

RECENSIONI

ROUSSEAU J.-J. , Il contratto sociale, a cura di R.Gatti, BUR, Milano 2005

Recensione a cura di Vincenzo Sorrentino

GIUGNO 2006

<p align="justify">

Credo che la pubblicazione di una nuova edizione di un classico del pensiero filosofico costituisca un'occasione per riflettere, oltre che sull'opera specifica, anche sul significato dei classici e del nostro rapporto con essi. Probabilmente sono molte le caratteristiche che fanno di un autore un classico. Mi sembra, però, che ve ne sia almeno una dalla quale non sia possibile prescindere, e cioè la capacità di un classico di "illuminare" il nostro presente rimanendo radicato nel proprio tempo. Il classico, in altri termini, apre una correlazione temporale il cui dinamismo ha la propria fonte in un intrascendibile primato del presente: da ciò la sua costitutiva "attualità". Quest'ultima non ha nulla di giornalistico, né sta ad indicare un mero interesse per ciò che un autore ha scritto, ma penso sia dovuta alla capacità di un classico di far sì che il suo presente sia avvertito da noi anche, e almeno in parte, come il nostro presente. Un autore che non fosse più "attuale" - il cui presente cioè scivolasse ai nostri occhi totalmente nel passato - non sarebbe più un classico, almeno per noi. Ciò non esclude, naturalmente, che possa (ri)diventarlo per epoche future, dal momento che nulla ci autorizza a postulare l'esistenza nella storia di identità che percorrano sotterraneamente il divenire. Se questo è vero, allora, il rapporto con i classici non può mai essere di mera erudizione, perché quest'ultima è capace di fornirci gli strumenti necessari per collocare correttamente un autore nel proprio orizzonte di appartenenza, non di aprire tale orizzonte a ciò che noi oggi siamo. Allo stesso tempo, però, non possiamo limitarci a fare della loro opera un tesoro da cui prelevare ciò che più ci sembra utile per i nostri discorsi. Un classico è capace di parlare la nostra lingua attraverso la sua lingua: limitarsi a prendere dei segni o delle proposizioni da quest'ultima per inserirli, in base alle esigenze del momento, all'interno della nostra lingua, significa distruggerne la natura linguistica e, dunque, il significato, riducendoli a meri oggetti di manipolazione. Soltanto imparando a conoscere la sua lingua saremo in grado di comprendere se, in che modo e sotto quali aspetti, un autore parla anche la nostra lingua.

Nel rapporto con i classici, dunque, un'attualizzazione priva di distanza finisce per diventare mera citazione, mentre un'erudizione priva di qualunque apertura sul presente occulta di fatto la "classicità" degli autori studiati. Ma come va concepita tale "apertura"? Non certo, mi pare, nei termini del mero rispecchiamento, bensì in quelli della problematizzazione di ciò che siamo. Se la lettura di un classico ci rimandasse la nostra immagine come uno specchio, non sarebbe possibile instaurare alcun dialogo autentico con esso, dal momento che verrebbe meno quell'alterità che sola muove e anima il dialogo. E poi perché fare tanta fatica e andare così lontano per trovare solo un'autistica proiezione di noi stessi? Ciò che, invece, fa di un autore un classico è il fatto che ci consente di problematizzare ciò che siamo, di spostare il nostro sguardo sul presente, e dunque anche sul passato e sul futuro, attivando un processo di riflessione critica. Rispetto e problematizzazione, dunque, non vanno mai disgiunti nella nostra lettura dei classici.

Il valore di una pubblicazione che, come avviene in questo caso, si prefigge di fornire anche

alcuni strumenti per avvicinarsi al testo, si misura appunto sulla sua capacità di tenere insieme queste due modalità di rapporto con esso. Diversi aspetti di questa edizione de *Il contratto sociale* concorrono al perseguimento di tale obiettivo. In primo luogo, la cura filologica con cui è stata rivista la traduzione. In secondo luogo, l'*Introduzione*, nella quale, oltre ad essere chiarite le coordinate teoriche all'interno delle quali si viene a formare il tessuto argomentativo del *Contratto*, vengono segnalati alcuni elementi che fanno di quest'ultimo un imprescindibile punto di riferimento per "un'autocritica del discorso politico della modernità", e in particolare per una critica del paradigma proceduralistico di democrazia. Inoltre, il *Lessico minimo del Contratto sociale*, che troviamo in appendice e in cui la connotazione dei principali concetti presenti nell'opera viene ricostruita attraverso un puntuale riferimento ai passi in cui Rousseau ricorre ad essi. Infine, ma non certo ultimo per importanza, il notevole apparato di note. Si tratta di una vera e propria guida alla lettura della celebre opera rousseauiana, in cui vengono chiariti e approfonditi singoli passaggi, spesso attraverso un dettagliato rimando all'intera produzione del filosofo ginevrino e agli autori che hanno avuto maggior peso nell'elaborazione della sua riflessione.

Sono molti i nodi problematici del *Contratto* a partire dai quali interrogare criticamente il nostro presente. Nell'*Introduzione* ne vengono indicati alcuni cruciali, come la relazione tra natura e cultura, e in particolare tra natura umana e ordine politico, l'idea della libertà come autodeterminazione e dunque partecipazione alla gestione della cosa pubblica, il rapporto tra libertà individuale e legame sociale o la coesistenza di "universalismo" e "contestualismo" nella costruzione della "società ben ordinata". Rousseau, è noto, non è un autore in cui sia possibile trovare facili conciliazioni e la correlazione tra i termini che costituiscono la costellazione teorica del *Contratto* assume spesso il volto tragico della tensione irriducibile. Ciò risulta evidente se leggiamo il testo alla luce dell'intera produzione rousseauiana, la cui struttura profonda rivela, mi pare, una natura "paradossale", in quanto si radica, in ultima istanza, sulla sintesi di categorie eterogenee, sull'unione degli inconciliabili [1]. Quale grande maestro di "spiritualità" - che ha correlato la propria riflessione sulla politica alla ricerca delle forme di rapporto con sé necessarie per accedere alla "verità" [2], cercando di coniugare "foro interno" e "foro esterno" - Rousseau si è imbattuto nel "paradosso" che alberga nel cuore della politica, e dunque nel suo nucleo tragico. Niente, mi sembra, lo segnala meglio di due aspetti della ricerca rousseauiana: il tentativo di tenere insieme libertà individuale e legame comunitario e quello di dar conto realisticamente del male a partire dall'assunto della bontà naturale dell'uomo. Entrambi sono, in ultima istanza, naufragati [3]. Un naufragio, naturalmente, che lungi dal poter essere ridotto ad un mero fallimento, apre una costellazione così ricca di questioni da risultare ben più fecondo di ogni illusoria scorciatoia verso la "risoluzione" dei problemi posti dall'autore del *Contratto*; ma non è questo l'unico aspetto rilevante. Oltre, e forse ancora più dell'esito dei suddetti tentativi, risulta interessante il modo con cui il filosofo ginevrino si rapporta al nucleo paradossale della sua ricerca.

Credo che la tentazione di neutralizzare il paradosso con la violenza sia sempre forte e che Rousseau abbia non di rado ceduto a tale tentazione. Quella che troviamo all'interno del suo discorso è una violenza contro l'*autonomia individuale*, la cui salvaguardia dovrebbe invece costituire il fine della società politica [4], contro la *verità*, attraverso la giustificazione del ricorso alla menzogna [5], e contro la *spontaneità*, nei confronti della

quale vengono pianificati processi manipolativi volti ad evitare i suoi effetti “deleterii” [6]. Indicativo del potenziale di violenza implicito nell’impostazione rousseauiana è un passaggio della nota lettera del 26 luglio 1767 indirizzata al marchese di Mirabeau: “se questa forma [di governo che ponga la legge sopra l’uomo] si può trovare, cerchiamola e tentiamo di porla in essere (...) Se per sventura tale forma non si può trovare – e confesso candidamente che non credo la si possa trovare – il mio parere è che occorra passare all’altro estremo e porre d’un tratto l’uomo, quanto più è possibile, sopra la legge e, quindi, dar vita al dispotismo arbitrario e, anzi, al più arbitrario possibile: vorrei che il despota potesse essere Dio. Insomma non scorgo una forma mediana tollerabile tra la democrazia più austera e il più perfetto hobbesianesimo” [7].

Probabilmente questo tentativo di neutralizzare, attraverso il ricorso alla violenza, le tensioni interne al proprio discorso è dovuto anche ai limiti inerenti ad alcune delle categorie concettuali sulle quali Rousseau costruisce il proprio edificio teorico. Penso in particolare, rimanendo all’interno del <i>Contratto</i>, alla categoria <i>parte/tutto</i> con cui viene pensato il rapporto tra individuo e comunità o alla centralità del principio della <i>volontà</i>. In merito alla prima, basti evidenziare come essa segni un chiaro primato del tutto sulla parte, dal momento che il tutto non è ridicibile né ad una singola parte né alla somma delle parti che pure lo costituiscono, le quali non sono altro che sue funzioni. Tra il tutto e le singole parti vi è uno scarto, per così dire, “ontologico”: una mano, infatti, in assenza di un corpo non è più tale, è solo un oggetto con la forma di una mano, mentre non è vero il contrario. L’essere stesso della parte dipende dal tutto [8]. Non a caso si tratta di una categoria che è al centro delle teorie organicistiche del politico [9]. Vi è dunque un profondo contrasto tra l’idea dell’individuo come parte di un tutto e la centralità, ribadita ripetutamente da Rousseau, del principio dell’autonomia individuale. Credo che la tradizione occidentale offra un paradigma del rapporto tra individualità e relazionalità profondamente diverso tanto da quello “atomistico” quanto da quello “organicistico” implicito nella categoria <i>parte/tutto</i>, e cioè il paradigma <i>trinitario</i>, all’interno del quale, infatti, la relazione è posta come costitutiva della singola persona e, allo stesso tempo, vi è una perfetta eguaglianza “ontologica” tra quest’ultima e il complesso trinitario, dal momento che l’unione tra le persone non aggiunge nulla alla piena divinità di ogni singola persona. Mi pare, però, che a Rousseau rimanga estranea questa costellazione concettuale che, al di là del proprio radicamento teologico, potrebbe offrire preziosi elementi per pensare la coappartenenza di individualità, pluralità e legame “sociale”.

Anche la centralità che la categoria di volontà [10] assume all’interno dell’impianto rousseauiano rende di fatto impossibile pensare la suddetta coappartenenza. Ritengo che sia nel giusto la Arendt quando, sulla scia della critica heideggeriana della moderna metafisica della soggettività e del correlato primato della volontà [11], mette in evidenza come la nozione di sovranità, ed in particolare quella rousseauiana pensata nei termini della volontà generale, costituisca un radicale annichilimento della pluralità di cui si alimenta l’agire politico e dunque della coesistenza relazionale di individui liberi [12].

Il discorso rousseauiano, naturalmente, è contraddistinto da una tale complessità e ricchezza di registri da non lasciarsi certamente ridurre agli aspetti evidenziati; eppure risulta rilevante il fatto che, pur prendendo avvio dall’individuo e dall’esigenza di garantirne l’autonomia, tenda spesso a legittimare la violenza su di esso. La mia impressione è che questo accada sia in

conseguenza dell'adozione di un determinato apparato concettuale, sia per una certa difficoltà di tale discorso a coesistere con gli aspetti più problematici in cui esso si imbatte senza cedere alla tentazione di neutralizzare la loro natura paradossale con il ricorso, appunto, alla violenza. Nell'<i>Introduzione</i> Gatti osserva che il tema della "fragilità" della "società ben ordinata", presente in tutta l'opera rousseauiana, segnala una coscienza del limite dell'uomo quale essere finito, e dunque della politica, che contraddice le letture in chiave "totalitaria" del <i>Contratto</i>, le quali interpretano l'opera rousseauiana come volta alla realizzazione di una società perfetta. Ciò nonostante una seria considerazione del peso e del significato della violenza all'interno dell'edificio teorico costruito da Rousseau non può non farci riflettere sui pericoli, oltre che sulla grandezza e sui limiti, del suo tentativo, di cui il <i>Contratto</i> rappresenta un momento straordinariamente fecondo e tragico allo stesso tempo, di superare le aporie di una certa modernità politica riannodando il filo spezzato con l'eredità del mondo classico.

"Son dunque solo sulla terra, senza fratelli, né parenti, né amici, né altra compagnia che me stesso" [13]: è con queste parole che si apre l'ultima opera del filosofo. Il teorico della "communauté" e della libertà come partecipazione alle decisioni concernenti la "sfera pubblica" si ritrova, alla fine della sua vita, isolato e lontano dal mondo. Uno stato che è segnato, certo, da una profonda ambiguità, dal momento che è caratterizzato dall'indifferenza nei confronti del mondo [14], ma anche dal dolore e dalla nostalgia della gioia di vivere in mezzo agli uomini [15]. Credo, però, che resteremmo confinati ad un'analisi di tipo meramente psicologico e che non riusciremmo a cogliere il nesso profondo che unisce questo esito a-mondano, e dunque impolitico, della parabola rousseauiana all'impianto teorico del <i>Contratto</i>, se non considerassimo un elemento che mi sembra essere al cuore delle <i>Fantasticherie</i>, e cioè il fatto che esse ci parlano di un'esperienza mistica, un'esperienza in cui estasi, e dunque superamento del <i>principium individuationis</i>, e percezione del senso, e dunque della bellezza della vita, sono tutt'uno: "la notte avanzava; scorsi il cielo, qualche stella e un pò di verde. Questa prima sensazione fu deliziosa: vi ero immerso tutto; in quell'istante nascevo alla vita e mi sembrava di riempire della mia lieve esistenza tutti gli oggetti che scorgevo. Rapito così nell'attimo presente, non mi ricordavo di nulla, non avevo nessuna coscienza distinta della mia individualità e neanche la minima idea di ciò che m'era accaduto; non sapevo chi ero né donde venivo; non sentivo né male, né timore, né inquietudine; vedevo scorrere il mio sangue come avrei visto scorrere un ruscello, senza pensare affatto che questo sangue mi apparteneva. Sentivo in tutto l'essere una inebriante calma tale che, ogni volta che la ricordo, non trovo nessuno dei piaceri conosciuti che possa starle a paragone" [16]. Nelle meravigliose pagine dedicate alle esperienze vissute nell'isoletta di Saint-Pierre il filosofo descrive "il godimento del non operare e non pensare, abbandonandosi al cospetto dei tramonti pittoreschi, al puro senso della propria esistenza. Nel sogno tutta la natura gli entrava nell'anima e l'anima gli si ingrandiva fino a contenere tutta la natura" [17]. Di che si gioisce? "Di niente di esteriore, di niente se non di se stessi e della propria esistenza" [18]. La felicità provata in tali stati è "completa, perfetta e piena" e rende l'esistenza "cara e dolce" [19]. Rousseau si allontana dal <i>mondo</i> per immergersi nello "spettacolo pieno di vita" che offre la <i>terra</i> [20]: l'isolamento, su questo registro, non è più il frutto di un'emarginazione da parte della società, ma è una condizione per la quale il filosofo dichiara di avere una disposizione naturale [21].

Mi sembra che un filo rosso unisca la violenza, che affiora su più livelli della riflessione rousseauiana, e l'estasi: in entrambe ad essere in gioco è il venir meno del <i>confine</i> - della linea di demarcazione che separa e mette in relazione il sé e l'altro - attraverso la soppressione dell'alterità di quest'ultimo nella violenza, attraverso la cancellazione dell'identità del sé nell'estasi. L'annullamento "politico" dell'individualità, e dunque del principio di differenziazione tra identità e alterità che rende possibile l'apertura di un orizzonte plurale di individualità, appare allora come una sorta di trasposizione, all'interno dell'ambito politico, di un'inclinazione mistica nei confronti del reale, inclinazione che sola può aprire il cuore alla percezione del senso, ossia dell'intrinseca bellezza dell'esistenza, ma che, se assolutizzata, non può che condurre all'annichilimento del mondo inteso quale spazio dell'interazione plurale all'interno della quale, soltanto, può prendere corpo la sfera politica. Non bisogna, dunque, lasciarsi ingannare dalle differenze di stile e di temi. Probabilmente è anche alla luce dei paesaggi, dei colori, dei pensieri e degli "abbandoni" descritti nell'ultima opera rousseauiana che è necessario guardare al grande edificio teorico del <i>Contratto</i>: "la mia vita altro non è stata se non una lunga fantasticheria..." [22].

NOTE

[1] In merito a tale connotazione della nozione di "paradosso", cfr. S.Kierkegaard, <i>Diario</i>, tr. it. Morcelliana, Brescia 1980. Ritroviamo un'accezione analoga anche nella bella analisi del Manierismo condotta da H.Hauser (cfr. <i>Il Manierismo</i>, tr. it. Einaudi, Torino 1964).

[2] Utilizzo il termine "spiritualità" nell'accezione datagli da Foucault (cfr. <i>L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982</i>, tr. it. Feltrinelli, Milano 2003). In merito al profondo nesso esistente in Rousseau tra rapporto con sé, ricerca della verità e pensiero politico, cfr. R.Gatti, <i>"Quand un jour le voile sera tiré": il dialogo interiore nelle Confessioni di Agostino e di Rousseau</i>, in AA.VV., <i>Agostino nella filosofia del novecento</i>, San Paolo, Milano 2006 [in corso di pubblicazione].

[3] A tale proposito, cfr. R.Gatti, <i>L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau</i>, Studium, Roma 1996.

[4] Si pensi, ad esempio, all'affermazione secondo la quale nel corpo politico l'individuo verrà forzato ad essere libero (<i>Il contratto sociale</i>, I, 7), all'idea per cui il sovrano ha un potere assoluto ed è l'unico giudice di ciò che l'individuo deve alienare alla comunità (<i>Ivi</i>, II, 4), alle strategie del Legislatore che, pur escludendo la violenza fisica, raggira i cittadini facendo credere loro di volere ciò a cui in realtà è lui a condurli ((<i>Ivi</i>, II, 7), a quelle di Wolmar nella sua gestione della comunità di Clarens (Cfr. <i>Giulia o la nuova Eloisa</i>, tr. it. BUR, Milano 1992) o, infine, a quelle del precettore di Emilio (cfr. <i>Emilio</i>, tr. it. Mondadori, Milano 2004).

[5] E' significativo il fatto che il Legislatore, per indurre il popolo ad obbedire "liberamente", ponga le decisioni della "ragione sublime" in bocca agli dèi (<i>Il contratto sociale</i>, II, 7), così come il ricorso alla menzogna da parte del precettore di Emilio. Mi sembra difficilmente sanabile il contrasto con quanto Rousseau scrive nella Quarta passeggiata, tutta dedicata al tema della menzogna, de <i>Le fantasticherie del passeggiatore solitario</i> (tr. it. BUR, Milano 2002), in cui egli dichiara il proprio "orrore per la falsità" e afferma che "mentire per l'altrui vantaggio è

frode”.

[6] Si veda, in particolare, nell’*Emilio*, l’accurata costruzione di un ambiente artificiale da parte del precettore.

[7] *Oeuvres complètes, Correspondance*, Tome V, Dalibon, Paris 1826.

[8] “Colui che osa tentare l’impresa di dare istituzioni a un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana: di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un più grande tutto, da cui questo individuo riceve in qualche modo la sua *vita* e il suo *essere*; di modificare la costituzione dell’uomo per fortificarla, di sostituire un’esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura [corsivi aggiunti]” (*Il contratto sociale*, II, 7).

[9] Cfr., ad esempio, N.Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino 1990.

[10] “Se dunque escludiamo dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, troveremo che si riduce ai seguenti termini: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale e noi, costituiti in corpo, riceviamo ogni membro quale parte indivisibile del tutto*. Istantaneamente, al posto della persona singola di ciascun contraente, quest’atto di associazione produce un corpo morale e collettivo composto da tanti membri quanti sono i voti dell’assemblea, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà” (*Il contratto sociale*, I, 6).

[11] Cfr. M.Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. Adelphi, Milano 1994 e *L’epoca dell’immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968.

[12] Cfr. H.Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. Bompiani, Milano 1989 e *Che cos’è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, tr. it., Garzanti, Milano 1991.

[13] Le fantasticherie del passeggiatore solitario, Prima passeggiata.

[14] Cfr., ad esempio, la Prima e l’Ottava passeggiata.

[15] Cfr., ad esempio, la Sesta, la Settima e la Nona passeggiata.

[16] Il passo, presente della Seconda passeggiata, descrive lo stato di Rousseau dopo aver subito un incidente.

[17] Quinta passeggiata. Si veda anche quanto il filosofo scrive nella Settima passeggiata: “non medito, non sogno mai più deliziosamente di quando dimentico me stesso. Provo estasi, inesprimibili rapimenti nel fondermi, dirò così, nel sistema degli esseri, nell’identificarmi con la natura intera”.

[18] Quinta passeggiata.

[19] Ibidem.

[20] Cfr. la Settima passeggiata.

[21] Si vedano, ad esempio, la Terza e la Sesta passeggiata.

[22] Frammento (Carta n. 1) pubblicato in *Appendice* a *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*.

Vincenzo Sorrentino

Questo documento è soggetto a una licenza a

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/> Creative Commons

