

# IL DISCORSO SULL'INEGUAGLIANZA DI ROUSSEAU TRA ANTROPOLOGIA, ETICA E POLITICA RISPOSTA AI MIEI CRITICI

**FRANCESCO TOTO**

*Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo  
Università degli Studi "Roma Tre"*  
francesco.toto@uniroma.it

## **ABSTRACT**

In this reply I focus on three issues related to the reading of Rousseau's *Discourse on Inequality*: that of the pure state of nature, that of the relationship between self-love and pity, and that of the history of ethical and political corruption. Furthermore, I draw attention to the role that the *Social Contract*, in continuity with the *Discourse*, attributes to revolution.

## **KEYWORDS**

Rousseau; state of nature; pity; contract; revolution.

## **1. EXCUSATIO NON PETITA**

Per cominciare, vorrei ringraziare tanto la direzione di *Etica & Politica* per aver sollecitato e accolto questo "simposio", quanto Andrea Marchili, Marco Menin, Stefano Petrucciani e Lorenzo Rustighi di aver trovato il tempo di esporre le loro impressioni di lettura su *L'origine e la storia*. In realtà, ho la sensazione che questa circostanza presenti qualcosa di paradossale, ed è per questo che, prima di prendere in esame le osservazioni ricevute, vorrei ripercorrere rapidamente la genesi del libro e, a partire da essa, tentare di mettere a fuoco il paradosso che mi sembra di avvertire. La preistoria del libro risale invero ai miei studi universitari. Dopo aver proposto a Pietro Montani prima una tesi su estetica e politica giudicata troppo ampia e poi una su cinema e filosofia le cui letture preliminari trovai però più noiose del previsto, mi risolsi infine a dedicarmi a Rousseau: avevo già sostenuto un esame sul Ginevrino e supponevo di cavarmela rapidamente. Fu così che mi rivolsi in un primo momento a Stefano Petrucciani e in un secondo momento, quando questi mi orientò verso Mario Reale quale persona più competente, e quando questi si rivelò in sabbatico a Berlino, a un terzo docente, che però mi propose una tesi

compilativa che mi spinse a darmi alla macchia, e che infine, grazie alla mediazione di Marcello Mustè, giunsi a un accordo con Mario Reale, che sarebbe stato il mio relatore nonostante la distanza, e Filippo Gonnelli, che mi avrebbe seguito più da vicino. La tesi avrebbe dovuto essere dedicata all'idea di perfettibilità in tutta l'opera di Rousseau ed essere rapidamente portata a termine, ma finì col concentrarsi sulle nozioni di *homme naturel* e *pur état de nature* nel solo *Discorso sull'ineguaglianza* e col richiedere, nonostante questa restrizione, un anno e mezzo di lavoro. Anche se dopo la discussione ricevetti la proposta di pubblicare il lavoro in forma di libro da parte di Roberto Finelli, con il quale avevo cominciato a interloquire sul tema del riconoscimento e che da lì a un paio d'anni sarebbe diventato il mio tutor di dottorato, non presi mai seriamente in considerazione l'idea. Avevo infatti rinunciato all'idea di diventare scrittore, regista o rivoluzionario, accettato di tentare la carriera universitaria, di rimanere almeno nominalmente sul terreno di quella storia della filosofia che avevo non a caso evitato come la peste nel corso dei miei studi, ma se c'era un fantasma che mi spaventava più di quello della storia era quello dello specialismo. Così, approfittai di una borsa di studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici che avevo vinto con un progetto su Rousseau e i costumi per studiare in realtà tutt'altro, e più precisamente un autore del '600 che mi sembrava dialogare meglio con la filosofia contemporanea (Althusser, Deleuze, Negri...): Spinoza.

Deciso a non morire russoiano, è vero, ho rischiato seriamente di morire spinozista: dopo aver cominciato a leggere ostinatamente l'*Etica* mi ritrovai a passare più o meno sei anni in sua quasi esclusiva compagnia: due anni presso l'istituto napoletano, quattro tra Roma Tre e l'ENS di Lione come dottorando. Alla fine del dottorato, ad ogni modo, lo stesso desiderio di fuga già provato dopo la discussione della tesi di laurea mi salvò anche da questa morte, proiettandomi in quel periodo di almeno parziale e più o meno felice dispersione che dura ancora oggi. Pur continuando a frequentare Spinoza con qualche saltuaria continuità, ho cominciato a muovermi in diverse direzioni, o, se si preferisce, a saltare di palo in frasca: da Descartes a Locke, da Hobbes a Helvétius, da Meslier a Dom Deschamps, da Smith a Sade, o ancora, ultimamente, Mandeville, Hume, Bentham e chissà cos'altro. La sconclusionata libertà di questo tragitto accidentato ha però avuto un prezzo, vedendomi sì sfuggire al presunto incubo dello specialismo, ma anche trasformarmi impercettibilmente e nondimeno inesorabilmente in quel triste figura che avevo avuto paura di diventare, uno storico della filosofia o, peggio ancora, un accademico. Secondo il Pascal letto da Althusser<sup>1</sup>, del resto, a forza di inginocchiarsi anche un ateo rischia di diventare credente. E come potevo sperare io di giocare a lungo il gioco

<sup>1</sup> Vedi L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in *Sur la reproduction*, éd. par J. Bidet avec une introduction d'E. Balibar, Paris, Vrin, 2011, p. 293, «Pascal dice press'a poco: "Metatevi in ginocchio, muovete le labbra nella preghiera, e crederete"». Il riferimento, a volerne isolare uno, è a B. Pascal, *Œuvres complètes*, présentation et notes de L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, fr. 923, 944.

della storia senza in qualche modo storicizzarmi, divenire quel profeta di una parola altrui per il quale non c'è peggior peccato del parlare in prima persona (se non, forse quello, di ventriloquia, di prestare ad altri la propria voce)? Fino alla fine del dottorato avevo provato a non cedere alla tentazione della professionalizzazione, continuando a concedermi incursioni che puntavano più che altro al contemporaneo. Così, ad esempio, contribuì a tradurre un libro sul Capitale, scrissi qualcosa su Badiou e Althusser e, per addormentarmi, leggiucchiavo Foucault e Bourdieu, Rancière e Butler, Žižek e Agamben, e via dicendo. In spregio di tutti i crismi del cosiddetto rigore scientifico, scrissi diversi articoli sprovvisti anche di una sola nota bibliografica. Quando alla fine del dottorato i giochi si fecero più duri, perché si trattava di vincere un posto, e di vincerlo in uno specifico settore, si diradarono però non solo le passeggiate nel contemporaneo e più in generale tutte le letture filosofiche non direttamente finalizzate alla scrittura, ma anche, almeno esteriormente, tutte le forme di rapporto giocoso, iconoclasta, e proprio per questo in qualche modo appassionato, con la disciplina: come dopo aver rinunciato al desiderio di diventare uno scrittore o un regista ho sempre avuto resistenze a leggere o vedere un classico della letteratura o del cinema, così ora riesco a scrivere articoli almeno a prima vista conformi al canone storico-filosofico solo a condizione di non leggere più di filosofia. In questa metamorfosi, comunque, Rousseau è rimasto a lungo solo l'inizio di un cammino: ho pubblicato alcuni articoli su di lui, che rappresentavano però più che altro un modo di mettere a frutto un lavoro già fatto e che non mi sembrava invecchiato poi così male. Per quanto seguita da altri lavori russoiani, di tema questa volta più politico, la scrittura di *L'origine e la storia* resta quindi, di fatto, una parentesi, non so bene tra cosa e cosa. Semplicemente, verso la metà del triennio da "Ricercatore a tempo determinato di tipo a" pensai che prima della scadenza del contratto avrei dovuto provare l'Abilitazione Scientifica Nazionale a professore di seconda fascia e che a questo fine sarebbe stato utile dare alle stampe un secondo libro. All'inizio, pensai di dedicare questa fatica a quello che in origine avrebbe dovuto essere il tema della tesi di dottorato, che ancora fantastico di scrivere, ma poi decisi, se così si può dire visti gli esiti, che avrei tirato su il libro in quattro e quattr'otto a partire da quanto già scritto su Rousseau. Ho sempre avuto un talento particolare nello sbagliare le previsioni: una parte di me, credo, ha sempre manomesso le scelte di quell'altra parte che meno scrupoli ha avuto nell'adattarsi alle logiche dell'università neoliberale. Così, il testo russoiano che prevedevo di licenziare in un paio di mesi con una semplice opera di taglia e cucì mi sfuggì di mano: redatto tra un articolo e un altro nel giro di più di due anni, liberato perciò dalle finalità abilitative alle quali accennavo, divenne qualcosa di piuttosto diverso dai materiali che convergevano al suo interno.

In che modo, però, il racconto intimistico di queste peripezie professionali dovrebbe permettere di mettere a fuoco il paradosso al quale accennavo sopra? Prima di rispondere, vorrei attardarmi ancora un momento su una differenza che mi

sembra importante. Contro le mie originarie e piuttosto arroganti convinzioni, col tempo mi sono convinto che essere uno specialista – conoscere in maniera completa e approfondita, ad esempio, i testi di un autore, i loro contesti, le interpretazioni di cui sono stati oggetto, e via dicendo – sia una cosa abbastanza seria. Senza dubbio, ho provato ammirazione e invidia verso molti specialisti. Essere uno specialista, se non altro, presenta diversi vantaggi, non solo utilitaristici. Uno specialista, ad esempio, non smette mai di esserlo. Gode infatti di una forte immedesimazione col proprio oggetto, assicurategli se non dall'intima convinzione della sua importanza per le sorti dell'umanità almeno dalla struttura del campo di studi che riconosce in lui una voce autorevole ed entro il quale diviene impossibile confrontarsi con l'oggetto in questione senza confrontarsi con lui. La sua serietà o la necessità di difenderne l'immagine, assieme alla forza delle cose, lo porteranno a rimanere aggiornato, ad approfondire, a rimettersi in discussione: con una insistente benevolenza da cui può essere difficile districarsi, studiosi più giovani e stimati colleghi gli chiederanno di valutare tesi ed articoli, di recensire libri, di partecipare a seminari e convegni, a volumi collettivi e numeri di rivista, e ogni nuovo tassello di sapere tenderà a integrarsi organicamente e per così dire vitalmente con gli altri, contribuendo a formare una mappa sempre più dettagliata del territorio. Certo, lo specialista può non essere "aggiornato", la sua lettura può irrigidirsi, rimuovere i dettagli da cui sarebbe problematizzata, inaridirsi, sclerotizzarsi fino al punto di divenire incapace di evolvere, di dialogare con posizioni diverse dalle proprie, ma anche in questi casi rari ed estremi lo specialista resta sempre un esperto: a forza di tornare sul luogo del delitto ha quanto meno sempre presenti i passi che confermano la sua lettura, o, almeno, la propria lettura stessa. Cosa succede, invece, quando un ricercatore bellamente animato da qualche presunta passione filosofica, troppo pieno di sé per sottomettersi docilmente ai canoni di una disciplina, determinato in ogni caso a non lasciarsi rinchiudere in un recinto troppo ristretto, non si limita a saltare da un oggetto di studio a un altro, ma lo fa all'interno del regime para-agonistico tipico della governamentalità anvruriana? Succede, o almeno credo sia successo a me, che si trovi incastrato in un marchingegno votato alla massimizzazione dei risultati, e che il suo lavoro, per quanto orientato da fantasmi in qualche misura personali, lo sia sempre entro i confini tracciati dall'esigenza produttivistica: che legga nuovi autori, sì, magari anche con scrupolo e intelligenza, ma mai semplicemente per conoscerli o capirli, e sempre con uno scopo ulteriore, per scriverne qualcosa; che legga letteratura, sì, ma solo per corrispondere esteriormente ai criteri del genere letterario "articolo scientifico", e quindi rapidamente, solo per citarla; che si conceda sortite in campi del sapere in cui resta al massimo un *amateur*, mai, però, per perdersi dentro e uscendo fuori di sé identificarvisi o comunque farli in qualche modo propri e ritrovarsene arricchito, ma sempre a passo di marcia e tambur battente, per tradurre nel più breve tempo possibile (che può anche essere un tempo non breve, l'importante è che non sia adeguato alla cosa) un'intuizione in un prodotto ben

confezionato. In questa forma anarchica di conformità alle regole, in questa faticosa forma di turismo intellettuale nicodemisticamente mascherato da serietà scientifica, non è escluso che i prodotti, in sé, siano buoni, o anche molto buoni. Conformemente alla per altri versi sospetta idea di “alienazione”, restano comunque qualcosa di estraneo alla crescita del produttore: è possibile che strada facendo molti fili si intreccino, sentieri invisibili configurino qualcosa come un percorso, o almeno un intreccio di sentieri, un labirinto, ma la sensazione resta quella della frammentazione, di tanti pezzi separati che si sommano senza compenetrarsi, senza trovare unità gli uni con gli altri o in un Io in grado di appropriarseli e digerirli, di cui siano in qualche modo espressione e conferma. Senza essermi approssimato ai livelli del famoso bibliotecario de *L'uomo senza qualità*, che «vive tra milioni di libri [e] li conosce uno per uno tutti» proprio perché «non ne legg[e] nessuno»<sup>2</sup>, credo di essermi col tempo ritrovato – come ogni bravo storico, o come quella verosimile imitazione di esso che sono divenuto – di fronte ai miei oggetti nell’atteggiamento ironico che per Hegel è tipico di un Io che può affermarsi come sovrano solo rendendosi indifferente a qualunque contenuto, e che non può percepire tutto come nullo senza divenire esso stesso vuoto e vano<sup>3</sup>.

Ciò detto, il racconto può mostrare diverse cose, e tra queste, senz’altro, che non sono uno specialista di Rousseau. Come ho provato a spiegare, questo significa diverse cose. Ad esempio, significa che ho decentemente presente i testi di Rousseau e, forse, un’idea non del tutto inesatta di quello che al loro riguardo ho sostenuto nei miei lavori. Inoltre, significa che di Rousseau, della mia lettura di Rousseau, della mia posizione all’interno di quegli studi russoiani nei quali non ho mai speso energie a collocarmi, mi interessa come si suol dire il giusto. Ora, Locke ha legato profondamente l’identità della persona alla coscienza e memoria: una persona, semplificando, è responsabile unicamente dei pensieri o delle azioni di cui ha coscienza, che ricorda, perché un pensiero o un atto di cui non potesse più ridestare o resuscitare l’idea, molto semplicemente, non sarebbe stato pensato o compiuto da lui. Si può discutere questa tesi e le sue implicazioni a tratti inquietanti, e mi è capitato di farlo altrove, ma essa mette comunque in luce qualcosa di importante, almeno per me. Il me stesso che appose il proprio nome al libro di cui stiamo parlando, in effetti, non era già più il me stesso che in precedenza aveva redatto i materiali che sono confluiti al suo interno, del quale anzi diffidava al punto di verificare meticolosamente e spesso riscrivere tutto quanto era uscito dalla sua penna. Allo stesso modo, non sono del tutto sicuro che io e l’autore del libro siamo davvero, nel senso lockiano sopra ricordato, la stessa persona: non sono affatto sicuro che quello che oggi mi sembra di aver presente del *Discorso sull’ineguaglianza* e del libro che discutiamo corrisponda a quello che l’autore del libro aveva in mente. Se le cose stanno così, allora, a che titolo prendo io la parola al posto dell’autore e

<sup>2</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, 2 voll., Torino, Einaudi, 1996, vol. I, p. 522.

<sup>3</sup> G.F.W Hegel, *Estetica*, tr. it di N. Merker, Torino, Einaudi, 1997, pp 76-78.

ne faccio indegnamente le veci? C'è però un altro interrogativo, questa volta più etico che teorico, che trovo altrettanto delicato e non meno intrigante. Se davvero non mi riconosco né nell'autore né nel tema di cui parla, perché rispondo alla "interpellanza" rivoltami dalla rivista? Se è solo un gioco, perché giocare, quando, giunto infine a una posizione di relativa sicurezza, potrei tranquillamente farne a meno? In realtà, credo di non avere nessuna risposta sicura: non ho idea di cosa mi muova, non mi interessa granché. Non escludo che sia semplice desiderio di riconoscimento, o ambizione. C'è però anche un'altra risposta che non mi sento di escludere: una risposta che una volta mi ha dato con altre parole Alberto Frigo, e che trovo tutto sommato abbastanza realistica. Ammesso che la pratica accademica della storia della filosofia sia solo un gioco, va riconosciuto che è un gioco divertente. Aggiungerei che, in questo gioco, si incontrano spesso giocatori spiacevoli, ingessati, noiosi, ma se ne incontrano anche altri, con i quali può essere un piacere giocare. Talvolta, mi capita di pensarmi come una specie di *workaholic*, ma in questa prospettiva l'attaccamento alla lettura e alla scrittura può forse essere visto in maniera più appropriata come una forma di ludopatia. Quello che è sicuro è che nel corso degli anni mi è quasi sempre riuscito di evitare incontri spiacevoli, di mantenere rapporti con persone che trovavo simpatiche e verso le quali mi era per qualche misteriosa e sempre diversa ragione possibile nutrire stima. Forse deriva anche da qui, da questa esperienza privilegiata, la mia oscillazione tra il desiderio di ritirata dal mondo (c'era un tempo in cui da ateo fantasticavo di chiudermi in un monastero) e la tentazione del lavoro collettivo, dell'organizzazione di convegni, della cura di numeri di riviste e di libri, dell'animazione di associazioni culturali: il tipo di lavoro che può far aumentare le noie e le scocciature, ma che qualche volta, non si sa bene come, accende qualcosa. Ecco: impersonare l'autore del libro, rispondere ai miei critici, può essere un gioco senza molto senso, ma, chissà, forse vale comunque la pena di giocarlo e far finta che un senso ci sia, perché ogni tanto, per accennare a un tema russoiano sul quale ci sarà probabilmente modo di tornare, capita che *être* e *paraître* si intreccino e si confondano. Essere qui anche quando si è altrove, interpretare fino in fondo il ruolo che ci si è cuciti o ci si è trovato cucito addosso nella consapevolezza che è solo un ruolo e senza cedere al canto di sirena dell'identificazione, sognare l'unità mentre si accetta e non si nega la lacerazione, sottrarsi alla prostituzione di far finta che il lavoro universitario sia altro che prostituzione e a ogni retorica manageriale o autopromozionale dell'autenticità, della vocazione, della passione: forse, nelle condizioni date, non è il peggio che possa capitare. Con questa non richiesta apologia, penso però sia giunto il momento di prendere in considerazione le osservazioni critiche che mi sono state rivolte.

## 2. L'ORIGINE TRA ANTROPOLOGIA E MORALE

Per non abusare della pazienza di chi legge, eviterò qui di seguito di ripercorrere sia pure a grandi linee i contenuti del *Discorso* o del mio libro: i testi sono lì, accessibili a chiunque, e il me stesso attuale non sarebbe all'altezza né del primo né del secondo. Nei limiti delle mie capacità, invece, proverò a rispondere dettagliatamente alle obiezioni ricevute: ricostruirò a beneficio del lettore i punti salienti degli argomenti e mi atterrò alla parte che mi è stata affidata, quella dell'avvocato di me stesso, o chi per lui. Poiché per una volta l'elegante imparzialità dell'ordine alfabetico degli autori è pienamente conforme all'ordine logico dei temi trattati, mi concentrerò prima sulle osservazioni di Andrea Marchili e Marco Menin, che prendono in esame problemi legati alla concezione russoiana dello stato di natura e della natura umana, poi su quelle di Stefano Petrucciani e Lorenzo Rustighi, più legate a temi politici. Come ognuno dei quattro interlocutori si è sforzato di mettere in luce i punti di forza del mio lavoro prima ancora delle sue numerose criticità, così anche io cercherò di considerare le obiezioni in tutta la loro forza: cercando di guardare attraverso il velo dell'amichevole autocensura da cui talvolta sono rivestite. In questo modo, il discorso seguirà un andamento inevitabilmente rapsodico, ma dovrebbe risultare comprensibile anche a chi non avesse letto il mio libro e gli altri testi contenuti in questo Simposio. Partiamo allora dal primo contributo.

Chiunque leggesse il testo di Andrea Marchili si renderebbe conto della lettura scrupolosa che ha fatto del mio libro. Pur facendo diverse concessioni alle mie argomentazioni, l'autore segnala esplicitamente due «criticità». Marchili afferma che, diversamente da quanto da me sostenuto, per Rousseau «l'origine è davvero “anteriore” al divenire», e che la pretesa da me avanzata di includere un termine nell'altro (l'origine nel divenire o il divenire nell'origine) finisce col privare lo stato di natura della «consistenza» che invece secondo Rousseau occorre accordargli. A ben vedere, queste due critiche sono talmente unite da formarne una sola. Da un lato, affermare che l'origine è «anteriore» al divenire significa identificare il rapporto tra i due termini con un rapporto di reciproca esteriorità: dove c'è l'origine non c'è ancora il divenire, e dove c'è il divenire, al contrario, l'origine non c'è già più. Dall'altro lato, proprio questa estraneità garantisce la «consistenza» dell'origine, ovvero dello stato di natura: la sua capacità di coincidere con sé stesso, senza contenere in sé niente che conduca al di là di esso, senza essere quindi intrinsecamente destinato al dissolvimento. Anche se le perplessità esplicitamente messe in rilievo da Marchili sono due, e si riducono anzi a una sola, la resistenza maggiore, quella che orienta invisibilmente tutto il suo discorso, mi pare nascondersi tra le righe. Secondo Marchili la mia lettura finirebbe per identificare l'origine – la natura intesa come «fondamento della libertà» – con qualcosa che si manifesterebbe «in tutti gli sviluppi storici», facendo anzi della storia non più un «processo senza soggetto», o almeno un processo passivamente subito da un soggetto umano che non lo comprende e che quindi «non ne è l'autore», ma un progresso nel quale il soggetto

investe ed esprime costantemente sé stesso, i cui sviluppi orienta attivamente e consapevolmente, e che proprio in questo orientamento teleologico può trovare la propria giustificazione. Del resto, se è vero che definisco «lo stato di natura» russoiano «come uno stato di violenza», e che sullo sfondo di questa identificazione «lo stato di natura di Rousseau non differirebbe affatto», ai miei occhi, «dal modello hobbesiano», come potrei non considerare il patto che pone fine a questo stato come «perfettamente legittimo», e non salvare, con ciò, l'intera storia umana alla luce di questo *telos*? Pur senza essere priva di rapporti col mio discorso, di cui coglie anzi degli aspetti importanti, questa non è, ovviamente, la mia lettura. La mia tendenza è quella a leggere Rousseau come un pensatore, se non contraddittorio, almeno fortemente ambivalente, e posso in questo senso essere più facilmente accusato di schizofrenia che non di attribuire a Rousseau una teodicea che passerebbe attraverso una unilaterale *reductio ad hobbesium*. Forzando un po' le cose, si può dire che Andrea Marchili approccia il mio testo nello stesso modo in cui, ai miei occhi, la lettura canonica approccia il testo russoiano: facendo leva su alcuni aspetti realmente presenti ma rimuovendone altri. Non voglio dire che questo modo di procedere sia di per sé illegittimo: le forzature possono essere necessarie. Come tutte le forzature, però, anche questa è dettata da un interesse, da un'opzione di fondo, ed è questa opzione che mi preme mettere in luce. La chiusa mi sembra infatti chiarire che l'interesse che orienta l'intero intervento è quello di una difesa di un certo «canone» interpretativo. Certo, la difesa è formulata da Marchili su un piano per così dire «filologico»: a parere di Marchili io attribuirei al «canone» una «uniforma coerenza» di cui in realtà è privo. Questo è senza dubbio vero (e, del resto, Marchili stesso ricorda come mi capiti di parlare indifferentemente di «canone» o di «lettura media», con un'espressione che mette in evidenza la presenza di letture eccedenti), ma al lettore attento sarà chiaro che quello che all'autore sta a cuore è meno la rivendicazione di un'interna eterogeneità del canone (vale a dire la sua negazione in quanto canone) che la difesa di quello che costituisce il suo nocciolo duro, contro il quale è in larga parte rivolto il mio libro: l'anteriorità e la consistenza del *pur état de nature* russoiano. La posta in gioco di questi due punti fermi della «lettura media» che ho sia pur caricaturalmente presentato sin dall'introduzione del mio libro non è banale: è quella della critica dell'esistente e dei suoi criteri. Rivolgiamoci allora prima alle osservazioni di natura esegetica, poi a quelle di natura più teorica.

Sul piano esegetico, Marchili sostiene che l'anteriorità del puro stato di natura rispetto alla storia – il cui inizio coinciderebbe quindi con la sua fine – è testimoniata da tre circostanze: innanzitutto, dall'architettura dell'opera, divisa in due parti rigorosamente distinte dedicate l'una alla ricostruzione delle origini e l'altra alle tappe che si può ipotizzare abbiano condotto al nostro stato attuale; inoltre, dall'insistenza di Rousseau sull'esteriorità delle cause che dovettero segnare l'avvio del divenire storico; infine, dal fatto che negando la priorità del puro stato di natura Rousseau



priverebbe il proprio discorso del suo «“oggetto”» (l'origine) e lo consegnerebbe per ciò stesso al non senso. Sullo stesso piano, la “consistenza” dello stato di natura – il suo essere «conchiuso in sé stesso», abitato da un uomo originario che non è portatore di «negatività alcuna», di nessuna «pulsione al trascendimento» – sarebbe assicurata soprattutto dal primato che Rousseau riconosce al bisogno fisico, materiale. In una condizione nella quale la competizione hobbesiana per beni scarsi è addirittura «annulla[ta]», sostiene Marchili, la nuda materialità del bisogno relega l'uomo alla semplice corporeità: impedisce l'attivarsi di quella vera e propria «antitesi» del corpo che è costituita dall'*esprit*, o quanto meno relegandone l'attività entro limiti ben precisi. Per quanto riguarda il primo punto, tuttavia, si può notare che la divisione del *Discorso* in due parti, di cui la prima per forza di cose precede la seconda, presenta una forza probatoria piuttosto ridotta, soprattutto se si tiene presente quello che ho provato a mostrare nel Capitolo III del mio libro, in particolare nel paragrafo 3.1 («*L'inizio della Parte seconda come riepilogo della Parte prima*»), e cioè che tutti gli elementi a partire dai quali le prime pagine della *Parte seconda* mettono in moto l'inesorabile meccanismo della storia erano già stati introdotti all'interno della *Parte prima*, cioè nella descrizione del «puro stato di natura». Curiosamente, inoltre, il principale esempio delle cause accidentali citate da Marchili, quelle che per la loro exteriorità al puro stato di natura imporrebbero di pensare l'inizio della storia – con Derrida – nei termini di una catastrofe, è del resto l'inclinazione dell'asse terrestre. Nell'*Essai sur l'origine des langues* – e, con parole diverse, in uno dei *Fragments politiques* – Rousseau ripete il gesto con il quale Pascal si era fatto beffe di Descartes e afferma che «Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers»<sup>4</sup>. Conformemente all'impianto teorico dell'*Essai*, nel quale l'idea di un puro stato di natura è di fatto assente, questo passo presenta esplicitamente l'ipotesi di un momento precedente il gesto divino come una supposizione controfattuale non meno arbitraria del gesto divino stesso («Supposez un printemps perpétuel sur la terre»), ed è tinto di un'amara ironia<sup>5</sup>. Il fattore che coerentemente con questa supposizione segna nell'*Essai* l'abbandono da parte degli uomini della immaginaria «liberté primitive [...] si convenable à leur indolence naturelle» (identificata però non con il puro stato di natura, ma con una «vie [...] pastorale») è allora proprio la presenza delle stagioni («des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout»)<sup>6</sup>. Si tratta, però, non già un elemento avventizio, ma, com'è ovvio, di un dato originario, a cui fa riferimento già la Parte prima e che secondo le prime pagine della Parte seconda

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine de langues*, texte établi et annoté par J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1995., vol. V, 1995, p. 401.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

del *Discours* diviene rilevante a causa dell'inevitabile espansione demografica promossa dal *bonheur* caratteristico del puro stato di natura<sup>7</sup>.

Questa semplice osservazione testuale sarebbe già da solo sufficiente a far dubitare della "consistenza" di tale stato. A questo occorre tuttavia aggiungere un secondo fattore di dubbio. In più punti, Marchili mostra di accettare la canonica espulsione della genesi del *côté métaphysique* dell'umana identità al di fuori dalla cornice del puro stato di natura. Penso a quando afferma che «se la ragione e il volere [fossero] operativi allo stato di natura», come da me sostenuto, allora occorrerebbe davvero negare l'idea di una storia «innescata da eventi esterni», o a quando identifica l'*esprit* con l'opposto del corpo, luogo di «dominio del simulacro», di scissione tra essere e apparire. Poiché Marchili mi concede la possibilità di ammettere nel puro stato di natura un qualche limitato esercizio delle *facultés* spirituali, il suo argomento poggia interamente sulla capacità dei bisogni "primari" di impedire lo sviluppo di quell'esercizio. Il primato del bisogno materiale, però, è davvero sufficiente a ridurre l'uomo al solo *côté physique*, o almeno a confinare i desideri entro un limite rigidamente definito, e quindi a limitare lo sviluppo del *côté métaphysique*? A questo proposito si può incidentalmente osservare che, propriamente, Rousseau non annulla affatto «il conflitto per beni scarsi». Ad esempio, sostiene che la pietà «détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs»<sup>8</sup>. Allo stesso modo, afferma che nel puro stato di natura «chaque homme peut ravir la proie au plus faible ou céder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événements naturels», guardando anzi proprio per questo alle «violences qu'ils pouvaient essayer comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir»<sup>9</sup>. Come si vede, non solo la pietà non riesce a impedire al «selvaggio robusto» di sottrarre con la «violenz[a]» la preda al selvaggio ugualmente robusto che si suppone possa facilmente riparare il danno, ma, non appena la sua speranza di trovarne altrove tentenna, non riesce nemmeno a impedirgli di privare della loro sussistenza il bambino o il vegliardo che pure non potranno compensare la perdita senza «pena». Altrettanto incidentalmente, si può notare che questo ricorso al lessico della «violenza» in rapporto ai pur occasionali scontri conferma la lettura, da me proposta e da Marchili rifiutata, secondo la quale parlando del «momento in cui succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottomessa alla legge» Rousseau identifica natura e violenza, e riferisce quest'ultima non solo alla guerra di tutti contro tutti che dovette precedere il "patto iniquo", ma anche

<sup>7</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, 1964, pp. 135, 139-140, 165, tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I, pp. 143, 148, 174 (d'ora in poi *Disc.*, seguito dalle pagine dell'edizione critica e della traduzione).

<sup>8</sup> *Disc.*, p. 156 (tr. it. p. 165).

<sup>9</sup> *Disc.*, p. 219 (tr. it. p. 240).

al puro stato di natura<sup>10</sup>. A garantire la tenuta di quel puro stato di natura di cui Rousseau stesso parla come «un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé»<sup>11</sup> resta allora solo la fissità e limitatezza dei bisogni fisici, che impedirebbe sia il dilagare del conflitto e dei rapporti sociali sia, di conseguenza, lo sviluppo delle passioni e delle facoltà artificiali. A questo proposito mi limito però a osservare un'altra curiosità. Per confermare quella fissità e limitatezza Marchili si richiama a un passo dei *Fragments* nel quale Rousseau distingue tre tipi di “bisogni”, esposti in preciso ordine cronologico: i bisogni fisici, o «veri bisogni», dalla soddisfazione dei quali dipende la nostra conservazione e dai quali nulla può dunque liberarci; quelli che tendono al nostro benessere, e quindi a sensualità, mollezze, e a «tutto ciò che solletica i nostri sensi»; quelli mirano a onori, considerazione e a tutti quei beni che non esistono al di fuori dell'opinione<sup>12</sup>. In questa esposizione, è solo la terza classe di bisogno a venire «dopo» le altre due, che sono date quindi per simultanee. Il fatto che tra le fonti della soddisfazione della seconda l'«unione tra i sessi» – a titolo, probabilmente, di pratica che «solletica i nostri sensi» – sia inclusa accanto al lusso impedisce infatti di pensarla come una classe successiva a quella dei «veri bisogni». Nel *Discorso*, però, il *bien-être* è descritto ora come l'obiettivo, assieme alla «conservation de nous-mêmes», del primo tra i «principes antérieurs à la raison» costitutivi della natura umana (Prefazione); ora come oggetto di un «ardeur» fortunatamente temperato dal secondo dei principi anteriori alla ragione (Parte prima); ora come «seul mobile des actions humaines» (pagine ricapitolative della Parte prima con cui si apre la Parte seconda); ora, infine, come ciò in vista di cui innanzitutto si desiderano le ricchezze (Parte seconda)<sup>13</sup>. Anche qui, quindi, è difficile intendere l'interesse per il *bien-être*, in quanto componente fondamentale dell'*amour de soi-même*, come cronologicamente “secondo” rispetto ai «bisogni fisici» legati alla *conservation de nous-mêmes*, che di quell'amore originario costituiscono a pari titolo l'altra componente. Se si ammette che l'amore per il benessere è un dato originario, però, occorre concludere che con esso è originariamente dato anche un fattore che dispone l'uomo, non appena se ne presenti l'occasione, al trascendimento del dato, dei bisogni fisici, dei loro ristretti limiti: non solo all'«unione dei sessi», che rientra nella sua occasionalità già nella descrizione del pure stato di natura, ma anche alla ricerca di quelle “comodità” o di quei “lussi” che possono non meno del sesso e possibilmente con minori complicazioni solleticare i sensi. A essere data, insomma, è non solo una struttura di continuità tra l'origine, che si pretendeva separata dalla storia, e la storia stessa, ma una disposizione al superamento della barriera che pareva separare l'una dall'altra. Anche senza richiamare gli altri argomenti sui quali

<sup>10</sup> *Disc.*, p. 132 (tr. it. p. 139).

<sup>11</sup> *Disc.*, p. 123 (tr. it. p. 131).

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, X, dans *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 529-530, tr. it. *Frammenti politici*, cit., vol. II, p. 281.

<sup>13</sup> Cfr. *Disc.*, pp. 126, 154, 166 (tr. it. pp. 134, 162, 175).

ho fatto leva nel libro, credo che il caso paradossale del benessere sia sufficiente a far dubitare della “consistenza” del puro stato di natura e ad autorizzare a parlare di una qualche «omogeneità», o continuità, tra origine e divenire: a negare la loro reciproca esteriorità.

Veniamo però al nodo teorico di fondo delle obiezioni di Marchili. Marchili concede che nel testo di Rousseau origine e storia siano uniti da un nesso complesso, ad un tempo di divaricazione oppositiva e ricongiunzione genealogica. Al tempo stesso, sembra temere che questa complicazione finisca col fornire alla «storia della *civilisation*, in quanto storia dell'ineguaglianza», una «giustificazione nella natura legislatrice»: una santificazione del processo storico, e quindi non solo di tutta la «serie di bisogni artificiali che estraniano il soggetto da sé stesso» che sono indotti dai legami sociali, ma anche di quella proprietà privata e di quella divisione del lavoro che, in questo processo, «hanno giocato un ruolo, pratico e ideologico, decisivo». Si finirebbe così per ridurre, secondo la classica mossa giusnaturalista, la natura a «giustificazione dell'ordine sociale e morale» di cui invece costituisce la «negazione». Ora, è vero che io tendo a riabilitare, almeno entro una certa misura, elementi ai quali secondo il già più volte menzionato “canone” Rousseau rivolgerebbe una condanna senza appello: l'*amour propre*, la proprietà, l'ineguaglianza, la politica. Il fatto che a mio avviso il Rousseau del *Discorso* non condanni la storia in blocco, come invece mi sembra tenda a ritenere Marchili, non significa però la salverebbe *in toto*, assumendo «il negativo, la storia», come qualcosa che dialetticamente «realizza i contenuti di libertà nel momento stesso in cui sembra negarla», e riducendo perciò «il negativo» – qualunque cosa esso sia – all'apparenza che cela la realtà del progresso, dell'inveramento della libertà come essenza dell'uomo. Con ciò, non voglio affermare che tra me e Marchili, o tra ciò che Marchili mi attribuisce e ciò che credo di aver detto, non si dia possibilità di accordo. Certo, ci sono divergenze incolmabili. Ad esempio, mi sembra che l'applicazione di uno schema dialettico utilizzato da Marchili al pensiero russoiano, o anche solo alla mia ricostruzione del pensiero russoiano, non sia particolarmente agevole. Pensare la natura come «negazione» della storia, o la storia come «il negativo», luogo dell'alienazione, significa leggere Rousseau attraverso le lenti di una filosofia della storia a lui successiva. Non stupisce che una simile filosofia orienti i commentatori operanti in un periodo nel quale l'egemonia hegel-marxiana non era stato ancora oggetto della *trahison des clercs* più strabiliante della storia recente: le interpretazioni sono sempre ideologicamente surdeterminate, e lo sono tanto più quando a proporle è un professionista dell'interpretazione che per dare maggior lustro alla propria pratica ricorre a concetti passivamente importati da altri ambiti. Stupisce, invece, che la stessa filosofia continui ad orientare il lettore odierno, cresciuto intellettualmente in tutt'altro clima: è probabilmente una dimostrazione delle temporalità multiple da cui è intessuta la storia della cultura. Analogamente, non sono affatto sicuro dell'identificazione proposta da Marchili tra «storia della *civilisation*», ossia del

superamento della natura, e «storia dell'ineguaglianza», ossia della corruzione: come testimoniato dalle lotte dei *surnuméraires* e dalle democrazie antiche e moderne, infatti, la storia della *civilisation* è per Rousseau anche una storia *per e dell'eguaglianza*. Accanto a queste divergenze c'è però un possibile ma decisivo punto di convergenza. Sono infatti d'accordo con Marchili che l'idea di natura non perde in Rousseau ogni funzione critica nei confronti della storia, ed è quindi vero che a mio avviso, come Marchili non manca di notare, il suo pensiero presenta degli elementi in senso lato giusnaturalistici. Anche se per me il «mostro» del *Discorso* non è costituito né dalle *passions factices*, né dalla proprietà, né dalla disuguaglianza, almeno non in sé, mi pare chiaro che un «mostro», alla lettera, c'è<sup>14</sup>. Si tratta dal dispotismo, questo potere “assoluto” e sottratto a ogni controllo dal basso che, nel possedere i sudditi come servi, fa loro un «favore quando permette di conservare i propri beni», «giustizia quando li spoglia», «grazia quando li lascia vivere»: un potere che priva i *sujets* di quella libertà che costituisce uno dei «doni essenziali della natura» e che, privandoli della libertà, li priva al tempo stesso di ogni legge diversa dalla «volontà del padrone», e quindi di ogni moralità<sup>15</sup>. Proprio qui, nell'identificazione per altri versi così problematica tra la natura umana e una libertà indissolubilmente “metafisica” e “politica”, e nella sua capacità di discriminare tra l'umanità del cittadino e la bestiale inumanità del suddito, emerge non solo ciò che se proprio si vuole si può chiamare “il negativo”, ma anche, con esso, il senso nel quale la natura può farsi problematicamente valere quale criterio che permette di riconoscerlo come tale, e di dare quindi una valutazione negativa anche a ciò che, nelle passioni, nella proprietà, nella disuguaglianza, rischia di condurre alla servitù. Dovendo trattare in seguito degli aspetti più propriamente politici della teoria soggiacente al racconto del *Discorso*, evito per ora di dire oltre su questo punto, e mi rivolgo al contributo di Marco Menin.

\* \* \*

Il contributo di Menin ricostruisce con precisione la lettura del rapporto tra amore di sé e pietà esposta nel Capitolo IV del mio libro per poi proporre una alternativa. Così facendo solleva un'obiezione centrale ed esplicita, attorno alla quale si articolano però, più discretamente, altri rilievi critici non meno importanti. L'obiezione investe la posizione della pietà all'interno del *Discorso*. Menin accoglie infatti la distinzione fra diverse configurazioni del rapporto amore di sé e pietà da me proposta, secondo la quale la pietà viene giocata ora come principio antagonista che fronteggia l'amore di sé su un piano di parità, ora come un principio indipendente da quell'amore ma ad esso subordinato, in grado di garantire un margine di gratuità solo nel silenzio degli interessi personali, ora, infine, come una modificazione interna di quello stesso amore. Al contempo, rifiuta sia la comune riferibilità di queste configurazioni a uno stesso periodo della storia umana sia il primato che

<sup>14</sup> *Disc.*, p. 191 (tr. it. p. 202).

<sup>15</sup> *Disc.*, pp. 182, 184, 191 (tr. it. pp. 193, 194, 202).

a mio avviso finisce per spettare all'ultima, nella quale la pietà è riassorbita all'interno dell'amore di sé. Menin, insomma, intende valorizzare il ruolo morale che già all'interno del *Discorso* dovrebbe essere accordato a quella pietà «attiva» e «completamente scissa dall'amor di sé» che diventerà centrale nell'*Emilio*, che io riconoscerei ma tenderei a sottovalutare. Al tempo stesso, intende superare la contraddizione che a mio avviso si accende tra questa concezione della pietà e le altre che con essa coesistono nel medesimo testo. A questo fine, infine, intende mostrare che il suo rapporto con immaginazione e temporalità impone di riferire la pietà antagonista rispetto all'amore di sé e proprio per questo moralmente rilevante non già al puro stato di natura, ma a un momento successivo. Come si vede, questa prima obiezione ne implica almeno altre tre, che Menin esplicita garbatamente quasi di sfuggita, e che presentano tutte, però, un notevole peso specifico. Una, infatti, riguarda la concezione del puro stato di natura e, di riflesso, l'architettura stessa del *Discorso*. L'esclusione di facoltà specificamente umane come riflessione, ragione, libertà o perfettibilità dal puro stato di natura costituisce infatti il principale bersaglio polemico dei primi capitoli del mio libro. Al contrario, la possibilità di riferire la pietà "attiva" a un momento successivo al puro stato di natura dipende invece secondo Menin dalla possibilità di ammettere che la Parte prima «descriv[a] in realtà in maniera preponderante una condizione intermedia tra il puro stato di natura [...] e la società civile in senso stretto», possibilità che sarebbe garantita dal fatto che nella Parte prima si incontrano riferimenti a facoltà, passioni e abilità che non possono essere ascritte al puro stato di natura, assimilato perciò a una condizione di mera animalità. Un'altra obiezione investe invece il metodo da me adottato. Mentre io mi soffermo programmaticamente su una sola opera, per Menin è opportuno, se non necessario, considerare l'intera opera russoiana come un'unità. In rapporto al caso specifico della pietà, infatti, la concentrazione su una sola opera mi spingerebbe a perdere di vista quanto già nel *Discorso*, sia pure confusamente, andrebbe nella direzione che sarebbe sistematizzata altrove in opere sia coeve (come in parte l'*Essai*) sia successive (come l'*Emile*), mentre l'allargamento dello sguardo e la considerazione di ogni opera come parte di un tutto più ampio consentirebbero di scorgere ciò cui uno sguardo troppo ristretto rimane tendenzialmente cieco. Un'ultima obiezione concerne la possibilità di parlare di moralità in rapporto all'uomo naturale: se la moralità dipende dalla pietà, pensata nel suo senso più forte, e questa pietà non è compatibile col puro stato di natura, allora il mio tentativo di mettere in luce la moralità che Rousseau attribuisce all'uomo naturale. Provo ora a rispondere a queste obiezioni una a una, tentando al contempo di concentrarmi sugli argomenti che le sorreggono e non ripetere quanto già scritto nel mio libro.

Può essere utile partire da una questione che condiziona tutte le altre, quella dello stato di natura. A questo proposito, confesso di non essere mai stato sfiorato dall'ipotesi di lettura avanzata da Menin. Stupito, ho ricontrollato sia il testo del *Discorso* sia quello dei commentatori ai quali Menin rimanda (Starobinski e

Polin<sup>16</sup>) e mi pare che né il primo né i secondi presentino indizi che vadano nella direzione da lui suggerita. Le quarantatré occorrenze dell'espressione "stato di natura" disseminate nel testo e le sue diverse varianti ("puro stato di natura", "primo stato di natura", "vero stato di natura") tendono tutte a confermare o almeno a non smentire l'identificazione tra il «puro stato di natura» e la condizione descritta nella Parte prima. Secondo queste occorrenze, come secondo quelle di concetti in larga misura sovrapponibili ("stato primitivo", "condizione primitiva", "condizione originaria"), il «puro stato di natura» è uno stato caratterizzato dall'assenza di ogni vincolo sociale e in particolare familiare, del bisogno delle lingue, di passioni artificiali come l'amor proprio, di diseguaglianze sostanziali, delle crudeltà, offese e vendette legate allo sviluppo di tali passioni e disuguaglianze: tutti tratti compatibili con la condizione descritta nella Parte prima. Inoltre, i luoghi testuali che prendono riflessivamente in esame la strada già compiuta o annunciano quella ancora da percorrere sembrano identificare quella descritta in questa parte con la «condition primitive» dell'uomo<sup>17</sup>. In questo senso, è vero Rousseau si sofferma lungamente su due temi chiaramente incompatibili con un «puro stato di natura» tratteggiato nei termini già ricordati, le lingue e la passione amorosa, ma la discussione di questi temi non può essere quindi assunta a prova della divisione dello stato descritto nella Parte prima in due o più stati, perché essa è volta appunto a negare la presenza nella condizione originaria dell'uomo, e che. Per finire, le pagine di Starobinski e Polin riportate da Menin non affermano che la Prima parte del *Discorso* tratti anche di condizioni successive al puro stato di natura, ma si limitano a ricostruire la scansione della storia ipotetica russoiana, vale a dire della narrazione contenuta non nella Parte prima, ma nella Parte seconda.

Menin, si può concludere, fornisce una lettura che mette in qualche modo Rousseau contro sé stesso. In questo, devo precisare, non c'è nulla di illegittimo. Io stesso, in qualche misura, non faccio nulla di sostanzialmente diverso quando constato la presenza, nello stesso testo, di concezioni diverse e reciprocamente incompatibili della pietà. Al di là di questa convergenza, il nostro modo di procedere è però profondamente diverso. Mentre io confronto ciò che Rousseau esplicitamente dice in passi diversi per esplicitare le differenti e inconciliabili posizioni teoriche presenti nel testo stesso, Menin introduce un non detto che contraddice quanto effettivamente viene detto in alcuni passi, ma avrebbe il vantaggio di restituire al discorso, per il resto, una compatta coerenza. Si tratta, a mio avviso, di un'operazione particolarmente acuta e tentante, perché non è priva di una certa verosimiglianza e, se potesse essere accettato, spiegherebbe diverse cose che altrimenti sono destinate a rimanere inesplicate. Ma può davvero essere accettata? Lo può

<sup>16</sup> Cfr. J. Starobinski, *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, cit. vol. III, p. LXII e ss. e R. Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Sirey, 1971, pp. 256-278.

<sup>17</sup> Vedi ad es. *Disc.*, pp. 160 e 162 (tr. it. pp. 169 e 170-171).

senz'altro, mi pare, se si parte dalla canonica assimilazione tra il puro stato di natura russoiano e una condizione di animalità che esclude ogni sviluppo delle facoltà "spirituali", dei desideri, delle abilità tecniche, dei rapporti umani. A questa condizione, infatti, la constatazione che la Parte prima è disseminata di elementi incompatibili con una simile condizione obbliga, per rendere intelligibile l'operazione russoiana, a leggere quella descritta nella stessa Parte non come la «condizione limite» e per sé inattuabile del puro stato di natura, ma come la mobilitazione di elementi tratti dall'esperienza di stadi ad un tempo posteriori e antecedenti alla vera e propria *civilisation*, tesi a dare un'idea della condizione originaria dell'uomo solo per analogia e in contrapposizione allo stato civile. Al di là del fatto che in questo modo l'affresco si risolverebbe non già nella raffigurazione di un vero e proprio stadio, successivo al "vero stato di natura", ma in un collage tratto da stadi per sé eterogenei e accomunati unicamente dall'opposizione ai tratti dominanti della *civilité*, il problema di questo ragionamento formalmente corretto è di poggiare interamente su una premessa, quella dell'identificazione tra «puro stato di natura» e una condizione di animalità, che - come credo di aver mostrato nel mio libro - non è derivabile dai testi. Tolta la premessa, però, dalla constatazione che la Parte prima attribuisce all'uomo un qualche sviluppo di facoltà, abilità, desideri e rapporti (un punto, questo, sul quale io e Menin siamo d'accordo) non si può più concludere, con Menin, alla distinzione tra un ineffabile «puro stato di natura» e uno stato ad esso successivo. Esattamente al contrario, diviene necessario comprendere il «puro stato di natura» stesso, secondo quanto da me proposto, come uno stato che, nei termini del canone, occorre chiamare «spurio». Procedendo in questo modo, perciò, non credo di essere giunto alla divisione «troppo netta» tra Parte prima e Parte seconda che Menin mi attribuisce. Al contrario, sono partito dalla stessa continuità tra Parte prima e Parte seconda che Menin stesso non manca di sottolineare (ho affermato infatti che nelle prime pagine della Parte seconda la narrazione storica viene avviata grazie a elementi *interni* alla descrizione della Parte prima), e ne ho dato una lettura diversa dalla sua perché a differenza sua rifiuto l'identificazione tra puro stato di natura e animalità che costituisce uno dei punti fermi del "canone". Avremo modo di vedere in seguito come un altro aspetto del discorso di Menin sia condizionato dallo stesso presupposto di coerenza che lo spinge qui a identificare l'*intentio auctoris* con quella che, al ragionevole prezzo di sacrificare alcuni pezzi del puzzle, riesce a ricomporre i restanti in un quadro unitario. Per il momento, però, veniamo a quello che mi pare costituire il cuore delle sue obiezioni, che riguarda la natura e il ruolo della pietà.

Secondo Menin nel *Discorso* sono rinvenibili almeno due tracce della pietà «attiva» e «completamente scissa dall'amor di sé» che opera in Emilio a partire dall'adolescenza, e queste tracce sarebbero in grado di contestare sia la preponderanza della configurazione che vede la pietà riassorbita nell'amore di sé sia, conseguentemente, il primato che io attribuisco a questo amore. La prima di queste tracce



sarebbe visibile nell'esempio, ripreso da Mandeville<sup>18</sup>, «di un uomo imprigionato [*enfermé*] che scorge al di fuori una bestia feroce in atto di strappare un bambino al seno della madre» e che, pur non prendendo in quanto semplice testimone «alcun interesse personale» al fatto, è comunque preso da una «terribile agitazione» e dall'angoscia di «non poter portare soccorso alla madre e [...] al bambino»<sup>19</sup>. Si tratta di un esempio non solo particolarmente denso, perché unito da una fitta rete di legami al resto dell'argomentazione, ma anche, a ben vedere, intensamente ambivalente. In primo luogo, il fatto che il «testimone» sia da un lato privo di qualunque «interesse personale» e dall'altro «imprigionato» sembra suggerire che in polemica con una lettura concorrente della pietà la sua agitazione ed angoscia sono dettate non da un danno subito in prima persona, come succederebbe ad esempio se a essere sbranato fosse qualcuno che aveva con lui un grosso debito, ma la stessa sofferenza dell'altro, unita all'impossibilità fisica in cui si trova di «portare soccorso». Entrambi questi elementi del racconto, tuttavia, sono suscettibili di una diversa lettura. *Enfermé*, nel testo russoiano come nella traduzione francese che Rousseau aveva tra le mani, non significa del *Discours* necessariamente «imprigionato» non significa necessariamente «imprigionato» (per forza di cose da altri) ma, possibilmente, autonomamente «rinchiuso». Le pagine della Parte prima dedicate alla pietà, inoltre, presentano altri casi di messa a distanza non coatta dello «spettatore» dalla scena o dallo «spettacolo» della sofferenza. Penso ad esempio al «filosofo», archetipo dell'uomo ripiegato su sé stesso e capace di prendere le distanze da «tutto ciò che lo disturba e lo affligge», che di fronte all'uomo che soffre, o magari viene «impunemente sgozza[to] sotto la sua finestra», si isola volontariamente tappandosi le orecchie, dandosi molti buoni argomenti per non immischiarsi, mettendo a tacere la natura che si rivolta in lui al punto di affermare «muori se vuoi, io sono in sicurezza»<sup>20</sup>. Penso, per fare un altro esempio, al caso – che l'edizione del 1782 del *Discorso* riprenderà dalla *Lettre à d'Alembert* – del tiranno Alessandro di Fere, che al pari del filosofo può ascoltare «senza turbarsi le grida di tanti cittadini sgozzati quotidianamente per ordine suo», ma non osa «assistere alla rappresentazione di una tragedia per timore di essere visto piangere con Andromaca e Priamo»<sup>21</sup>. Si potrebbe immaginare che anche Alessandro sia preso da grande agitazione e angoscia per il fatto di essere «imprigionato» nella platea e impossibilitato a intervenire direttamente sul palco. Evitando voli pindarici, si constata comunque una possibile,

<sup>18</sup> Vedi B. Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, a cura di F.B. Kaye, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 255-256, trad. it. *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 172-173. La traduzione francese del passo al quale si riferisce Rousseau si trova in *La fabe des abeilles, ou les fripons devenus honnetes gens. Avec le commentaire, où on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*, tome II, à Londres, aux depens de la compagnie, 1740, pp. 27-29.

<sup>19</sup> *Disc.*, pp. 154-155 (tr. it. p. 163).

<sup>20</sup> *Disc.*, p. 156 (tr. it. p. 164).

<sup>21</sup> *Disc.*, p. 155 nota (tr. it. p. 266).

inquietante continuità tra la scena che Rousseau riprende da Mandeville e quelle del filosofo e del tiranno. Nulla impone di credere che il «testimone» dell'«orribile spettacolo» della fiera che divora il bambino sia davvero imprigionato, e non si sia, come il filosofo, volontariamente «rinchiuso», «isolato». Il fatto di non nutrire «alcun interesse personale» potrebbe costituire a sua volta, più che un segno della generosità dell'agitazione e dell'angoscia provate da un «testimone» impossibilitato a convertirsi in attore, un effetto dell'essersi volontariamente rinchiuso: proprio la protezione delle mura domestiche potrebbe infatti garantire al «testimone» la sicurezza che gli permette, come il kantiano spettatore dei sublimi fenomeni della natura, di assistere con interesse disinteressato allo spettacolo, e di provare un'agitazione e un'angoscia a ben vedere non dissimili da quella del filosofo che assiste a un omicidio dalla finestra o del tiranno che assiste alla tragedia, e che forse non proverebbe quando fosse anche lui attaccato dalla stessa fiera. Nello scritto di Mandeville, in effetti, l'uomo era «chiuso in una stanza al piano terra», dalla quale nulla gli impediva di uscire, ma dalla cui protezione l'uomo non pare particolarmente incline a privarsi, se è vero che si limita a gridare e gesticolare, probabilmente al di qua delle «sbarre della finestra».<sup>22</sup> Concludendo, è chiaro che nell'esempio scelto da Menin la pietà non gioca un ruolo propriamente attivo, capace di convertire lo spettatore in attore e questo, però, non tanto perché una presunta prigionia gli renda fisicamente impossibile intervenire attivamente nello «spettacolo», quanto, probabilmente, per la strutturale subordinazione della pietà all'amore di sé. Nulla esclude, e tutto sembra anzi suggerire, che la pietà riesca a far sentire la propria dolce voce al testimone, e a presidiare così un margine di «gratuità» se non delle azioni almeno dei sentimenti, solo grazie alla sicurezza di cui gode e al conseguente silenzio dell'«interesse personale». Persino questo margine pare in un certo senso solo apparente. Non si vede, infatti, perché l'apertura altruistica della pietà non potrebbe rappresentare una complicazione interna dell'amore di sé: ammesso ad esempio che lo spettatore desiderasse poter liberare l'attore di una sofferenza che sente come sua, come si distinguerebbe questo desiderio da quello di liberarsi della propria sofferenza? Il passo di Mandeville elogiato da Rousseau non afferma forse che per essere commosso dalla vista del bambino dilaniato dalla bestia e prestargli almeno in assenza di rischi personali aiuto l'uomo non ha bisogno di coltivare alcun «self-denial», di limitare in alcun modo, in altre parole, il proprio amore di sé?

Una seconda traccia della «preminenza [della pietà] all'interno della natura *seconda*» - la natura propria dell'uomo che si è lasciato alle spalle il puro stato di

<sup>22</sup> A conferma della lettura secondo la quale lo spettatore sarebbe volontariamente rinchiuso in casa propria, va notato che, pur facendo immediatamente pensare a una prigionia, le sbarre sono le stesse che, quando l'alveare diviene onesto e gli abitanti non hanno più bisogno di proteggersi dal furto, le api-fabbro costrette a migrare portano con sé assieme a serrature, catenacci e porte rinforzate: le stesse che già in Hobbes testimoniavano dell'opinione che gli uomini hanno circa la bontà dei loro simili e del loro desiderio di sicurezza. Vedi Mandeville, *The Fable of the Bees*, pp. 71 e 97-98, trad. it. pp. 16 e 55.

natura - sarebbe poi rinvenibile, secondo Menin, nel passo secondo il quale «l'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù»<sup>23</sup>. Per discutere adeguatamente questo passo, però, occorre ricordare un punto che ho già affrontato in *L'origine e la storia*, che costituisce una conseguenza immediata di quanto già ricordato circa la presenza delle facoltà spirituali all'interno del puro stato di natura, e che tornerà utile nella discussione del problema della possibile moralità dell'uomo naturale. Definita in una prima occorrenza come una *vertu sociale* consistente nella «pietà applicata [...] alla specie umana in generale»<sup>24</sup>, l'*humanité* - a rigore, almeno - non può appartenere, per riprendere le parole di Menin, alla «natura *seconda*» dell'uomo, costituire il portato di un processo nel quale l'uomo perverrebbe col tempo a «inverare la propria natura». Tutto ciò che essa richiede è infatti, da un lato, che l'amore di sé sia «governato dalla ragione e modificato dalla pietà», e, dall'altro lato, che chi ne è preso sia in grado di riconoscere l'altro come proprio simile, come uomo. Certo, quando afferma che il selvaggio si abbandona sempre «al primo sentimento di umanità», Rousseau riferisce questo sentimento al «selvaggio», che, pur tendendo spesso a farne le veci e a sostituirvisi, non è precisamente l'«uomo naturale». Come ho già ricordato, tuttavia, Rousseau non nega affatto all'uomo naturale la ragione *tout court*, ma solo una *raison cultivée*, né gli nega la capacità di riconoscere i «propri simili» come tali, ma solo quella di riconoscerli «individualmente»<sup>25</sup>. È appunto grazie a questo riconoscimento che la pietà stessa, può essere definita come il principio che ci ispira una «*répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables*», attraverso una formula nella quale l'umanità si trova inseparabilmente inclusa nella pietà in quanto tale, in generale<sup>26</sup>. Ed è proprio per questo che nel passo citato da Menin l'umanità costituisce una proprietà specifica non di un uomo «morale» distinto dall'uomo «naturale», ma dell'uomo *tout court*, nella sua costitutiva distinzione dall'animale. Attorno alla definizione di questo «sentimento» che è al tempo stesso una «virtù», certo, si addensa tutta una serie di difficoltà: come potrebbe, altrimenti, l'umanità presentarsi ora come un momento interno della pietà o come una sua particolare applicazione, senza alcun riferimento all'amore di sé, ora, invece, come una modificazione di questo stesso amore da parte della pietà? Nondimeno, queste difficoltà possono essere almeno in parte appianate. Quando Rousseau afferma che l'umanità è una modificazione dell'amore di sé, questa «modificazione» non va necessariamente intesa come un'alterazione, una trasformazione, potendo essere interpretata come un indizio a favore dell'identificazione dell'umanità, e quindi della pietà con cui essa fa corpo, con un

<sup>23</sup> *Disc.*, p. 219 (tr. it. p. 239).

<sup>24</sup> *Disc.*, p. 155 (tr. it. pp. 163-164).

<sup>25</sup> *Disc.*, pp. 152 e 160 (tr. it. pp. 161 e 168).

<sup>26</sup> *Disc.*, p. 126 (tr. it. p. 134).

“modo” di una “sostanza” affettiva coincidente con l'amore di sé. Non diversamente, ad esempio, Spinoza aveva fatto della *commiseratio* non qualcosa di eccedente il *conatus sese conservandi*, ma un'interna modalità di questo sforzo stesso, dettata dal fatto che si prova dolore o tristezza non solo in occasione di un danneggiamento del corpo, ma anche, per «imitazione degli affetti», per la sofferenza altrui<sup>27</sup>. L'*humanité* che per Menin sostanzia la moralità della «natura seconda» e la possibilità di una pietà antagonisticamente “scissa” rispetto all'amore di sé non solo non riesce ad ostacolare il primato di questo amore, di cui costituisce una modificazione, ma è per ciò stesso del tutto compatibile con una lettura della pietà come un suo aspetto interno.

Con ciò, gli stessi esempi scelti da Menin ci avviano alla soluzione del problema rappresentato dalla paradossale “moralità” che a mio avviso Rousseau accorda all'uomo naturale. «Com'è noto», afferma Menin, «Rousseau sostiene che *de jure* l'uomo di natura non possiede alcuna concezione etica». A conferma di questa notoria amoralità, cita in nota il passo secondo il quale «sembra a prima vista [*il paroît d'abord*] che gli uomini», nel puro stato di natura, «non avendo tra loro rapporti morali di nessuna specie o doveri riconosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, né avere vizi o virtù a meno di assumere questi termini in senso fisico chiamando vizi nell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione e virtù quelle che possono contribuirvi»<sup>28</sup>. La scelta di questo passo sembra del tutto appropriata: esso sembra infatti schiacciare l'uomo naturale russoiano sull'uomo spinoziano, per il quale la virtù non è altro che potenza, capacità di conservare sé stesso, e contro il quale, appunto, Pufendorf coniò la distinzione ripresa da Rousseau tra un *coté physique* e uno *moral* dell'umana identità.<sup>29</sup> La stessa scelta finisce però col risultare abbastanza sorprendente, almeno nella misura in cui dà il senso di uno dei passi di più difficile lettura dell'intera opera per evidente e assodato, non appena si consideri che l'impossibilità degli uomini di avere rapporti morali e vizi o virtù che non siano intesi «in senso fisico» è appunto ciò che «sembra a prima vista», o «*paroît d'abord*», e su cui, secondo le parole immediatamente seguenti di Rousseau «è opportuno sospendere il giudizio [...] e diffidare dai nostri pregiudizi»<sup>30</sup>. Limitandoci ai casi già incontrati, si può notare che ad essere messe in scena non solo dal passo sul selvaggio che si abbandona «al primo sentimento di umanità», ma anche da quelli sull'uomo che sottrae al vecchio il nutrimento conquistato con fatica

<sup>27</sup> Vedi B. Spinoza, *Ethica*, in *Œuvres*, 8 voll., sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999-2000, vol. IV, 1999, in particolare gli Scolii delle Proposizioni 23 e 27 della Parte terza e, in appendice alla stessa parte, la Spiegazione della diciottesima Definizione degli affetti.

<sup>28</sup> *Disc.*, p. 152 (tr. it. p. 161).

<sup>29</sup> S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, Amstelodami, apud Andream Hoogenhuyzen, 1688, tr. fr. di J. Barbeyrac, *Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, à Amsterdam, chez Briasson, 1734, Libro I, Capitolo i, sezioni 1-6.

<sup>30</sup> *Disc.*, p. 152 (tr. it. p. 161).

o che nonostante ogni agitazione e angoscia evita di mettere a repentaglio la propria sicurezza per salvare un bambino, sono due modi diversi di realizzare la «combinazione»<sup>31</sup> di amore di sé e pietà da cui secondo Rousseau derivano tutte le regole del diritto naturale. Sono due modi, in altre parole, nei quali l'uomo naturale, in quanto essere ad un tempo «intelligente, libero e considerato nei suoi rapporti con altri esseri», e quindi in quanto «essere morale», si «sottomette con cognizione» alla legge naturale o almeno a quella «massima della bontà naturale» che prescrive di fare il bene proprio col minimo danno per gli altri (o, se si preferisce, il bene degli altri senza danno per sé)<sup>32</sup>. Certo, se si pensa la moralità come marginalizzazione dell'Io in favore della centralità dell'altro (e quindi nei termini del *self-denial* criticato da Mandeville) diviene difficile scorgere quella dell'uomo naturale come una vera moralità. Va però ricordato che di morali ce ne sono tante, e che, tra queste, c'è anche quella hobbesiana: una morale che oltre al “dovere” della conservazione di sé riconosce ad esempio anche quello di far gratuitamente del bene all'altro, e nella quale questo dovere è tuttavia rispettato ogni volta che l'agente, unico giudice di sé medesimo, è in coscienza sicuro di aver fatto tutto il possibile per rispettarlo. Una morale, questa, stranamente simile a quella dettata dall'amore di sé, questo sentimento naturale che porta non solo «ogni animale a vegliare alla propria conservazione», ma anche «ogni uomo, in particolare, [a guardare a] sé stesso come il solo spettatore che l'osserva, il solo essere nell'universo che si interessi a lui, il solo giudice del suo merito»<sup>33</sup>, e che senza dubbio è pienamente rispettata tanto dal selvaggio che si abbandona al primo sentimento di umanità quanto dall'uomo che per paura di ferite o della fame evita di soccorrere il bambino sbranato dalla fiera o strappa a un vecchio il nutrimento conquistato con fatica.

Su queste basi, diviene facile fare i conti con l'ultima obiezione avanzata da Meinin. Rousseau, è vero, parla delle proprie opere come animate da un'ispirazione unitaria, ma credo che non sia necessario essere maestri del sospetto per concordare che non bisogna mai fidarsi troppo di quello che un autore pensa o dice di sé. Chiaramente, aver presente l'intero *opus* di un autore può essere utile per leggerne analiticamente una sola opera, allo stesso modo in cui può esserlo avere presente i suoi interlocutori, le sue frequentazioni, le sue fonti, e via dicendo. Nondimeno, bisogna tenere fermo che ogni opera costituisce un'entità autonoma, che come tale può e in qualche misura deve essere letta. È possibile che un passo di un'opera illumini un passo parallelo di un'altra opera, ma questa possibilità deve essere di volta in volta sottoposta a verifica a partire dal testo stesso, e non postulata. Se si parte da un presupposto di unità, infatti, si rischia di perdere le fratture teoriche che possono aprirsi non solo tra un testo a un altro (senza le quali si priverebbe il filosofo della possibilità di cambiare idea da un testo all'altro, successivo o addirittura

<sup>31</sup> *Disc.*, p. 125 (tr. it. p. 134).

<sup>32</sup> *Disc.*, pp. 124-125 e 156 (tr. it. pp. 133-134 e 165).

<sup>33</sup> *Disc.*, p. 219 (tr. it. p. 239).

coevo), ma anche all'interno di uno stesso testo (senza le quali un autore sarebbe solo una macchina deduttiva, mentre chiunque abbia esperienza della pratica di scrittura sa che un testo non viene concepito *tout d'un coup*, e che persino la sua versione a stampa può contenere tracce di ripensamenti, riformulazioni, indecisioni, etc.). Si rischia, in altre parole, di uniformare il difforme, di appiattare il particolare, con le sue specificità e asperità, su un sistema pacificato proprio perché costruito per via astrattiva, di eliminazione o rimozione delle indeterminazioni, delle oscillazioni, insomma di tutti quei fattori che possono fare di un'opera un campo di battaglia tra esigenze o posizioni contrastanti. Nello specifico, ho già mostrato come gli stessi elementi del *Discorso* che a partire dalla presupposta coerenza con l'*Essai* e l'*Émile* Menin legge quali prove di una pietà attiva, scissa dall'amore di sé e finalmente egemone rispetto ad esso possono essere letti altrimenti. Analogamente, è proprio la presupposta coerenza con l'*Emilio* ad autorizzare Menin a negare all'uomo naturale, assieme a questa pietà attiva, anche ogni vera e propria moralità, o a supporre una troppo stretta affinità tra l'uomo di natura del *Discorso* (a mio avviso dotato di immaginazione, previsione, ragione, libertà, moralità, e senza dubbio provvisto del malebranchiano «sentimento della sua esistenza attuale»<sup>34</sup>, che invece Menin sembra negargli) e l'«uomo-infante» che l'*Emilio* usa come figura dello «stato primitivo di ignoranza e stupidità naturalmente proprio dell'uomo», assimilandolo al contempo a un «perfetto imbecille» incapace perfino di avvertire «la propria esistenza»<sup>35</sup>. Con ciò, però, è venuto il momento di rivolgerci alla considerazione degli interventi che toccano maggiormente questioni di natura politica.

### 3. LA STORIA TRA DISPOTISMO E DEMOCRAZIA

Chiaramente, l'interpretazione dell'idea russoiana di stato di natura è di qualche interesse non solo e probabilmente non tanto in sé, in rapporto a ciò che riesce a sottrarre alle ombre tra le quali era stato relegato dalle letture maggioritarie, ma anche e probabilmente soprattutto per il modo in cui costringe a rivisitare sia la concezione della storia e della politica esposta nella Parte seconda del *Discorso* sia, più in generale, la posizione di questo testo nel complesso della riflessione politica russoiana e anzi della storia del pensiero politico. Non è quindi casuale che gli interventi di Stefano Petrucciani e Lorenzo Rustighi si concentrino proprio su questi punti. Quello di Petrucciani costituisce per buona parte un'accurata esposizione delle tesi esposte in buona parte del libro. Petrucciani mostra infatti l'invidiabile capacità, che gli deriva forse dall'infinità di recensioni con cui per decenni ha animato le pagine culturali del Manifesto, di condensare lunghi ragionamenti in poche

<sup>34</sup> *Disc.*, p. 144 (tr. it. p. 152).

<sup>35</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, texte établi par Ch. Wirz et annoté par P. Burgelin, in *Œuvres Complètes*, cit., vol. IV, 1969, pp. 280-281, tr. it. a cura di P. Massimi, *Emilio*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 44-45.

pagine, e di farlo senza mai distorcere quello che legge per poterne più facilmente evidenziare le fragilità. Conformemente alle regole non scritte di ogni buona discussione non mancano però neanche nel suo testo gli spunti critici. In parte, la critica traspare incidentalmente già nell'esposizione: penso ad esempio all'accento nel quale la mia lettura del desiderio di stima che si accende nella cosiddetta «società nascente» viene qualificata come «ardita», probabilmente per la sua tendenza, chiarita più in là di restituire un Rousseau anacronisticamente «habermasiano». Questo accenno diventa significativo se rapportato alla prima considerazione esplicitamente critica. Se la forma di socializzazione veicolata dal desiderio di stima realizza davvero «un equilibrio ottimale» - o almeno un «bilanciamento accettabile» - «tra desiderio di superiorità e universalismo del riconoscimento», cosa può averne segnato la fine? Intesa come vera domanda rivolta a me o a Rousseau o come implicita affermazione secondo la quale la sua stessa fine dimostrerebbe che l'equilibrio realizzato dalla società nascente non poteva essere né ottimale né accettabile, questa prima considerazione si collega poi strettamente ad altri due, che chiamano in causa, rispettivamente, la crisi che dovette tracciare il confine ultimo dello stato di natura e la soluzione politica di questa crisi. In effetti, afferma Petrucciani, se la guerra di tutti contro tutti che segna il *tournant* tra società nascente e stato civile è determinata dal concorso di «metallurgia, agricoltura, privatizzazione della terra [e] differenza dei talenti», e se però questi fattori sono propri di ogni società, come si può ritenere che la critica russoiana si rivolga a un tipo determinato di società, e non alla società in quanto tale? Infine, se il patto che pone fine a questa crisi si basa «su fondamenti che comportano l'impossibilità di una società bene ordinata», e cioè «sul riconoscimento e sulla stabilizzazione delle proprietà ineguali [...] e la rinuncia alla libertà fatta da coloro che accettano di darsi dei capi», come è possibile attribuirgli un ruolo sia pure parzialmente positivo? Dato che i fattori che determinano la fine della «società nascente» sono gli stessi che determinano la guerra di tutti contro tutti, e che la lettura del patto come esclusivamente «iniquo» è costretta a ridurre la politica a una prosecuzione di quella guerra con altri mezzi, mi pare che i tre interrogativi sollevati da Petrucciani siano condensabili in una critica unitaria. A parere di Petrucciani, si può dire, il *Discorso* va letto come una genealogia critica che sia sul piano sociale sia su quello politico non lascia spazio a una configurazione sociale o istituzionale che sia ad un tempo giusta e, proprio in quanto giusta, accettabile e solida.

Per cominciare, non escludo - ed è anzi abbastanza probabile - che il capitolo dedicato alla «società nascente» contenga delle forzature, legate forse all'inclinazione attualizzante dell'articolo che ne costituisce il nucleo originario e all'interesse per il tema hegeliano o honnetthiano della lotta per il riconoscimento che in esso si esprimeva. Al di là di questo o quel punto particolare, tuttavia, non credo che l'attribuzione all'amor proprio di effetti politici potenzialmente positivi o la lettura della società nascente come dotata di una solidità che può essere scalfita solo da un

concorso di cause esterne contengano particolari forzature. Senza citare quelli reperibili nelle pagine dedicate alla società nascente stessa, tra gli effetti positivi dell'amor proprio rinvenibili nel resto del *Discorso* ci sono senza dubbio quelli di un assetto per così dire "meritocratico" dei rapporti di riconoscimento: la «stima pubblica» può non solo fare «la differenza tra i malvagi e la gente dabbene», distribuire vantaggi in proporzione ai meriti, conferire alla virtù la «preferenza» che le è dovuta nella distribuzione delle posizioni di potere, favorire quindi la «stima reciproca» tra i cittadini e tra governati e governanti, cementare la «concordia pubblica», ma anche, per ciò stesso, far leva sull'amor proprio dei singoli per esercitare un ruolo politico fondamentale<sup>36</sup>. Il discorso sulla tenuta della società nascente è più complesso, perché, come accennato, fa corpo con quello sulla genesi della guerra. Da un certo punto di vista, in effetti, il discorso di Petrucciani è innegabilmente corretto: la cavalcata che condurrà al «più orribile stato di guerra» passando per la «disuguaglianza delle fortune» e «l'abuso delle ricchezze», la scissione tra essere e apparire, la dialettica servo/padrone, l'ambizione e la competizione<sup>37</sup>, parte subito dopo l'analisi dei fattori elencati da Petrucciani («metallurgia, agricoltura, privatizzazione della terra [e] differenza dei talenti»), e segue un ritmo che pare coinvolgere ogni società nelle sue inesorabili conseguenze: la guerra e il patto iniquo. Nondimeno, nel seguito del racconto Rousseau distingue tre categorie di popoli. Da un lato si hanno quelli nei quali «uno emergeva per potenza, virtù, ricchezza, o credito», che per via elettiva diedero luogo a monarchie, e quelli in cui «molti, pressappoco alla pari, prevalevano sugli altri», che sfociarono invece in aristocrazie. Questi popoli sono quelli che «ben presto obbedirono a dei padroni», e, perdendo la loro libertà, pensarono solo «a toglierla ai loro vicini, non potendo sopportare che altri godessero di un bene di cui loro non godevano più». Dall'altro lato si hanno i popoli «tra cui minore era la disparità di fortuna e di talenti, e che meno si erano allontanati dallo stato di natura, [che] mantennero in comune l'amministrazione suprema e formarono una democrazia», rimanendo «sottomessi solo alle leggi» e conservando sia «la loro libertà» sia, con essa «la felicità e la virtù»<sup>38</sup>. Questo passo invita a ripercorrere retrospettivamente le pagine precedenti per verificare se non ci sia persi di vista qualche elemento in grado di autorizzare l'eccezione democratica. A ben vedere, il riferimento alla «minore disparità [...] dei talenti» invita innanzitutto a considerare diversamente le righe che precedono l'inizio della "cavalcata" verso la guerra, nelle quali Rousseau afferma che «a questo punto le cose avrebbero potuto mantenersi uguali se uguali fossero stati i talenti»<sup>39</sup>: impone, in altre parole, di assumere quella che viene fatta baluginare all'interno di un periodo ipotetico dell'impossibilità come una possibilità reale, e anzi talvolta realizzata. Allo stesso modo, il

<sup>36</sup> *Disc.*, pp. 169-170, 222-223 e 115 (tr. it. p. 179, 244 e 123).

<sup>37</sup> Cfr. *Disc.*, pp. 174-176 (tr. it. pp. 184-186).

<sup>38</sup> *Disc.*, p. 186 (tr. it. p. 197).

<sup>39</sup> *Disc.*, p. 174 (tr. it. p. 183).



riferimento alla «minore disparità delle fortune» costringe a osservare che la «disuguaglianza delle fortune» non è il prodotto lineare e necessario della «diseguaglianza naturale», cioè dei talenti, ma quello, contingente, di questa disuguaglianza «insieme a quella nata dal caso [*de combinaison*]» e «dalla diversità delle circostanze»: ad ammettere, cioè, che questa «combinazione» di circostanze, potendo anche non presentarsi, era estranea all'equilibrio interno della società nascente<sup>40</sup>. Così, occorre riconoscere che non sono né la metallurgia, né l'agricoltura, né la proprietà privata, né la disuguaglianza, prese per sé e come tali, a imporre la corruzione, ma solo una loro specifica combinazione, e che ci sono popoli – come i selvaggi incontrati dai coloni europei, o i «popoli liberi»<sup>41</sup> – che non sono mai stati toccati dal processo che, presso altri, condusse alla guerra e al patto iniquo. L'uniformità inevitabile della decadenza, infatti, renderebbe impensabili e impraticabili quella Sparta, quella Roma repubblicana e quella Ginevra idealizzata dalla Prefazione che invece Rousseau assume come modelli politici<sup>42</sup>.

In questo modo ho mostrato che Rousseau condanna non la «civiltà in quanto tale», ma solo una sua forma determinata, e tesse anzi l'elogio di quella diversa forma di vita che è incarnata dai «popoli liberi». Al contempo, ho mostrato che si possono nei termini del *Discorso* concepire società sottratte alla guerra di tutti contro tutti e, con essa, al cosiddetto “patto iniquo”. Con ciò, però, non ho ancora difeso la «rivalutazione del patto iniquo stesso» che giustamente mi si attribuisce. Petrucciani potrebbe essere disposto a concedere che nel *Discorso* si diano popolazioni che si sottraggono a questo patto (come potrebbero popoli immuni alla «disparità delle fortune» soccombere all'impostura di un ricco?) senza tuttavia riconoscere l'ambivalenza di questo patto stesso. Il punto, qui, è che i popoli caratterizzati da minore diseguaglianza di talenti e fortune, che ricompariranno in seguito come una realtà storicamente accertata, sono in un primo momento introdotti nel racconto della genesi della politica solo nella forma di un rimosso, di una possibilità menzionata solo per essere immediatamente negata. Su questo sfondo, il patto – proprio quello a cui ci si riferisce comunemente col nome di un “patto iniquo” – deve presentarsi come il destino comune e ineludibile di tutte le nazioni particolari,

<sup>40</sup> *Disc.*, p. 174 (tr. it. p. 184).

<sup>41</sup> *Disc.*, p. 181 (tr. it. p. 192).

<sup>42</sup> Anche a voler ammettere che il corso naturale delle cose sia uno solo, e conduca dallo stato di natura al dispotismo, bisognerebbe comunque riconoscere che la storia russoiana è intessuta di temporalità multiple, perché non è concepibile che i «mutamenti [...] abbiano alterato contemporaneamente e allo stesso modo tutti gli individui», e a maggior ragione tutti i popoli (*Disc.*, p. 123, tr. it. p. 131). È proprio questa differenza di velocità che, in rapporto ai popoli nei quali le disuguaglianze erano più profonde, spiega persino quella guerra di tutti contro tutti che è in realtà una guerra tra i ricchi proprietari (coloro che avevano lavorato di più, o avevano tratto miglior partito dal proprio lavoro, o avevano trovato il modo di abbreviarlo, o più semplicemente avevano avuto fortuna) e quei *surnuméraires* che erano rimasti ancorati alla pigrizia originaria, e che, trovandosi d'un tratto «poveri senza aver perduto nulla», si trovavano ad un tempo a dover ricevere o strappare il cibo dalla mano dei ricchi: a diventarne servi o rapinatori (*Disc.*, p. 175, tr. it. p. 185).

incluse quelle che in seguito scopriremo formare delle democrazie. Per ciò stesso, esso si trova gravato del compito particolarmente delicato di rendere unitariamente conto di due possibilità divergenti: quella della corruzione dispotica che al termine del cammino attende monarchie o aristocrazie e quella dell'eccezione democratica. Proprio questa duplice funzione, mi pare, rende conto del non meno duplice trattamento di cui è oggetto il patto. Per un verso, infatti, il patto viene introdotto come un'impostura del ricco, che fa leva sull'orrore di una situazione nella quale tutti erano armati «gli uni contro gli altri» e «nessuna condizione [...] offriva sicurezza», sancisce proprietà e diseguaglianza, distrugge così «senza rimedio la libertà naturale», assoggetta «a vantaggio di pochi ambiziosi tutto il genere umano [...] alla servitù e alla miseria», e, in una parola, converte i nemici del ricco in suoi «difensori»<sup>43</sup>. Per altro verso, parlando dello stesso patto Rousseau afferma che era con «senno» che i cittadini avvertivano «i vantaggi d'una costituzione politica», che persino agli occhi dei saggi il sacrificio di «una parte della [...] libertà alla conservazione dell'altra» appariva come una necessità, e riduce i problemi da esso introdotti al rango di «inconvenienti» legati alla «mancanza di filosofia e di esperienza», di «pericoli» contingenti, o di «abusi»<sup>44</sup>. Così, tutti gli Stati finiscono per apparire, almeno nelle loro origini, legittimi: con un vero e proprio *coup de théâtre*, la narrazione riprende con l'esclusione dell'ipotesi secondo la quale il primo atto politico di «uomini fieri e indomiti» sia potuto essere quello di «precipitarsi nella schiavitù»<sup>45</sup>. In questo senso l'istituzione non solo delle democrazie, ma anche di monarchie e aristocrazie, costituisce originariamente non già il sacrificio di una «parte della libertà» originaria sull'altare di un'altra parte della stessa libertà, ma la realizzazione di una libertà differente dall'originaria «libertà naturale», che consiste nell'essere «talmente sottomessi alle leggi alle leggi che [...] nessuno può scuoterne l'onorevole giogo»<sup>46</sup>. Se i popoli si diedero dei capi «perché difendessero la loro libertà e non perché li asservissero», infatti, questa non resta una semplice finalità soggettiva scollata dalla realtà istituzionale, perché il «pericoloso deposito» di cui sono gravati i capi in quanto portatori dell'«autorità pubblica» è appunto quello di «mantenere la costituzione» senza poterla cambiare e di «fare osservare le deliberazioni del popolo», quelle «convenzioni generali» o «leggi fondamentali» che sono espressione della volontà popolare e sono condizione della libertà dei singoli<sup>47</sup>. Diversamente da quanto affermato da Petrucciani, perciò, il patto non può essere letto come il momento della «rinuncia alla libertà fatta da coloro che accettano di darsi dei capi». La presenza di capi, infatti, non è di per sé incompatibile con la libertà, e lo diviene unicamente quando i capi si sottraggono al loro compito costituzionale di semplici esecutori

<sup>43</sup> *Disc.*, pp. 177-178 (tr. it. pp. 187-188).

<sup>44</sup> *Disc.*, pp. 187-188 (tr. it. p. 188).

<sup>45</sup> *Disc.*, p. 180 (tr. it. p. 191).

<sup>46</sup> *Disc.*, pp. 178 e 112 (tr. it. pp. 188 e 120).

<sup>47</sup> *Disc.*, pp. 181, 180, 184-185 (tr. it. pp. 191, 190, 195).

delle leggi. Anche di fronte a simili capi, però, il popolo conserverebbe comunque il diritto o la libertà - «funest[i]» quanto si vuole - «di rinunciare alla subordinazione»<sup>48</sup>. Quello al quale ci si riferisce spesso col nome di “patto iniquo” è quindi un patto che dà luogo non solo ai regimi destinati a sfociare nella tirannide, ma anche quelli che ne saranno immuni, laddove i primi non si distinguono dai secondi in maniera originaria e in ragione del loro atto di costituzione, ma per gli inconvenienti e gli abusi ai quali sono soggetti, e dai quali gli altri sono immuni. Il patto presenta perciò un contenuto giuridicamente valido, nonostante gli inconvenienti e gli abusi cui nei popoli segnati dall'ineguaglianza esso presta il fianco e che in assenza di rivolgimenti radicali in grado di fare «piazza pulita»<sup>49</sup> finiranno per travolgerlo. La politica non è solo luogo di approfondimento della corruzione che è supposta arginare, prosecuzione della guerra con mezzi solo apparentemente pacifici, ma anche luogo di possibile costruzione di un terreno condiviso di legalità e moralità, libertà e felicità.

\* \* \*

Passo ormai all'ultima batteria di sollecitazioni, con le quali Lorenzo Rustighi cerca di “forzarmi” a pronunciarmi sull'«effetto di ritorno che il *Contratto sociale* rischia di esercitare sul *Discorso*, compromettendo gravemente quelle potenzialità che Toto ha assai opportunamente evidenziato». Il testo di Rustighi contiene tre spunti, ma dovrò tralasciare per semplicità e in parte per ignoranza l'ultimo, che concerne la concepibilità del rapporto di classe nel sistema di Rousseau. In generale, per Rustighi le potenzialità presenti nel *Discorso* ma rimosse dal *Contratto* risiedono nella «dimensione di concretezza» che sarebbe presente nella prima opera, ma dileguerebbe nella seconda. Nel *Discorso* il patto interviene in una situazione nella quale «la differenza [tra i singoli] è costituzionalmente manifesta», perché al suo interno vediamo confrontarsi ricchi e poveri, confronto che si svolge nella forma di una proposta che una «parte determinata» rivolge a un'altra parte, e non come attività diretta dell'intero. Questa concretezza permette al *Discorso* di fare a meno del presupposto fondamentale dell'opera del '62, quell'«eguaglianza immediata tra i singoli individui» che porterà Rousseau a interpretare le loro volontà come «indifferenti», «identiche» e proprio per questo «slegate», capaci al massimo di un accordo «accidentale», e a concepire il rapporto tra governati e governanti come un rapporto immediato dell'intero con sé stesso e quindi - posta la «rimozione assoluta» della differenza tra i due termini e, con essa, della funzione mediatrice propria del governo - come un «non-rapporto». Se in questa prospettiva quello del *Discorso* può apparire come un racconto demistificatorio, che denuncerebbe «la realtà concreta del contratto sociale», l'«effetto di ritorno» che il *Contratto* rischia di esercitare sul *Discorso* deve essere quello di mettere in luce ciò che, già al suo interno, premeva nella direzione degli sviluppi teorici successivi e della loro caratteristica

<sup>48</sup> *Disc.*, p. 186 (tr. it. p. 196).

<sup>49</sup> *Disc.*, p. 180 (tr. it. p. 190).

astrazione. È così che il *Discorso* rischia di pensare già il popolo non come una «grandezza politica determinata, costituzionalmente organizzata in comunità» indipendenti e «potenzialmente contrapposte», ma come l'«entità omogenea e indifferenziata» che sorgerebbe come «effetto dell'identità delle volontà dei singoli espressa in un grande contratto universale». È così, inoltre, che l'opera rischia di lasciarsi sfuggire la possibilità di pensare popolo e governo come due entità distinte e dotate ognuna di un potere proprio, facendo dei governanti i semplici depositari «dell'incondizionatezza e dell'unicità del potere politico» e del ricco «una sorta di Legislatore che, come tale, incarna in senso lato una funzione di governo». Proprio la considerazione di questo «effetto di ritorno» mi sembra animare la prima delle domande indirizzate da Rustighi, relativa all'effettiva possibilità della repubblica delle origini del *Discorso* di essere valorizzata «al di là delle aporie del contrattualismo rousseauiano più maturo».

La seconda sollecitazione si concentra sul tema del governo: mentre il *Discorso* mira a impedire la degenerazione del governo legittimo in potere arbitrario o dispotico valorizzando il ruolo – questa l'opinione di Rustighi, o forse quella che attribuisce a me – delle diverse istituzioni che nella repubblica originaria rispondono ad altrettanti gruppi diversi e mediano la loro unità, il *Contratto* finirebbe, proprio malgrado, per identificare governo legittimo e potere arbitrario. Secondo Rustighi, infatti, la concezione del popolo come unità immediata e astratta, della volontà generale o sovrana come unità altrettanto immediata di volontà particolari per sé indifferenti e del governo come semplice “emanazione” del sovrano, elimina ogni mediazione tra popolo e governo e si capovolge per ciò stesso, dialetticamente, in una concezione nella quale gli individui per sé sconnessi che compongono il popolo trovano trovare la loro unità unicamente in una obbedienza incondizionata al potere arbitrario del governo, giacché la volontà generale, per sé indeterminata, non può “presentarsi” se non attraverso la “rappresentanza” delle decisioni governamentali che sono supposte determinarla. In questo modo, sempre secondo Rustighi, non solo si perde ogni distinzione tra potere legittimo del governo e potere illegittimo del despota, perché il popolo dei governati non ha nessun mezzo istituzionale di contrapporsi a un governo senza il quale non potrebbe nemmeno esistere, ma dilegua ogni differenza tra la concezione russoiana e quella hobbesiana della sovranità, perché in Rousseau, proprio come in Hobbes, il popolo è certo sovrano, ma lo è solo grazie alla “rappresentanza” di un attore, il sovrano propriamente detto, rispetto al quale non ha alcuna autonomia, e attraverso le cui decisioni soltanto può esprimersi la sua volontà. Ammesso allora che la politica coincida con l'articolazione «mediante istituzioni effettive [del] rapporto tra governanti e governati», secondo Rustighi non si può sfuggire alla conclusione secondo la quale il contrattualismo russoiano «non solo non pensa il fondamento della politica ma ne sancisce addirittura la fine», perché il contratto originario stabilisce «a priori la legittimità» di qualsiasi contenuto del comando, e l'unica risposta adeguata

all'incondizionatezza di questo comando è di ordine morale, e non politico. Si dà popolo solo dove tutti i suoi membri accettino di identificarsi ciecamente col comando, perché non appena essi rifiutino tale identificazione non si ha che una moltitudine dispersa. In questo senso a nulla valgono i tentativi di Rousseau di dotare il popolo, attraverso la storicità dei costumi, di una sua autonoma consistenza rispetto ai poteri costituiti, o di indicare, magari attraverso il ricorso all'*exemplum* della repubblica romana, istituzioni in grado di articolare il rapporto tra popolo e governanti: come i costumi hanno una consistenza meramente «sociologica», priva di ogni rilevanza politica o costituzionale, così il richiamo alle istituzioni romane risulta solo estrinsecamente, anacronisticamente giustapposto alla «razionalità del moderno potere sovrano». E come potrebbe il popolo far valere la propria volontà contro quella del governante, se solo quest'ultimo può indire le assemblee all'interno delle quali la sua volontà può essere legittimamente espressa? Così, Rustighi può chiedermi cosa ne sia «del *Secondo Discorso* una volta che si sia assodato [...] che Rousseau ci consegna qualche anno più tardi un sistema teorico capace di incardinare nelle istituzioni politiche proprio quel dispotismo e quell'arbitrio che si era trattato per lui non solo di comprendere ma di neutralizzare»?

Per corrispondere a queste sollecitazioni, occorre però concentrarsi non tanto, come mi si chiede di fare, sulle «potenzialità» del *Discorso* e sull'«effetto di ritorno» col quale il *Contratto* rischia di obliterarle, ma su quello che a ben vedere costituisce il cuore del ragionamento di Rustighi: la decostruzione della sovranità popolare operata da Rustighi. Il problema principale, mi pare, è che quando mi attribuisce l'intenzione di valorizzare il *Discorso* per ciò in cui diverge rispetto al *Contratto* e quando di conseguenza valorizza ciò che nel mio lavoro pare supportare questa attribuzione, Rustighi, in realtà, proietta il suo punto di vista su di me. Nonostante le apparenze, infatti, la valorizzazione del *Discorso* contro il *Contratto* può avere senso nella prospettiva di Rustighi, non nella mia. Per chiarire questa divergenza occorre però mettere alla prova del testo del *Contratto* la decostruzione presentata da Rustighi. Un'operazione, questa alla quale per inciso non posso non essere sensibile, perché tra le poche cose che ho scritto su Rousseau una delle prime metteva appunto in luce il rischio decisionistico implicito nella concezione del governo esposta nel *Contratto*, indicando proprio nei costumi il fattore chiamato ad assolvere il delicato compito di assicurare una sia pur precaria convergenza tra la volontà particolare del governante e quella generale del popolo sovrano, mentre l'ultima si interrogava sulla possibilità, nei termini della stessa opera, di un «popolo contro lo Stato», parlando in questo senso di un «doppio hobbesismo di Rousseau»<sup>50</sup>. Prima di riprendere i momenti essenziali del ragionamento di Rustighi, però, vorrei spendere alcune parole sul già menzionato «doppio hobbesismo». Uno dei principali

<sup>50</sup> F. Toto, *I costumi, il diritto. Dal 'Discorso sulla diseguaglianza' al 'Contratto Sociale'*, «Il Canocchiale. Rivista di studi filosofici», 2008/1, pp. 69-90 e Id., *Le peuple contre l'État? Les deux logiques du Contrat social*, «Les Études Philosophiques», 2021/3, pp. 87-122.

obiettivi polemici degli studi che ho dedicato a Hobbes, infatti, è proprio la lettura del filosofo alla quale mi sembra rifarsi Rustighi, e che declina in modo particolare quella che, nello stesso senso in cui ho parlato di una “lettura media” di Rousseau, potrebbe essere battezzata la “lettura media” di Hobbes. Personalmente, non ho difficoltà ad ammettere che a un certo livello Hobbes sia davvero il pensatore che la maggior parte dei suoi lettori ritiene che sia: un pensatore che nega la possibilità di qualunque rapporto sociale o politico indipendente dal meccanismo rappresentativo posto dal patto a fondamento della sovranità. Parlando di indignazione, di amicizia, di fazione e di sedizione, delle prime comunità cristiane e delle successive eresie<sup>51</sup> (per menzionare solo alcuni temi), ho costantemente provato a mettere in luce l'esistenza di uno Hobbes diverso, che lascia spazio a fenomeni collettivi, organizzati e non rappresentabili, di resistenza al sedicente potere sovrano. Quando ho parlato di «doppio hobbesismo di Rousseau», allora, intendevo appunto che lo Hobbes di cui il Rousseau del *Contratto* è il non indegno erede è non solo il primo, ma anche il secondo. Da questo punto di vista confesso che anche in rapporto al *Contratto*, come spesso mi succede, sono interessato meno a trovare la «più profonda e coerente unità» che probabilmente secondo Rustighi si nasconde al di sotto della «selva di contraddizioni cui Rousseau è solito esporre i suoi lettori», che a mettere a fuoco le tensioni da cui la sua teoria è attraversata. Per decostruire la decostruzione rustighiana del contrattualismo russoiano e l'idea di moderna razionalità politica da essa mobilitata, cercherò allora di mettere in luce ciò che, nella materialità dei testi, essa è costretta a rimuovere, a scartare come irrilevante, come un'incrostazione fuorviante, residuo spurio di una logica eterogenea, e, in questo modo, e di mostrare così l'impossibilità di rifiutare al *Contratto* ogni elemento di concretezza o di ridurre quelli di cui si può constatare la presenza a elementi situati su un piano eterogeneo e privo di punti di contatto rispetto a quello della struttura concettuale portante dell'opera.

In questa direzione può valere la pena di partire da quelle *mœurs* e a quelle *coutumes* che Rustighi liquida come questione meramente sociologica, e che per Rousseau costituiscono invece la «specie di leggi» che, «iscritta [...] nei cuori dei cittadini», «rianima o supplisce» le leggi stesse nel momento del loro invecchiamento o della loro estinzione, conserva così il popolo «nello spirito della sua

<sup>51</sup> Vedi ad es. F. Toto, *Hobbes e l'indignazione*, «La Cultura» (di prossima pubblicazione); *Hobbes e l'amicizia: antropologia, morale e politica*, in «Giornale Critico di Storia della Filosofia», 2 (2018), pp. 290-310; *Fazioni e sedizioni. Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, in «Studi Filosofici», 41 (2018), pp. 49-70; *An association without power? Gift, recognition and democracy in Hobbesian conception of Early Christian communities*, in Antonella Del Prete, Anna Lisa Schino, Pina Totaro (eds.), *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Leiden, Brill, 2022, pp. 177-195; *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 4 (2018), pp. 595-628.

istituzione» e determina quindi «la vera costituzione dello Stato»<sup>52</sup>. Lo strano rapporto dei costumi sia con le leggi, tra le quali sono ad un tempo inclusi a titolo di una loro specie particolari ed esclusi in quanto fattore in grado di farne le veci al momento della loro cessazione, sia con la «vera costituzione» e anzi con lo “spirito dell’istituzione” – una specie di doppio del montesquieano “spirito delle leggi” – dovrebbe essere sufficiente a mettere in allerta il lettore. Per la sua capacità di illuminare i problemi che qui ci interessano, però, ad attirare l’attenzione è soprattutto l’accento al modo in cui i costumi riescono a “rianimare” o fare le veci delle leggi. Tenuto conto che la *puissance législative* costituisce il «cuore dello Stato», e che «non appena il cuore ha cessato le sue funzioni» il corpo politico «è morto»<sup>53</sup>, la “rianimazione” e la “supplenza” di cui leggi decrepite o defunte possono essere oggetto da parte dei costumi alludono rispettivamente alla possibilità di un’inversione del processo di logoramento politico, e quindi di ringiovanimento o resurrezione del popolo o dello Stato, e a quella di un prolungamento della vita del popolo anche in assenza, se non del cuore stesso dello Stato, almeno delle sue «funzioni». Pur non essendo forse propriamente leggi, i costumi costituiscono lo «spirito delle istituzioni» o la loro «vera costituzione» proprio nel senso in cui la capacità di questa legge che non è propriamente una legge di continuare a pulsare nei cuori dei cittadini anche quando «le funzioni» del cuore politico dello Stato vengono meno può impedire l’estinzione della *puissance législative* e, con essa, la «morte del corpo politico»<sup>54</sup>. Da cosa dipende però questa loro capacità, e in che modo essa riguarda l’oggetto della nostra discussione?

Come è noto, per Rousseau il responsabile della «vecchiaia e [del]la morte» del corpo politico è sempre il governo, la *puissance exécutive*, il «cervello» che mette «in moto tutte le parti» del corpo, e la cui «paralisi», nondimeno, non impedisce al corpo di continuare a vivere<sup>55</sup>. Si tratta, in altre parole, di quel Principe che tende a «usurpa[re] il potere sovrano» e a «opprime[re] il sovrano», cioè il popolo, e che non appena riesce nella propria impresa fa sì che «il patto sociale [sia] rotto»<sup>56</sup>: una condizione, questa, in cui il popolo è al tempo stesso dissolto, perché cede il rapporto giuridico dei cittadini tra loro e con il governante che determinava l’unità ha ceduto il posto al rapporto extragiuridico tra padrone e schiavo, e conservato, perché se fosse dissolto non potrebbe essere oppresso dal governante trasformatosi in despota, né la sua *puissance* nonostante l’usurpazione. Diversi passi, che non a caso tirano costantemente in ballo il ruolo dei costumi, confermano questa paradossale

<sup>52</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politiques*, texte établi et annoté par R. Derathé, *Œuvres complètes*, cit., vol. III, trad. it., *Il contratto sociale, o principi del diritto politico*, in *Scritti politici*, cit., vol. II (d’ora in poi: *Contratto*, seguito dal numero romano del libro e da quello arabo del capitolo), II, 12.

<sup>53</sup> *Contratto*, III, 11.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Contratto*, III, 10 e 11.

<sup>56</sup> *Contratto*, III, 10.

permanenza del popolo nella dissoluzione almeno apparente delle istituzioni, e per ciò stesso la sua autonomia rispetto allo Stato, o almeno al governo. Nelle pagine dedicate alla nozione di popolo, ad esempio, Rousseau distingue i popoli che «diventano incorreggibili invecchiando», dotati di «costumi stabiliti e pregiudizi radicati», da quello che la sua stessa «giovinezza» rende «adatto» a ricevere istituzioni in grado di correggerlo: quello che, pur non avendo «ancora portato il vero giogo delle leggi», è comunque già «lié par quelque union d'origine» proprio perché dotato di costumi e superstizioni, per quanto non ancora «ben radicati»<sup>57</sup>. Questo stesso contesto ammette inoltre un'eccezione all'incorreggibilità dei popoli senescenti: «come alcune malattie sconvolgono la testa degli uomini», vale a dire quei loro cervelli che stanno metaforicamente per i governi, «e li privano del ricordo del passato» piombandoli in un'imbecillità analoga a quella nella quale cadono i popoli il cui governo fosse paralizzato, così «nella durata degli Stati» si incontrano talvolta «delle epoche violente in cui le rivoluzioni fanno sui popoli ciò che certe crisi fanno negli individui, e nelle quali lo Stato infuocato dalle guerre civili», come la Roma dei Tarquini, «rinasce per così dire dalle sue ceneri, e riprende il vigore della sua giovinezza uscendo dalle braccia della morte»<sup>58</sup>. Quando nel seguito dell'opera ritorna sull'episodio della cacciata di Tarquino il Superbo, però, Rousseau afferma che lo sviluppo istituzionale della Repubblica romana non andò dalla monarchia alla democrazia passando per l'aristocrazia. Romolo, infatti, non istituì una monarchia, ma «un governo misto che degenerò prontamente in dispotismo» portando alla prematura morte dello Stato allo stesso modo in cui «si vede morire un bambino [*nouveau-né*] prima di aver raggiunto l'età adulta»<sup>59</sup>. Per questa ragione «la vera epoca della nascita della Repubblica» non fu quella segnata dal «premier établissement de Romulus», ma «l'espulsione dei Tarquini»<sup>60</sup>. Nel passo precedente il popolo giovane sottoposto al governo misto istituito da Romolo e quello che rinasce o riprende il vigore della giovinezza dopo essersi sottratto all'abbraccio della morte con l'espulsione dei Tarquini erano identificati come lo stesso popolo, e questo nonostante lo Stato nato in seguito a questa espulsione non sia lo stesso che è stato «infuocato dalle guerre civili», ma uno Stato diverso (la Repubblica). Da un lato, il popolo pare fare tutt'uno con lo Stato, perché muore quando con l'usurpazione del potere sovrano da parte del governo si consuma la morte dello Stato; dall'altro lato, però, esso pare conservare una sua autonomia, perché resta il medesimo – giovane, invecchiato, morto, resuscitato o ringiovanito che sia – anche quando lo Stato diventa un altro. Il momento della rivoluzione o della guerra civile costituisce un momento nel quale lo Stato, inteso come «machine politique»<sup>61</sup>, è distrutto, ma il popolo è

<sup>57</sup> *Contratto*, II, 8 e 10.

<sup>58</sup> *Contratto*, II, 8.

<sup>59</sup> *Contratto*, III, 10, nota.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Contratto*, I, 7.



sospeso tra la vita e la morte. Il ruolo dei costumi nella rinascita o nel ringiovanimento del popolo le cui istituzioni sono state ridotte in cenere dai conflitti si chiarisce in un ultimo passo. Nella discussione sui segni del buon governo, infatti, Rousseau sostiene che «i tumulti, le guerre civili spaventano molto i capi, ma non fanno affatto l'infelicità dei popoli, che possono persino trarne del sollievo», e aggiunge che è solo dal loro «stato permanente» che nascono non solo «le loro calamità», ma anche «le loro prosperità [...] reali»: come ha mostrato Machiavelli, in effetti, sembrerebbe che proprio quando il «sangue colava a flotti», «in mezzo agli omicidi, alle proscrizioni, alle guerre civili, la nostra Repubblica divenne più potente; la virtù dei cittadini, i loro costumi, la loro indipendenza avevano nel rafforzarla un'efficacia maggiore di quanto i conflitti avessero nell'indebolirla»<sup>62</sup>. Proprio i costumi, in altre parole, garantiscono che alla morte dello Stato, all'autonomizzazione del potere esecutivo, alla sua usurpazione di quello legislativo, alla conseguente estinzione delle leggi, non faccia seguito quella di un popolo che proprio al tramonto della pace (una pace nominale che può tacitamente coincidere con una *miserrima servitudo*) può ritrovare, nella lotta, la propria perduta libertà.

Si dovrebbe ormai intuire perché non è possibile ridurre i costumi a un fattore meramente sociologico e i riferimenti storici concreti importati dalla tradizione repubblicana a degli accenni estrinseci, e quale sia il significato più generale della *meditatio mortis* che si articola attorno al tema dell'usurpazione. Considerato non più come clinicamente morto, ma come vivente, il popolo sovrano può agire contro il governo che è supposto rappresentarlo ma tradisce o è giudicato tradire la propria funzione. Si può obiettare che il popolo può manifestare la propria volontà nella forma generale e astratta della legge, ma mai applicarla a oggetti particolari: che può volere, sì, ma non agire, almeno se non tramite il governo da cui è «rappresentato», e che è per ciò stesso privo di mezzi per opporsi al governo si sottrae al proprio ruolo di semplice esecutore, all'autonomizzazione o assolutizzazione della sua forza rispetto alle condizioni della sua legittimità. Ogni volta che la volontà generale prova a esercitarsi su un oggetto particolare, infatti, questo oggetto è o «nello Stato o fuori dallo Stato»<sup>63</sup>. Se è «fuori dello Stato», allora «una volontà che gli è estranea non è affatto generale in rapporto a lui», non è la sua, non produce nessuna obbligazione, nessuna relazione morale<sup>64</sup>. «Se questo oggetto è nello Stato» e «ne fa parte», invece, si forma allora «tra il tutto e la sua parte una relazione che ne fa due esseri separati, di cui la parte è uno, e il tutto meno questa parte l'altro». «L'affare», così, «diviene contenzioso», come in un «processo nel quale i particolari interessati sono una delle parti, e il pubblico l'altra», e proprio per questo non si vede «il giudice che deve pronunciare» la sentenza<sup>65</sup>. Anche se non è ancora chiaro se il governo usurpatore

<sup>62</sup> *Contratto*, III, 9, con relativa nota.

<sup>63</sup> *Contratto*, II, 6.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Contratto*, II, 4.

sia dentro o fuori dallo Stato, è evidente che questa obiezione ha una sua forza. Certo, si potrebbe ricordare un “dettaglio” che Rustighi decide di omettere: in uno Stato bene ordinato sono previste assemblee periodiche che il governante non può impedire senza dichiararsi per ciò stesso «infracteur des lois et ennemi de l'État» e nelle quali il popolo sovrano, ripreso in mano il «deposito» della *puissance exécutive*, può cambiare o applicare in prima persona le proprie leggi, deporre i governanti che hanno tradito la loro funzione o mutare la forma di governo<sup>66</sup>. Ovunque un'assemblea ordinaria non sia fissata nella sua invariabile periodicità dalla legge stessa, e automaticamente convocata nel momento previsto, il governante resta comunque il solo a poter decidere dell'opportuna convocazione di un'assemblea straordinaria, e ogni riunione di popolo che non passi attraverso la sua autorizzazione risulta quindi indistinguibile da un criminoso tumulto. Il popolo sovrano, in questo caso, sembra davvero non poter contestare la legittimità del governo da cui dovrebbe essere rappresentato se non con il permesso del governo stesso da cui è tradito, o aprendo uno di quegli “affari contenziosi” nel quale il popolo, «il tutto», «il pubblico» si ritrova al rango di parte, e per ciò stesso dissolto. Da un lato, questa dissoluzione sembra smentire l'ipotesi di partenza, quella secondo la quale il popolo sopravviverebbe all'usurpazione, e confermare ciò che Rousseau afferma altrove, e cioè che ovunque il Principe usurpi il potere sovrano «il grande Stato si dissolve e se ne forma un altro dentro di esso, che è composto dai soli membri del governo e che non è più niente rispetto al resto del popolo, se non il suo padrone e tiranno»<sup>67</sup>. Dall'altro, persino quando paiono smentire la sopravvivenza del popolo i passi già letti fanno in realtà qualcos'altro. La relazione che si articola attorno all'«affare contenzioso», quella tra il popolo e il governo da cui esso ritenesse di essere stato usurpato, non è semplicemente quella di una parte contrapposta a un'altra parte, ma, ad un tempo, il rapporto che contrappone il tutto ridotto a parte a un'altra parte e quello della medesima totalità con un elemento che ne faceva parte e che se ne è però estraniato, e la cui estraniamento non contraddice però l'intrinseca unità del tutto. Il popolo e il «grande Stato» di cui è sovrano si dissolvono nel momento in cui al suo interno si ritagliano un popolo e uno stato più ristretti, ma al tempo stesso permangono, perché la tirannia non potrebbe esercitarsi sul «resto del popolo» senza che il popolo come totalità continuasse ad esistere. Il piccolo Stato, del resto, non potrebbe sorgere «dentro» al «grande», se, fuori di esso, il «grande» fosse realmente annientato. Possono sembrare sottigliezze capziose, ma si tratta di punti sintomatici.

Parlando dei «mezzi di prevenire le usurpazioni del governo», infatti, Rousseau sostiene che sarebbe assurdo che la volontà sovrana si desse «catene per l'avvenire» e che il popolo derogasse al suo atto costitutivo alienando anche solo una parte del proprio potere: dandosi simili catene il popolo si annienterebbe, «e ciò che non è

<sup>66</sup> *Contratto*, III, 18.

<sup>67</sup> *Contratto*, III, 10.

nulla non produce nulla»<sup>68</sup>. Non è chiaro, qui, se il popolo che tentasse di darsi delle catene sia un popolo destinato a fallire perché la realtà delle catene lo riduce a un «niente» che continua solo ad apparire come alcunché di esistente o perché a essere solo apparenti sarebbero le catene, che nella loro evanescenza non gli impedirebbero di continuare a esistere libero come prima. È chiaro, ad ogni modo, che l'alienazione del potere di decidere della riunione del popolo sovrano in favore di un soggetto diverso dal popolo stesso sarebbe l'archetipo di una simile assurdità. Altri passi invitano retrospettivamente a una precisa lettura di questa inalienabilità. Senza parlare del tribunato, che meriterebbe un discorso a parte, quando introduce l'istituto della dittatura Rousseau afferma che «l'inflessibilità delle leggi, che impedisce loro di piegarsi agli eventi, può in certi casi renderle perniciose e causare tramite esse la perdita dello Stato in crisi», e aggiunge che «sentire di non poter prevedere tutto» è una «previdenza molto necessaria» per evitare che in circostanze estreme, quelle di «grand[e] pericol[o]», la «lentezza delle forme» e l'impossibilità di lasciar «dormire le sue leggi» impediscano «la salvezza della Patria»<sup>69</sup>. Rousseau non precisa cosa succeda quando questa «previdenza molto necessaria», che fa il paio con quella che avrebbe dovuto spingere il legislatore a prevedere assemblee ordinarie, fallisce il colpo. Il riferimento agli «expédiens extraordinaires», che in condizioni di emergenza possono essere necessari a «supplire all'insufficienza delle leggi» e ai deficit delle forme stabilite<sup>70</sup>, e quindi ad adempiere esattamente alla stessa missione che abbiamo visto essere assegnata a quei costumi che non a caso tornano a giocare un ruolo fondamentale nel discorso sul tribunato, sulla dittatura e sulla censura, è tuttavia di ordine troppo generale per lasciarsi limitare al solo caso della dittatura. Per Rousseau, infatti, «non c'è nello Stato nessuna legge fondamentale che non possa essere revocata, nemmeno lo stesso patto sociale», e persino la rottura del patto, che pure come sappiamo dovrebbe coincidere con l'annientamento del popolo e dello Stato, può quindi costituire paradossalmente un modo di «servire la [...] Patria»<sup>71</sup>. Perché la legge che regola la riunione del popolo che può stabilire le leggi, o la forma che presiede alla modalità di determinazione delle forme, dovrebbe essere la sola legge a fare eccezione a questa generale revocabilità di tutte le leggi?

Ammettendo che il popolo sopravviva all'usurpazione del potere sovrano e che riunendo le proprie forze in un'assemblea che resta legittima pur risultando legalmente indistinguibile da un tumulto sedizioso possa far detonare tutte le forme stabilite, si deve anche ammettere che esso ha tutto il diritto di giudicare e condannare il governante colpevole di aver infranto la legge o spacciato per leggi dei «decreti iniqui» privi di rapporto con la volontà generale, di punirlo con l'esilio o con la

<sup>68</sup> *Contratto*, III, 18, II, 1 e I, 7.

<sup>69</sup> *Contratto*, IV, 6.

<sup>70</sup> *Contratto*, IV, 4.

<sup>71</sup> *Contratto*, III, 18 e nota.

morte, come cittadino o come «nemico pubblico», tramite un processo o secondo il «diritto di guerra»<sup>72</sup>. Tanto l'applicazione della legge penale al criminale nella forma del processo quanto la dichiarazione di guerra, è vero, sono atti particolari che il popolo può compiere in prima persona solo in quanto la riunione dell'assemblea sovrana sia al tempo stesso riunione dell'assemblea democratica che sospende tutti i poteri costituiti. Ciò nonostante, l'opposizione tra la forma legale del processo riservata al cittadino e quella eslege della lotta contro l'usurpatore che dichiara guerra al popolo sovrano nell'atto stesso di impedirgli di manifestare la sua volontà richiama al contempo la doppia logica che struttura tutti i passi che abbiamo letto: se si considera il popolo che come il tutto di cui l'usurpatore in quanto cittadino è «parte indivisibile», allora si ha il processo; se si considera il popolo in lotta come annientato, dissolto, ridotto a semplice «resto», si ha allora una guerra, quella tra due parti che si pongono ormai come totalità separate, tra il popolo degli esclusi dall'esercizio del potere, o degli oppressi, e quello dei governanti che pretendono di ridurli in schiavitù, o degli oppressori. La secessione dei governanti che diventano un popolo a parte dotato di uno Stato tutto suo (quello che si forma sulle rovine del «grande Stato») trasforma il «resto del popolo» in popolo *tout court*. È quanto affermato a chiare lettere nel famoso passo teso a ribadire l'irrappresentabilità del potere sovrano, secondo il quale non è un caso se nei paesi in cui «l'abuso del governo» ha fatto immaginare «la via dei deputati o rappresentanti del popolo nelle assemblee della nazione» il popolo viene chiamato «Terzo Stato»: segno visibile del modo in cui in questi paesi «l'interesse particolare di due ordini è messo al primo e al secondo posto, l'interesse pubblico non è che al terzo»<sup>73</sup>. Il «Terzo Stato» è qui ad un tempo una parte subordinata ad altre parti, e la totalità il cui interesse si identifica, diversamente da quello degli altri «stati», con «l'interesse pubblico», e che può costituirsi come una simile totalità solo attraverso la separazione e la lotta contro «l'abuso del governo».

Quando il conflitto tra popolo e capi si svolge nella forma giuridica del processo lo Stato, ad ogni modo, resta lo stesso, e ci si limita a restaurare la legittimità democratica precedentemente violata; quando il conflitto si svolge secondo il «diritto di guerra», invece, lo Stato vecchio muore nei tumulti che sono innescati dall'«affare contenzioso» e il cui «stato permanente», però, può segnare non solo la rovina, ma anche la rinascita e il ringiovanimento. In ogni caso le «rivoluzioni» costituiscono l'evento indecidibile nel quale diventano indistinguibili l'assemblea sovrana e il tumulto sedizioso, la vita e la morte del popolo sovrano, il suo essere tutto o parte, unità o moltitudine, la riaffermazione dell'ordine vigente e la sua dissoluzione, la punizione del despota come cittadino e la lotta sanguinosa contro il nemico, despota punito come cittadino o combattuto come nemico. Proprio qui, in questa indecidibilità, si addensano sia i problemi sia le aperture del pensiero politico russoiano più

<sup>72</sup> *Contratto*, IV, 1 e II, 5.

<sup>73</sup> *Contratto*, III, 15.

maturato. Aperture che emergono proprio nell'intreccio tra astrazione e concretezza, teoria contrattualistica e riferimento storico tratto dalla tradizione repubblicana. Aperture che mostrano un Rousseau che non subisce passivamente la nozione hobbesiana di rappresentanza, ma si confronta da pari a pari e senza eluderli con i problemi che già in Hobbes risultavano irrisolti. Aperture che possono non soddisfare chi cerca il «fondamento della politica» nell'articolazione di mediazioni istituzionali tra governanti e governati, ma non permettono nemmeno di affermare che Rousseau sancisca la fine della politica riducendola a morale, perché tendono semmai a indagarne il rapporto con la guerra, e a valorizzare il ruolo se non «costituzionale» almeno costitutivo del conflitto. Proprio in queste aperture, per finire, mi pare che sia possibile trovare un "effetto di ritorno" possibilmente produttivo del *Contratto* sul *Discorso*, valorizzando nell'opera precedente non ciò in cui si opporrebbe alla successiva, ma ciò che al suo interno rappresentava una prima e precaria risposta a un problema che continuerà ad assillare, tra le righe, anche il Rousseau del *Contratto*: il trattamento della rivoluzione<sup>74</sup>. Con questo, però, occorre interrompere il discorso, tornando a ringraziare chi ha avuto la pazienza di leggere il libro di cui abbiamo parlato, e chi avrà la pazienza di leggere queste pagine, troppo rapide nonostante la loro eccessiva lunghezza.

<sup>74</sup> Su questo punto vedi F. Toto, 'Recouvrée à la pointe de l'épée'. Peuple et révolte dans le 'Discours sur l'inégalité', in «Dix-Huitième Siècle», 53, 2021, pp. 273-292.