

ARTICOLI E SAGGI 13/11/2007 Dario Danti - Ordine, autorità e sacrificio nell'universo chiuso di Clarens. Il limite della comunità in Jean-Jacques Rousseau

L'argomento del Primo libro del *Contratto sociale* è molto suggestivo: Rousseau si pone una domanda impegnativa e al tempo stesso provocatoria, ossia per quale motivo l'uomo nato libero, e dovunque in catene¹[1]. Prendendo come assunto l'assenza di libertà quale caratteristica fondativa dell'uomo corrotto in società²[2], nell'*Emilio* Rousseau fa rilevare che il primo di tutti i beni non è l'autorità, ma la libertà³[3]. Libertà e felicità da ricercare in una solitudine tratta costituente dell'uomo e conforme all'ordine naturale: un essere solitario, per Rousseau, un essere realmente felice.

A questo livello andrebbe indagata a fondo l'argomentazione circa l'assenza della libertà e si potrebbe divaricare l'analisi sulla ricerca del 'luogo' nel quale risiede il male delle catene, ovvero se esso vada rintracciato nell'oppressione della società, oppure se sia insito nella scissione dell'intimo umano fra 'essere' e 'dover essere'. Secondo Jean Starobinski, che s'inserisce nel filone inaugurato da Ernst Cassirer⁴[4], il male viene prodotto attraverso la storia e la società, senza alterare l'essenza dell'individuo e quindi la colpa della società non è colpa dell'uomo nella sua essenza, ma nei suoi rapporti: dunque nelle mani dell'uomo, non nel suo cuore che tutto degenera⁵[5].

Al contrario, secondo una riformulazione di tale interpretazione, altri studiosi vedono il male annidato nell'interiorità del soggetto, configurandosi semmai, in questa prospettiva, la società non come causa, ma come occasione di esso⁶[6]. La machine politique che Rousseau ha edificato nel *Contratto* dovrebbe assicurare a tutti i cittadini la virtù publique, dovrebbe, nello stato civile, permettere il godimento della libertà civile e della libertà morale: in questo senso il male dell'amor proprio sarebbe tenuto a freno⁷[7]. L'amor proprio, inizialmente definito come feroce⁸[8], sviluppato nella dialettica con l'amor di sé, ossia nella tensione e scissione interna dell'io fra egoismo e innocenza⁹[9].

[1] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, saggio introduttivo di Robert Derath, traduzione e note di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1994, p. 9.

[2] J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1971, pp. 117-205.

[3] J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, Mondadori, Milano 1997, p. 80.

[4] E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in Ernst Cassirer, Robert Darnton, Jean Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 41.

[5] J., Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 50-51.

[6] R. Gatti, *L'enigma del male*, Edizioni Studium, Roma 1996, p. 10; Id., *L'ordine politico e il problema del male: figure della modernità* (Pascal, Rousseau, Voltaire), Perugia 2001. Gatti fa riferimento a una linea interpretativa che pone l'accento su un residuo cristiano nella trama della speculazione del filosofo ginevrino che riconduce l'origine del male alle dinamiche dell'interiorità e che rinvia alla dialettica della libertà alle prese con i richiami contrastanti di anima e corpo. I principali testi di riferimento lungo cui si snoda la riflessione dei due saggi in oggetto sono: S. Cotta, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, *Giornale di metafisica*, 19 (1964), 1-2; P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Genève 1970; A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1984; J. Talmon, *Le origini della democrazia autoritaria*, trad. it. M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967; S. Vasale, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978.

[7] [...] ci che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ci che egli guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede. Per non ingannarsi su queste compensazioni, bisogna ben distinguere la libertà naturale, la quale non ha per limiti che le sole forze dell'individuo, dalla libertà civile, la quale è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che è soltanto l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, della proprietà, che non può essere fondata che su un titolo positivo. In base a ciò che precede si potrebbe aggiungere, all'acquisto dello stato civile, la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di se stesso; perché l'impulso del suo appetito è schiavitù, e l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà. (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 29-30).

[8] J.-J. Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., p. 162.

[9] P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1974, p. 39.

Il nostro scopo ♦ quello di mettere a critica la ♦ macchina politica ♦ del filosofo ginevrino in relazione alla ♦ *esperibilit* ♦ della libert ♦, della felicit ♦ e dell'uguaglianza. In questo senso prenderemo a riferimento in particolare la tensione comunitaria contenuta ne *La Nuova Eloisa*10[10], cercando di evidenziare da un lato la contrapposizione fra la societ ♦ corrotta, Parigi, e la felicit ♦ e libert ♦ comunitaria, Clarens; dall'altro cercando di definire due personaggi centrali nello svolgimento dell'opera: quello del signore di Wolmar, padrone-legislatore della comunit ♦ di Clarens, e quello di Julie, protagonista dell'ordine comunitario e della tensione amorosa al centro di tutto il romanzo.

La citt ♦ di Parigi

In tutta la Prima parte della *Nuova Eloisa* Saint-Preux, precettore di Julie, esterna in una successione incalzante di lettere alla giovane tutto il suo amore. Inizialmente tale sentimento ♦ legato sia a una domanda di amicizia, sia alla consapevolezza del tormento di una situazione di inquietudine interiore: ♦ Quando cominciai ad amarvi, come ero lontano dall'immaginare tutti i mali che mi preparavo! ♦11[11]. Successivamente il ♦ bacio nel boschetto ♦ turba oltremodo i due amanti12[12]. La loro corrispondenza s'intreccia in modo particolare con quella di Julie alla cugina Claire: tali confidenze sono decisive per meglio comprendere tutta la vicenda amorosa vissuta da Julie costituita dalla scissione-tensione fra l'*amore di s* ♦, l'*amore-passione* per Saint-Preux e, nelle successive parti dell'opera, l'*amore coniugale* per il signore di Wolmar13[13].

Ecco quindi che, inizialmente, la richiesta di Julie sar ♦ quella di volere da Saint-Preux la separazione14[14], per evitare che la vicinanza e la relazione possa turbare la sua tranquilla vita. Anche se lui accetter ♦, il turbamento di entrambi sar ♦ aggravato proprio per la lontananza e accentuer ♦ il male amoroso dovuto alla perdita e all'aumento smisurato dell'*amore-passione*15[15]. La fitta corrispondenza scandir ♦ ogni istante della durata del sentimento. Le vicende riporteranno Saint-Preux al capezzale di Julie caduta ammalata per le sofferenze della separazione e per i contrasti col padre, il barone D'Etange, ritornato dopo otto mesi di assenza16[16]. A nulla potranno valere le speranze che nutre Julie di avere una gravidanza17[17], n ♦ l'idea

10[10] J.-J., Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, introduzione e commento di Elena Pulcini, Rizzoli, Milano 1992, d'ora in poi citata con *NE*.

11[11] *NE*, Parte prima, lettera III, p. 46. E ancora, pi ♦ avanti: ♦ Il crescere della vostra tristezza m'ha fatto sentire quello del mio male. [...] Non dubitate, divina Giulia, se poteste vedere che incendio questi otto giorni di languore hanno acceso nell'anima mia, gemereste voi stessa sui mali che m'avete provocato ♦ (*Ivi*, p. 47). ♦ Tuttavia un male effettivo mi tormenta, cerco invano di sfuggirgli; non vorrei morire, e tuttavia muoio; vorrei vivere per voi e siete voi che mi togliete la vita ♦ (*NE*, Parte prima, lettera X, p. 65). ♦ Ah s ♦, senza dubbio, tocca a voi regolare i nostri destini; non ♦ un diritto che vi concedo, ♦ una giustizia che vi domando; la vostra ragione deve risarcirmi del male che avete fatto alla mia ♦ (*NE*, Parte prima, lettera XII, p. 67).

12[12] ♦ Che mi hai fatto, ah! che mi hai fatto, o mia Giulia? volevi ricompensarmi e m'hai rovinato. Sono ebbro, o meglio insensato. I miei sensi sono alterati, tutte le mie facolt ♦ sconvolte da quel bacio mortale. Volevi alleviare i miei mali? Crudele, li inasprisci ♦ (*NE*, Parte prima, lettera XIV, p. 74).

13[13] Non ♦ oggetto del presente lavoro un approfondimento di queste tematiche; si veda, pertanto, l'introduzione di Elena Pulcini, J.-J. Rousseau: *l'immaginario e la morale*, all'edizione citata della *Nuova Eloisa*, in particolare il secondo paragrafo *Amore-passione e amore di s* ♦, pp. XV-XXV. Inoltre, sempre di Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990. Di notevole interesse, e sotto la luce della *faiblesse*, la ricostruzione della vicenda amorosa di Julie e Saint-Preux in R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., pp. 76-102.

14[14] *NE*, Parte prima, lettera XV, pp. 76-7.

15[15] ♦ Il sentimento dei miei mali s'inasprisce continuamente lontano da voi, e come se non ne avessi abbastanza per opprimermi, vado fabbricandomene di incerti per irritare tutti gli altri ♦ (*NE*, Parte prima, lettera XIX, p. 81).

16[16] *NE*, Parte prima, lettere XXVII, XXVIII e XXXIX, pp. 104-8.

17[17] *NE*, Parte prima, lettere XXXII e XXXIII pp. 113-7; pi ♦ esplicitamente in Parte terza, lettera XVIII, pp. 359-85. Pi ♦ avanti nella narrazione anche la discussione accesa fra Edouard Bomston, amico di Saint-Preux, e il padre di Julie non porteranno a nessun convincimento del barone D'Etange, salvo peggiorare la situazione (*NE*, Parte prima, lettere LXII e LXIII, pp. 181-92).

proposta di una fuga e di un matrimonio altrove¹⁸[18]: escamotage possibili per sottrarre gli amanti al risolutivo del barone D'Etange circa il loro matrimonio. Una successiva separazione fra Saint-Preux e Julie scandisce il continuo della storia.

Duecento leghe adesso separano i due amanti: Saint-Preux, infatti, si trova a Parigi, nella società, si trova con segreto orrore in questo vasto deserto del mondo¹⁹[19]. La prima critica riguarda il costume sociale tipico che simbolo di assenza di trasparenza, evidente significazione di un altro tema caro a Rousseau, ossia la tensione fra apparire ed essere²⁰[20]. E connesso a questo anche la deflagrante questione sociale: In realtà Parigi probabilmente la città nella quale le fortune sono più disuguali, dove insieme regnano la più festosa opulenza e la miseria più deplorabile²¹[21]. Anche su questo aspetto Saint-Preux va a fondo evidenziando come l'interesse individuale sia anteposto al bene comune²²[22]. Di contro Julie, nella sua corrispondenza, polemizza con l'amico circa i toni accesi su Parigi²³[23] fino a far emergere da parte sua l'apprezzamento per la libertà di pensiero e lo spirito conoscitivo dei parigini²⁴[24] e questo consente a Saint-Preux di tornare sull'argomento approfondendo alcuni elementi e il metodo di studio adottato²⁵[25]. Il precettore, infatti, non vuole in nessun modo criticare, fare satira o, semplicemente, analizzare i parigini in quanto parigini, ma, piuttosto, gli abitanti di una grande città per indagare a fondo dove s'annida il vizio, il male dell'uomo:

Io non studio i parigini, bensì gli abitanti d'una grande città, e non so se quello che vedo non si addica a Roma o a Londra non meno che a Parigi. Le regole della morale non dipendono dal costume dei popoli; cosí nonostante i pregiudizi imperanti, sento benissimo che il male in sé; ma codesto male non so se bisogna assegnarlo al francese o all'uomo, se frutto del costume o della natura.²⁶[26]

La descrizione di Parigi continua con particolari riferimenti alla vita mondana, dalle cene al teatro²⁷[27], sino alla descrizione della condizione delle donne²⁸[28]. Queste pagine sulla città sono il preludio per un confronto che Saint-Preux farà con la comunità di Clarens; una delle domande centrali che ci interesserà affrontare successivamente è la medesima che si pone Julie in una concitata risposta a Saint-Preux sul

¹⁸[18] *NE*, Parte seconda, lettere III, IV, V, VI e VII, pp. 211-28.

¹⁹[19] *NE*, Parte seconda, lettera XIV, p. 246.

²⁰[20] Non occorre conoscere il carattere delle persone, ma soltanto i loro interessi per indovinare a un dipresso che cosa diranno su ogni cosa. Quando un uomo parla, non lui ma per cosí dire il suo abito che esprime un parere; e ne muta senza tante storie mutando di stato [...] In questo modo nessuno mai dice cosa pensa, ma che cosa opportuno che faccia pensare agli altri, e in loro l'apparente zelo per la verità non mai altro che la maschera dell'interesse (*Ivi*, p. 249). E ancora, più avanti, la frase usata lapidaria ed esemplificativa: Finora non ho visto che maschere; quando mai potrò vedere volti umani? (*Ivi*, p. 251).

²¹[21] *Ivi*, p. 248.

²²[22] *Ivi*, p. 250.

²³[23] *NE*, Parte seconda, lettera XV, pp. 252-6.

²⁴[24] *NE*, Parte seconda, lettera XVIII, pp. 273-8.

²⁵[25] *NE*, Parte seconda, lettere XVI e XVII, pp. 256-72.

²⁶[26] *NE*, Parte seconda, lettera XVI, p. 259.

²⁷[27] *NE*, Parte seconda, lettera XVII, pp. 261-72.

²⁸[28] *NE*, Parte seconda, lettera XXI, p. 281-95.

rapporto societ-comunit: Perché in una città così ricca il popolino è tanto misero, mentre l'estrema miseria è così rara da noi, dove non esistono milionari?29[29].

La comunità di Clarens

Nella lontananza Julie matura la scelta definitiva. Elementi determinanti sono la fedeltà alle volontà paterne e la morte della madre30[30]. Questo se ci attestiamo al solo racconto dei fatti; Rousseau, al contrario, ci vuole mostrare anche una progressiva maturazione della protagonista verso un distacco consapevole da Saint-Preux31[31]. La decisione di quest'ultimo per un nuovo lungo viaggio vedrà, ancora una volta, nella lontananza fisica la ricerca di una improbabile pace dei sentimenti32[32]. In questo quadro matura il matrimonio tra Wolmar e Julie particolarmente voluto dal padre della giovane, la maternità di Julie e la reggenza da parte dei due sposi della comunità di Clarens. La narrazione riprende dopo quattro anni, con l'arrivo di Saint-Preux a Clarens, su invito del signore di Wolmar.

Clarens, Wolmar e Julie sono quasi sempre descritti dalle lettere di Saint-Preux33[33]: un occhio particolare sotto il quale vengono lette la relazione fra i due sposi e le relazioni fra gli abitanti della comunità. Sono gli sguardi di un attento osservatore, come già abbiamo apprezzato nelle descrizioni di Parigi, ma sono anche gli sguardi influenzati oramai da una tranquilla amicizia34[34] che vede i coniugi e la loro costruzione comunitaria come un qualcosa di *organico*. L'accento è comunque posto sul permanere di un'estasi nei confronti di Julie, descritta sotto il prevalere di un sentimento comunque ancora ambiguo: fra l'abbandono dell'*amore-passione* e la ricerca dell'*amicizia*. Tutto questo, in molti momenti, condizionerà la visione complessiva di Clarens, con una esaltazione estatica della comunità, su cui torneremo successivamente35[35].

Prima di addentrarci nella trattazione che Saint-Preux svolge nelle lettere all'amico Edouard Bomston, ci pare significativa una frase riportata in una corrispondenza fra Claire e Julie nella quale si ricorda il viaggio di Saint-Preux a Parigi e attraverso la quale vengono esaltate le doti dell'ex-precettore: Tu ridi, cugina; ma indicami qualcuno dei nostri che, tornato di fresco da Parigi, abbia mantenuto questa cara semplicità36[36]. Questa battuta ci consegna un Saint-Preux in grado di descrivere Clarens e, soprattutto, di raffrontare il legame della società con quello comunitario proprio in virtù del viaggio fatto in città: la società non lo ha corrotto; semplicità e purezza sono ancora la cifra della sua personalità.

Attraverso tre caratteristiche ordine, pace e innocenza viene introdotta la casa semplice e ben governata37[37] del signore e della signora di Wolmar. La casa aliena da lusso e ricchezza, poiché vige la pulizia e l'abbondanza. Sotto gli occhi attenti e vigili del signore di Wolmar gli operai lavorano i campi e i possedimenti38[38]: il maggior impiego di uomini nel lavoro serve alla maggior produzione per il

29[29] *NE*, Parte seconda, lettera XXVII, p. 320.

30[30] *NE*, Parte terza, lettera V, pp. 333-5.

31[31] *NE*, Parte terza, lettere XV, XVII e XX.

32[32] *NE*, Parte terza, lettera XXVI, pp. 417-8.

33[33] *NE*, Parte quarta, lettere X e XI, pp. 463-510.

34[34] Almeno a detta di Saint-Preux, ma vedremo, più avanti, che le cose non stanno proprio in questi termini (*NE*, Parte quarta, lettera X, p. 463).

35[35] Su questo punto il riferimento è, in parte, alla riflessione che Roberto Esposito sviluppa nel suo *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 54-5.

36[36] *NE*, Parte quarta, lettera IX, p. 460.

37[37] *NE*, Parte quarta, lettere X, p. 463.

38[38] Più volte, nel testo, viene esaltata la vita campestre che è vissuta in esplicita contrapposizione alla vita in società: La condizione naturale dell'uomo è di coltivare la terra e di vivere dei frutti di quella. Il pacifico abitante dei campi non ha bisogno, per

soddisfacimento autarchico di una comunità dove il denaro, a differenza della società, è abolito quasi totalmente. Oltre alla servitù stabile vi è un gran numero di giornalieri; per entrambi sono stabiliti due compensi: l'uno istituzionale e l'altro di beneficenza per l'amore che si è messo nel lavoro. Ma il signore di Wolmar, elargitore dei compensi, non permette mai che le istituzioni di grazia e di favore degenerino in costume e in abuso³⁹[39]. Il legame non è mantenuto esclusivamente, o principalmente, dall'aspetto economico, tutt'altro: è la signora di Wolmar, attraverso il proprio affetto a rendere *comuniale* l'ordine. Partecipa degli affanni come dei piaceri degli abitanti, cura e consiglia con azioni concrete e atti di bontà⁴⁰[40]. Si tratta di un rapporto familiare e di un potere domestico che non riguarda soltanto i servitori, ma soprattutto i domestici, la cui scelta è accurata e fondamentale per porre le basi dell'ordine: è questa la dimensione di un potere paternalistico e filiale. Così come indispensabile all'ordine è una morale della delazione, o meglio aver saputo mutare il vile mestiere del delatore in una funzione di zelo, di integrità, di coraggio⁴¹[41].

Indispensabile è fuggire l'ozio, così come indispensabile a garantirsi l'ubbidienza è una condotta schietta e aperta, facendosi vedere così come si è⁴²[42].

Tale ordine comunitario è confermato nelle domeniche d'inverno dal ritrovo della servitù: la signora di Wolmar non manca mai a tali appuntamenti. Paradigmatiche sono le sue parole, riferite al ballo, dalle quali sembrerebbe trasparire che l'uguaglianza degli abitanti di Clarens sia davvero, in ogni momento, a un passo dalla sua realizzazione definitiva: Finalmente mi pare che questa familiarità moderata crea tra noi dei legami dolci e un'affezione che ci riconduce all'umanità naturale, temperando la bassezza della servitù e il rigore dell'autorità⁴³[43]. L'appuntamento domenicale, con tutta la sua ambiguità esemplificata dal ballo, così come la festa della vendemmia, avvicinerebbe tutti gli abitanti e servitori e padroni alla possibile uguaglianza reale.

La vendemmia non è un lavoro faticoso e suntuoso, tutt'altro: è accompagnato da zelo e allegria. Si canta e si ride tutta la giornata, e il lavoro va anche meglio. Tutti vivono nella massima familiarità; tutti sono uguali, e nessuno trascende⁴⁴[44]. L'unità della comunità si concretizza in tutti i suoi aspetti: nell'attività fisica, nel canto e nel pranzo. Si tratta di una vera e propria dolce eguaglianza, che ristabilisce l'ordine della natura: è un legame d'amicizia per tutti⁴⁵[45].

sentire la propria felicità, che di conoscerla. Tutti i veri piaceri dell'uomo sono a sua disposizione; non prova che le pene inseparabili dalla umanità: e sono pene che colui che se ne vorrebbe liberare non fa altro che barattare con altre più crudeli. Questo è il solo stato necessario, e il più utile. Non è infelice che quando gli altri lo tiranneggiano con la violenza o lo seducono con l'esempio dei loro vizi (NE, Parte quinta, lettera II, p. 557). I cittadini non sanno amare la campagna; non sanno nemmeno starci; e quando ci stanno quasi non sanno che cosa ci si fa. Ne sdegnano i lavori, ne ignorano i piaceri; a casa loro sono come all'estero, non mi stupisce che non ci stiano volentieri. [...] Il lavoro campestre è piacevole, non ha in sé niente di tanto faticoso da muovere a compassione. È importante, siccome ha per oggetto l'utilità pubblica e la privata; e poi è la prima vocazione dell'uomo, richiama allo spirito un'idea piacevole e al cuore tutti gli incanti dell'età dell'oro. (NE, Parte quinta, lettera VII, p. 625).

³⁹[39] NE, Parte quarta, lettera X, pp. 464-5.

⁴⁰[40] Ivi, p. 466.

⁴¹[41] Ivi, p. 485. E ancora, più avanti: Hanno fatto capir loro [ai servi] ben bene che il comandamento di non svelare le colpe del prossimo non si riferisce che a quelle che non danneggiano nessuno; che vedere un'ingiustizia che pregiudica un terzo e tacere è come farsene autore; [...]. Su queste massime, vere generalmente da uomo a uomo, e anche più rigorose nel più stretto rapporto tra servo e padrone, si considera verità incontestabile che colui che vede fare un danno ai padroni senza denunciarlo è più colpevole ancora di colui che lo commette; [...]. (Ibid).

⁴²[42] Ivi, pp. 490-1. Su quest'ultimo tema circa la presunta *trasparenza* dei governanti di Clarens discuteremo più avanti, con particolare riferimento alle pagine di Jean Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 137-196.

⁴³[43] Ivi, p. 480.

⁴⁴[44] NE, Parte quinta, lettera VII, p. 629, il corsivo è nostro.

⁴⁵[45] Ivi, p. 630.

Sono parole molto precise, quelle usate per la descrizione di questi istanti di festa. Molti lettori di Rousseau, fra cui Starobinski, hanno posto l'accento sulla natura istantanea e illusoria di questa uguaglianza di questa trasparenza all'interno della festa della vendemmia, che ha alla base, comunque, una disuguaglianza fra servitori e padroni che si vuole colmare proprio nell'eccitazione estatica della festa^{46[46]}. E, comunque, la subalternità dei buoni servitori una costante dell'ordine comunitario, che non porta a una solidarietà egualitaria auspicata, ma, invece, al servizio migliore per il signore di Wolmar. I padroni si sentono uguali soltanto quando vogliono loro e questo privilegio riguarda soltanto loro.

Seguiamo ancora il ragionamento di Starobinski: Le gioie collettive di Clarens altro non sono che l'immagine moltiplicata delle estasi solitarie di Jean-Jacques. Clarens un mondo chiuso, dove per ci si abbandona all'estasi del grande Essere^{47[47]}. Proprio la festa rappresenta il *limite*, il bordo di questo universo chiuso, di questa comunità chiusa, autarchica e autosufficiente. Proprio lo spingersi al limite, che rimane invalicabile, e il ritorno ai rapporti quotidiani fra i servi e i padroni una volta finito l'istante occasionale della festa, mette ancora più in risalto ai nostri occhi la vera natura quotidiana di Clarens e l'assenza di uguaglianza e di felicità^{48[48]}.

Roberto Esposito, riprendendo Starobinski, si spinge oltre e individua il rischio protoautoritario di Rousseau non nella contrapposizione del modello comunitario a quello individuale, ma nella loro compenetrazione reciproca che disegna la comunità sul profilo dell'individuo isolato ed autosufficiente. Insomma: la via che dall'uno individuale porta all'uno collettivo non può che scorrere in un alveo organicistico^{49[49]}. Esposito fa proprio riferimento all'individuo rousseauiano come un individuo universalizzato la volontà generale e un universale individualizzato le piccole patrie^{50[50]}: questa compenetrazione porterebbe al rischio autoritario. Ecco dove sta l'*organicismo* e il *mito* della comunità.

Le domande, a questo punto, non possono non riguardare la comunità descritta nella *Nuova Eloisa*: E che cos'è Clarens se non una comunità assolutamente individuale, perfettamente insulare, pienamente autosufficiente?^{51[51]} La risposta la affidiamo ancora una volta a Starobinski:

Con uno slancio di immaginazione espansiva [Rousseau] trasferisce l'ideale dell'autosufficienza dell'io in un mito dell'autosufficienza comunitaria. [...] Assicurarsi la perfetta autonomia, la comunità chiusa si pone, di fronte al resto del mondo come una persona in ozio e completamente libera.

A Clarens la coesione è perfetta. L'autarchia economica presuppone l'unanimità del gruppo sociale; questa, a sua volta, presuppone l'apertura dei cuori, la fiducia senza ombre. Rousseau si concede tutte queste condizioni ideali, assicurandone la fusione completa.^{52[52]}

^{46[46]} J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 162-3.

^{47[47]} *Ivi*, p. 169.

^{48[48]} proprio Elena Pulcini (*L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 105-8) a evidenziare tre indissolubili aporie circa la ricerca della felicità e dell'autenticità che dovrebbero sfociare in una forma normativa giusta e solidale di comunità: in primo luogo Clarens appare come una sorta di *Gemeinschaft* tenniesiana, autarchica e autosufficiente, il cui modello sembra difficilmente estendibile alla grande società; secondariamente la *philèa* e la *fratellanza* si fondano, sul piano soggettivo, sulla rinuncia e sul sacrificio, tanto che Clarens si fonda a sua volta sulla mutilazione dell'io, richiedendo il sacrificio di colei, Julie, che ne è stata la principale artefice; la terza aporia riguarda l'ambivalenza del soggetto femminile scisso fra il suo portato di eccellenza dei sentimenti e coesione sociale e la necessità del sacrificio dell'identità. Della prima aporia abbiamo già ampiamente trattato sopra, sulla seconda e la terza torneremo più avanti nel testo quando descriveremo più approfonditamente Julie.

^{49[49]} R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 47.

^{50[50]} *Ivi*, pp. 49-50.

^{51[51]} *Ivi*, p. 47.

^{52[52]} J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 179.

In questo quadro, per comprendere meglio i limiti di Clarens e, soprattutto, questo organicismo fra l'individuo e la comunità, non ci resta che analizzare le due figure che fondano proprio il mito di questo ordine: il signore e la signora di Wolmar.

Padre e legislatore

Inizialmente avevamo individuato due crinali di ricerca, due letture: da un lato il male delle catene, ossia l'assenza della libertà, della felicità e dell'uguaglianza dovuto alla corruzione della società; dall'altro il male insito nell'intimo umano. Se fino a questo punto abbiamo seguito la prima traccia di ricerca per definire la contrapposizione fra società e comunità in relazione alla esperibilità della libertà e della felicità; adesso, seguendo l'*intimo umano*, vorremmo concentrarci sul signore di Wolmar, ossia su colui che, a nostro avviso, è l'artefice dell'autarchia e dell'autosufficienza dell'universo chiuso di Clarens.

Wolmar viene descritto da Julie come uomo senza passioni, guidato essenzialmente dalla ragione⁵³[53]. La conferma ulteriore avviene proprio dalle stesse parole di Wolmar, riportate da Julie in una lettera a Claire, circa il perché della predilezione da parte del barone D'Etange per questi e non per Saint-Preux: «un caso assai diverso replicò mio marito; tra vostro padre e lui c'è un'antipatia naturale, fondata sull'opposizione dei loro principi. Quanto a me, che non ho né sistemi né pregiudizi, sono certo che non mi vuol male. Nessuno mi vuol male; un uomo spassionato non può ispirare avversione a nessuno»⁵⁴[54].

In successione alle due lettere con le quali Saint-Preux descrive l'armonia di Clarens, dalle quali traspaiono sia caratteri della comunità chiusa che alcuni tratti della personalità di Wolmar⁵⁵[55], è ancora Julie a tratteggiare altre caratteristiche specifiche del marito attraverso le stesse parole di quest'ultimo. Si tratta di un «animo tranquillo» con un «cuore freddo»⁵⁶[56], che ha in «un naturale amore dell'ordine» l'unico principio attivo⁵⁷[57]. Abbiamo già descritto sopra come questo amore dell'ordine si concretizzi nell'ordine reale, a Clarens: un ordine messo in atto dai differenti, eppur complementari, esercizi di *autorità* del signore e della signora di Wolmar⁵⁸[58].

53[53] Scrive Julie: «[e] senza offendere la gravità coniugale conserva con me dopo le nozze gli stessi modi che aveva prima. Non l'ho mai veduto né allegro né triste, ma sempre contento; non mi parla mai di sé, raramente di me; non mi ricerca, ma non gli dispiace che io lo cerchi, e mi lascia piuttosto a malincuore. Non ride affatto; serio senza però dar la voglia di esserlo; anzi, quel suo contegno sereno pare mi inviti all'allegria, e siccome i piaceri che gusto sono i soli ai quali sembra essere sensibile, un riguardo che gli devo di cercare di divertirmi. [e] L'ho osservato con la massima attenzione, ma non ho potuto scoprire in lui altra passione che quella che nutre per me. Inoltre questa passione è così calma e temperata che si direbbe non ami che quel tanto che vuol amare, e non lo vuole che in quanto lo consenta la ragione». (NE, Parte terza, lettera XX, p. 390).

54[54] NE, Parte quarta, lettera VII, p. 451. Il corsivo nostro: come fa notare Elena Pulcini in nota, il testo originario per «un uomo spassionato» è «un homme sans passions», che rende meglio l'idea del temperamento del signore di Wolmar.

55[55] NE, Parte quarta, lettere X e XI, pp. 463-510.

56[56] E ancora: «Sono uno di quegli uomini ai quali si crede di far ingiuria dicendo che sono insensibili: come dire che non hanno nessuna passione che li distolga dal seguire la vera guida dell'uomo. Poco sensibile al piacere e al dolore, non provo che assai debolmente persino quel sentimento d'interesse e di umanità che ci fa proprie le affezioni altrui. Se mi riesce di veder soffrire la gente per bene, la pietà non c'entra affatto, perché non ne provo vedendo soffrire i malvagi». (NE, Parte quarta, lettera XII, p. 512).

57[57] *Ibid.* Lo potremmo definire un *osservatore senza passioni*, come lui stesso, più avanti confessa: «Se c'è in me passione dominante è quella dell'osservazione: mi piace leggere nel cuore degli uomini; siccome il mio poco mi illude, siccome osservo calmo e disinteressato, e siccome una lunga esperienza m'ha fatto abbastanza sagace, non mi sbaglio nei miei giudizi; ed è questa la sola ricompensa dell'amor proprio in questo continuo studio; perché non mi piace recitare una parte, ma soltanto vedere gli altri che recitano. La società mi piace in quanto la contemplo, non in quanto ne faccio parte. Se potessi mutare la natura del mio essere e diventare un occhio vivente, farei volentieri questo baratto. Così la mia indifferenza per gli uomini non mi fa indipendente da loro, senza preoccuparmi di esser visto da loro ho bisogno di vederli, e pur senza essermi cari mi sono necessari». (Ivi, pp. 512-3). Un osservatore senza passioni che, come ribadire Julie nelle pagine finali del libro, è «freddo, ma non insensibile» (NE, Parte sesta, lettera VIII, p. 726).

58[58] Basti ricordare, in proposito, l'autorità in merito alla delazione: «La cosa singolare è che il più severo dei padroni non è il più temuto, e che si ha meno paura delle gravi ammonizioni del signor di Wolmar che dei patetici rimproveri di Giulia. Quello, facendo parlare la giustizia e la verità, umilia e confonde i colpevoli; questa eccita in loro un mortale rincrescimento di esser tali, facendo vedere quello che lei prova trovandosi costretta a toglier loro la sua benevolenza. Spesso gli strappa lagrime di dolore e di vergogna, e non di

L'esercizio dell'autorità di Wolmar riconosciuto anche da Saint-Preux, sia come *status* che presiede la comunità sia nei confronti di quest'ultimo: già dopo pochi giorni dall'arrivo a Clarens il signore di Wolmar cominciava a prendere su di me una così forte autorità che quasi mi ci ero abituato⁵⁹[59]. E l'intera vicenda della fenomenologia del sentimento fra Julie e Saint-Preux da *amore-passione* ad *amicizia* sarà vissuta e influenzata dal metodo di Wolmar: non repressione delle passioni, ma regolazione, cercando di depurarle dall'elemento nocivo e pericoloso⁶⁰[60]. Purtroppo i residui, i sedimenti amorosi permangono sottotraccia e riaffiorano in molte descrizioni anche se Saint-Preux finirà per ringraziare in una breve quanto densa lettera il signore di Wolmar per avergli restituito tutto⁶¹[61], salvo confermare, più avanti nel testo, la propria debolezza e il non sopito sentimento del passato verso Julie.

Tralasciando un'altra peculiare caratteristica di Wolmar come quella dell'ateismo⁶²[62] causa anche delle incomprensioni con la credente Julie, l'accento deve essere adesso messo sul perfetto accordo dei coniugi, sul loro rigore nel governo di Clarens. È proprio la seconda lettera della Parte quinta a tratteggiare il *bonheur familiare e domestico* di Clarens: semplicità e uguaglianza che muove al rispetto, capacità di gustare la felicità attraverso il rigore⁶³[63]. Basti pensare all'ordine economico: Qui il rapporto stabilito su una base incrollabile, e cioè sul perfetto accordo tra i due coniugi. Il marito s'è incaricato della riscossione delle rendite, la moglie ne dirige l'impiego: la sorgente delle loro ricchezze sta nell'armonia che regna tra loro⁶⁴[64].

Riprendendo il ragionamento di Esposito possiamo davvero vedere in Wolmar, individuo autosufficiente e isolato, il regolatore dell'ordine isolato e autosufficiente della comunità: vi è, dunque, compenetrazione e organicismo fra l'individuo e la comunità. Esemplificativa, da questo punto di vista, la riflessione di Roberto Gatti:

Clarens può apparire, quindi, come un luogo di salvezza edificato con mezzi puramente umani e di cui proprio Wolmar, vera immagine della *ragione incarnata*, è il legislatore. C'è da notare che, anche nel caso della comunità ristretta di Clarens, come in quello della *machine politique*, il meccanismo che fa funzionare tutto non potrebbe mettersi in moto se non intervenisse un uomo che si caratterizza per la sua eccezionalità, per il suo essere fuori dalla norma, per il fatto di comprendere le passioni umane senza rimanerne vittima e, comunque, per riuscire a padroneggiarle con sovrana fermezza nel

rado si commuove anch'ella vedendo il loro pentimento, nella speranza di non esser costretta a mantener parola. (NE, Parte quarta, lettera X, p. 487)

⁵⁹[59] NE, Parte quarta, lettera VI, p. 446.

⁶⁰[60] NE, Parte quarta, lettera XII, p. 517. Il primo atto del metodo è la profanazione del boschetto, che era stato teatro del primo bacio fra Julie e Saint-Preux (IVI, p. 518): l'idea di Wolmar è proprio quella di far comprendere ai due il mutamento del sentimento attraverso il rivivere degli eventi e la memoria (NE, Parte quarta, lettera XIV, p. 531). Le basi di tale mutamento sono già state poste con l'invito e la presenza di Saint-Preux a Clarens: come già visto nella Prima e nella Seconda parte, la costrizione alla lontananza di per sé non è strumento efficace di allontanamento della passione; al contrario la vicinanza può aiutare il mutamento se viene cancellata la memoria, che preserva l'amore, sovrapponendo all'immagine di Julie quella della *Signora di Wolmar* (Ibid.). La prova successiva della passeggiata sul lago, invece, mette in crisi il disegno di Wolmar (NE, Parte quarta, lettera XVII, pp. 536-44). Nelle ultime pagine del libro, nonostante Saint-Preux voglia sostenere il successo del metodo di Wolmar, ne denuncia il suo malgrado il parziale fallimento (NE, Parte sesta, lettera VII, pp. 698-711), così come Julie ne definisce il carattere parzialmente illusorio (NE, Parte sesta, lettera XII, p. 767).

⁶¹[61] Caro Wolmar, godete del frutto delle vostre cure. Ricevete gli omaggi d'un cuore purificato, che con tante pene avete fatto degno di esservi offerto. Nessun uomo mai intraprese ciò che voi avete intrapreso, nessun uomo mai tentò ciò che voi avete eseguito; nessuna anima sensibile e riconoscente non provò mai ciò che m'avete ispirato. La mia aveva perduto ogni slancio, ogni vigore e il suo stesso essere; voi m'avete restituito tutto. Ero morto alle virtù come alla felicità: a voi devo la vita morale alla quale mi sento rinascere. O mio benefattore! o mio padre! Dandomi a voi tutto intero, non vi posso offrire, come a Dio stesso, se non i doni che mi avete dato. (NE, Parte quinta, lettera VIII, p. 633).

⁶²[62] NE, Parte quarta, lettera XV, p. 535; Parte quinta, lettera V, pp. 610-9.

⁶³[63] NE, Parte quinta, lettera II, pp. 549-79.

⁶⁴[64] IVI, p. 552.

momento in cui, come nel caso dell'innamoramento per Giulia, viene coinvolto nella loro insidiosa logica. 65[65]

Wolmar 66 il legislatore di Clarens. A questo punto il parallelo con la 67 machine politique 68 del *Contratto sociale* 69 necessario: agli abitanti della comunità chiusa, che sono 70 moltitudine cieca 71[66], occorrerebbe 72 una intelligenza superiore che vedesse tutte le passioni degli uomini senza essere in preda ad alcuna; che non avesse nessun rapporto con la nostra natura e che la conoscesse a fondo; la cui felicità 73 fosse indipendente da noi e che tuttavia volesse occuparsi della nostra 74[67]. Il legislatore non deruba e non si sostituisce al popolo, ma lo guida: 75 una funzione singolare e superiore che non ha niente in comune con l'autorità 76 umana 77[68]. Ma come abbiamo già 78 anticipato non potrebbe esserci l'autorità 79 paternalistica e autarchia di Wolmar senza l'autorità 80 amicale e sacrificale di Julie: ancora una volta la complementarità 81 delle due figure diventa riferimento obbligato dell'ordine di Clarens. Fino al suo negativo epilogo.

Il sacrificio di una vita

Abbiamo definito complementari le due autorità 82 esercitate da Wolmar e Julie. Se da un lato l'autoritarismo del signore di Wolmar regola e mantiene l'ordine autosufficiente e chiuso di Clarens, dall'altro l'autorevolezza e la 83 qualità 84 di coesione, responsabilità 85 e cura dell'altro 86 fanno della signora di Wolmar l'anima stessa della comunità 87[69].

Abbiamo conosciuto Julie alla ricerca di un *Io autentico*, durante tutta la travagliata vicenda dell'amore per Saint-Preux: in questo senso 88 vissuto il continuo ricorso al sacrificio dell'amore-passione e la ricerca del sentimento adeguato; così 89, a sua volta, il sacrificio di Saint-Preux attraverso la rinuncia a Julie 90[70].

Ma a questa tipologia di sacrificio se ne affiancano altre due, più 91 determinanti e, per certi aspetti, finali: il suicidio e la morte.

65[65] R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., p. 289.

66[66] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 54. Ecco il passo cui ci riferiamo nella sua interezza: 67 Come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole, perché 68 raramente sa ciò che 69 bene per essa, realizzare da sé un'impresa così grande e cos'70 difficile quale un sistema di legislazione? Da sé 71 il popolo vuole sempre il bene, ma da sé 72 non sempre lo vede. La volontà 73 generale 74 sempre retta, ma il giudizio che la guida non sempre 75 illuminato. Bisogna farle vedere le cose come sono, qualche volta come devono apparirle, indicarle la buona strada che essa cerca, proteggerla dalle seduzioni delle volontà 76 particolari, avvicinare ai suoi occhi i luoghi e i tempi, bilanciare l'attrattiva dei vantaggi presenti e sensibili con il pericolo dei mali lontani e nascosti. 77 La moltitudine diventa corpo sovrano quando trova e segue una guida che le insegna 78 a conoscere quello che vuole [67] ecco da dove nasce la necessità 79 di un legislatore. 80 (*Ibid.*, corsivo nostro). E che cos'81, si chiede Starobinski, la volontà 82 generale nella comunità 83 di Clarens se non la festa della vendemmia? 84 L'esaltazione della festa collettiva presenta la medesima struttura della volontà 85 generale nel *Contratto sociale*. La descrizione della pubblica gioia offre l'aspetto lirico della volontà 86 generale: il suo aspetto nell'ambito della domenica. 87 (J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 160).

67[67] Ivi, p. 56. Sul rapporto fra moltitudine, popolo, corpo sovrano e legislatore nella teoria politica di Rousseau si veda Alessandro Biral, *Rousseau: la società 88 senza sovrano*, in particolare il paragrafo 2 *Il legislatore 89 sotto tutti gli aspetti un uomo straordinario dello stato*, contenuto nella raccolta di saggi *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 169-88.

68[68] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 57.

69[69] E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 110. Scrive Saint-Preux della signora di Wolmar: 70 La cosa che più 71 mi piace nelle cure che qui si hanno per l'altrui felicità 72, che sono tutte dirette dalla saggezza e che non ammettono mai un abuso. Non 73 benefico colui che vuol esserlo, e spesso capita che chi crede di far molto bene provoca grandi mali, di cui non si avvede, per un piccolo bene che vede. Una qualità 74 non comune nelle migliori donne, e che nella signora di Wolmar brilla in modo eminente, 75 uno squisito discernimento nella distribuzione delle sue beneficenze: sia per la scelta dei mezzi per renderle utili, sia per la scelta delle persone sulle quali spanderle. 76 (*NE*, Parte quinta, lettera II, p. 556).

70[70] Di seguito due significativi passaggi, antecedenti alla svolta coniugale di Julie, che indicano la dimensione sacrificale dell'amore dei due. Il primo 71 contenuto in una lettera di Claire a Saint-Preux: 72 Ma voi non vi limitate a questo sentimento, o mio generoso amico; lo eseguite col più 73 doloroso sacrificio che mai abbia fatto fedele amante. Rinunciando a Giulia acquistate la sua pace a spese della vostra, e per lei rinunciate a voi stesso. 74 (*NE*, Parte terza, lettera VII, p. 338). Il secondo in una lettera di Julie a Saint-Preux: 75 Che io sia pure vile e infelice; ma che tutti coloro che mi sono cari siano felici e contenti se 76 possibile. 77 (*NE*, Parte terza, lettera XV, p. 354).

In un momento cruciale della narrazione Saint-Preux a meditare proprio il suicidio: il peso della vita opprime l'anima mia scrive il precettore all'amico Eduard Bomston -; da un pezzo mi riesce intollerabile: ho perduto tutto quanto me la poteva render cara, non me ne rimangono che gli affanni. [] non ne disporr mai senza esser certo di poterlo fare senza errare71[71]. Oltre la disquisizione della lettera a Bomston, il pensiero della morte ritorna pi avanti72[72] e non trova, neanche in questa occasione, concretizzazione. Il pensiero e il *contatto* con l'idea di morte si affaccia alla mente di Saint-Preux quasi a significare quel limite che, una volta superato, porrebbe fine al male di vivere. L'abbandono dell'idea del suicidio sar funzionale, a questo punto della vicenda, ad un maggiore e pi solido inserimento nella comunit di Clarens.

Differente il *contatto* con la morte e il significato della morte di Julie. Questa volutt temprante73[73] che ha fatto del *sacrificio* e del *dono* la ragione dell'ordine della propria vita e dell'ordine di Clarens, adesso, attraverso la morte dovuta a malattia, rinnova il proprio ruolo. Le pagine finali sono una incalzante decostruzione e ridefinizione dei sentimenti che l'hanno accompagnata per tutta la vita: l'amore per Saint-Preux, l'amicizia per la cugina Claire, il matrimonio per Wolmar74[74]. Julie lascia intendere a Saint-Preux che soltanto attraverso la morte pu avvenire la soluzione a quel sentimento che l'ha accompagnata da sempre: una soluzione *conflittuale* fra amore e virt75[75]. La morte di Julie dirompente anche per la comunit di Clarens; lasciamo a Starobinski la lettura di questo evento:

La storia non si ferma alla serenit idilliaca dell'intima societ di Clarens. Julie muore. Una morte che assai pi di una sventura dolorosa sopraggiunta per rattristare unanimemente le anime belle, come una cadenza in minore dopo una in maggiore. La morte di Julie, con la sua professione di fede, apre una prospettiva ideologica molto diversa da quella che sembrava essersi compiuta nell'equilibrio umano di Clarens. La morte di Julie rimette in causa tutto l'ordinamento umano.76[76]

Il sacrificio di una vita, *della vita* di Julie da un lato turba l'equilibrio chiuso di Clarens, dall'altro ne condizione di sopravvivenza77[77]. un prezzo troppo alto da pagare? L'armonia collettiva e la felicit che Julie, pur fra mille contraddizioni, ha cercato di edificare permangono in virt del dono, del sacrificio della sua vita? Possiamo parlare di *autosacrificio* per definire il gesto di Julie? La signora di Wolmar un capro espiatorio?

L'edificazione della comunit di Clarens, costruita in alternativa e in solitudine rispetto alla corrotta societ, porta con s prezzi troppo alti da pagare: un rischio autoritario e un rischio sacrificale. Entrambi si inverano a partire dall'*intimo umano* del signore e della signora di Wolmar che si fanno legame comunitario.

71[71] *NE*, Parte terza, lettera XXI, p. 397. Comincia adesso una lunga dissertazione sul suicidio, inteso e giustificato come rinuncia volontaria e libera a una vita che non pu pi dare la felicit. Come rileva Elena Pulcini in nota, Saint-Preux disquisisce sul suicidio, ma, a differenza del Werther di Goethe, non lo mette in atto, facendo cos prevalere un istinto di *autoconservazione* (*Ivi*, pp. 821-2).

72[72] *NE*, Parte quarta, lettera XVII, p. 543.

73[73] *NE*, Parte quinta, lettera II, p. 574.

74[74] *NE*, Parte sesta, lettere VI, VII e VIII, pp. 688-727.

75[75] *NE*, Parte sesta, lettera XI, p. 745; lettera XII, p. 767.

76[76] J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 184-5.

77[77] *NE*, Parte sesta, lettera XII, pp. 767-70. In particolare: Venite a riunirvi alla sua famiglia. Che il suo cuore rimanga in mezzo a voi. Che tutto quanto ella ami si riunisca per darle un'altra esistenza. Le vostre cure, i vostri piaceri, la vostra amicizia, tutto sar opera sua. Il nodo della vostra unione da lei formato la far rivivere; ella non morir che con l'ultimo di voi. (*Ivi*, p. 768).

Ecco dove individuiamo il *limite* dell'universo chiuso di Clarens che lo rendono luogo autosufficiente e autarchico privo di un'uguaglianza e di una libertà realmente condivise; e neanche il sacrificio di una vita render tale luogo ideale, armonioso e felice^{78[78]}.

Probabilmente la felicità è una direzione, e non un luogo.

Bibliografia

Rousseau, Jean-Jacques, *La nouvelle Héloïse* (1762); trad. it. *Giulia o La Nuova Eloisa*, introduzione e commento di Elena Pulcini, Rizzoli, Milano 1992.

?, *Le contrat social* (1762); trad. it. *Il contratto sociale*, saggio introduttivo di Robert Derath, traduzione e note di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1994.

?, *Emile ou de l'éducation* (1762); trad. it. *Emilio o Dell'educazione*, Mondadori, Milano 1997.

?, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); trad. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Scritti politici*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1971.

?, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1971.

Biral, Alessandro, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, FrancoAngeli, Milano 1999.

Casini, Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1974.

Cassirer, Ernst, Darnton, Robert, Starobinski, Jean, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Derath, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1950), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988; trad. it. *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1993.

Einaudi, Mario, *The Early Rousseau*, Cornell University, Ithaca, New York 1967; trad. it. *Il primo Rousseau*, Einaudi, Torino 1979.

Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Gatti, Roberto, *L'enigma del male*, Edizioni Studium, Roma 1996.

?, *L'ordine politico e il problema del male: figure della modernità (Pascal, Rousseau, Voltaire)*, Perugia 2001.

Pulcini, Elena, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Philonenko, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1984.

^{78[78]} A conferma di questo le vicende amorose di tutti i personaggi (Claire, Saint-Preux, Edouard, Wolmar) si risolveranno in una *solitudine amorosa* che, di fatto, incrina una perfezione comunitaria fra le caratteristiche di Clarens (E. Pulcini, *J.-J. Rousseau: l'immaginario e la morale*, cit., p. LVII).

Starobinski, Jean, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Editions Gallimard, 1971; trad. it. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982.

Questo documento ☐ soggetto a una licenza [Creative Commons](#)