », potenziali ma già operanti allo stato naturale ⁷⁰.

Rousseau, a dir vero, è esplicito: pone la nascita della società, buona o cattiva, come un punto d'arrivo, risultato di una scelta e di un patto, tacito o esplicito che sia. Nel libro quinto dell'*Emilio* afferma: « il contratto sociale è la base di ogni società civile »; e in una nota del manoscritto di Neuchâtel della sesta *Lettera dalla montagna*: « la società civile è fondata su un contratto fra i suoi membri: tacito, o formale, poco importa, esiste sempre virtualmente » ⁷¹. Tale è la società civile; lo stato di natura non è una società. Il *Manoscritto di Ginevra* è categorico: « il preteso trattato sociale dettato dalla natura è una vera chimera (*une véritable chimère*) » ⁷².

⁶⁹ O.C., III, pp. 283-7.

⁷⁰ Il Derathé è tornato a battere sulla tesi largamente argomentata nel J.-J. Rousseau *et la science politique...*, anche in O.C., III, p. 1413 (ma vedi anche FRANZ HAYMANN, *La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau, Annales J.-J. Rousseau*, XXX, 1943-1945, pp. 65-109). Coerentemente alle sue premesse il DERATHÉ, *op. cit.*, p. 171, vede nell'*attention totale* niente altro che un « artificio ».

⁷¹ Il ms. di Neuchâtel è già usato dal Vaughan, I, pp. 438-9; ora in O.C., III, p. 1661.

⁷² O.C., III, p. 284.

Nel *Contratto sociale* questo nasce dell'uomo nella società, buona o cattiva che sia, è presentato con molta efficacia proprio a proposito dell'opera del legislatore. È la natura umana che deve cambiare (*changer la nature humaine*), trasformarsi (*transformer chaque individu*), alterarsi (*altérer la constitution de l'homme*), snaturarsi (*dénaturer l'homme*)⁷³.

Il nesso *Emilio-Contratto sociale* illumina appunto il circolo fra rinascita dell'uomo e costituirsi della società giusta. L'uomo della scelta, l'uomo della libertà, sono gli uomini che entrano nel rapporto sociale attraverso una rinuncia integrale per un riacquisto totale; l'uomo dello stato di natura originario è l'uomo solitario, del senso, soggetto all'*ordre de nature*, ossia *dans la seule dépendance des choses*. Grozio con le sue 'leggi di natura' dice qualcosa di contraddittorio: è « un bambino, e quel che è peggio un bambino in mala fede che si appoggia a dei poeti »⁷⁴. Finché vige la legge di natura, ossia l'obiettività delle cose rispetto a cui non c'è soggezione, è assurdo parlare di diritto. Il diritto nasce col patto, con la società. Che poi la società civile sia, come quella in cui viviamo, iniqua perché non società di 'uguali', questo dimostra solo che l'uomo (non Dio) ha fatto una scelta sbagliata di cui ha tutta la responsabilità, mentre conserva la libertà, e la possibilità, di ritirarsene, di rieducarsi, di riformarsi per edificare una nuova società fondata su un patto di giustizia.

Possiamo così tornare a Kant e a Cassirer, e alla tesi circa la soluzione in Rousseau del problema della teodicea, ridotto in termini integralmente umani. Il male è collocato nella scelta umana di una società ingiusta, mentre a tale scelta è riportata a un tempo la « nascita » dell'uomo e la sua umanità, visto che *l'homme de la nature* è *bête*,

⁷³ È da tenere sempre presente il testo famoso dell'*Emilio*: « Les bonnes institutions 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; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie d'un tout ».

⁷⁴ Vaughan, II, p. 147.

« solo l'*homme de l'homme* è uomo. Dio, insomma, è liberato da ogni responsabilità attraverso una riduzione dei compiti divini al piano umano in un processo di totale umanizzazione e laicizzazione; ma, d'altra parte, nel momento stesso in cui si restituisce all'umano il divino, invertendosi il movimento dell'alienazione, l'umano si carica di tutto il divino già estraniato. Alla secolarizzazione dei beni religiosi di cui parlava Dilthey corrisponde una consacrazione del mondo umano. La coscienza, la volontà generale, il legislatore (Mosè, Licurgo, Numa), tendono ad appropriarsi attributi 'divini'. Osserva Starobinski che se nel *Contratto* « si è compiuto il movimento di laicizzazione, [...] quello che appare come una laicizzazione delle nozioni religiose non è altro che la sacralizzazione dei valori umani »⁷⁵.

Tutti gli storici più avveduti hanno posto l'accento sul giuoco sottile per cui la filigrana dei temi fondamentali di Rousseau resta teologica. C'è, ovvio ma fuorviante, il ritmo innocenza, caduta-civiltà, riscatto-ritorno: insidioso perché « l'uomo primitivo conosce sì la pienezza indivisa dell'immediato », ma tale *plénitude* è naturale, preumana. C'è il tema, sottolineato da Henri Gouhier, della natura che nel secondo *Discorso* assolve la funzione della grazia della teologia tradizionale⁷⁶. C'è, e questo è veramente importante, il riscatto e la salvezza dell'uomo attraverso l'uomo, nella società in cui con la volontà generale si realizza la vera unità e comunione degli spiriti; c'è l'uomo rinato per la libertà a una natura 'vera' svincolata dalla naturalità originaria. C'è il patto, di cui il Crocker ha osservato che « non è affatto un contratto ma un patto nel senso del Vecchio Testamento »; « atto metasociale — ha scritto Burgejin — che crea un essere

⁷⁵ J. STAROBINSKI, *Du « Discours sur l'Inégalité » au « Contrat social »*, in *Études...*, Dijon, cit., p. 109.

⁷⁶ H. GOUCHER, *Nature et Histoire chez Rousseau*, *Annales J.-J. Rousseau*, XXXIII, 1953-1955, pp. 7-48 (e ora *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1970, pp. 11-34).

nuovo, unità frazionaria di un tutto umano »⁷⁷. C'è il sovrano a cui, dice Jean de Soto, Rousseau « applica tutte le idee e le qualità che la teologia attribuisce a Dio »⁷⁸. Ci sono il legislatore e il maestro. C'è la dichiarazione della *Lettre à C. de Beaumont* dell'avvento di una « religione umana e sociale », ossia, per usare i termini di Goubier, di un cristianesimo umanizzato al punto da non essere più cristiano⁷⁹.

Viene fatto, a volte, di pensare insieme a Bayle e a Hume: alla loro lucida analisi dell'alienazione religiosa, al loro umanesimo, alla « storia naturale della religione » — cui sembra corrispondere in Rousseau un processo di restituzione all'uomo di proprietà più preziose di un pezzo di terra cintata: l'autonomia della coscienza e della volontà; la libertà di rinascere a se stessi nella comunità con gli altri, di costituirsi in unità umana, di costruire una società giusta senza asserimenti e senza disuguaglianze inique. E anche, a differenza della « critica » di Bayle e di Hume, a volte così ambigua fra ateismo e fideismo, Dio ritrovato in un senso positivo della vita nonostante ogni colpa della nostra civiltà; Dio contenuto nell'« armonia del sistema universale delle cose ». Di qui il giuoco di parole a proposito di Pope nella *Lettre à Voltaire*, ove il pessimismo storico si rovescia in ottimismo metafisico: « invece che tutto è bene, sarebbe meglio dire che il Tutto è bene, o tutto è bene per il Tutto »⁸⁰.

5. Come è noto, Bernard Groethuyzen ha fortemente accentuato la duplicità profonda che, in Rousseau, tra-

⁷⁷ L. G. CROCKER, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 102; P. BURGELIN, *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Etudes...* *Dion*, cit., p. 171.

⁷⁸ J. De Soto, *La liberté et ses garanties*, in *Etudes...* *Dion*, cit., p. 237.

⁷⁹ *Lettre à C. de Beaumont*; O.C., IV, p. 976.

⁸⁰ *Lettre à Monsieur de Voltaire* (18 août 1756); O.C., IV, p. 1068.

non un de la nature
non un de l'homme

di Eugenio Garin

XLVII

vaglierebbe l'uomo nel mondo storico reale, in cui si troverebbe, più ancora che teso, lacerato fra due poli: natura e società. Senza poter tornare all'unità delle origini (natura), senza poter realizzare quell'unità di popolo a cui tende la società giusta, l'*homme de la nature* e l'*homme de l'homme*, incapaci entrambi di attuari a pieno, coesisterebbero nella storia in una antinomia drammatica non mai risolta: quella appunto che è alla base delle divergenti interpretazioni dell'opera del Ginevrino⁸¹.

In verità, è stato lo stesso Rousseau che senza posa ha insistito sulla lacerazione dell'uomo. In un testo molto significativo della *Lettre à C. de Beaumont*, egli colloca l'uomo, quale si trova a vivere oggi in una società ingiusta, sotto il segno della contraddizione.

Non appena fui in grado di osservare gli uomini — scrive — li guardai agire e li ascoltai parlare [...] e trovai che essere e sembrare erano per loro due cose diverse [...]. Ne trovai la causa del nostro ordine sociale che, in tutto contrario alla natura [...], la tiranneggia senza posa e le fa senza posa reclamare i propri diritti. Io seguì questa contraddizione nelle sue conseguenze, e vidi che essa sola spiegava tutti i vizi degli uomini e tutti i mali della società. Di qui conclusi che non era necessario sopporre l'uomo cattivo per natura, visto che si poteva individuare l'origine e il progresso della malvagità. Queste riflessioni mi indussero a nuove ricerche sullo spirito umano considerato nello stato civile, e trovai così che sviluppo dei lumi [*lumières*] e dei vizi avveniva sempre nella stessa proporzione, non negli individui, ma nei popoli: distinzione che io ho sempre fatto con cura, ma che nessuno di quelli che mi hanno criticato ha capito⁸².

Il luogo è stato spesso utilizzato (P. Burgelin, J. Starobinski)⁸³, e giustamente, per il conflitto fra *être* e *paraître*.

⁸¹ Oltre il J.-J. Rousseau (Gallimard, Paris 1949), cfr. *Philosophie de la Révolution française* (Gallimard, Paris 1956²), pp. 171 segg., 255 segg.; sull'interpretazione del Groethuyzen, L. COLLETTI, *Rousseau politico*, cit., pp. 136-8.

⁸² O.C., IV, pp. 966-7.

⁸³ P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., pp. 251-5; J. STAROBINSKI, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 13-35.

raître, fra *agir* e *parler*, fra *nature* e *ordre social*, ma un punto, ancora, va richiamato, che Rousseau sottolinea e che rimprovera ai suoi critici di trascurare: e cioè che le questioni vanno poste in una prospettiva diversa se si guardi agli individui oppure ai popoli. Il discorso sembra assumere qui un sapore quasi mandevilliano: l'incremento della cultura di un popolo avviene a prezzo del vizio dei singoli e della loro perdita dell'unità e della schiettezza originarie (diceva appunto Mandeville che la prosperità collettiva si ottiene a prezzo dei vizi dei privati)⁸⁴. Accanto alla nostalgia della 'natura' c'è il riconoscimento, di là dalle contraddizioni, di livelli e piani diversi, in cui le contraddizioni stesse si radicano.

Nell'*Essai sur l'origine des langues* (probabilmente del '54) c'è un luogo in cui il Derathé ha visto soprattutto una polemica contro Hobbes e Pufendorf, ma nel quale Rousseau si compiace del paradossoso proprio per accentuare l'eterogeneità dell'*homme de la nature*, che costituzionalmente si pone come un animale a sé, ontologicamente distinto dall'uomo in società.

Si pretende — scrive Rousseau — che gli uomini abbiano inventato la parola per esprimere i loro bisogni: questa opi-

⁸⁴ Il Colletti ha avuto il merito, *Ideologia e società*, cit., pp. 265 sgg., di richiamare l'attenzione sull'accostamento molto acuto che Adam Smith stabilì fra il primo *Discorso* e la *Favola delle Api* (per qualche osservazione su Mandeville e Rousseau, vedi anche Roger D. MASTERS, *op. cit.*, p. 139). Ovviamente il rapporto non può essere approfondito senza riprendere in esame il significato, e l'intento, della 'denuncia' di Mandeville che, non va dimenticato, è, tra l'altro, un attacco sanguinoso all'esaltazione delle 'armonie' umane e sociali di Shaftesbury. Comunque resta il fatto che la vicinanza fra Mandeville e il primo *Discorso* (ma non solo quello) è, in profondità, impressionante. Del resto è interessante sottolineare come spesso gli 'autori' di Rousseau sono proprio quelli che egli condanna (così « les dangerseuses réveries des Hobbes et des Spinoza »; ma su Rousseau e Spinoza vedi W. ECKSTEIN, *Rousseau et Spinoza*, « Journal of the History of Ideas », V, 1944, pp. 259-91; M. FRANCES, *Les réminiscences spinozistes dans le « Contrat social »*, « Revue philosophique », 1951, pp. 61-84, nonché P. VERRIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris 1954, II, pp. 475 sgg.).

nione mi sembra insostenibile. L'effetto naturale dei primi bisogni fu quello di separare gli uomini, non di avvicinarli [...]. La necessità di cercare di vivere costringe gli uomini a fuggirsi [...]. Quei tempi di barbarie erano il secolo d'oro, non perché gli uomini fossero uniti, ma perché erano separati. Ognuno, si dice [Hobbes], si riteneva padrone di tutto; può darsi; ma ognuno conosceva e desiderava solo quello che aveva sotto mano; i suoi bisogni, ben lungi dal ravvicinarlo ai suoi simili, lo allontanavano. Gli uomini, se si vuole, si aggredivano incontrandosi, ma si incontravano ben di rado. Doynque viveva lo stato di guerra, ma tutta la terra era in pace⁸⁵.

L'effetto dei bisogni fondamentali, fisici (*les premiers besoins*, [...]) *besoins physiques*) è di disperdere gli uomini, e quindi di mantenerli muti: né la fame né la sete li fanno parlare, ma l'amore e l'odio, la pietà e la collera, ossia i bisogni morali: quell'accendersi del mondo delle passioni che l'uomo primitivo originariamente ignora⁸⁶.

⁸⁵ Vedi, dell'*Essai sur l'origine des langues*, i capitoli II e IX (cfr. R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique*, cit., pp. 146 sgg.). Sull'*Essai* ha scritto pagine penetranti J. SRAWORSKI, ora in *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 356-79 (a p. 379, nota 1, una bibliografia degli studi e edizioni recenti). La datazione è stata discussa, ma è chiaro il nesso, affermato dallo stesso Rousseau, con il secondo *Discours* (vedi E. CIAPARRÈ, *Rousseau et l'origine du langage*, *Annales J.-J. Rousseau*, XXIV, 1935, pp. 95-119). Come è noto, la prima ed. è del 1781 (ma per una connessione con gli articoli musicali per l'*Encyclopédie*, e quindi per una diversa datazione, intorno al '49-'50, vedi il libro sempre importante di CHARLES WILLIAM HENDEL, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, 1934, vol. I, p. 66).

⁸⁶ Osserva Rousseau (cap. III): « come i primi motivi che fecero parlare l'uomo furono le passioni, le prime sue espressioni furono i tropi. Il parlar figurato fu il primo a nascere: il senso proprio fu trovato per ultimo ». Nell'*Emilio* (libro IV; O.C., IV, pp. 645 sgg.) c'è l'elogio del linguaggio dei segni (« trascurando la lingua dei segni che parlano all'immaginazione si è perduto il più energico dei linguaggi »), che nell'*Essai*, cap. I, è presentato come, appunto, il più efficace: « quello che gli antichi dicevano più vivamente non lo esprimevano con parole, ma con segni; non lo dicevano, lo mostravano ». La frase torna identica nell'*Emilio* (p. 647), in un contesto in cui, accanto all'esaltazione dei simboli, delle imprese, della immaginazione, della retorica, si in-

Sempre nell'*Essai sur l'origine des langues* Rousseau dirà di più: dirà che la socialità implica le conoscenze, *lumière*: « le affezioni sociali non si sviluppano in noi che con *nos lumières* ». Il segno della contraddizione, in altri termini, è il sigillo dell'umanità, non appena quella specie di animale che è l'*homme sauvage* esce dall'isolamento primitivo. Dalla contraddizione costitutiva dell'uomo, in quanto, nato solo, si associa agli altri, vanno tuttavia distinte le contraddizioni del sistema sociale (*les contradictions du système social*) che derivano dagli abusi delle istituzioni (*les abus de nos institutions*), e contro le quali Rousseau confesserà a Malesherbes di essere sceso in lotta⁸⁷.

Una cosa, insomma, è necessaria: non cadere nell'equivoco rappresentato dall'*homme naturel*, in quanto si identifichi con quell'ipotetico bestione tutto senso (*animal borné aux pures sensations*) da cui prende l'avvio il discorso di Rousseau. L'antinomia reale è quella fissata nell'*Emilio*: « c'è una grande differenza tra l'uomo naturale vivente nello stato di natura e l'uomo naturale vivente nello stato di società ». Il primo è « un selvaggio da relegare nei deserti »; il secondo (che è Emilio) « è un selvaggio fatto per abitare nelle città ». La contraddizione da sciogliere non è quella che costituisce la struttura dell'uomo in quanto essere capace di creare un ordine morale e sociale; sono *les contradictions du système social*. Si tratta, non di restituire l'uomo all'isolamento animale del bestione primitivo, ma di consentirgli di essere veramente

contro una requisitoria efficacissima della *raison trop nue*, usata come se gli uomini fossero solo *esprit*. « La ragione da sola non è attiva; qualche volta trattiene, raramente eccita, né mai ha fatto qualcosa di grande. Ragionare sempre è la mania degli spiriti meschini ».

Il ricordo di Vico, di fronte a certe espressioni di Rousseau, è spontaneo. Gli Editori della Pléiade, O.C., I, p. 1548, avanzano l'ipotesi che Rousseau a Venezia (1743-1744) potesse averne avuto una qualche notizia (« *recuilli des échos de la Nouvelle Science de Vico* »).

⁸⁷ *Lettres à Malesherbes* I (O.C., I, p. 1137). Cfr. ДЕРЖИНЪ, J.-J. Rousseau et la science politique, cit., pp. 56 sgg.

Lo stesso nel rapporto con gli altri, ossia di realizzare una unità interumana che non annulli l'autenticità del singolo, pur consentendo l'uguaglianza di tutti. Va insomma evitata l'insidia legata al « ragionamento ipotetico » di Rousseau: il suo discorso politico, nonostante tutta la nostalgia delle origini, è ben radicato nel dramma del presente e orientato verso il futuro. Se studiando la struttura dell'uomo ne ha colto l'ultima contraddizione, e l'ha resa con la 'favola' (usando cartesianamente il termine) dello stato di natura, è soprattutto da un'analisi delle « contraddizioni del sistema sociale » che ha davanti, e da una critica delle insufficienze delle proposte dei *philosophes*, che egli muove per delineare i suoi modelli (*l'Emilio-Contratto*) e le sue molto realistiche proposte concrete (Corsica, Polonia) alla cui luce andranno accuratamente riviste le 'astrazioni' stesse del suo pensiero. Del resto per comprendere come la sua 'natura' sia tutt'altra cosa dall'originario primitivo, ma sempre almeno finché di molto *savamment machiné*, non c'è bisogno di richiamarsi agli artifici dell'*Emilio*: basta riprendere la famosa pagina 'alpina' della *Nouvelle Héloïse*: « una meravigliosa unione di natura selvaggia e di natura coltivata mostrava dovunque la mano degli uomini dove si sarebbe pensato che non fossero mai penetrati »⁸⁸. Là dove i critici alla Crocker vedono solo l'insidia di una manipolazione occulta intesa a soffocare la libera espressione individuale, c'è la commovente ricerca di un'armonia profonda, capace di risolvere ogni contraddizione: una armonia che non nasce nella natura immediata, ma che solo Parte sotile dell'uomo può realizzare.

Si può così tornare, dopo questa specie di lungo preambolo, al testo di Groethuyzen da cui si è preso l'avvio, e alla raffigurazione di quella che sarebbe l'antinomia fondamentale di Rousseau:

da una parte, l'uomo naturale, quale l'ha formato la natura, che vive per sé solo, che coltiva la propria anima; dall'altra,

⁸⁸ *La Nouvelle Héloïse*, I, 23 (O.C., II, p. 77).

l'uomo civile il cui *io* si fonde col grande *io* di una comunità, e i cui sentimenti, pensieri, azioni, l'esistenza intera, sono radicati nella vita del suo popolo. Le due concezioni sono nate da una uguale repulsione per il modo di vivere degli uomini del suo tempo.

Senonché quella che viene presentata come la critica di una situazione storica contraddittoria e equivoca, in cui una società spagliata non consente più la vita naturale e non riesce ad attuare la volontà sociale, tende in Groethuyssen e trasformarsi in una duplicità radicale, e quindi in una contraddizione fondamentale, e questo per un'incapacità, che non è solo sua, di dialettizzare l'*homme de la nature* e l'*homme de l'homme*, e, ancora, *homme citoyen*, o, se si vuole, l'unità immediata originaria (natura) e la riconciliazione ricercata (volontà generata). Insiste Groethuyssen: « il valore essenziale dell'uomo non può essere determinato dalla società. Il valore dell'uomo, l'uomo lo porta in sé. La società non può dargli che i valori propri del cittadino ». Ancora: l'*homme de la nature* è vita interiore e libertà, anima: « ciò che per Rousseau ha valore è l'anima nella sua vita propria, l'anima come la natura l'ha fatta: buona in sé ». Di contro, la società gli chiede la rinuncia a se stesso: « identificarsi in qualche modo con la cosa pubblica, amarla dell'amore che l'uomo isolato provava per sé, mantenere costantemente l'anima a livello di questo amore ». Di qui una contraddizione che supera ogni situazione storica, che appartiene alla condizione umana, e come tale è insuperabile: « trascinati in un senso dalla nostra anima e nell'altro dagli uomini, i nostri impulsi sempre contraddittori non ci lasciano un momento di pace. Finiamo per essere estranei a noi stessi, rimanendo estranei agli altri ». Di qui due tipi di condotta, due maniere di vita: una rinovata età dell'oro in cui l'uomo « ritrova la propria anima viva di vita propria, ripiegata su se stessa, immorata di se stessa »; oppure « un'umanità nuova, con gli uomini che vivono insieme [...] come amici, come fratelli ». « Tali — conclude Groethuyssen — i due ge-

ni di vita che Rousseau immagina. Da una parte, l'anima si ritira in se stessa e vive la propria vita nella natura; dall'altra, si perde nella vita di un popolo, si abbandona ancora all'essere morale che forma la comunità »⁸⁹.

La raffigurazione del Groethuyssen è interessante, non solo perché esprime una tradizione critica abbastanza diffusa (del pensatore « a due teste »), ma anche perché, valendosi di spunti senza dubbio presenti nella pagina di Rousseau, li fissa in una antinomia in realtà inesistente. L'*homme de la nature*, « dispensato dall'essere buono », non ha nulla in comune con quel modello che Groethuyssen va delineando per trasformarlo in un ideale, che d'altra parte non ha, di nuovo, nulla in comune neppure con l'*homme naturel vivant dans l'état de société*. In verità Rousseau parte dalla rivolta contro una cultura in cui si esprime una profonda ingiustizia sociale e una sostanziale deprivazione umana. In qualche modo sembra far suo il paradosso di Mandeville: la raffinatezza che 'appare', è resa possibile da vizi, miserie, ingiustizie, servitù di fondo. Questo è il primo *Discorso*. Nel secondo lo schema ipotetico, pur con la sua ricchezza di esperienze e riferimenti di fatto, rovescia la visione giustnaturalistica del rapporto natura-società, in cui la società ha solo il compito di salvaguardare e garantire. Al contrario, è solo nella società che l'uomo si fa tale, realizzando valori che sono sempre interumani. L'*homme* come soggetto libero e morale è tale in quanto *citoyen* — e non prima o poi, ma insieme: in quanto *homme de l'homme*. Solo che ci sono società giuste e società ingiuste, di schiavi e di liberi. E, qui, veramente, Rousseau utilizza con grande originalità la letteratura contemporanea sui 'selvaggi', ossia su società diverse da quella europea, senza il *mio* e il *tuo*, senza il tipo di 'cultura' proprio dell'Occidente, anche se con 'culture' degne di attenzione. Ma utilizza anche, come il suo Montaigne, l'esempio dei 'primitivi' (« ces sauvages de l'Amérique dont Montaigne ne

⁸⁹ B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, cit., pp. 189-3.

Nonna ole la natura
Nonna ole e l'homme

balance point à préférer la simple et naturelle police...»), quello a lui carissimo degli antichi: Sparta e Roma (con spunti da Machiavelli), e il mondo ebraico (Mosè). Questi 'selvaggi', e quegli 'antichi', non hanno nulla a che fare con l'*homme de la nature*, ossia con l'animale stupido e chiuso. Sono repubbliche 'virtuose' nate da libere scelte diverse, talune addirittura prive del fatale diritto di proprietà. Dimostrano solo l'errore dei teorici del diritto naturale, che hanno assolutizzato deprecabili situazioni di fatto; dimostrano a un tempo la possibilità di società più umane. Ma una cosa è certa: che la virtù (*vertu*) nasce con la società; che l'*homme de la nature* è solo un bestione che si fa uomo nel rapporto con gli uomini, e che, quindi, non solo non costituisce un ideale a cui guardare, ma neppure ha in sé valori che la società debba in qualche modo rispettare e garantire. Nell'*Economie politique*, dove, come è ben noto, compare per la prima volta col concetto di 'volontà generale', l'idea di una società giusta, Rousseau è di una grande chiarezza: è nell'armonia della volontà particolare con la volontà generale, ossia in una società civile e giusta, che si realizza la *vertu*. «La *vertu* altro non è se non questa conformità». Fare in modo che le volontà singole si risolvano unificandosi nella volontà generale, significa «far regnare la virtù»⁹⁰.

Sono, queste di Rousseau, pagine da tenere presenti già nelle forme linguistiche. «La più sublime di tutte le istituzioni umane», la società civile, è nata «per una ispirazione del cielo (*par une inspiration céleste*)», ed è una vera e propria imitazione della divinità («apprit à l'homme à imiter ici-bas les decrets immuables de la divinité»); in essa la voce del popolo è la viva voce di Dio («la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et [...] la voix du peuple est en effet la voix de Dieu»). La società civile, quando attui la volontà generale, fonda, essa sola, la libertà e la giustizia⁹¹.

Parlare de l'*homme de la nature* come persona con

⁹⁰ *Discours sur l'économie politique*, in O.C., III, p. 252.
⁹¹ Ivi, p. 248.

valori preesistenti alla società, come tipo o condizione ideale, è ridurre Rousseau su posizioni in qualche modo lockiane, laddove di Locke, nonostante il rispetto con cui ne parla, è agli antipodi⁹². Se avvicinemento vorrà farsi, se mai, sarà a Hobbes, al quale, nonostante ogni critica acerba, è spesso vicinissimo.

Il paragone, ovviamente, chiede un'avvertenza. Diderot, nell'articolo *Hobbes* dell'*Encyclopédie*, fece di Rousseau una specie di anti-Hobbes:

la filosofia di Rousseau — scrisse — è quasi l'opposto di quella di Hobbes. L'uno crede buono l'uomo di natura, l'altro lo crede cattivo; secondo il filosofo di Ginevra, lo stato di natura è stato di pace, secondo il filosofo di Malmesbury è uno stato di guerra. Se si crede a Hobbes, sono le leggi e la formazione della società che hanno reso migliore l'uomo; se si crede a Rousseau, lo hanno depravato. L'uno è nato in mezzo a tentanti e a fazioni; l'altro invece nella buona società e fra i dotti. Altri tempi, altre circostanze, altro filosofo⁹³.

È un testo convenzionale, che non tenta neppure un primo approfondimento, ma che pure, se anche in altra forma, è stato spesso ripetuto. La verità è diversa. In

⁹² Cfr. le precisazioni di L. COLLETTI, *Stato di diritto e sovranità popolare*, «Società», XVI, 1960, pp. 920 sgg. A questo proposito il Colletti si richiama ad alcune felici precisazioni del Groethuysen (J.-J. Rousseau, cit., pp. 172-3: «Il ne faut pas chercher de garantie dans telle ou telle limite imposée au peuple souverain par rapport à l'individu. La liberté, dans l'état social, ne consiste pas à circonscrire une sphère d'action personnelle inaccessible au pouvoir de la société [...]. C'est à la société de vous rendre libre et non à vous d'imposer à la société vos libertés»; p. 112: «pour Rousseau c'est la volonté du peuple qui fait la loi, et ce n'est que comme émanation de la volonté générale qu'à son tour elle forme le peuple. La loi [...] ne peut être détachée du moi collectif»; p. 106: «tant qu'on envisage le peuple comme composé d'unités absolues, on ne comprend pas ce que c'est une société [...]. Rousseau fut le premier, dans les temps modernes, qui donna une existence réelle à cet être collectif qu'on appelle peuple»).

⁹³ Cfr., su questo, R. ДЕРЖАВНÉ, *Rousseau et la science politique* cit., pp. 104-5 (per i rapporti con Hobbes, P. C. МЕРКЕ-ТАСЧИ, *Autonomie und Autorität. Rousseau in den Spuren von Hobbes?*, Luchterhand, Neuwied 1968).

un notevole contributo uscito nel 1964 Georges Davy ha messo a fuoco assai bene l'intera questione del rapporto Hobbes-Rousseau, a cominciare dai dati di fatto ossia dalle letture di Rousseau⁹⁴. È giunto così a un persuasivo ravvicinamento fra i due pensatori a proposito del patto come atto di alienazione totale di ognuno a tutti, della sovranità illimitata e indivisibile, del rapporto natura-società (in Hobbes: *libertas-imperium*). Giustamente il Davy ha sottolineato nel *De civie* il tema della sovranità del popolo (« qui coherunt ad civitatem erigendam, pene eo ipso quod coherunt Democratia sunt »)⁹⁵; ma più importante ancora l'altro testo di Hobbes (noto a Rousseau):

qui subijcit voluntatem suam alterius voluntati, transfert in illum alterum jus virium et facultatum suarum: ut, cum caeteri idem fecerint, habeat is cui summittitur tantas vires ut, terrore earum singularum, voluntates ad unitatem et concordiam possit confirmare. Unio sic facta appellatur civitas, sive societas civilis, atque etiam persona civilis; nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est⁹⁶.

Le distanze da Rousseau sono chiare, e sono state ribadite più volte: ma singolari anche le convergenze su punti fondamentali, a cominciare dal diritto di natura e dal contratto. Il patto hobbesiano, come è ben noto, è alienazione totale, fra uguali, di ciascuno a ciascuno (*singulis singuli obligantur*; nelle *Lettere dalla montagna: engagement réciproque de tous envers chacun*), atto primario che rende operante il *dicitamen rationis*, e trasforma i lupi feroci in *conciives*, in membri della *societas civilis*, facendo emergere dai contrasti *una omnium voluntas*. Con straordinaria efficacia, in un testo che indignava Vico, Hobbes presentò la sua ipotesi dell'uomo naturale in una immagine singolare: « tanquam si essent janiam subito

⁹⁴ G. DAVY, *Le corps politique selon le « Contrat social » de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes*, in *Etudes...* Dijon, cit., pp. 65-93.

⁹⁵ HOBBS, *De civie*, VII, 5.

⁹⁶ Cf. G. DAVY, *op. cit.*, pp. 90-1.

terra, fongorum more, exorti et adulti sine omni unitus ad alterum obligatione ». Invece dell'*animal stupide et bonné* di Rousseau, un fungo; ma in entrambi i casi nessun obbligo, nessun rapporto giuridico. In entrambi i casi il salto qualitativo: da esseri naturali soggetti alle sole leggi fisiche, senza legami sociali, ad una unità 'morale': *una voluntas, persona*.

Nel secondo *Discorso*, in cui la critica a Hobbes è così vivace, Rousseau respinge soprattutto la schematizzazione di un trapasso immediato che sembra abolire gli stadi intermedi (nel *Manoscritto di Ginevra* il giudizio è più articolato, mentre si batte sulla constatazione che lo stato di guerra è già un rapporto 'sociale'; i bestioni primitivi incontrandosi si urtano soltanto). Rousseau indigna sui tempi lunghi — *les routes oubliées et perdues* — attraverso cui, per quattro tappe che Starobinski ha finemente distinto e analizzato, l'animale stupido e chiuso 'giunge fino allo hobbesiano stato di guerra': « la società nascente dette luogo a un orribile stato di guerra ». Se mai, come Starobinski ha sottolineato, Rousseau ha esasperato fino al paradosso l'atomismo dello stato di natura hobbesiano: il primitivo non combatte perché combattere è già stabilire un rapporto⁹⁷.

D'altra parte la « storia » della trasformazione dell'uomo primitivo attraverso la 'prima rivoluzione', che fu il costituirsi e lo stabilirsi delle famiglie, e la 'grande rivoluzione', che fu la divisione del lavoro e la scoperta dell'agricoltura e della metallurgia (« le fer et le blé [...] ont civilisé les hommes et perdu la genre humain »), ci fa assistere anche alla degradazione e alla perdita del genere umano, con l'accrescersi delle disuguaglianze attraverso la proprietà, con la servitù dell'uomo all'uomo, con i conflitti, le violenze, le guerre. L'umanità nasce dal l'animale primitivo, ma male, nel peccato, su un patto iniquo. L'arco di indagini che dal primo *Discorso* raggiunge il binomio *Emilio-Contratto*, se approfondito,

⁹⁷ J. STAROBINSKI, *Du « Discours de l'inégalité » au « Contrat social »*, in *Etudes...* Dijon, cit., p. 101.

svela, pur nella complessità dei motivi e quasi in una molteplicità di prospettive, una singolare coerenza e compattezza, anche se resta nell'ombra, nel confronto fra secondo *Discorso* e *Contratto*, il modo in cui la storia può ricominciare e l'umanità passare dal patto iniquo alla società giusta.⁹⁸ Noi sappiamo come si genera la disuguaglianza, come trionfa la corruzione della società civile; sappiamo le vie attraverso le quali si è realizzata la degradazione dell'uomo; sappiamo in che consiste. Abbiamo visto l'originarsi e il fatale proliferare del germe di morte della società in cui viviamo. Conosciamo anche la struttura di una società giusta; di contro al patto iniquo sappiamo quale sia il patto equo; di contro all'uomo mortificato, Rousseau ci mostra quale sia la condizione dell'uomo in libertà e eguaglianza. Non solo, ma di questa eguaglianza egli elabora una teoria singolarmente più articolata di quella hobbesiana: ineguali per doti naturali, quindi diversi sotto molti aspetti, gli uomini sono perfettamente uguali nel momento unico del patto, con cui riscattano ogni differenza attraverso la ricostituzione del momento unificante della volontà generale (momento, d'altra parte, sempre rinnovabile, essendo la sovranità inalienabile e indivisibile).⁹⁹ Senonché proprio qui acquista tutta la sua forza l'osservazione di Starobinski: « Rousseau ha pensato storicamente il problema

⁹⁸ Su questa unità di ispirazione si tenga sempre presente il luogo della seconda delle *Leçons à Malesherbes* (O.C., I, p. 1136): « Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminaient sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un même tout ».

⁹⁹ Cfr., su alcuni punti qui accennati, il saggio di RAYMOND POLIN, *Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau*, in *Études Dijon*, cit., pp. 143-64. Osserva il Polin, p. 163: « noi abbiamo visto che Rousseau non ha mai difeso altra uguaglianza che non fosse una forma proporzionale e moderata, che riconoscesse la legittimità di distinzioni e di differenze morali e politiche, e condizioni che corrispondessero a inguaglianze stabilite dalla natura ».

delle origini dell'ineguaglianza, ma non si è preoccupato di risolvere il problema escatologico della sua fine nella storia umana. Il *Contratto sociale* è un postulato senza un punto di riferimento storico»¹⁰⁰. Il secondo *Discorso*, con quella sorta di visione apocalittica finale, non si chiude su una costruttiva 'negazione della negazione', non annuncia né invoca una rivoluzione rinnovatrice che non annunciasse un cominciamento nuovo della storia. La dialettica dispotismo-rivoluzione si smarrisce in un circolo chiuso in cui l'uccisione di un tiranno si colloca sullo stesso piano degli atti con cui « la vigilia costui disponeva delle vite e dei beni dei suoi sudditi. Solo la forza lo manteneva al potere, solo la forza lo rovesciava ». L'ancia delle « brevi e frequenti rivoluzioni » fa orrore a Rousseau. È del 26 luglio 1767 la cupa, amara confessione della lettera al marchese di Mirabeau:

Ecco, fra le mie vecchie idee, il grande problema della politica, che paragono a quelli della quadratura del cerchio in geometria, e delle longitudini in astronomia: trovare una forma di governo che metta la Legge sopra l'uomo [...]. Se disgraziatamente questa forma non si può trovare, e io confesso ingenuamente che non credo che si possa trovare, il mio parere è che si deve passare all'altro estremo, e mettere d'un tratto l'uomo al disopra della Legge quanto è possibile. Io vorrei che il despota potesse essere Dio. In una parola, io non vedo alcuna via di mezzo tollerabile fra la più austera democrazia e l'hobbismo [hobbesismo] più perfetto, poiché il conflitto degli uomini e delle leggi che provoca nello Stato una continua guerra intestina è il peggiore di tutti i regimi politici».

Si tratta, è ovvio, di uno sfogo disperato ma significativo che, mentre riprende le conclusioni del secondo *Discorso*, ne esclude ogni lettura superficialmente rivoluzionaria. La mediazione che Starobinski cercava, fra la visione catastrofica di una società alienante e il riscatto

¹⁰⁰ J. Starobinski, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obscureté*, cit. p. 49.

¹⁰¹ In Vaughan II, pp. 160-1.

del *Contratto* giusto, è da Rousseau collocata in realtà ancora in un paradosso: un'educazione che ripercorra le tappe del processo umano dall'isolamento naturale alla società, ma senza peccato. Conoscendo la struttura dello Stato giusto, e le sue condizioni di realizzabilità, da un lato dobbiamo « nettoyer l'aire », e dall'altro... educiamo Emilio! « Invece di pensare che per noi non ci sia né virtù né felicità, e che il cielo ci abbia abbandonati senza soccorso al decadimento della specie, sforziamoci di ricavare dal male stesso la medicina che deve guarirlo. Correggiamo, se possibile, i difetti dell'associazione generale con nuove forme di associazione ». Ricerchiamo « nell'arte condotta a perfezione il risanamento dei mali che l'arte ai suoi inizi apportò alla natura [...]»; in un migliore assetto delle cose il premio delle buone azioni, il castigo di quelle cattive e l'amabile accordo della giustizia e della felicità »¹⁰².

È vero che in ogni società umana c'è già alla nascita il germe della morte; ma ecco la Corsica che sembra collocarsi in una condizione eccezionale, offrendo l'occasione di restaurare e preservare un ordine degno¹⁰³. E perché non una nuova Sparta, e Licurgo, Numa, Mosè? Perché, sapendo come, non una rieducazione del genere umano? perché non maestri saggi e legislatori ispirati?

Come non risulta né esatta né valida una riduzione di Rousseau a un tessuto di posizioni contrastanti, così non sembra proficua una esaltazione di temi o marginali o estranei. Arcaiche le sue vedute economiche (né è cosa senza conseguenza), fragili (e spesso equivoche) le sue tesi specifiche; anche una lettura strettamente politica rischia di isolarne in polemiche sterili o in celebrazioni retoriche temi che hanno sapore solo se ricondotti a quella sua concezione generale dell'uomo e del suo destino ter-

¹⁰² Il testo è nel *Manoscritto di Ginevra*, I, 2 (O.C., III, p. 289), e non ricompare nel *Contratto sociale*; si trova invece abbozzato in uno dei *Frammenti*, II, 12 (O.C., III, pp. 479-80): « cerchiamo di trarre dal male medesimo il rimedio che deve guarirlo... ».

¹⁰³ R. POLIN, *loc. cit.*, p. 160.

reno, che è quello di non poter più realizzare la propria autonomia 'morale' se non nell'unità con gli altri: costruendo il mondo della cultura, ma senza snaturarsi; rovesciando la storia, ma nella storia. Ed è proprio in una filosofia dell'uomo, e della educazione e rigenerazione dell'umanità (« *sonner les coeurs en travaillant à les former* »); è nella sua alta e vigorosa ispirazione morale, nella sua fede operosa — *la raison trop nue*, [...] *la seule raison n'est pas active* — nella sua appassionata visione d'insieme, che sta l'attualità di Rousseau¹⁰⁴. È lì soltanto che possono ritrovare la loro originaria forza liberatrice i grandi temi, dall'uguaglianza alla volontà generale, dalla 'alienazione' alla sovranità popolare, che in contesti isolati, o in presunti precorritamenti, si immiseriscono fra aride sottigliezze e amplificazioni verbose. Rousseau politico è particolarmente vivo appunto perché, rovesciando la particolarità della 'politica' nella totalità della 'filosofia' dimostra che la costruzione della città importa la consapevolezza di tutti i problemi dell'uomo: impone « il prezzo della verità », ossia una presa di posizione su tutto il problema della condizione e del significato dell'uomo e della sua storia nella realtà¹⁰⁵.

EUGENIO GARIN

¹⁰⁴ Giustamente insiste sulla « forte carica morale » V. GERATANA, nel suo saggio su *L'eresia di Jean-Jacques Rousseau* (che va innanzi alla sua traduzione altrove citata del secondo *Discorso*), saggio in cui il rapporto con Marx (e Engels) è posto con grande misura. Per alcuni dei temi toccati sopra cfr. anche S. LANDUCCI, *Approssimazione a Rousseau*, « *Belagor* », XVIII, 1963, pp. 648-65.

¹⁰⁵ È difficile non pensare a Platone, che già nel primo *Discorso* Rousseau mette insieme a Montaigne, e che più volte dimostra di avere meditato a fondo (e non solo la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi*, ma, per esempio, il *Cratilo* sul linguaggio). In verità, nonostante una così ricca letteratura, è forse ancora da scrivere uno studio esaustivo sui grandi 'autori' di Rousseau, dai classici a scrittori come Machiavelli e Montaigne.

DISCORSO
CHE HA RIPORTATO IL PREMIO DELL'ACCADEMIA
DI DIGIONE NELL'ANNO 1750¹ SU QUESTO PROBLEMA
PROPOSTO DALLA MEDESIMA ACCADEMIA

SE IL RINASCIMENTO DELLE SCIENZE
E DELLE ARTI
ABBIA CONTRIBUITO
A MIGLIORARE I COSTUMI

DI UN CITTADINO DI GINEVRA

Barbarus his ego sum quia non intelligor illis ?
Ovid.

PREFAZIONE 3

Ecco uno dei problemi più grandi e più belli che mai siano stati agitati. In questo Discorso non si tratta delle sottigliezze metafisiche che hanno trionfato in tutti i campi delle lettere e da cui i programmi delle accademie non sempre vanno esenti; qui si tratta di una di quelle verità da cui dipende la felicità del genere umano.

Oso prendere un partito che — lo prevedo — non mi sarà facilmente perdonato. Attraccando frontalmente tutto ciò che oggi riscuote l'ammirazione degli uomini non posso aspettarvi che un biasimo universale; e l'esser stato onorato dell'approvazione di qualche saggio non mi permette di contare sull'ammirazione del pubblico. E allora ho deciso: non mi curerò di piacere né agli spiriti raffinati né alla gente alla moda. In ogni tempo ci saranno uomini fatti per subire il giogo delle opinioni del loro secolo, del loro paese, della loro società: uno che oggi si atteggiava a spirito forte e a filosofo, per la stessa ragione, ai tempi della Lega⁴, sarebbe stato solo un fanatico. Se si vuol sopravvivere al proprio secolo non bisogna scrivere per lettori del genere.

Solo una parola, e ho finito. Contando poco sull'onore che ho ricevuto, avevo, dopo l'invio, rifiuto e accresciuto questo Discorso fino a farne in qualche modo un'altra opera: oggi ho sentito l'obbligo di ristabilirne il testo che fu premiato. Ci ho fatto solo qualche nota e ci ho lasciato due aggiunte facilmente riconoscibili⁵ che forse l'Accademia non avrebbe approvato. Ho pensato che equità, rispetto e riconoscenza esigessero da me questa premessa.

DISCORSO

Decipimur specie recti 6.

Il rinascimento delle scienze e delle arti ha contribuito a purificare o a corrompere i costumi? 7 Questo è il problema. Che partito devo scegliere in proposito? Quello, signori, che si addice a un galantuomo che non sa nulla senza perciò stimarsi di meno.

Sarà difficile — lo sento — esprimere ciò che ho da dire con parole appropriate al tribunale in cui mi presento. Come oserò biasimare le scienze davanti a uno dei più dotti consessi d'Europa, lodare l'ignoranza in una celebre accademia, conciliare il disprezzo per lo studio col rispetto per i veri sapienti? Queste difficoltà le ho viste; ma non mi hanno scoraggiato. Mi sono detto: non maltratto la scienza; difendo la virtù davanti a uomini virtuosi. L'onestà, alla gente dabbene, è anche più cara che non la cultura ai dotti. Che devo dunque temere? La sapienza dell'assemblea che mi ascolta? Questo lo ammetto; ma per la struttura del discorso, non per il sentimento dell'oratore. I sovrani giusti non hanno mai esitato a condannare se stessi nelle discussioni dubbie; e la posizione più vantaggiosa per il buon diritto sta nel doversi difendere di fronte a una parte integra e illuminata, giudice in causa propria.

A questo motivo d'incoraggiamento se ne aggiunge un altro, determinante: dopo aver sostenuto secondo il mio lume naturale il partito della verità, qualunque sia il mio successo, c'è un premio che non mi potrà mancare: quello che troverò in fondo al mio cuore.

PARTE PRIMA

È uno spettacolo grande e bello vedere l'uomo che esce in qualche modo dal nulla coi propri sforzi; che dissipa coi lumi della ragione le tenebre in cui la natura l'aveva avvolto; che si eleva al di sopra di se stesso; si slancia con lo spirito fino alle regioni celesti; percorre a passi di gigante, come il sole, l'ampia distesa dell'universo; e, impresa più grande e difficile, rientra in se stesso per studiarvi l'uomo e conoscerne la natura, i doveri, il fine. Il rinnovarsi di tutte queste meraviglie data da poche generazioni.

L'Europa era ricaduta nella barbarie delle prime età. I popoli di questa parte del mondo oggi così illuminata, qualche secolo fa, vivevano in uno stato peggiore dell'ignoranza. Non so qual gergo scientifico, dell'ignoranza anche più spregevole, aveva usurpato il nome del sapere ostacolandone il ritorno con una resistenza quasi invincibile. Ci voleva una rivoluzione per riportare gli uomini al senso comune; questa venne, alla fine, dal lato meno prevedibile. A far rinascere le lettere fra noi fu lo stolto mussulmano, delle lettere eterno flagello. La caduta del trono di Costantino portò in Italia ciò che restava dell'antica Grecia. La Francia, a sua volta, si arricchì di queste spoglie preziose. Le scienze non tardarono a tener dietro alle lettere; all'arte di scrivere si accompagnò l'arte di pensare; processo in apparenza strano, ma forse fin troppo naturale; e si cominciò ad avvertire il vantaggio principale del commercio delle muse, quello di rendere gli uomini più socievoli ispirando loro il desiderio di pia-

cere gli uni agli altri attraverso opere degne della mutua ammirazione.

Lo spirito ha i suoi bisogni, come il corpo. I bisogni del corpo sono il fondamento della società, quelli dello spirito il suo ornamento. Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini associati, le scienze, le lettere, le arti, meno dispositive e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene che li gravano, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per cui sembravano nati; li rendono amanti della loro schiavitù, ne fanno, come si dice, dei popoli civili. Il bisogno elevò i troni; le scienze e le arti li hanno rafforzati. Potenti della terra, amate i talenti e proteggete chi li coltiva. Popoli civilizzati, coltivateci; schiavi felici, voi dovette ad essi il gusto delicato e fine di cui andate orgogliosi; la dolcezza di carattere e l'urbanità di costumi che rendono le vostre relazioni tanto affabili e facili; in una parola, tutte le apparenze della virtù senza il possesso di nessuna virtù.

Per questa specie di civiltà, tanto più amabile quanto meno ostentata, si distinsero un tempo Atene e Roma, ai giorni tanto decantati della loro magnificenza e del loro splendore; per questa, senza dubbio, il nostro secolo e la nostra nazione si collocheranno al disopra di tutti i tempi e di tutti i popoli. Un tono filosofico senza pedanteria, maniere naturali ma gradevoli, lontane dalla rozzezza tedesca come dalla mimica d'Olttralpe: ecco i frutti del gusto acquisito con buoni studi e perfezionato nelle relazioni mondane.

Come sarebbe dolce vivere tra noi, se l'atteggiamento esteriore fosse sempre l'immagine delle disposizioni del cuore; se il decoro fosse la virtù; se le nostre massime ci servissero di regole; se la vera filosofia fosse inseparabile dal titolo di filosofo! Ma troppo di rado tante qualità vanno insieme e la virtù non procede davvero in sì gran pompa. La ricchezza dell'abbigliamento può rivelare un uomo ricco, la sua eleganza un uomo di gusto; altri sono i segni da cui si riconosce un uomo sano e robusto: sotto l'abito rustico di un contadino, non sotto

più ori di un cortigiano, si troverà la forza e il vigore del corpo. Né l'abbigliamento è meno estraneo alla virtù, che è la forza e il vigore dell'animo. L'uomo onesto è un atleta che si compiace di lottare nudo: sprezzava tutti quei vili ornamenti che ostacolerebbero l'impiego delle sue forze e che per la maggior parte sono stati inventati solo per nascondere qualche deformità.

Prima che l'arte avesse modellato le nostre maniere e insegnato alle nostre passioni un linguaggio controllato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali; e la diversità dei comportamenti rivelava al primo sguardo la diversità dei caratteri. La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la base della loro sicurezza nella facile penetrazione reciproca; e questo vantaggio, che non siamo più in grado di apprezzare, li salvava da molti vizi.

Oggi, che ricerche più sottili e un gusto più fine hanno ridotto in formule l'arte di piacere, nei nostri costumi regna una vile e ingannevole uniformità e tutti gli spiriti sembrano usciti dallo stesso stampo: senza posa si segue il costume, mai il proprio genio. Non si osa più mostrarsi come si è; e in questa perpetua costrizione gli uomini che formano il gregge chiamato società faranno tutti, nelle stesse circostanze, le medesime cose, a meno di esserne distolti da motivi più potenti. Così non si saprà mai bene con chi si ha a che fare: per conoscere il proprio amico bisognerà dunque aspettare le grandi occasioni, aspettare cioè che il momento buono sia passato, dato che proprio per queste occasioni sarebbe stato essenziale conoscerlo.

Che bel corteo di vizi accompagnerà quest'incertezza! Addio amicizie sincere, addio stima reale, addio fiducia fondata. I sospetti, le ombre, i timori, la freddezza, le riserve, l'odio, il tradimento, si nascondranno senza posa sotto questo velo uniforme e perfido di cortesia, sotto la tanto decantata urbanità che dobbiamo al nostro secolo illuminato. Non più imprecazioni che profanano il nome del Signore dell'universo, ma, in compenso, bestemmie

che lo insultano senza offendere le nostre orecchie scrupolose. Non si esalterà più il proprio merito, ma si diminuirà quello degli altri. Non si offenderà grossolanamente il proprio nemico, ma lo si calunierà abilmente. Gli odi nazionali si spegneranno, ma insieme l'amor di patria. Alla disprezzata ignoranza si sostituirà un pericoloso pirronismo. Certi eccessi saranno condannati, certi vizi saranno bollati d'infamia, ma altri saranno onorati del nome di virtù e chi non li ha dovrà fingere di averli. Vanti chi vuole la sobrietà dei saggi di questo tempo; per parte mia ci vedo solo un'intemperanza più raffinata, indegna del mio elogio quanto la loro artificiosa semplicità⁹.

Questa è la purezza che i nostri costumi hanno acquistato. Così siamo diventati gente dabbene. Spetta alle lettere, alle scienze, alle arti rivendicare la loro parte in un'opera così salutare. Aggiungerò solo una riflessione: se un abitante di qualche lontano paese cercasse di farsi un'idea dei costumi europei fondandosi sullo stato delle scienze fra noi, sulla perfezione delle nostre arti, sul decoro dei nostri spettacoli, sulla cortesia delle nostre maniere, sull'affabilità dei nostri discorsi, sulle nostre incensanti manifestazioni di benevolenza, e su questa gara impetuosa di uomini d'ogni età e condizione che dallo spuntar dell'aurora al tramonto del sole sembrano ansiosi di rendersi servigio a vicenda; questo straniero, io dico, si farebbe dei nostri costumi un'idea esattamente opposta al vero.

Dove non c'è l'effetto non c'è da cercare la causa: ma qui l'effetto è certo, la depravazione è reale e le nostre anime si sono corrotte via via che le nostre scienze e le nostre arti progredivano verso la perfezione. Diremo che si tratta di una disgrazia propria del nostro tempo? No, signori; i mali causati dalla nostra vana curiosità sono vecchi come il mondo. Il quotidiano alzarsi ed abbassarsi delle acque dell'oceano non è soggetto al corso dell'astro che la notte ci illumina, più regolarmente di quanto i costumi e la probità dipendano per la loro sorte dal progresso delle scienze e delle arti. Man mano che

la loro luce si levava sul nostro orizzonte si è vista la virtù dileguarsi e lo stesso fenomeno è stato osservato in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

Guardate l'Egitto, questa prima scuola dell'universo, questo fertile clima sotto un cielo di bronzo, questo celebre paese da cui Sesostri un giorno partì alla conquista del mondo. Genera la filosofia e le belle arti, ed eccolo in breve conquistato da Cambise, poi dai Greci, dai Romani, dagli Arabi, e infine dai Turchi.

Guardate la Grecia, popolata un tempo da eroi che due volte vinsero l'Asia: una volta davanti a Troia, un'altra presso le proprie case. Le lettere nascenti ancora non avevano portato la corruzione nel cuore dei suoi abitanti, ma al progresso delle arti seguirono dappresso la dissoluzione dei costumi e il giogo macedone, e la Grecia, sempre sapiente, sempre voluttuosa, e sempre schiava, non conobbe più cambiamenti se non di padroni. Tutta l'eloquenza di Demostene non bastò mai a rianimare un corpo fiaccato dal lusso e dalle arti.

Roma, fondata da un pastore e resa illustre da agricoltori, comincia a decadere al tempo di Ennio e di Terenzio. Ma dopo Ovidio, Catullo, Marziale, e quella folla di autori osceni il cui nome basta a mettere il pudore in allarme, Roma, che era stata il tempio della virtù, diventa il teatro del delitto, l'obbrobrio delle nazioni, e il trastullo dei barbari. Questa capitale del mondo finisce col cadere sotto il giogo che aveva imposto a tanti popoli, e il giorno della sua caduta fu la vigilia di quello in cui un suo cittadino ebbe il titolo di arbitro del buon gusto¹⁰.

E che dirò di quella metropoli dell'Impero d'Oriente, che per la sua posizione sembrava dover diventare capitale del mondo intero, di quell'asilo delle scienze e delle arti bandite dal resto d'Europa, forse più per saggezza che per barbarie? Quanto vi ha di più vergognoso nella dissolutezza e nella corruzione; di più nero nei tradimenti, negli assassinii, nei veleni; di più atroce nel complesso di tutti i delitti; ecco il tessuto della storia di Costantinopoli; ecco la limpida fonte da cui sono scaturiti i lumi, vanto del nostro secolo.

Ma perché cercare in tempi remoti le prove di una verità di cui abbiamo sottr'occhio testimonianze viventi? C'è in Asia un'immensa regione dove le lettere tenute in onore elevano alle più alte dignità dello Stato. Se le scienze purificassero i costumi, se insegnassero all'uomo a versare il sangue per la patria, se animassero il coraggio, i popoli della Cina dovrebbero essere saggi, liberi, invincibili. Ma se non c'è vizio che non li domini, delitto cui non siano adusati; se né i ministri illuminati, né la pretesa saggezza delle leggi, né la moltitudine degli abitanti di quel vasto impero hanno potuto salvaguardarlo dal giogo del tartaro ignorante e rozzo, a che gli sono serviti tutti i suoi sapienti? Che frutto ha ricavato dagli onori di cui sono colmati? forse di essere un popolo di schiavi e di malvagi?

Opponiamo a questi quadri quello dei costumi dei pochi popoli che, immuni da tale contagio di vane cose, hanno fatto la propria felicità con le proprie virtù servendo d'esempio alle altre nazioni. Per esempio gli antichi Persiani, singolare nazione presso cui la virtù s'imparava come da noi la scienza; che così facilmente soggiogò l'Asia, e, caso unico, ebbe la gloria che la storia delle sue istituzioni venisse considerata un romanzo di filosofia¹¹; gli Sciti, di cui ci sono pervenuti sì splendidi elogi; i Germani, di cui una penna stanca di riportare i delitti e le infamie d'un popolo istruito, opulento, vortuoso, dipingeva per propria consolazione la semplicità, l'innocenza e le virtù¹². E anche Roma, ai tempi della povertà e dell'ignoranza, era stata così. Tale infine si è mostrata fino ai giorni nostri quella nazione rustica¹³ tanto esaltata per il suo coraggio che la sfortunata non è riuscita ad abbattere, per la fedeltà che l'esempio non ha potuto corrompere¹⁴.

Non è stata la stupidità a far sì che costoro preferissero altri esercizi a quelli dello spirito. Non ignoravano che in altri paesi uomini oziosi passavano la vita a disputare del sommo bene, del vizio e della virtù; che gente orgogliosa dedita ai ragionamenti, tributando a se stessa gli elogi più sperticati, accomunava gli altri popoli

sotto il titolo sprezzante di barbari. Ma considerando i loro costumi hanno imparato a disdegnarne la dottrina¹⁵.

Dimenticherò che proprio in seno alla Grecia si vide elevarsi quella città tanto decantata per la sua felice ignoranza quanto per la saggezza delle sue leggi, quella repubblica di semidei più che di uomini? che le loro virtù di troppo apparivano superiori all'umanità. O Sparta, eterna condanna della vana dottrina! mentre i vizi frutto delle belle arti penetravano in frota in Atene, mentre un tiranno vi raccoglieva con tanta cura le opere del massimo poeta¹⁶, tu bandivi dalle tue mura le arti e gli artisti, le scienze e gli scienziati.

La storia mise in risalto questa differenza. Atene diventò la sede della cortesia e del buon gusto, il paese degli oratori e dei filosofi. L'eleganza delle costruzioni s'intonava a quella della lingua. Da ogni parte si vedevano marmi e tele animati dalla mano dei maestri più abili. Le opere metavigliose che servivano di modello in tutte le età corrotte uscirono da Atene. Meno brillante il quadro di Sparta. « Là, dicevano gli altri popoli, gli uomini nascono virtuosi, e l'aria stessa del paese sembra ispirare la virtù ». Dei suoi abitanti ci resta solo la memoria delle azioni eroiche. E simili monumenti avranno ai nostri occhi meno valore dei marmi rari che ci ha lasciato Atene?

Qualche saggio, è vero, ha resistito all'ondata generale preservandosi dal vizio nel soggiorno delle muse. Ma sentiamo il giudizio che il primo e il più sfortunato di loro faceva degli scienziati e degli artisti dei tempi suoi.

« Ho esaminato, dice, i poeti, e li considero persone il cui talento s'impone a loro stessi e agli altri, che si spacciano per sapienti e che tali sono ritenuti senza esserlo affatto.

« Dai poeti, prosegue Socrate, sono passato agli artisti. Nessuno più ignorante di me in fatto d'arte; nessuno più convinto che gli artisti fossero in possesso di bellissimi segreti. Tuttavia mi sono accorto che la loro condizione non è migliore di quella dei poeti e che gli uni e gli altri vivono nello stesso pregiudizio. Perché

i più abili tra loro primeggiano nel loro campo, presumono di essere i più sapienti tra gli uomini. Presunzione che ai miei occhi ha offuscato del tutto il loro sapere: sì che, mettendomi al posto dell'Oracolo e chiedendo a me stesso che cosa preferirei, essere quello che sono io o quello che son loro, sapere ciò che essi hanno imparato o sapere che non so nulla; ho risposto a me stesso e al dio: voglio testare quello che sono.

« Noi non sappiamo, né i sofisti, né i poeti, né gli oratori, né gli artisti, né io che cos'è il vero, il bene, il bello; ma c'è una differenza tra noi: costoro, pur non sapendo nulla, credono tutti di sapere qualcosa, mentre io, se anche non so nulla, per lo meno non ho dubbi in proposito. Dimodoché tutta la superiore saggezza attribuitami dall'Oracolo si riduce soltanto alla mia salda convinzione di non sapere ciò che non so »¹⁷.

Ecco dunque il più saggio degli uomini a giudizio degli dei e il più sapiente degli Ateniesi secondo l'intera Grecia, Socrate, che fa l'elogio dell'ignoranza! Dobbiamo credere che, se resuscitasse tra noi, i nostri scienziati e i nostri artisti gli farebbero mutar parere? No, signori, quel giusto continuerebbe a spregiare le nostre vane scienze; non contribuirebbe a ingrossare la pletora di libri da cui siamo da ogni parte sommersi, e, come ha fatto, lascerebbe ai suoi discepoli e ai nostri nipoti, un solo insegnamento: l'esempio e la memoria della sua virtù. Questo è un bel modo di istruire gli uomini.

Socrate aveva cominciato ad Atene, Catone il vecchio, a Roma, continuò a scatenarsi contro i Greci artificiosi e sottili che corrompevano la virtù e infiacchivano il coraggio dei concittadini. Ma le scienze, le arti e la dialettica trionfarono ancora; Roma si riempì di filosofi e di oratori; si trascurò la disciplina militare, si dispregiò l'agricoltura, si abbracciarono le sette, si dimenticò la patria. Ai sacri nomi di libertà, disinteresse, obbedienza alle leggi, si sostituirono i nomi d'Epicuro, di Zenone, d'Arcesilao. « Dacché i sapienti sono apparsi tra noi, dicevano i loro propri filosofi, sono sparite le persone per bene »¹⁸. Prima d'allora i Romani si erano contentati di

praticare la virtù; tutto fu perduto quando cominciarono a farne oggetto di studio.

O Fabrizio!¹⁹ che avrebbe pensato la tua grande anima, se, tornando in vita per tua disgrazia, avessi visto l'aspetto pomposo di quella Roma che il tuo braccio aveva salvato e che il tuo rispettabile nome aveva illustrato più di tutte le sue conquiste? « O dei! avresti detto, che è stato dei tetti di paglia, delle case rustiche dove un tempo abitavano la parsimonia e la virtù? qual funesto splendore ha sostituito la semplicità romana? ma che lingua straniera è questa? che sono questi costumi effeminati? che vogliono dire questi quadri, queste statue, questi edifici? che avete fatto, o stolti? voi, i signori dei popoli, vi siete fatti schiavi degli uomini frivoli che avete vinto? sono dei retori a governarvi? avete bagnato del vostro sangue la Grecia e l'Asia per arricchire degli architetti, dei pittori, degli scultori, degli istrioni? le spoglie di Carragine sono preda d'un suonatore di flauto? »²⁰ Romani, affrettatevi a demolire questi anfratti; mandate in frantumi le statue; bruciate i quadri; cacciate questi schiavi che vi dominano e che vi corrompono con le loro arti funeste. Altre mani si illustrino con vani talenti; il solo talento degno di Roma consiste nel conquistare il mondo e nel farvi regnare la virtù. Quando Cinea si scambiò il nostro Senato per un consenso di re, non fu abbagliato né da una pompa vana né da una ricercata eleganza. Non vi ascoltò quell'eloquenza frivola, studio e incanto degli uomini furbi. Che vide dunque Cinea di tanto maestoso? Vide, cittadini, uno spettacolo che mai offriranno le vostre ricchezze o tutte le vostre arti; lo spettacolo più bello che mai sia apparso sotto il cielo: l'assemblea di duecento uomini virtuosi degni di comandare a Roma e di governare la terra ».

Ma oltrepassiamo la distanza di luogo e di tempo, e vediamo ciò che è accaduto nei nostri paesi, sotto i nostri occhi; o meglio, allontaniamo dei quadri odiosi che ferirebbero la nostra suscettibilità, e risparmiamoci la pena di ripetere sotto altri nomi le stesse cose. Non invano ho evocato i mani di Fabrizio; e che cosa ho fatto dire

a quel grand'uomo che non avrei potuto mettere in bocca a Luigi XII o a Enrico IV? Fra noi, è vero, Socrate non avrebbe bevuto la cicuta; ma avrebbe bevuto, in una coppa anche più amara, lo scherno insultante, e il disprezzo cento volte peggiore della morte.

Ecco come il lusso, la dissolutezza e la schiavitù sono stati in ogni tempo il castigo dei nostri sforzi orgogliosi per uscire dalla felice ignoranza in cui la saggezza eterna ci aveva collocati. Il denso velo di cui ha coperto tutte le sue operazioni sembrava avvertirci a sufficienza che ella non ci ha destinati a vane ricerche. Ma c'è una qualche sua lezione di cui abbiamo saputo profittare, o che abbiamo trascurato impunemente? O popoli, sappiate dunque una volta per tutte che la natura ha voluto salvaguardarvi dalla scienza come una madre strappa un'arma pericolosa dalle mani del suo bambino; che tutti i segreti che vi nasconde sono altrettanti mali da cui vi guarda, e la fatica che durate ad istruirvi non è l'ultimo dei suoi benefici. Gli uomini sono malvagi, ma sarebbero anche peggiori se per loro sfortuna fossero nati sapienti.

Che riflessioni umilianti per l'umanità! come deve esserne mortificato il nostro orgoglio! ma come? la probità sarebbe figlia dell'ignoranza? la scienza e la virtù sarebbero incompatibili? a quali conseguenze ci porterebbero queste premesse? Ma per conciliare queste apparenti contraddizioni basta solo esaminare da presso la vanità e il nulla dei titoli orgogliosi che ci abbagliano e che così gratuitamente attribuiamo alle conoscenze umane. Consideriamo pertanto le scienze e le arti per se stesse. Vediamo cosa deve risultare dal loro progresso; e non esitiamo più a convenire di tutti i punti su cui i nostri ragionamenti si troveranno d'accordo con le induzioni storiche.

PARTE SECONDA

11
un po' di Prosa teo

Secondo un'antica tradizione importata in Grecia dall'Egitto, l'inventore delle scienze era un dio nemico della tranquillità umana²². Ma allora che opinione avevano delle scienze gli Egiziani stessi presso cui erano nate? È un fatto che essi vedevano da vicino le fonti da cui erano scaturite. In effetti, sia che si sfoglino gli annali del mondo, sia che si supplisca a cronache incerte con ricerche filosofiche, non si scoprirà un'origine delle conoscenze umane rispondente all'idea che ci si compiace di farsene. L'astronomia è nata dalla superstizione; l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione, dalla menzogna; la geometria dall'avarizia; la fisica da una vana curiosità; tutte, persino la morale, dall'umana superbia. Le scienze e le arti sono dunque nate dai nostri vizi; se fossero nate dalle nostre virtù avremmo meno dubbi sui loro vantaggi.

Il loro difetto d'origine ci si manifesta anche troppo nei loro oggetti. Che faremmo delle arti senza il lusso che le nutre? Senza le colpe degli uomini a che servirebbe la giurisprudenza? Che sarebbe della storia se non ci fossero né tiranni, né guerre, né cospiratori? Chi, in una parola, vorrebbe passar la sua vita in contemplazioni sterili, se ciascuno, non consultando se non i doveri dell'uomo e i bisogni della natura, avesse tempo solo per la patria, per gli infelici, per gli amici? Ma allora, siamo dunque fatti per morire affacciati all'orlo del pozzo dove la verità si è ritirata? Basterebbe questa riflessione a re-

spingere fin dai primi passi chiunque cercasse seriamente di istruirsi con lo studio della filosofia.

Quanti pericoli! quante strade sbagliate nella ricerca scientifica! Per quanti errori mille volte più pericolosi di quanto la verità non sia utile dobbiamo passare per arrivare a lei! Il danno è manifesto: il falso è suscettibile d'infinità di combinazioni, mentre la verità non ha che un modo di essere. Chi, d'altronde, la cerca con schietta sincerità? e, con la miglior volontà di questo mondo, per quali segni certi possiamo riconoscerla? In questa folla di pareri diversi quale sarà il nostro *critérium* per un retto giudizio? ² E, cosa più difficile fra tutte, se per fortuna alla fine la scopriamo, chi di noi saprà farne buon uso?

Se le nostre scienze sono vane nei fini che si propongono, anche più pericolose sono negli effetti che producono. Nate nell'ozio, a loro volta lo alimentano; il primo pregiudizio che necessariamente arrecano alla società è l'irreparabile perdita di tempo. In politica come in morale non fare nulla di buono è un gran male; e ogni cittadino inutile può venir considerato un uomo pernicioso. Risponderemi dunque, filosofi illustri: voi che ci avete insegnato in qual ragione i corpi si attirano nel vuoto; quali sono, nelle rivoluzioni dei pianeti, i rapporti degli spazi percorsi in tempi uguali; quali curve hanno punti coniugati, punti d'inflessione e di riflessione; come l'uomo vede tutto in Dio; come l'anima e il corpo si corrispondono senza comunicare, alla stregua di due orologi; quali astri possono essere abitati; quali insetti si riproducono in maniere straordinarie? Risponderemi voi, da cui abbiamo appreso tante conoscenze sublimi; se non ci aveste mai insegnato nessuna di queste cose, saremmo perciò meno numerosi, meno ben governati, meno temibili, meno fiorenti o più perversi? Ricredetevi dunque sull'importanza delle vostre opere; e se i lavori dei nostri sapienti più illuminati e dei nostri migliori cittadini ci offrono sì poca utilità, dicitci cosa dobbiamo pensare della folla di scrittori oscuri e di letterati oziosi che divorano in pura perdita il pubblico danaro.

il senso, le arti e la guerra
 l'uso solo dell'istruzione.
 l'educazione nel tempo

Che dico, oziosi? Volesse Dio che lo fossero! Ne verrebbero costumi più sani e una società più pacifica! Ma questi vani e futtili retori vanno da ogni parte, armati dei loro funesti paradossi, scalzando i fondamenti della fede e annientando la virtù. Sorridono sdegnosamente delle vecchie parole di patria e di religione, consacrando i loro talenti e la loro filosofia a distruggere e svilitre quanto vi ha di sacro fra gli uomini. Non odiano, in fondo, né la virtù né i nostri dogmi; è dell'opinione pubblica che sono nemici; e per ricondurla ai piedi degli altari basterebbe relegarli fra gli atei. Cosa mai non può il furore esibizionistico!

Gran brutta cosa la perdita di tempo. Altri mali, anche peggiori, tengon dietro alle lettere e alle arti. Tale il lusso ², nato come loro dall'ozio e dalla vanità degli uomini. Di rado il lusso procede senza le scienze e le arti; mai queste vanno senza di esso. So che la nostra filosofia, sempre feconda di massime singolari, pretende, in contrasto con l'esperienza di tutti i tempi, che il lusso faccia lo splendore degli Stati; ma dopo aver dimenticato la necessità delle leggi sumtuarie, oserebbe pure negare che i buoni costumi siano essenziali alla durata degli imperi e che il lusso sia esattamente l'opposto dei buoni costumi? Ammetteriamo che il lusso sia certo indizio di ricchezza; ammetteriamo pure, se si vuole, che serva a moltiplicarla; che dobbiamo concludere da questo paradosso così degno di esser nato ai giorni nostri? che sarà della virtù quando ci si dovrà arricchire a qualunque prezzo? Gli antichi politici parlavano senza posa di costumi e di virtù; i nostri parlano solo di commercio, e di danaro. L'uno vi dirà che un uomo vale in un certo paese la stessa somma per cui sarebbe venduto ad Algeri; un altro, seguendo questo calcolo, troverà dei paesi dove un uomo non vale nulla, e altri dove vale meno di nulla. Valutano gli uomini come greggi di bestie. Secondo loro, un uomo vale per lo Stato nella misura in cui consuma. Così un sibarita avrebbe avuto il valore di ben trenta spartani. Indovinate dunque quale di queste due repubbliche,

Sparta o Sibari, fu soggiogata da un pugno di contadini e quale fece tremare l'Asia.

La monarchia di Ciro è stata conquistata con trentamila uomini da un principe più povero dell'ultimo satrapo persiano; e gli Sciri, il più miserabile dei popoli, hanno resistito alle più potenti monarchie dell'universo. Due famose repubbliche si disputarono l'impero del mondo: l'una era ricchissima, l'altra non aveva nulla; e fu questa a distruggere l'altra. L'impero romano, a sua volta, dopo avere inghiottito tutte le ricchezze dell'universo, fu preda di popoli che neanche sapevano che cosa fosse la ricchezza. I Franchi conquistarono la Gallia, i Sassoni l'Inghilterra, senz'altri tesori oltre il loro coraggio e la loro povertà. Una banda di poveri montanari la cui avidità non andava al di là di qualche pelle di montone²⁶, dopo aver domato la superbia austriaca, schiacciò l'opulenta e temibile Casa di Borgogna che faceva tremare i potentati d'Europa. Infine tutta la potenza e la saggezza dell'erede di Carlo V, sostenute da tutti i tesori delle Indie, vennero a infrangersi contro un pugno di pescatori di aringhe²⁷. Si degnino i nostri politici di sospendere i loro calcoli per riflettere a questi esempi, e imparino una volta per sempre che col danaro si può avere tutto, eccetto i costumi e i cittadini.

Ma in che consiste esattamente questo problema del lusso? Si tratta di sapere cosa importa di più agli imperi: essere brillanti ed effimeri, o virtuosi e duraturi? Dico brillanti, ma di quale splendore? il gusto del fasto non si associa nelle stesse anime con quello dell'onestà. No; non è possibile che spiriti degradati da una quantità di futili cure si elevino mai a nulla di grande; e quando ne avessero la forza, mancherebbe loro il coraggio.

Ogni artista vuol essere applaudito. Gli elogi dei suoi contemporanei sono la parte più ambita della sua ricompensa. Che farà dunque per ottenerli se, per sua disgrazia, è nato presso un popolo e in un'epoca in cui i sapienti, divenuti di moda, hanno affidato a una gioventù frivola il compito di dare l'intonazione; in cui gli uomini hanno sacrificato il loro gusto alle tiranne della loro libertà²⁸;

W. de S. o. l. i. n. t. u. r. d. e. c. o. n. t. r. a. r. i.
o. v. e. r. i. p. o. l. i. t. i. c. i.

in cui si lasciano cadere capolavori d'arte drammatica e si rifiutano prodigi d'armonia musicale perché l'uno dei sessi non osa approvare se non ciò che si adegua alla pusillanimità dell'altro? Cosa farà, signori? Abbasserà il suo genio al livello del suo secolo, e preferirà comporre opere comuni che vedrà ammirate in vita, piuttosto che meraviglie destinate ad essere ammirate molto dopo la sua morte. Diteci, celebre Aronet²⁹, quante maschie e forti bellezze avete sacrificato alla nostra falsa delicatezza, e quante grandi cose vi è costato lo spirito di galanteria, così fertile di cose piccine?

Così la dissoluzione dei costumi, necessaria conseguenza del lusso, comporta, a sua volta, la corruzione del gusto. E se per caso, fra gli uomini di eccezionale talento qualcuno ve n'è dotato d'animo saldo, che rifiuta di seguire l'andazzo dei tempi e di avvilirsi con produzioni puerili, infelice lui! Morirà nella miseria e nell'oblio. Bella cosa se il mio fosse un pronostico, non un'esperienza che riferisco! Carlo, Pierre³⁰; è venuto il momento in cui il pennello destinato ad accrescere la maestà dei nostri templi con immagini sublimi e sante vi cadrà dalle mani, o sarà prostituito a decorare di immagini lascive i pannelli d'una vettura. E tu, rivale di Prassitele e di Fidia, tu, al cui scalpello gli antichi avrebbero chiesto di scolpire degli dei capaci di giustificare ai nostri occhi la loro idolatria; inimitabile Pigal³¹, la tua mano si deciderà a levigare il ventre d'un fantoccio³² se non vuole rimanere oziosa.

Impossibile riflettere sui costumi senza compiacersi nel ricordare la semplicità dei tempi antichi. E come una bella sponda ornata solo dalle mani della natura, verso cui il nostro sguardo si volge senza posa e da cui ci sentiamo allontanati con rimpianto. Quando gli uomini innocenti e virtuosi amavano avere gli dei a testimoni delle loro azioni, abitavano con loro le stesse capanne; ma presto, fatti malvagi, si stancarono di quegli'incomodi spettatori e li relegarono in magnifici templi. Di dove li cacciarono, infine, per mettersi al loro posto; o per lo meno i templi degli dei non si poterono più distinguere

la virtù non si vince in guerra!
Kassia e virtù militari in obsequio!

dalle case dei cittadini. Allora la depravazione giunse al colmo; e i vizi non si spinsero mai più oltre di quando apparvero, per così dire, sostenuti, all'ingresso dei palazzi dei grandi, su colonne di marmo e incisi su capitelli corinzi.

Mentre le comodità della vita si moltiplicano, le arti si perfezionano e il lusso si diffonde, il vero coraggio si fiacca, le virtù militari si dileguano; ed è anche questa opera delle scienze e di tutte le arti che si esercitano nell'ombra di uno studio. Quando i Goti devastarono la Grecia, tutte le biblioteche si salvarono dal rogo solo per questa opinione instillata da uno di loro, che bisognava lasciare ai nemici oggetti così adatti a distoglierli dall'esercizio militare e a divertirli con occupazioni oziose e sedentarie. Carlo VIII si trovò ad essere padrone della Toscana e del Regno di Napoli senza aver quasi sguainato la spada; e tutta la sua corte attribuì questa facilità ispirata al fatto che i Principi e la nobiltà d'Italia si divertivano ad aguzzar l'ingegno e a coltivare il sapere più di quanto non si applicassero a diventare guerrieri vigorosi. Infatti, dice l'uomo di senno ³³ che riporta questi due casi, tutti gli esempi c'insegnano che nella formazione militare o ad essa comunque assimilabile, lo studio delle scienze è molto più adatto a sminuire ed effeminare gli animi che non a renderli più forti e coraggiosi.

I Romani hanno confessato che la virtù militare si era spenta fra loro man mano che avevano cominciato a intendersi di quadri, d'incisioni, di opere d'oreficeria e a coltivare le belle arti; e, come se questo paese celebre dovesse senza posa servir d'esempio agli altri popoli, l'ascesa dei Medici e il rinascimento delle lettere hanno fatto di nuovo cadere, e forse per sempre, quella fama di nazione guerriera che l'Italia sembrava aver riconquistato qualche secolo fa.

Le antiche repubbliche greche, con la saggezza che brillava nella maggior parte delle loro istituzioni, avevano proibito ai loro cittadini tutti quei mestieri tranquilli e sedentari che indebolendo e corrompendo il corpo fanno così presto a infiacchire il vigore dell'animo. Come pensate, infatti, che possano considerare la fame, la sete,

le fatiche, i pericoli e la morte uomini pronti ad accacciarsi per la minima necessità e a scoraggiarsi per la minima sofferenza. Con che coraggio i soldati sopportarono un eccesso di fatica non avendone affatto l'abitudine? Con che alacrità faranno marce forzate sotto la guida di ufficiali che non hanno neanche la forza di produrre a cavallo? Non mi si obbietti il vantato valore di tutti questi moderni guerrieri addestrati con tanta perizia. Si vanta, sì, il loro valore in un giorno di battaglia, ma non mi si dice come sopportano fatiche eccezionali, come resistono al rigore delle stagioni e alle intemperie dell'inverno. Basta un po' di sole o di neve, una qualche privazione del superfluo, per fondere e distruggere in pochi giorni il migliore dei nostri eserciti. Intrepidi guerrieri, affrontate una buona volta la verità che ascoltate così di rado: siete valorosi, lo so; avreste trionfato con Annibale a Canne e al Trasimeno; con voi Cesare avrebbe passato il Rubicone e conquistato il suo paese; ma il primo, con voi, non avrebbe attraversato le Alpi, e l'altro non avrebbe vinto i vostri avi.

Non sempre il successo della guerra dipende dalle battaglie, e vi è per i generali un'arte superiore a quella di vincere le battaglie. Uno può slanciarsi intrepido incontro al fuoco ed essere tuttavia un pessimo ufficiale: nel soldato stesso un po' più di forza e di vigore, sarebbero forse più necessari di tanto valore che non lo preserva dalla morte; e che importa allo Stato se a distruggere le sue truppe sono la febbre e il freddo, oppure le armi nemiche?

Se coltivare le scienze nuoce alle qualità guerresche, anche di più nuoce alle qualità morali. Fin dai primi anni un'educazione scriteriata orna il nostro spirito e corrompe il nostro giudizio. Vedo da ogni parte immensi istituti dove si alleva con grande spesa la gioventù per istruirla in tutto eccetto che nei suoi doveri. I vostri figlioli possono ignorare la propria lingua, ma ne parleranno altre che non si usano in nessun posto; sapranno comporre versi che a stento capiscono; senza saper distinguere l'errore dalla verità possederanno l'arte di renderli irricor-

scibili agli altri con speciosi argomenti; ma non sapranno cosa sono queste parole: magnanimità, equità, temperanza, umanità, coraggio; il dolce nome di patria non colpirà mai le loro orecchie; e se sentono parlare di Dio è più perché imparino ad averne paura che non in vista di un reverenziale timore³⁴. Tanto varrebbe, diceva un saggio³⁵, che il mio scolaro avesse passato il suo tempo in un gioco di pallacorda, almeno il fisico se ne sarebbe avvantaggiato. So che bisogna tenere i ragazzi occupati e che l'ozio è per loro il pericolo più temibile. Che devono dunque imparare? Ecco proprio un bel quesito! Imparino ciò che devono fare quando saranno uomini³⁶; non ciò che devono dimenticare.

I nostri giardini sono ornati di statue, le nostre gal-lerie di quadri. Ma cosa penserebbe che rappresentino i capolavori dell'arte esposti alla pubblica ammirazione? I difensori della patria? O quegli uomini anche più grandi che l'hanno arricchita con le loro virtù? No. Sono le immagini di tutti i travimenti del cuore e della ragione, ricavati con cura dall'antica mitologia e presentati per tempo alla curiosità dei nostri bambini; senza dubbio perché abbiano sotto gli occhi modelli di cattive azioni, prima ancora di saper leggere.

Qual è la fonte di tanti abusi se non la disuguaglianza funesta introdotta fra gli uomini col valorizzare il talento mentre si avvilisce la virtù? Ecco il risultato più evidente di tutto il nostro studio, e la più pericolosa delle sue conseguenze. Di un uomo non si chiede più se è onesto, ma se ha ingegno; di un libro, non se è utile, ma se è scritto bene. Si è larghi di ricompense con gli spiriti coltivate, e la virtù resta senza onori. Per i bei discorsi preni in quantità; nessuno per le belle azioni. E tuttavia vorrei mi si dicesse se la gloria attribuita al migliore fra i discorsi che saranno coronati da quest'Accademia è ragionabile al merito di chi ha istituito il premio.

Il saggio non corre dietro alla fortuna, ma non è insensibile alla gloria; e quando la vede così mal distribuita, la sua virtù che un po' d'emulazione avrebbe stimolato a vantaggio della società, langue e si spegne nella

miseria e nell'oblio. Questo, a lungo andare, è il risultato che deve produrre ovunque la preferenza delle capacità gradevoli alle utili; dal rinascimento delle scienze e delle arti in poi l'esperienza ce lo conferma anche troppo. Abbiamo fisici, geometri, chimici, astronomi, poeti, musicisti, pittori; ma non abbiamo più cittadini; o se ancora ce ne restano, dispersi nelle nostre campagne abbandonate, là muoiono indigenti e disprezzati; tale è lo stato in cui sono ridotti, questa è la benevolenza che ottengono da noi coloro che ci danno il pane e che ai nostri figli danno il latte.

Tuttavia, lo confesso, il male non è così grave come sarebbe potuto diventare. L'eterna provvidenza, collocando vicino alle varie piante nocive erbe medicinali, e nella sostanza di parecchi animali malefici i rimedi alle loro ferite, ha insegnato ai sovrani suoi ministri a imitare la sua saggezza. Ed è seguendo il suo esempio che quel grande monarca la cui gloria acquisterà sempre nuovo splendore d'età in età, ha tratto dal seno stesso delle scienze e delle arti, fonte di mille turbamenti, quelle famose società³⁷, custodi a un tempo del pericoloso deposito delle conoscenze umane e del sacro deposito dei costumi, attraverso la vigile cura che pongono nel mantenerne la purezza in sé e nell'esigera nei membri che accolgono.

Quelle sagge istituzioni, consolidate dal suo augusto successore e imitate da tutti i re d'Europa, serviranno almeno di remora ai letterati che, aspirando tutti all'onore di essere ammessi nelle accademie, si sorvegliano e cercheranno di rendersene degni con opere utili e costumi irreprensibili. Fra tali consessi, quelli che per i premi di cui onorano il merito letterario sceglieranno soggetti adatti a ravvivare l'amore della virtù nei cuori dei cittadini, mostreranno che quest'amore regna fra loro, e daranno ai popoli il piacere sì raro e sì dolce di vedere società di sapienti votarsi a versare sul genere umano, non solo gradevoli lumi, ma anche ammaestramenti salutari.

E ora non mi si muova un'obiezione che per me è solo una nuova conferma. Tante cure rivelano fin troppo

La necessità di usarle; non si cercano rimedi per mali inesistenti. E perché mai questi, devono assumere, anche nella loro insufficienza, il carattere di rimedi ordinari? Tanti istituti a vantaggio degli scienziati devono necessariamente aumentare il prestigio degli oggetti delle scienze e volgere gli ingegni a coltivarle. Stando alle precauzioni che vediamo prendere, sembra proprio che gli agricoltori siano troppi e che si tema di restar senza filosofi. Non voglio qui azzardare un paragone tra agricoltura e filosofia; non sarebbe tollerato. Mi limito a chiedere: « Che cosa è la filosofia? ». Che cosa contengono gli scritti dei filosofi più noti? Quali sono le lezioni che si ricavano da questi amici della sapienza? A sentirli, non si prenderebbero forse per un branco di ciarlatani che gridano, ognuno dal canto suo, su una pubblica piazza: « Venite da me; io solo non vi metto di mezzo ». Chi pretende che il corpo non ci sia e che tutto sia rappresentazione³⁸. Chi dice che non vi ha altra sostanza oltre la materia né altro Dio oltre il mondo³⁹. Secondo questo non ci sono né virtù né vizi e il bene e il male morale sono chimere⁴⁰. Secondo quello gli uomini sono dei lupi e possono divorarsi senza scrupoli⁴¹. O grandi filosofi! perché non riservate ai vostri amici e ai vostri figli questi utili insegnamenti? Voi non tardereste a esserne ricompensati e noi non dovremmo temere di trovare tra i nostri qualcuno dei vostri seguaci.

Ecco dunque gli uomini meravigliosi a cui è stata prodigata in vita la stima dei contemporanei e riservata l'immortalità dopo morte. Ecco i saggi principi che abbiamo ricevuto da loro e che tramanderemo di età in età ai nostri discendenti. Il paganesimo, dedito a tutti i traviamenti dell'umana ragione, non ha lasciato alla posterità niente di paragonabile ai vergognosi monumenti che le ha preparato la stampa, sotto il regno del Vangelo. Gli scritti empì di Leucippo e di Diagora⁴² sono morti con loro. Non si era ancora inventata l'arte di eternare le stravaganze dello spirito umano. Ma, grazie ai caratteri tipografici⁴³, e all'uso che ne facciamo, le pericolose fantasticherie di Hobbes e di Spinoza dureranno per sempre.

Andate, celebri scritti di cui l'ignoranza e la rozzezza dei padri sarebbero state incapaci; accompagnate fra i nostri discendenti le opere anche più pericolose d'onde esala la corruzione dei costumi del nostro tempo, e portate, insieme, ai secoli venturi una fedele testimonianza storica del progresso e dei vantaggi delle nostre scienze e delle nostre arti. Se vi leggeranno, non lascerete loro alcun dubbio sulla questione che discutiamo oggi: a meno che non siano più insensati di noi, leveranno le mani al cielo e diranno con l'amarezza nel cuore: « Dio onnipotente, tu che tieni nelle tue mani gli spiriti, liberaci dai lumi e dalle arti funeste dei nostri padri; rendici l'ignoranza, l'innocenza e la povertà, i soli beni che possano fare la nostra felicità e che siano preziosi al tuo cospetto ».

Ma se il progresso delle scienze e delle arti non ha aggiunto nulla alla nostra vera felicità; se ha corrotto i nostri costumi, e se la corruzione dei costumi ha danneggiato la purezza del gusto; che dobbiamo pensare della turba di autori mediocri che hanno rimosso dal tempio delle muse le difficoltà che ne vietavano l'accesso, e che là natura vi aveva sparso per mettere alla prova le forze di chi aspirasse al sapere? Che dobbiamo pensare dei compilatori che, abbattuta senza riguardo la porta delle scienze, hanno introdotto nel loro santuario una massa indegna di accostarvisi; mentre sarebbe stato da desiderare che chiunque non potesse avanzare di molto nel cammino delle lettere fosse stato respinto alla porta e si fosse buttato all'esercizio di arti utili alla società? Uno, che per tutta la vita sarà un cattivo compositore di versi, un geometra di secondo piano, sarebbe potuto diventare un grande fabbricante di stoffe. Coloro che la natura destinava a formare discepoli non hanno avuto bisogno di maestri. Verulamio, Descartes, Newton, questi maestri del genere umano, per parte propria maestri non ne hanno avuto; e chi mai avrebbe potuto guidarli fin dove li ha condotti la vastità del loro genio? Maestri comuni avrebbero solo potuto sminuire il loro intelletto costringendolo nell'angusta capacità del proprio. Dagli ostacoli iniziali impararono a sforzarsi e ad eser-

citarsi per superare l'immenso spazio che hanno percorso. Se a qualcuno dobbiamo permettere di dedicarsi allo studio delle scienze e delle arti è solamente a coloro che si sentono in grado di calcare da soli le loro orme e di oltrepassarli: a questi pochi spetta il compito di elevare monumenti alla gloria dello spirito umano. Ma se vogliamo che niente sia al di sopra del loro genio, bisogna che niente sia al di sopra delle loro speranze. Ecco l'unico incoraggiamento di cui hanno bisogno. L'anima si adegua insensibilmente agli oggetti che la occupano, e sono le grandi occasioni che fanno i grandi uomini. Il principe dell'eloquenza⁴⁴ fu console di Roma e il più grande, forse, dei filosofi, fu cancelliere d'Inghilterra⁴⁵. Dobbiamo credere che se l'uno avesse soltanto coperto una cattedra in una qualche università, e l'altro avesse ottenuto soltanto una modesta pensione d'accademia, dobbiamo credere, io chiedo, che le loro opere non risentirebbero della loro condizione? Non disdegnino dunque i re di ammettere nei loro consigli le persone più capaci di consigliarli bene: rinuncino al vecchio pregiudizio inventato dalla superbia dei grandi, che l'arte di governare i popoli è più difficile di quella di illuminarli: quasi fosse più facile indurre gli uomini a operare bene di buon grado che non costringerli con la forza. Che i sapienti di prim'ordine trovino asili onorevoli nelle loro corti. Che vi possano ottenere la sola ricompensa degna di loro: quella di contribuire col loro prestigio alla felicità dei popoli che da loro avranno imparato la saggezza. Solo allora si vedrà ciò che possono la virtù, la scienza e l'autorità quando, animate da una nobile emulazione, si accordano nell'impegno di promuovere la felicità del genere umano. Ma finché da un lato ci sarà solo la potenza, dall'altro i lumi e la saggezza, raramente i sapienti penseranno grandi cose, più raramente ancora i principi faranno cose belle, e i popoli continueranno a essere vili, corrotti e infelici.

Quanto a noi, uomini comuni, che il cielo non ha dotato di talenti sì grandi e che non ha destinato a tanta gloria, restiamo nella nostra oscurità. Non corriamo dietro a una fama che ci sfuggirebbe e che nello stato presente

delle cose, quando anche avessimo tutti i titoli per ottenerla, non ci renderebbe mai quanto ci sarebbe costata. Perché cercare la nostra felicità nell'opinione degli altri quando possiamo trovarla in noi stessi? Lasciamo ad altri la cura di istruire i popoli sui loro doveri e limitiamoci ad adempiere bene i nostri; non abbiamo bisogno di saperne di più.

O virtù! scienza sublime delle anime semplici, occorre proprio tanta fatica e tanto apparato per conoscerti? Non sono forse i tuoi principi scolpiti in tutti i cuori e non basta per imparare le tue leggi rientrare in se stessi e ascoltare la voce della propria coscienza nel silenzio delle passioni? Ecco la vera filosofia; sappiamocene contentare; e senza invidiare la gloria degli uomini famosi che conquistano l'immortalità nella repubblica delle lettere, cerchiamo di porre tra loro e noi questa gloriosa distinzione che si notava un tempo tra due grandi popoli: che l'uno sapeva parlar bene, l'altro sapeva bene operare⁴⁶.

Montaigne (Boreaux 1533-1592)
L'espèce n'est pas celle de l'homme, mais
elle est n'importe quel animal, et de la
Note sur son labeur républicain, p. 100

NOTE

- ¹ [Vedi Note ai testi.]
² [« Per loro sono un barbaro perché non mi capiscono » (Ovidio, *Tristia*, V, X, 37). Era il motto che contrassegnava il manoscritto presentato, come di regola, anonimo al concorso.]
³ [Nel ms R. 89 figura, prima della prefazione, un'*Auvertenza* autografa riprodotta a stampa solo nell'edizione Du Peyrou (1781): « Che cos'è la celebrità? Ecco l'infelice opera a cui devo la mia. Indubbiamente questo scritto, che mi ha fruttato un premio e che mi ha dato la rinomanza, è, al massimo, una cosa mediocre; oso aggiungere che è tra i meno importanti dell'intera raccolta. Quale abisso di miseria sarebbe stato risparmiato al suo autore, se il suo primo scritto fosse stato accolto come meritava! Ma un'ingiusta benevolenza doveva in seguito attirarmi un po' alla volta una severità anche più ingiusta ».]
⁴ [La Lega carloica contro gli Ugonotti fondata nel 1576.]
⁵ [I commentatori non sono d'accordo nell'identificare le due aggiunte.]
⁶ [« Ci lasciamo ingannare dall'apparenza del giusto » (Orazio, *Ars poetica*, v. 25).]
⁷ [Il Bouchardy (*O. C.*, III, p. 1240) a questo punto annota che il quesito dell'Accademia si limitava a chiedere se le scienze e le arti avevano contribuito a purificare i costumi, senza porre l'alternativa « purificare o corrompere ».]
⁸ I principi vedono sempre di buon occhio diffondersi tra i loro sudditi il gusto delle arti dilettevoli e delle superfluità da cui non deriva esportazione di danaro. Infatti, mentre alimentano così quell'angustia di orizzonti spirituali che tanto si addice agli schiavi, sanno anche molto bene che tutti i bisogni che un popolo si dà, sono altrettante catene di cui si grava. Alessandro, volendo mantenere sottomessi gli'itiofagi, li costrinse a rinunciare alla pesca e a nutrirsi degli alimenti comuni agli altri popoli [vedi Plinio il Vecchio, *Hist. nat.*, VI, 25]; e i selvaggi d'America che vanno in giro completamente nudi e vivono solo dei prodotti della caccia non sono mai stati domati. Infatti che giogo si potrebbe imporre a uomini che non hanno bisogno di nulla?]

18.)]

¹¹ [Riferimento alla *Ciropedia* di Senofonte derivato da Montaigne, *Essais*, I, 25.]

¹² [Allusione a Tacito.]

¹³ [La Svizzera.]

¹⁴ Non oso parlare di quelle nazioni felici che ignorano anche il nome di vizi che tanto ci costa reprimere, di quei selvaggi d'America la cui semplice e naturale organizzazione politica Montaigne preferisce senza esitare, non solo alle *Leggi* di Platone, ma a tutto ciò che la filosofia potrà mai immaginare di più perfetto per il governo dei popoli. E ne cita una quantità di esempi sorprendenti per chi sappia ammirarli. « Ma che! dice, non portano i calzoni! » [Montaigne, *Essais*, I, 31].

¹⁵ Vorrei mai si dicesse onestamente quale opinione gli Ateniesi stessi dovevano avere della loro eloquenza quando con tanta cura la bandirono da quell'integro tribunale i cui giudizi erano senza appello anche per gli dèi [l'*Areopago*]. E i Romani, che cosa pensavano della medicina quando la bandirono dalla loro repubblica? E quando un residuo d'umanità spinse gli Spagnoli a vietare ai loro uomini di legge l'ingresso in America, che idea dovevano avere della giurisprudenza? Non si direbbe che abbiamo creduto di riparare con questo solo atto tutto il male che avevano fatto agli'infelici Indiani? [Per il bando della medicina da Roma e degli uomini di legge dall'America vedi, rispettivamente, Montaigne, *Essais*, II, 37 e III, 13.]

¹⁶ [Pisistrato, che fece raccogliere i poemi omerici.]

¹⁷ [E una libera trascrizione dell'*Apologia di Socrate* di Platone (21a-23b) che Rousseau non leggeva in greco.]

¹⁸ [Seneca, *Ep.*, 95. La frase di Seneca è citata in latino da Montaigne, *Essais*, I, 25.]

¹⁹ [Luscino Gato Fabrizio, mandato da Roma a trattare con Pirro ne rifiutò l'oro: è un simbolo d'antica virtù a cui Rousseau si richiama ripetutamente.]

²⁰ [Svetonio, *Nero*, § 10.]

²¹ [Ministro di Pirro.]

²² È facile penetrare l'allegoria del mito di Prometeo e i Greci che lo inchiodarono sul Caucaso non sembra ne avessero un'opinione migliore di quella che gli Egiziani nutrivano riguardo al loro dio Teuth. « Il satiro, racconta un'antica favola, volle bacare e abbracciare il fuoco quando lo vide per la prima volta; ma Prometeo gli gridò: Satiro, piangerai la barba del tuo mento;

in e si fugga al volo o si vivere
+ un'idea e con lui". È il vero
che viene un uomo o Teofilo i Heronius,
che per parlare solo in latino.

a toccarlo brucia». È il soggetto del frontespizio. [L'episodio era raffigurato nel frontespizio della prima edizione del *Discorso*. Per l'allusione a Teuth, cfr. Platone, *Fedro*, 274c.e.]

²³ Meno si sa più si crede di sapere. Dubitavano di nulla i Peripatetici? e Descartes non ha forse costruito l'universo con cubi e vortici? e, anche oggi, c'è in Europa un fisico così da poco da non impegnarsi arditamente nella spiegazione di quel profondo mistero dell'elettricità, che forse sarà per sempre la disperazione dei veri filosofi?

²⁴ [Probabili allusioni a Newton, Keplero, Descartes, Malebranche, Leibniz, Buffon. George R. Havens (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur le Sciences et les Arts*, Edition critique avec une Introduction et un commentaire par George R. Havens, « Ohio State University », New York 1966, pp. 214-6) vede nel riferimento alle curve una generica influenza di Diderot e D'Alembert, tutte due molto presi da problemi matematici; nell'allusione a una pluralità di mondi abitati un'influenza di Fontenelle, e nel cenno alla riproduzione degli insetti un richiamo a Réaumur.]

²⁵ [Il lusso, questa tipica espressione del 'parere' in confronto all' 'essere', è, al di là di ogni motivo retorico, uno dei grandi temi di Rousseau, che a più riprese torna ad accennarvi nel presente scritto (cfr. pp. 29, 30, 44, 45, 68, 70, 84-5); ma ne tratta anche: nel *Discorso sulla disuguaglianza* (p. 220); nell'*Economia politica* (pp. 315-6); nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* (3, 190), dove alla sostanziale sfiducia nelle leggi summatte fa riscontro la convinzione che si possa estirpare il lusso solo per via pedagogica e sociale. E sul lusso c'è tutto il lungo frammento (cfr. 2, 263), dove la questione è prospettata in rapporto al commercio e alle arti, che generano il lusso e se ne nutrono in un procedimento a spirale da cui restano condizionati, da un lato, gli interessi economici, dall'altro, le valutazioni teoriche. L'affermazione che gli uomini finiscono per valere ciò che consumano si riferisce a un preciso obiettivo: il saggio dell'inglese sir William Petty, *An Essay in Political Arithmetick*, (tradotto in francese, pare, nel 1686) e l'*Essai Politique sur le commerce*, 1734 e 1736, di J.-F. Melon, che aveva scritto in difesa del lusso valendosi dell'opera del Petty. Al Melon Rousseau fa esplicito riferimento nell'ultima *Risposta* (a Bordes: p. 84), e il Melon è probabilmente uno dei due uomini in cerca di celebrità attraverso idee singolari ricordato nel citato frammento sul lusso (2, 270). Ma il «paradosso» del lusso come fonte di prosperità nella vita associata, che Rousseau trovava così rispondente ai suoi tempi, si era imposto con forte incidenza all'attenzione del pubblico attraverso *The Fable of the Bees* di Bernardo di Mandeville, ricordato da Rousseau nella *Préface de Narcisse* (1753) e nel *Discorso sulla disuguaglianza* (cfr. p. 163). La favola, uscita nel 1705, era stata tradotta due volte in francese, nel 1730 e nel 1740. Né mancò di esprimere

la sua valutazione positiva del lusso Voltaire, col *Mondain* (1736). Fondamento in proposito: André Morize, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle: le «Mondain» et ses sources*, Parigi 1909. Utilissimi rilevati e riferimenti nel commento di G. R. Havens al *Discours...* cit., pp. 191-2.

Va inoltre tenuto presente che, al di là della specifica trattazione, il problema del lusso è alla base di tutto l'orientamento economico di Rousseau, con la sua tendenza a privilegiare l'agricoltura, anche a prezzo di una diminuzione generale del tenore di vita, anzi, potremmo dire, in vista di questa riduzione che è il solo mezzo per attenuare, se non per sopprimere, la diversità delle fortune, fonte della tenuta disuguaglianza.]

²⁶ [Gli Svizzeri.]

²⁷ [Allusione alla lotta dei Paesi Bassi contro Filippo II.]

²⁸ Sono ben lontano dal credere che questo ascendente delle donne sia per se stesso un male. È un dono di cui le ha gratificate la natura per la felicità del genere umano: meglio indirizzato potrebbe far tanto bene quanto male fa invece al giorno d'oggi. Non si ci rende abbastanza conto dei vantaggi che verrebbero alla società da una migliore educazione di questa metà del genere umano che governa l'altra. Gli uomini saranno sempre ciò che piacerà alle donne: se dunque volete che diventino grandi e virtuosi, insegnate alle donne che cosa siano grandezza d'animo e virtù. Le riflessioni suggerite dal tema, svolte una volta da Platone, meriterebbero senz'altro di essere meglio sviluppate da una penna degna di scrivere nella scia di tanto maestro e di difendere una causa così grande.

²⁹ [François Marie Arouet de Voltaire, già all'epoca in cui Rousseau scrive, si faceva chiamare semplicemente Voltaire.]

³⁰ [Carle Van Loo e Jean-Baptiste-Marie Pierre, noti pittori del tempo in cui Rousseau scrive. Pierre era l'autore del disegno che rappresenta Prometeo e il satiro nel frontespizio dell'edizione originale del *Discorso*.]

³¹ [Jean-Baptiste Pigalle, scultore in voga ai tempi di Rousseau, autore di noti monumenti.]

³² [Nel testo «magot», cioè, stando al *Dictionnaire académique*, 1762, una figura grottesca in porcellana o in pietra.]

³³ [Vedi Montaigne, *Essais*, I, 24.]

³⁴ *Pens. Philosoph.* [Diderot, *Pensées philosophiques*, VIII.]

³⁵ [Vedi Montaigne, *Essais*, I, 25.]

³⁶ Tale era l'educazione degli Spartani stando al più grande dei loro re. Dice Montaigne: «È cosa degna di attentissima considerazione che in quell'eccellente costituzione di Licurgo, prodigiosa, a dire il vero, per la sua perfezione, e pur così precocupa dell'educazione dell'infanzia come del proprio compito fondamentale, e nella dimora stessa delle Muse, si faccia così scarsa menzione della cultura: come se a questa generosa gioventù, sde-

gnosa di ogni altro gioco, si dovesse offrire, invece dei nostri maestri di scienza, solo dei maestri di valore, di prudenza, di giustizia».

Vediamo ora come il medesimo autore parla degli antichi Periani. « Platone, egli dice, racconta che il figlio maggiore della loro dinastia reale era allevato così. Appena nato lo si affidava, non a donne, ma ad eunuchi che, a motivo della loro virtù, dovevano della più alta dignità presso il re. Costoro si prendevano cura di rendere sano e bello il suo corpo, e dai sette anni in poi lo addestravano nell'equitazione e nella caccia. Quando aveva raggiunto il quattordicesimo anno lo mettevano nelle mani di quattro uomini: il più saggio, il più giusto, il più temperante, il più valoroso della nazione. Il primo gli insegnava la religione; il secondo gli insegnava a dir sempre la verità, il terzo a vincere le passioni, il quarto a non aver paura di nulla. [Platone, *Alcibiade I*, 121 D E.] Tutti, aggiungerò io, cercavano di renderlo buono, nessuno di renderlo sapiente.

« Astiage, in Senofonte, chiede conto a Ciro dell'ultima lezione (*Ciropeia*, I, 3, §§ 16-17): 'Nella nostra scuola, racconta Ciro, un ragazzo alto che aveva un seno troppo piccolo lo dette a un compagno più basso di statura e gli tosse il suo seno che era più grande. Inviato dal nostro maestro a far da giudice nella contesa, giudicai che si dovessero lasciare le cose com'erano e che l'uno e l'altro sembrassero meglio sistemati così. Qui egli mi ammonì che avevo avuto torto, perché mi ero fermato a giudicare dalla convenienza, mentre, prima di tutto, sarebbe stato necessario provvedere alla giustizia, secondo la quale nessuno doveva subire violenza in ciò che gli apparteneva'. E dice che per questo Ciro fu punito come nei nostri villaggi veniamo puniti se dimentichiamo l'orristo primo di tutto. Il mio professore dovrebbe tenermi una bella conione in genere *demonstratio* prima di percuotermi che la sua scuola valga quanto quella». [Montaigne, *Essais*, I, 25. Nel saggio di Montaigne i tre brani hanno un ordine di successione diverso.]

³⁷ [Le accademie, e in particolare l'*Académie française* fondata nel 1634 da Richelieu, ministro di Luigi XIII.]

³⁸ [Giorgio Berkeley.]

³⁹ [Benedetto Spinoza. Il Bouchardy (*O.C.*, III, pp. 1254-5) pensa a D'Holbach o a La Mettrie.]

⁴⁰ [Bernardo di Mandeville.]

⁴¹ [Tommaso Hobbes.]

⁴² [Leucippo di Mileto è il fondatore dell'atomismo; Diagona di Melos, forti nel 468-5 a. C.]

⁴³ Considerando gli spaventosi disordini che la stampa ha già prodotto in Europa, e a giudicare del futuro dai progressi che il male fa di giorno in giorno, è facile prevedere che il tarderanno a darsi tanto da fare per bandire questa terribile arte dai loro stati quanto se ne sono dati per introdurla. Il sultano

Ahmed, cedendo alle insistenze di qualche pretesa persona di gusto, aveva acconsentito ad installare una stamperia a Costantinopoli. Ma appena la stampa cominciò a funzionare si fu costretti a distruggerla e a gettare nel pozzo i macchinari. Si dice che il califfo Omar, consultato su cosa si doveva fare della biblioteca d'Alessandria, rispose in questi termini: « Se i libri di questa biblioteca contengono affermazioni in contrasto col Corano, sono cattivi e vanno bruciati. Se contengono solo la dottrina del Corano, bruciateli lo stesso: sono superflui ». I nostri sapienti hanno citato questo ragionamento come il colmo dell'assurdità. Tuttavia, suppone Gregorio Magno al posto di Omar, e il Vangelo al posto del Corano: la biblioteca sarebbe stata bruciata lo stesso, e questa sarebbe stata forse l'azione più bella dell'illustre pontefice. [Diderot (*Pensées philosophiques*, XIV) e Bayle (*Dictionnaire*, art. *Grégoire Ier*, Remarque M.) hanno proposto quest'analogia Gregorio Magno-Maomettani.]

⁴⁴ [Cicerone.]

⁴⁵ [Francesco Bacone.]

⁴⁶ [Arenesi e Spartani. Riprende l'espressione di Montaigne: « Ad Atene si imparava a parlar bene; qui [a Sparta] a bene operare » (*Essais*, I, 25).]

⁴⁷ [Questa lettera fu pubblicata sul « *Mercure de France* » (vol. II, giugno 1751), nel medesimo numero dove comparvero le *Observations* a cui risponde. Si è ritenuto molto probabile che le *Observations* fossero dello stesso abate Raynal che era legato d'amicizia a Rousseau (vedi *O.C.*, III, p. 1256).]

⁴⁸ *Disc.*, p. 38. [Vedi p. 17 del presente volume.]

⁴⁹ [Si è pensato che « l'avversario » sia Gautier.]

⁵⁰ [L'anonimo autore era il re di Polonia Stanislaso Leszczyński, suocero di Luigi XV che nel 1735 ebbe, alla fine della guerra di successione polacca, il ducato di Lorena in cambio della Polonia. Nel ms R. 89, sulla pagina di guardia, Rousseau annotava che il re aveva voluto dapprima conservare l'anonimato; in seguito aveva pubblicamente riconosciuto la propria opera. Stanislaso, che coltivava ambizioni intellettuali, si era fatto, pare accertato, assistere, sia per la sostanza che per la forma della sua confutazione, dal suo confessore, padre de Menoux. Rousseau accenna in più luoghi di essere stato sollecitato a mostrare per deferenza la sua risposta al re prima di pubblicarla, aggiungendo di essersi rifiutato. I rapporti tra Rousseau e Stanislaso, nonostante la vivacità polemica di certi spunti, erano di effertiva simpatia.]

⁵¹ Tutti i principi, buoni e cattivi, saranno sempre bassamente e indifferentemente lodati finché vi saranno dei cortigiani e dei letterati. Quando poi i principi sono dei grandi uomini, per loro si richiedono elogi più misurati e scelti con più accortezza. L'adulazione offende la loro virtù e persino la lode può far torto alla loro gloria. Io, per lo meno, so che ai miei occhi Traiano sarebbe molto più grande se Plinio non avesse mai scritto di lui.