

J.J. Rousseau: l'educazione etico-politica come educazione alla verità

Franca Pesare

Abstract

The author Rousseau is distant in time, but his thought is central in the thesis and comments of philosophers, ideologues, historians, critics, over the last 300 years. This vast literature is littered not only of intelligent readings that have been able to appreciate and use the infinite problematic issues presented by the same author, but also of reductive stereotypes that have flattened a thought that, in our opinion, has been one of the most dense and articulated never planned. We believe in a permanent actuality of our author. Rousseau has been able to report the risks run by the democracy when it is emptied in demagogy.

Il rapporto tra politica ed etica

Rousseau si stacca dalle critiche sociali del suo tempo perché queste ultime si muovono nel sistema costituito, ne prospettano cambiamenti e miglioramenti, senza contestarne la esistenza, fiduciosi nella positività del progresso umano come costruttore di vita sociale. Gli Illuministi, cioè, ritengono che nel XVIII secolo il problema sociale sia nella scarsa socialità esistente, per cui il loro obiettivo è massimizzare, potenziare questa socialità, e affidano al sapere questa funzione di promozione dello spirito sociale. Egli, invece, critica l'intera società perché elabora un parametro generale di base diverso, vale a dire prospetta un concetto di comunità in cui si ricompona il rapporto tra l'uomo e il cittadino, tra morale e politica, per cui può rifiutare alla radice una società che egli giudica come nata e sviluppata invece sulla base di un divorzio tra i due elementi. La politica non serve ad assicurare la felicità a ogni individuo, bensì a promuovere una condizione di vita comunitaria che si impegna a sostenere il processo di moralizzazione di ciascun soggetto.

La repubblica vive e si afferma solo se la legge regna sugli uomini. Ma perché la legge regni sugli uomini, essi, o almeno la loro maggioranza, devono essere virtuosi. E questo può avvenire solo all'interno di una società democratica e repubblicana. In questo modo Rousseau chiude il cerchio: tra la vita repubblicana e moralità degli individui vi è un rapporto di implicazione reciproca: l'una condiziona l'altra, e viceversa. La democrazia, in Rousseau, non è un problema solo di 'regole di gioco', ma sempre anche di ricerca e attuazione del bene comune in una condizione di ordine sociale. L'ordine in Rousseau prende il nome di repubblica. Per questo essa non è una forma di Stato legittima. Nella Repubblica l'uomo non deve cercare le condizioni per il totale affermarsi al di sopra di tutto, ma al contrario, per sottomettersi a qualcosa di fondamentale per la vita di tutti: la legge. Mentre gli uomini si aggregano quando devono seguire i propri interessi, si associano quando devono mettere insieme le loro coscienze. Ma le coscienze sono libere quando l'individuo aliena tutti i suoi interessi alla comunità, in altre parole quando l'individuo accetta di sottomettersi alla legge, alla volontà generale. Abbandonare tutti gli interessi legati ai propri bisogni significa abbandonare la dimensione sensibile, naturale dell'uomo, per cui l'uomo, si snatura, e snaturandosi, nasce come cittadino.

La rappresentazione esemplare di questa trasformazione, meglio di questa maturazione coscienziale umana, è data nel romanzo *Giulia o La Nuova Eloisa*, in cui è

prospettata proprio la storia di un eroismo maturato con cui Giulia, innamorata e presa dalla grande passione per Saint-Preux, alla fine vince e supera questo amore con un altro amore, quello per il padre che vuole per lei un matrimonio diverso. Nella rinuncia al grande e vero amore, Giulia sacrifica se stessa, ma lo fa con una rinuncia lenta ma consapevole che rende la sua vita eroica. Wolmar, l'uomo che Giulia sposa, alla fine la porta alla consapevolezza del valore comunque positivo della rinuncia alla passione, perché solo quando l'amore non è più passionale, travolgente, si può conciliare con la ragione. Così l'amore di Giulia è spinto ad abbandonare la spontaneità della passione e ad imboccare la strada del buon senso. Rousseau esalta la ragionevolezza attraverso Milord Edoardo, il quale ha offeso Saint-Preux, che lo sfida conseguentemente a duello. Ma Milord, da uomo ragionevole, si reca dall'offeso senza armi e chiede scusa in modo dignitoso e pieno, ovviamente ottenendolo a dimostrazione che la natura spontanea, espressa dall'impulsività iniziale di Milord Edoardo e dalla passione reattiva di Saint-Preux deve 'denaturarsi', nelle forme di una capacità di rapporto sociale ragionevole, costruttivo. Quando Giulia sposa Wolmar, Saint-Preux cade nella disperazione, sente distrutta la sua felicità costruita giorno per giorno, annullate le sue speranze coltivate nell'animo, sente annullarsi la sua vita con una disperazione che lo porta a pensare al suicidio. E qui sono particolarmente significative le parole che gli rivolge Milord Edoardo, ricordandogli che ciascuno non appartiene solo a se stesso, ma appartiene anche agli altri, alla società, alla patria, che hanno bisogno delle sue capacità, della sua iniziativa, del suo contributo, per cui la passività in cui si precipita quando ci si raccoglie solo su se stessi, quando ci si occupa solo di sé. Questo tipo di esistenza è passiva, mentre occorre renderla attiva, vale a dire tesa a collegarsi alla vita degli altri: occorre la vita attiva, l'esercizio della volontà, per costituire l'uomo come valore e dargli un significato nel mondo. Per questo accanto all'uomo e nell'uomo deve vivere e operare il cittadino. Al di là della complessità delle vicende dei protagonisti, il romanzo prospetta un simbolismo fondamentale: la morte genera la vita, per cui il mondo corrotto della società del tempo deve morire per generare la nuova società.

Roggerone afferma che alla base dei *Discorsi* e della *Nuova Eloisa* c'è il bisogno di una nuova società intima, capace di colmare il vuoto interiore di Rousseau¹. Tutto si raccorda ancora con il senso di solitudine che Rousseau vive nel suo animo². Ma egli confessa "il nostro vero io non è tutto intero in noi"³. Ma poi spiega che la solitudine scaturisce dalla difficoltà di un rapporto pieno con gli uomini, poiché il mondo è fatto di doppiezza e di falsità, per cui il mondo si presenta con le sue apparenze. La sincerità, invece, richiede una purezza interiore degli uomini, una purezza che gli uomini hanno perduto. Ma la vita, secondo Rousseau, chiama gli uomini alla rigenerazione. Questa conciliazione passa attraverso la mediazione che opera in Giulia il sentimento religioso, un sentimento che è tenero e potente come quello dell'amore. Dal romanzo emerge la tesi secondo cui il sentimento, l'amore, la passione che viene dall'amore, dalla natura, viene in genere contrastato dalle situazioni sociali, per cui occorre arrivare ad atti eroici per ritrovare equilibrio e misura nella vita. Per non giungere a questi atti così estremi e faticosi, per consentire agli uomini di poter vivere secondo gli slanci della natura, bisognerebbe rimuovere gli ostacoli e le contrapposizioni di carattere sociale. E il discorso ridiventa necessariamente politico e educativo.

La politica totale in Rousseau si identifica con la democrazia. Egli esalta la

¹ G.A. Roggerone, *Le idee di Gian Giacomo Rousseau*, Marzorati, Milano 1961, pp. 188-9.

² J.J. Rousseau, *Les Reveries du Promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, vol. I., p. 1095.

³ J.J. Rousseau, *Rousseau juge de JJ.*, *Dialogues*, in *Oeuvres complètes*, vol. I., p. 813.

democrazia come principio assoluto, intendendola come il regime per cui il popolo non solo fa le leggi, e in questo la sua concezione non si differenzia da quella largamente sostenuta anche a quel tempo, ma anche le applica direttamente, invece di affidare tale compito a un gruppo ristretto. In altri termini, egli legge la democrazia sia come problema della sovranità, vale a dire alla formazione della volontà politica e delle sue decisioni fondamentali, sia come problema del governo. Tuttavia, al di là di tale rivendicazione di principio, egli è costretto ad ammettere che una tale democrazia sarebbe possibile solo in un popolo di Dei, mentre non si realizza pienamente fra gli uomini⁴. Conseguentemente egli finisce per prendere in considerazione la democrazia nella sua versione di forma politica, attraverso la quale si realizza l'autogoverno del popolo, nel quale «ognuno, unendosi a tutti, non obbedisce tuttavia che a se stesso, e resta altrettanto libero come prima»⁵, in quanto la legge a cui obbedisce è quella che si è data da se stesso⁶. Il processo è quello per cui «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere, sotto la suprema direzione della volontà generale»⁷. Si costituisce il corpo morale, al cui interno i singoli associati prendono collettivamente il nome di «popolo», e si chiamano in modo specifico «cittadini», in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e «sudditi» in quanto sottomessi alle leggi dello Stato, che, con il suo 'io comune', detiene la sovranità⁸. In questa visione non trova posto l'idea di rappresentanza, sostenendo che tale concetto, di origine medievale, non è compatibile con un concetto di sovranità che è 'volontà': e la volontà non si rappresenta, nel senso che è se stessa oppure è un'altra volontà. Il protagonista della democrazia rousseauiana non è il singolo individuo, ma il popolo. Ma il popolo non è una realtà concreta già costituita in partenza, non coincide ancora con gli uomini concreti, ma è una entità, una soggettività da creare, che può e deve nascere. Il problema diventa quello della formazione di tale soggetto. La volontà generale ha un carattere di per sé costante, inalterabile, puro, è la volontà vera di ogni cittadino, che non viene creata da una maggioranza, ma è sempre oggettiva, esistente al di là dei numeri che la esprimono. Le maggioranze servono solo a renderla esplicita, ma non a crearla.

La riflessione politica rousseauiana si colloca sulla scia di queste teorie che hanno come temi di fondo lo stato di natura, il patto sociale, la sovranità, ma per questi temi giunge a prospettare interpretazioni diverse. Questa sua divergenza matura lentamente nel corso quasi di un ventennio, a partire dalla prima idea delle *Institutions politique* del 1743. Rousseau condivide pienamente la prima tesi basilare dei pensatori giusnaturalisti, che si ispirano ai principi del diritto naturale in ordine all'affermazione che la sovranità ha la sua origine non in Dio, ma sempre nel popolo, ma non condivide la seconda tesi basilare da loro sostenuta, secondo cui il popolo affida l'esercizio di tale sovranità a un governante (assemblea o re) che così diventa sovrano. Il principio, che rende la tesi rousseauiana divergente rispetto a quella di giusnaturalisti quali Pufendorf e Jurie e altri, è anzitutto quello secondo cui la sovranità del popolo è inalienabile, non è affidabile a nessun altro soggetto che non sia il popolo stesso: non può esserci altro sovrano che il popolo. Ed è alla luce di questa considerazione che si comprende il suo rimprovero ai giusnaturalisti, e a Grozio in particolare, per aver cercato in ogni modo di «spogliare i

⁴ E. Durkheim, *Le Contract Social de Rousseau. Histoire du livre*, «Revue de Métaphysique et de Morale», I, 1918, pp. 4ss.

⁵ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Verona, 1965, p. 163.

⁶ Ivi, p. 168.

⁷ Ivi, p. 164.

⁸ Ivi, pp. 164-165.

popoli dei loro diritti e di rivestirne i re con ogni possibile arte»⁹. La tesi rousseauiana esprime, in questi termini, una decisa apertura alla democrazia. In tale tesi, infatti, il contratto sociale può dare origine a un'unica forma di stato, nel quale il popolo è il sovrano. Questa diversità è immediatamente colta, e non mancano le pubblicazioni dei contemporanei che impostano un confronto fra la teoria di Rousseau e quella di Pufendorf. In particolare Luzac, il quale afferma che mentre Pufendorf enuncia un principio applicabile ad ogni società civile, Rousseau ne prospetta uno applicabile solo alla democrazia¹⁰, e Berthier, il quale rileva che l'elemento caratterizzante il *Contratto sociale* rousseauiano:

è quello di far risiedere la sovranità nel corpo politico, in modo che la comunità continua a essere sovrana anche quando il governo è monarchico; il re, in questo caso, non è e non può essere altro che un magistrato e un esecutore del volere del popolo: in ultima analisi, ciò equivale a non riconoscere né la monarchia né l'oligarchia, ma solo la democrazia¹¹

Questi rilievi evidenziano come il pensiero rousseauiano assuma una sua decisa originalità rispetto al quadro delle tesi del suo tempo. Egli oltrepassa le teorie liberali del tempo, che pure avevano segnato un deciso passo in avanti con la loro opposizione a ogni assolutismo monarchico, ma che non erano andate oltre la prospettiva di un dispotismo illuminato e di una monarchia limitata. È indubbio che, colta in questa visione di base, l'impostazione della democrazia in Rousseau è rivoluzionaria. Lo è non tanto per il suo tono, per il suo riferimento alle ingiustizie, alla sua ribellione contro le catene di ferro che opprimono gli uomini, quanto soprattutto, per usare un'efficace considerazione di Talmon, perché solleva il postulato del XVIII secolo dal piano della speculazione intellettuale a quello di una grande esperienza collettiva, contribuendo alla nascita della democrazia non solo come sistema di idee, ma anche come fede appassionata¹². In questo modo Rousseau innalza la politica a esperienza che coinvolge integralmente l'uomo, che non si arresta ai suoi comportamenti esteriori, ma che si attua anche come esperienza intima che fa nascere il sentimento del legame della propria vita a quella di tutti gli altri, per cui il cittadino è colui che vive la propria esistenza occupandosi allo stesso tempo dell'interesse generale, del bene comune.

Cosa vuol dire? Vuol dire che tutti i cittadini, o almeno la stragrande maggioranza, mettano al primo posto dei loro interessi il bene comune, perché questa è la condizione affinché la comunità si governi in modo effettivamente democratico. Non basta rispettare le regole costituzionali perché libertà e giustizia regnino nella vita collettiva. La democrazia non è solo formale, ma richiede pieno rispetto di tali principi in modo attivo. Ecco l'amor di patria, cioè la virtù civile, come sentimento da promuovere nei cuori e nella mente dei cittadini per contrastare particolarismo, spirito di fazione, sete di potere, desiderio di ricchezza. L'amor di patria non è altro che l'amore per la giustizia e la bontà sociale.

Il segno dell'educazione

La concezione rousseauiana è che non è il governo che deve adattarsi alla nazione, ma è la nazione che deve essere formata, educata per il governo. Per questo, dopo essersi preoccupato di affrontare il problema del migliore governo possibile come punto di

⁹ Ivi, p. 160.

¹⁰ E. Luzac, *Lettre d'un anonyme à Monsieur J.J. Rousseau*, Desain et Saulent, Paris 1766, pp. 63-64.

¹¹ G.F. Berthier, *Observations sur le Contrat social de J.J. Rousseau*, Mérigot, Paris 1789, pp. 49-50.

¹² J.L. Talmon, cit., pp. 63-4.

partenza, prospetta la trasformazione dell'uomo mediante la costituzione politica¹³.

L'educazione è un fatto umano nel senso che interessa tutto l'uomo, la natura umana nella sua integralità. Ma la dimensione sociale dell'educazione è insopprimibile, e allora il progetto rousseauiano è quello di trovare una compatibilità, anzi una vera e propria forma di correlazione, tra natura umana e società, tra educazione e politica, ricomponendo la separazione operata, a suo avviso, da ogni formazione e istruzione esistente, tra l'uomo e il cittadino, in ogni modo da portare ogni individuo ad apprendere «il mestiere di vivere»¹⁴. Vivere è agire con pienezza di sentimento della propria esistenza¹⁵. A questo proposito Petruzzellis rileva che l'indicazione rousseauiana resta, in sostanza, astratta e indefinita. Il mestiere di vivere è poca cosa per l'uomo in virtù dell'astrattezza di una tale prospettiva, è indicazione troppo distante dalle condizioni essenziali dell'esistenza dell'uomo concreto¹⁶.

Per questo egli afferma che Rousseau riesce a mantenere questa sua prospettiva educativa generica proprio perché svuota di realtà esistenziale il fanciullo:

La finzione più sorprendente è quella da cui nasce la figura dell'allievo, quell'Emilio esangue e incolore, che non riusciamo mai a veder vivere di vita propria in tutto il corso della non breve opera. La mancanza di bellezza e di vitalità di questa scialba creatura della fantasia rousseauiana non consente, insieme ad altri motivi, di aderire all'ipotesi di un Rousseau artista, che andrebbe, per ciò stesso, scagionato dalle incoerenze e dalle inverosimiglianze del suo romanzo pedagogico, opera di poesia più che di pensiero...La figura di Emilio, lungi dall'aver individualità e concretezza estetica, nasce dall'arbitrio utopistico dell'autore¹⁷

Indubbiamente Emilio è scelto da Rousseau senza particolari problemi esistenziali. È sano, ben formato, sviluppato, non vincolato da problemi affettivi particolari perché senza genitori, benestante. Rousseau dimensiona al minimo indispensabile i problemi esistenziali di Emilio, per poter ampliare al massimo l'impostazione e la realizzazione del suo progetto di uomo nuovo, di cittadino di una comunità etico-politica da rifondare. Il senso dell'educazione rousseauiana, a nostro avviso, va ricercato non nella commisurazione a un fanciullo reale, quanto proprio nella sua volontà di rivendicazione della mancanza di consapevolezza critica dell'educazione esistente e nella intenzionalità di ritrovare una condizione formativa che sia a tutto campo, che porti l'uomo a essere pienamente tale sia nel rapporto con se stesso, sia nel rapporto con gli altri, in una prospettiva politica e giuridica che garantisca la possibilità di tale operazione. In altre parole, noi consideriamo le indicazioni pedagogiche di Rousseau non un concreto percorso educativo praticabile e riportabile ad altre situazioni esistenziali, ma un'articolata riflessione su aspetti esigenti, su aperture teleologiche, su rivendicazioni problematiche che dovrebbero diventare centrali in ogni ulteriore proposta di formazione umana. Restituire l'uomo alla sua interiorità, farlo gravitare sulla propria coscienza sono prospettive non solo filosofiche, ma anche pedagogiche nella misura in cui se ne problematizzano non solo le esigenti, ma anche i contenuti, le condizioni, le forme realizzative. La pedagogia rousseauiana non si propone di fare qualcosa all'uomo, ma di aiutare l'uomo a esserlo sempre più, contro il rischio della sua alienazione. Il programma pedagogico di Rousseau è nel 'denaturare l'uomo' dell'inizio del Discorso, che non vuol dire spogliare l'uomo della sua natura umana, ma significa limitare quella natura istintiva e

¹³ I. Fletscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Milano 1977, p. 83.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emilio*, Paravia, Torino 1922, p. 103.

¹⁵ Ivi, p. 103.

¹⁶ N. Petruzzellis, *Il pensiero politico e pedagogico di G.G. Rousseau*, Marzorati, Milano 1946, p. 69.

¹⁷ Ivi, pp. 98-99.

solitaria che snatura ogni relazione sociale. Superando questa condizione istintiva l'uomo deve collocarsi in un ordine più ampio, vasto, elevato, quello della ragione, attraverso cui le relazioni umane non restano di concorrenza e conflittualità, ma di comunità, in cui l'uomo scopre le finalità comuni, al di là di quelle individuali. In cui l'indipendenza per l'indifferenza si traduce in dipendenza volontaria dalle leggi comuni che garantiscono a tutti libertà, giustizia.

Rousseau, partito dalla considerazione dell'uomo istintivamente felice e buono, riconosciuto che esso è diventato cattivo nel corso della storia, prospetta per l'uomo la possibilità di una rinascita interiore, vale a dire di un processo che lo porti a sentire qualcosa di nuovo e di superiore rispetto a tutte le passioni e gli interessi fino a quel momento coltivati e difesi: il desiderio della libertà nell'uguaglianza. Nell'uomo si deve contrastare l'attaccamento esclusivo ai propri interessi particolari e si devono risvegliare le 'affezioni' naturali, cioè generali, vale a dire l'amore per la giustizia e la bontà attraverso la ragione, che le sviluppa e le perfeziona come virtù. La vera educazione è quella che aiuta l'uomo, da un lato, a contrastare questo 'disordine' psicologico che l'uomo ha ormai instaurato dentro di sé, e, dall'altro, a riattualizzare le disposizioni originarie della natura umana¹⁸.

L'educazione, prima di rivolgersi a finalità specifiche, deve essere finalizzata all'uomo in quanto uomo, all'uomo prima che al militare, al giudice o al prete, perché impari il mestiere di vivere. Rousseau si rivolge, pertanto, all'individuo prescindendo del tutto da quella che oggi definiremmo la sua appartenenza, la sua classe sociale, per cui verso un potere che deve essere assoluto perché deve avere la forza di contrastare e inibire l'esplicazione di questa tendenza naturale dell'uomo a considerare tutto come 'bene' a sua disposizione, di cui approfittare a seconda dei propri bisogni e delle proprie esigenze¹⁹. L'uomo deve imparare a rinunciare a tutto se stesso, vale a dire a tutti i suoi poteri precedenti, a tutto ciò che la natura gli ha donato perché tali poteri naturali lo tratterrebbero ancora nel regno della natura, lo spingerebbero ad agire ancora nella ricerca di affermazioni e soddisfazioni individualistiche e immediate, con una visione concorrenziale della vita. Perché possa vivere in una nuova società, invece, l'uomo deve abbandonare questa sua condizione naturale, spontaneistica, vitalistica, in altre parole deve 'snaturarsi' nel senso sopra indicato. Queste considerazioni costituiscono, secondo Rousseau, la chiave di lettura della ragione per cui il cittadino della società corrotta non può vedere la propria condizione ulteriormente convalidata, perché egli vive una doppia condizione: da una parte è dipendente dalle situazioni sociali, in cui è immerso, per cui non saprebbe sopravvivere al di fuori di esse; dall'altra dipende dai suoi poteri naturali, quelli che lo spingono a pretendere tutto per sé senza pagare alcun prezzo, a usare gli altri individui, a piegarli ai suoi bisogni, per cui legge la vita solo dall'angolazione del suo individualismo, meglio, guarda il mondo sentendosi il centro di quest'ultimo. Questo intreccio di indipendenza naturale e di dipendenza sociale deve essere spezzato, perché altrimenti nella società continuano a operare i meccanismi delle lotte di natura, cioè di sopraffazione nei rapporti umani. L'uomo della nuova società deve essere sradicato dalla naturalità, deve diventare 'artificiale', meglio deve diventare uomo diverso. Per formare il nuovo cittadino, però, bisogna ridimensionare quello vecchio, quello esistente. Questo compito è affidato alla politica nel suo rapporto con una nuova morale sul piano progettuale, e alla nuova educazione sul piano realizzativo.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 935.

¹⁹ Cfr. E. Becchi, *Rousseau o del patto pedagogico*, in Caimi L., *Autorità e libertà tra coscienza personale, vita civile e processi educativi*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

La nuova politica deve espropriare l'attuale cittadino di tutto, dai beni materiali alle forme di libertà che vive, dalle proprietà alle abitudini, per poi restituirgli alcune cose, compreso qualche bene materiale, purché quest'ultimo sia sempre visto come un bene parziale che appartiene alla totalità dei beni pubblici e che è affidato al cittadino, visto come depositario-fruitoro²⁰. Il depositario non può vantare un diritto di proprietà sulla terra, sulle cose che 'possiede', perché tutto gli viene dato per concessione da quello stesso potere che gli garantisce la fruizione tranquilla di tali beni, e cioè che nessun altro soggetto può sottrarglieli o disturbarlo nella sua fruizione. La proprietà è un diritto, ma resta pur sempre un diritto soggettivo precario, perché, in quanto frutto di concessione dal potere pubblico, resta sempre revocabile da parte di quest'ultimo. L'uomo deve passare dalla libertà naturale, quella considerata inviolabile per nascita e che pretende di esplicarsi in modo assoluto e incondizionato, alla libertà sociale, quella che si afferma insieme alla libertà degli altri, non solo con rapporti diretti, ma anzitutto attraverso il potere pubblico, affinché nessuno cerchi di imporsi sugli altri con la forza. Il potere pubblico, quindi, toglie la socialità apparente degli uomini, quella costruita su istinti e bisogni naturali, su atteggiamenti di sopraffazione e di pura apparenza, per promuovere una socialità basata sulla volontà di uguaglianza e sul rispetto di principi morali. Se gli uomini hanno sviluppato finora una serie infinita di dipendenze reciproche che hanno asservito tutti 'in catene', il nuovo sistema politico deve nascere sulla base di una abolizione di tutte queste catene, cioè di tutti i rapporti di dipendenza costituiti. Tutte le dipendenze vanno alienate nel nuovo contratto sociale per garantire a ciascuno di poter essere veramente libero, e quindi pienamente uomo, nella nuova condizione sociale.

Il paradosso della tesi rousseauiana è che la nuova società può nascere non dalla coscienza sociale in atto, perché è compromessa e banalizzata dall'educazione e dai condizionamenti culturali del tempo, ma da una rinnovata volontà, più profonda, quasi al limite dell'inconscio. Al legislatore è affidato il compito di rimuovere la pressione degli interessi particolari, di disorientare i cittadini in modo che non si sentano più garantiti da tutte le idee e le sicurezze fino a quel momento praticate, in modo che siano disponibili a cercare una nuova guida, sintonizzandosi sulla nuova voce interiore che deve indicare loro la nuova strada. È il legislatore, cioè, che deve portare il popolo a cogliere dentro di sé la sua vera volontà, deve guidarlo alla riscoperta di se stesso. Per questo al legislatore Rousseau concede pieno potere legislativo nel campo delle opinioni, che costituiscono un campo di leggi particolari, ma che sono più importanti perché sono scritte non sul marmo, sulle carte, sul bronzo, ma nel cuore dei cittadini.

L'educazione del cittadino. Il ruolo formativo delle esperienze sociali e familiari

In Rousseau il pensiero sull'educazione è strettamente intrecciato con quello socio-politico, per cui risulta coinvolto in quelle variazioni di prospettiva, quelle riconsiderazioni, quelle 'rivisitazioni' concettuali che quest'ultimo, come abbiamo visto, presenta. Nel suo pensiero pedagogia e politica, morale e filosofia della religione si compenetrano pienamente: esse non sono che sviluppi e applicazioni di un unico principio.

In particolare, il riferimento che noi metodologicamente qui adottiamo è alla sua concezione antropologica e sociologica, per cogliere, da una parte, il rapporto tra educazione e natura umana, per cui la teoria del perfezionamento naturale come fine del buon vivere costituisce lo scopo non solo della politica e della religione, ma anche

²⁰ J.J. Rousseau, *Il Contratto Sociale*, cit., p. 33.

dell'educazione, e, dall'altra, il rapporto tra educazione e società, proprio perché fa da base al suo discorso sull'educazione il riconoscimento che l'uomo è portatore di una grande disposizione ad assimilare i modi di vita ambientale, cioè a risentire di tutte le influenze operate dalle situazioni che lo circondano.

In ordine a quest'ultimo aspetto, Rousseau sostiene più volte che sotto la costrizione delle abitudini sociali, le disposizioni naturali dell'uomo si alterano e si deformano²¹. Per questo egli riafferma il principio, secondo cui l'educazione alla virtù e alla cittadinanza deve incominciare fin dalle prime fasi della vita, proprio per creare sentimenti morali e abitudini positive in modo quasi inconscio. La patria, egli sostiene, non può sussistere senza libertà, né la libertà senza virtù, né la virtù senza cittadini, ma formare dei cittadini non è cosa di un giorno; per averli uomini bisogna istruirli sin da bambini. Questo presupposto, però, lo porta nel tempo ad affermazioni divergenti. Inizialmente, nel Progetto per l'educazione di M. de SainteMarie, cioè allorché non ha ancora maturato un progetto etico-politico di rinnovamento sociale, egli sostiene che l'educazione deve iniziare non nella scuola, ma nella famiglia, che costituisce il primo vero ambiente educativo, perché non è possibile cambiare le inclinazioni di un individuo quando si sono già formate nella vita sociale e familiare, in quanto l'abitudine si è ormai unita strettamente all'amor proprio, che attraverso di essa si esprime. In seguito, nella fase di pensiero in cui diventa prevalente lo spirito oppositivo agli influssi sociali, proprio la considerazione dell'incidenza dei condizionamenti sociali lo porta a prospettare la proposta di una educazione collettiva dei fanciulli al di fuori delle influenze degli adulti della vita quotidiana²². Questa proposta presenta una chiara ispirazione platonica circa l'impostazione pubblica e collettiva dell'educazione, secondo cui la formazione deve essere svolta non dai genitori, ma da magistrati delegati dallo Stato. Successivamente, Rousseau prospetta l'educazione di Emilio in una situazione purificata dagli influssi diseducativi di una società considerata negativa.

In *Giulia o La Nuova Eloisa*, infine, Rousseau cerca di recuperare il rapporto tra famiglia e società, per cui, riprendendo la tesi che l'educazione deve cominciare dalla nascita e considerando che non si possono allontanare i bambini dai genitori, riconosce a questi ultimi il compito di svolgere una prima educazione, realizzandola però in una chiara prospettiva: quella di preparare il bambino a ricevere l'educazione razionale, facendolo vivere però da bambino e non da adulto. Si coglie in questo rilievo l'accusa di adultismo nei confronti della società del tempo, per cui l'istruzione rivolta ai fanciulli non ne considerava le esigenze e le caratteristiche psicologiche e mentali specifiche, che sono diverse da quelle degli adulti: la natura, afferma Giulia, vuole che i bambini siano bambini prima di essere uomini²³. *La Nuova Eloisa* è, in qualche modo, un romanzo ancora legato al primato dei sentimenti e delle dinamiche psicologiche, per cui in esso primeggiano lunghissime effusioni sentimentali, scatenate da più o meno forzate complicazioni psicologiche, attraverso le quali Rousseau intende evidenziare proprio la falsità morale di alcune situazioni relazionali e la falsità psicologica di alcuni comportamenti umani. E questo lo porta a legittimare la prospettiva di una educazione, che, pur partendo da sospetti e critiche verso l'educazione sociale e familiare, riconosce di non poterne prescindere integralmente. La famiglia è considerata ancora un luogo inevitabile e necessario di educazione, per cui viene compensata nei suoi limiti dalla presenza di un precettore, il cui primo compito è proprio quello di limitare le influenze negative

²¹ J.J. Rousseau, *Emilio*, cit, p. 101.

²² J.J. Rousseau, *Discours sur l'Economie politique*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, p. 596.

²³ J.J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1964, p. 75.

dell'ambiente prima che di realizzare interventi educativi.

Quando Rousseau giunge a elaborare più organicamente il suo progetto etico-politico, la sua considerazione sulla negatività dei condizionamenti formativi della società del tempo diventa tanto radicale, da portarlo a rendere drastica la prefigurazione di una condizione di allontanamento di Emilio da tali condizionamenti, con una educazione individuale sulla base del rapporto diretto con un precettore.

Il problema che pedagogicamente si pone è se considerare la proposta rousseauiana dell'*Emilio* come idealtipica, di puro principio, oppure come una proposta dalle valenze storiche. Nel considerare tale alternativa, Petruzzellis afferma che:

[...] se Rousseau si fosse limitato a educare nell'*Emilio* il puro umano, l'universale umanità che vive e vibra, una e molteplice, in tutte le condizioni e manifestazioni della vita individuale e sociale, noi potremmo comprendere e accettare la soluzione proposta...Ma l'uomo della natura...non è solo un'astrazione dalle condizioni attuali della società come tale, specialmente se politicamente organizzata in uno stato, in una patria, che abbia idee e costumi da imporgli. Né, come lo stesso *Contratto sociale* potrebbe dimostrare, è possibile prescindere da idee e costumi particolari, se ogni nazione è sotto l'influsso del clima, della posizione geografica, delle condizioni storiche, ecc.²⁴

In definitiva, per Petruzzellis, Rousseau crea delle antinomie (in questo caso, da una parte l'uscire dalla storicità dell'educazione sociale, e dall'altra parte il realizzare un'educazione che porti a creare storicamente una nuova società) senza riuscire a dare una soluzione di compatibilità credibile ad essa.

Rousseau attribuisce grande importanza agli usi (coutumes) e ai costumi (moeurs) in ordine ai condizionamenti educativi che essi esprimono. Le usanze sono, per così dire, 'la morale del popolo' e i costumi non determinano soltanto il comportamento esteriore, ma altresì la volontà e i sentimenti dell'uomo. Per la loro stessa natura essi incidono dunque ben più a fondo che le leggi, che regolano solo il comportamento esterno. Per questo, secondo Rousseau, la politica e l'educazione sono massimamente interessate a cogliere il rapporto tra leggi e costumi sociali, tra norme scritte nei codici e norme codificate dalle tradizioni, in ordine ai diversi effetti che hanno sull'uomo²⁵. I costumi sono quelle norme tradizionali del comportamento e della volontà, riconosciute universalmente in un popolo ed accettate come naturali, che, variando da un paese all'altro, spesso riguardano esteriorità apparentemente insignificanti, ma che sono indispensabili all'unione dei membri d'una comunità. Esse non sono mai sentite come limitazioni della libertà individuale perché non possono essere fatte risalire a nessun individuo creato, ma sono il prodotto anonimo della stessa collettività, l'espressione di una volontà generale ancora inarticolata ma non per questo meno reale. Pertanto le leggi, che corrispondono a ciò che devono essere per definizione (che sono, cioè, l'espressione della volontà generale) e adempiono alla loro funzione, devono concordare con i costumi perché risulterebbero inefficaci se si contrapponessero direttamente a questi ultimi nella pretesa di trasformarli o, addirittura, di annullarli. Le leggi influiscono positivamente sui costumi, solo quando esse stesse traggono da questi ultimi la loro ispirazione perché, in tal caso, ne acquistano anche la forza di cui sono portatori²⁶.

Le leggi non possono dunque che stabilizzare i costumi, o attingere norme precise dallo spirito dei costumi stessi. La superiorità di Sparta rispetto alla maggior parte delle

²⁴ N. Petruzzellis, *Il pensiero politico e pedagogico di G.G. Rousseau*, cit, pp. 88-89.

²⁵ Su questo punto Rousseau concorda con Montesquieu, il quale nell'*Esprit de lois* dedica i capitoli XXI-XXVII del libro XIX al rapporto tra leggi e costumi.

²⁶ J.J. Rousseau, *Lettres à M. de Beaumont*, in *Oeuvres complètes*, vol. III p. 64.

altre repubbliche è attribuita da Rousseau alla perfetta concordia di costumi e leggi che vi regnava, sicché ciò che le leggi imponevano, era nello stesso tempo amato e approvato come espressione dei costumi. E anche se quell'unità ideale non gli sembra più pienamente realizzabile, essa rimane, a suo avviso, una sorta di modello obbligato.

È decisivo che un popolo abbia soprattutto usi e costumi che, mentre uniscono i suoi membri fra loro, lo dividono dagli altri popoli. Per questo motivo ci si deve guardare anche dall'introdurvi cambiamenti prematuri, perché una delle principali ragioni per cui un popolo è rispettato è la grande e indeterminata vetustà dei suoi costumi e delle sue tradizioni. Grazie all'approvazione delle regole dell'uso e del costume il singolo è per così dire elevato al di sopra delle sue passioni egoistiche, non dipende più esclusivamente da quelle e riceve la sua 'esistenza eticospirituale' dalla comunità e dalla sua volontà che in quelle regole si esprime. Perciò l'uomo improntato dai costumi, è anche disposto ad obbedire alle leggi, purché siano 'vere' leggi, cioè derivino dalla stessa volontà generale da cui scaturiscono i costumi. E, infatti, Rousseau afferma che un popolo che ha appreso dalla filosofia a disprezzare le proprie usanze, non tarda a scoprire il segreto di eludere le proprie leggi. Questo spiega anche uno degli argomenti decisivi che egli adotta contro l'utilità sociale delle scienze è proprio la loro 'influenza distruttiva' sulla moralità ingenua del popolo e sul suo attaccamento alle costumanze tramandate dai tempi antichi. Anche se al tempo del primo Discorso Rousseau non aveva ancora rotto con gli enciclopedisti, il suo attacco all'utilità sociale e morale delle 'arti' e delle scienze è già rivolto contro di loro.

Le 'arti' gli sembrano funeste perché, dischiudendo nuove facilitazioni al lavoro e nuove possibilità di godimento agli individui, attraverso sia le une che le altre mettono in discussione gli usi e i costumi tradizionali ed incitano i singoli consumatori ad una rovinosa concorrenza. Le scienze gli erano sospette sia perché creano le condizioni delle 'arti' moderne (tecniche), sia per il materialismo e l'ateismo predicati dai 'filosofi', che distruggendo ogni inibizione alla ricerca di beni e godimenti materiali, sopprimono la morale nazionale, di cui gli usi e i costumi sono le due principali componenti. Proprio in quest'alta stima della morale nazionale e nella sua contemporanea polemica contro il continuo progresso delle 'arti' e delle scienze si manifesta chiaramente l'atteggiamento profondamente conservatore di Rousseau. Certo, egli non vuole riportare il genere umano alla natura, bensì arrestarne o, quanto meno, ritardarne la naturale decadenza favorita dai ritrovati tecnici e da dottrine rivoluzionarie.

Il valore dei costumi dipende solo dall'opinione pubblica, che tuttavia è estremamente mobile e mutevole. Il caso, mille cause fortuite, mille circostanze imprevedute possono mutarla da un giorno all'altro, per cui tutto ciò che il senno umano può fare è prevenire questi cambiamenti, arrestare da lontano tutto ciò che li produce, ma non appena essi siano stati tollerati e autorizzati, raramente si è ancora in grado di padroneggiare gli effetti²⁷.

Usi e costumi, che formano la base dell'unità e del sentimento di appartenenza allo stesso corpo di una repubblica e dei suoi cittadini, devono considerarsi una costante e richiedono cure coscienti e conservazione. Ma, secondo Rousseau, nuovi costumi potrebbero essere formati intenzionalmente, almeno fino a un certo punto, al momento della fondazione della nuova società, per cui ogniqualevolta egli parla dei compiti del legislatore egli evidenzia questo carattere di 'fattibilità' di nuovi costumi e tradizioni²⁸. Tutte le exteriorità della religione nazionale, tutte le cerimonie e gli usi dell'esercizio del governo appaiono giustificati davanti alla ragione come altrettanti mezzi per consolidare l'unità

²⁷ J.J. Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, p. 187.

²⁸ J.J. Rousseau, *Lettres à d'Alembert sur les spectacles*, in *Oeuvres complètes*, vol. I, p. 227.

sociale e delimitare chiaramente una repubblica rispetto agli stati circostanti. Perciò, ad esempio, Rousseau raccomanda al governo polacco di opporsi alla tentazione di imitare i costumi francesi, e lo invita a restaurare le antiche usanze integrandole mediante usanze nuove, ugualmente nazionalpolacche. Tali usanze, fossero pure insignificanti, fossero addirittura non buone per certi aspetti, purché non lo fossero nella loro assenza, avranno sempre il pregio di legare i Polacchi al loro paese suscitando una naturale ripugnanza a mescolarsi con lo straniero²⁹.

È nel recupero della interiorità dell'uomo che va letta l'opera pedagogica rousseauiana, quella interiorità che egli ritiene debilitata e deformata da situazioni sociali prive di sensibilità, autenticità, virtù, dover essere. Per questo Rousseau ripropone il riferimento all'uomo dello stato di natura, del quale ama la sua spontaneità, non certo la sua animalità, proprio perché la spontaneità è collegata all'autenticità, all'interiorità profonda. Egli sente, proprio per la sua sensibilità al problema interiore, la condizione di sdoppiamento delle coscienze, di inautenticità del conformismo sociale del suo tempo. Lo denuncia nella *Nuova Eloisa* attraverso Saint-Preux, il quale afferma che a Parigi: «quando un uomo parla è, per così dire, il suo abito che parla, e non lui...Così nessuno dice quello che pensa, ma quello che gli conviene far pensare agli altri. Fin qui ho visto delle maschere, quando vedrò mai la faccia dell'uomo?»³⁰. Che cosa è questa spontaneità? È il sentimento della propria esistenza per cui Rousseau vuole che Emilio sia nella vita sociale un 'selvaggio', vale a dire un anticonformista, un ribelle ai conformismi sociali in nome di questa spontaneità e autenticità di sentimento. Emilio deve essere un selvaggio non da relegare nel deserto o nella foresta, ma far vivere nelle città, laddove con tale termine egli indica non il borgo, ma l'insieme dei cittadini. Emilio deve inserirsi nella società e portare con sé gli elementi positivi dell'educazione. Egli deve essere un cavaliere errante, un uomo che non ha un suo posto nel mondo, non deve essere il donchisciotte che si fa paladino di principi presso magistrati, principi, giudici, tribunali, ma deve fare ciò che saprà fare in modo giusto e utile³¹. In altre parole egli è costruttore di nuovi rapporti sociali quotidiani sulla base di uguaglianza e giustizia.

Per questo abbiamo evidenziato come l'aspirazione profonda di Rousseau si caratterizzi in termini di volontà di cambiamento radicale della realtà socio-politica del suo tempo. Si tratta di una volontà che egli legittima sul piano ideativo distaccandosi sempre più, fino al punto da contrapporsi su molti versanti, alle proposte riformiste dei tanti illuministi del tempo, e che si sostanzia sul piano di una valutazione critica della società esistente. Un orientamento rivoluzionario non scaturisce, infatti, solo da un'aspirazione al cambiamento, ma trova la sua base anzitutto in una visione di inaccettabilità della situazione politica esistente, sulla base di un giudizio analitico, innescato e alimentato a sua volta da una forte carica oppositiva, emotiva. Infatti, lo stesso Rousseau nella Lettera a Christophe de Beaumont scrive:

[...] dal momento in cui fui in grado di osservare gli uomini, li guardai fare e li ascoltai parlare; vedendo poi che le loro azioni non assomigliavano affatto ai loro discorsi, cercai la ragione di questa dissomiglianza, e scoprii che, poiché essere e sembrare sono due cose tanto differenti quanto agire e parlare, quest'ultima differenza era la causa dell'altra, ed aveva essa stessa una causa che mi restava ancora da cercare. La trovai nel nostro ordine sociale che, contrario in ogni cosa alla natura...la

²⁹ J.J. Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, cit., p. 181.

³⁰ Ivi, p. 187.

³¹ J.J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p.133; G. Flores D'Arcais, *Il problema pedagogico nell'Emilio di G.G. Rousseau*, La Scuola, Brescia 1963; A. Ravier, *L'education de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre de l'Emile*, vol. II, Editions Spes, Issoudun 1941.

tiranneggiava tuttavia incessantemente...Seguì questa contraddizione nelle sue conseguenze, e vidi che, da sola, spiegava tutti i vizi degli uomini e tutti i mali della società. Di qui conclusi che non era necessario presupporre l'uomo cattivo per natura quando si poteva stabilire l'origine e il progredire della sua iniquità. Queste riflessioni mi condussero a nuove ricerche sullo spirito umano considerato nella sua condizione civile, e trovai allora che lo sviluppo della conoscenza e dei vizi avveniva sempre di pari passo, e non negli individui, ma nei popoli: distinzione da me operata con cura e che nessuno di quelli che mi hanno criticato ha mai saputo immaginare³²

In questa lettera, oltre a trovare conferma del modo in cui Rousseau considera l'atipicità del suo pensiero, rileviamo una chiarificazione di fondo della visione totalizzante e rivoluzionaria che egli elabora della politica. Rousseau, infatti, ritiene che la condizione negativa dell'uomo non debba essere attribuita a circostanze occasionali facilmente individuabili e modificabili con alcuni interventi riformistici. Egli non prende in considerazione i fatti particolari, ma esamina la situazione generale e attribuisce tutti i mali dell'uomo al modo di essere della società vista come realtà non riconducibile alla semplice somma delle vicende individuali.

Rousseau utilizza sin dall'inizio il termine 'società' in un duplice significato. Egli distingue tra la forma empirica e la forma ideale della società, fra ciò che essa è, nelle attuali condizioni, e ciò che essa può essere e dovrà essere nel futuro. La società dei suoi tempi non era pronta per quella trasformazione. La società non può mai cambiare se non si pone di fronte a un dovere categorico. Il programma educativo di Emilio è volto a prevenire questo decadimento spirituale e morale. Esso pone il fanciullo al di fuori della società per proteggerlo dal male e consentirgli di trovare e di fare la propria strada. È in questa chiave che va letta la frase di esordio dell'*Emilio*, secondo cui «[...] tutto è bene ciò che scaturisce dalle mani del Creatore, tutto degenera nelle mani dell'uomo»³³. Una dichiarazione di pessimismo constatativo, ma che trova la sua ragion d'essere in una prospettiva d'ottimismo, di possibilità di cambiamento radicale della società. Questa considerazione della società come deformatrice della vera natura dell'uomo con l'insieme dei suoi condizionamenti diretti o indiretti, infatti, è successivamente relativizzata da Rousseau, il quale giunge a considerare le istituzioni sociali non già intrinsecamente innaturali, negative, ma solo suscettibili di diventare tali per il pervertirsi della natura umana. All'origine di ogni istituzione sociale c'è un rapporto naturale, istintivo. Ad esempio alla base del matrimonio, che è appunto una istituzione sociale, vi è un'attrazione naturale fra individui di sesso diverso. Il matrimonio diventa innaturale, negativo quando si realizza senza una affinità, senza un affetto, per effetto unicamente di convenzioni sociali.

L'educazione per la società non nuova, ma diversa, giusta, deve realizzarsi sull'isolamento di Emilio da ogni influenza negativa, anche a costo di ridurre ogni esperienza sociale nel corso dei primi anni di vita. È indubbio che Rousseau presenti simili paradossi e difficoltà di coerenza progettuale, ma noi crediamo che la chiave di lettura del suo pensiero pedagogico vada colta nell'istanza di provocazione, nel bisogno di rivoluzione nei confronti di una educazione che procedeva con categorie di tipo adultistico:

Io chiamo positiva, egli afferma, quell'educazione che mira a formare lo spirito prima del tempo e ad istillare nel fanciullo la conoscenza dei doveri dell'uomo. Chiamo negativa quell'educazione che mira al perfezionamento degli organi, degli strumenti della conoscenza, prima di darci la conoscenza e che prepara alla ragione per l'esercizio dei sensi. L'educazione negativa non è inattiva; tutt'altro: essa non inculca alcuna virtù, ma previene il vizio; non insegna la verità, ma preserva dall'errore; essa prepara il fanciullo a tutto ciò che può condurre al vero, quando egli sarà capace di comprenderlo, ed al bene

³² J.J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 187.

³³ J.J. Rousseau, *Lettera a Cristophe de Beaumont*, cit., p. 65.

quando egli sarà capace di amarlo³⁴

Un riferimento alla prospettiva di una società giusta si ritrova anche nel passo della *Nuova Eloisa*, in cui l'apertura rousseauiana al mondo inglese si traduce in una affermazione negativa nei confronti della mentalità e dei costumi della nobiltà francese, che vive parassitariamente alla corte del re. Per bocca di Mylord Edoardo, che incarna appunto la saggezza inglese, Rousseau afferma che la nobiltà inglese è la più illuminata, la meglio istruita, la più saggia e la più onesta d'Europa. Infatti Mylord Edoardo afferma:

Noi non siamo gli schiavi del principe, ma i suoi amici; né i tiranni del popolo, ma i suoi capi. Garanti della libertà, sostegni della patria e appoggi al trono, formiamo un invincibile equilibrio tra il popolo ed il re. Il nostro primo dovere è verso la nazione, il secondo verso chi governa: non è la sua volontà, ma il suo diritto, che noi consultiamo [...] e non tolleriamo che qualcuno dica: Dio e la mia spada, ma soltanto Dio e il mio diritto³⁵

Si tratta di un passo basilare che offre molte indicazioni sul pensiero politico e pedagogico di Rousseau. Infatti evidenzia le qualità della nobiltà inglese come illuminata, saggia, istruita, onesta per tradizione, per costume; ne evidenzia il rapporto non di servilismo verso il potere, ma di amicizia per la persona del re, di servizio nei confronti della legge. Il dovere è verso la nazione, verso tutti, non verso qualcuno in particolare, quel tutti che si esprime nella legge a cui si sottomette lo stesso sovrano in Inghilterra.

Per Rousseau, ogni cambiamento è possibile, ma va praticato a due condizioni: la prima è quella di riconoscere che tutti i mali hanno una causa umana, sono prodotti dall'uomo stesso, non da Dio, per cui l'uomo può rimediare ai propri errori; la seconda è quella di cercare di modificare la struttura dei rapporti sociali, e quindi anche delle convenzioni e delle abitudini sociali, nella loro totalità, in altre parole di modificare i modi con cui la società civile ha costruito i suoi rapporti, impegnando ciascun uomo in un processo di rinascita coscienziale e morale personale. Il pensiero rousseauiano si sviluppa, conseguentemente, da una parte nella considerazione delle ragioni per cui la società si presenta negativamente impostata, e dall'altra nella considerazione della prospettiva di rinascita spirituale e morale dell'uomo in relazione a una nuova società morale. Quella rousseauiana diventa così una ricerca della verità etico-politica per l'uomo.

L'educazione alla verità

Il tema della verità è oggetto di attenzione da parte di Rousseau già nel Primo Discorso³⁶, ripreso in altre opere e simboleggiato nella frase di Giovenale *Vitam impedere vero*, che egli riprende e pone sul frontespizio delle *Lettere scritte dalla Montagna*. In realtà, il problema della verità, per Rousseau, non è quello della verità da dire, ma quello della verità da vivere, da trasferire nell'azione.

Vivere è agire e ciascuno gode la vita in proporzione al sentimento della propria esistenza. Non ha vissuto di più l'uomo che ha contato il maggior numero di anni, bensì colui che ha di più 'sentito' la vita. È la rivendicazione vigorosa del primato del senso della vita. Egli sintetizza questa attenzione al senso infinito dell'autenticità della vita nell'affermazione che «la verità resta sempre da scoprire»³⁷. E poi conferma questa

³⁴ J.J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 443.

³⁵ Ivi, p. 464.

³⁶ J.J. Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, p. 683.

³⁷ J.J. Rousseau, *Lettre à Don Deschamps*, 25 juin 1761, vol. VI, p. 162.

attenzione coniando il termine «investigazione»³⁸, attraverso cui, come rileva lo stesso Diderot, lo spirito segue passo passo le tracce della verità.

L'interesse per il tema della verità e per la ricerca scaturisce dalle riflessioni che egli svolge sulle tesi cartesiane, che avevano introdotto la dimensione dell'universale nella definizione della verità perché è l'universale che garantisce la verità della verità. Il modello di razionalità cartesiano è basato sulla deduzione tra concetti, a partire da idee chiare e distinte, considerando il suo accordo con gli oggetti garantito da una metafisica o da una teodicea. Questo modello, che condanna alla non-verità tutto ciò che non si pone come universale, appare a molti insoddisfacente, perché mette in crisi la validità della conoscenza delle vicende umane, per cui vari filosofi (Locke, Voltaire, ecc.) contrappongono l'esistenza di una coscienza chiara e storica alla cartesiana coscienza chiara e distinta.

Rousseau, alla luce delle sue letture di Tacito, Plutarco, Grozio e sulla base della sua formazione repubblicana e non matematica³⁹, condivide questa apertura alla storicità della coscienza e dichiara di voler cercare la verità sull'uomo con metodologia sociostorica, cercando l'origine e il principio del suo snaturamento all'interno degli stessi fatti sociali che nel tempo si sono succeduti, sulla base del presupposto che «tutto è alla radice politico»⁴⁰, cioè intenzionale, frutto di scelte umane e non iscritto in leggi cartesianamente naturali. La verità dell'uomo sta alla radice dell'uomo stesso, nell'uomo che sta alla base della storia, nell'uomo di natura, per cui la ricerca sull'uomo è sempre, e anzitutto, un dirigersi verso l'uomo naturale. Così nasce il suo progetto, già di per sé pedagogico, di promuovere una coscienza dell'uomo su se stesso, sulla propria condizione, sulla propria storia, per cui al lettore del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza degli uomini* dichiara: «uomo, ecco la tua storia»⁴¹. Questa apertura discorsiva che Rousseau opera nei confronti del lettore è di grande significato pedagogico, in quanto rappresenta l'impostazione di un dialogo tra l'autore e il lettore finalizzato non a portare quest'ultimo a condividere le tesi del primo, bensì a consentire al lettore di instaurare un dialogo con se stesso, con la propria coscienza, la propria cultura, la propria capacità di interpretazione e valutazione della realtà. Per favorire questa finalità, la narrazione rousseauiana si fa diretta, nel senso che la parola scritta è accostata massimamente alla parola vivente, affinché la verità sia colta direttamente e facilmente dal lettore. Questo spiega perché Rousseau, proprio nel *Contratto sociale*, linguisticamente adotta il presente storico, il presente atemporale che impone al lettore di affrontare in prima persona il problema di riflettere sulle problematiche politiche e di determinare la natura del corpo sociale. Si tratta di una procedura che Rousseau giudica efficace per guidare il lettore a personalizzare ciò che legge, a operare un'ermeneutica che Gadamer avrebbe definito di tipo 'applicativa', cioè riferita al contesto di vita del lettore stesso.

Il problema del linguaggio affascina moltissimo Rousseau, che vi dedica i primi cenni nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, per poi riprenderlo nel *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*⁴², anche se rimasto incompiuto. Basilare è l'affermazione, secondo cui «se gli uomini hanno bisogno della parola per imparare a pensare, hanno più bisogno ancora di

³⁸ J.J. Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, p. 18.

³⁹ J.J. Rousseau, *Les confessions*, pp. 8-9.

⁴⁰ Ivi, p. 404.

⁴¹ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité*, vol. I, p. 16.

⁴² J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Bordeaux, 1958, p. 76.

saper pensare per trovare l'arte della parola»⁴³.

L'uomo è portatore di una capacità di parola, di comunicazione naturale, originaria, che poi ha portato a elaborare i linguaggi, con caratteri artificiali e convenzionali. E il rapporto tra linguaggi e diversità è uno dei problemi che egli pone, ma che poi non affronta in modo analitico. Per questo egli afferma: «Dico dunque che ogni lingua con la quale non ci si possa far capire dal popolo riunito è una lingua servile; è impossibile che un popolo rimanga libero e che parli quella lingua»⁴⁴. È interessante rilevare questa preoccupazione rousseauiana di evitare ogni forma di mediazione, anche nell'adozione di un tipo di scrittura, poiché si tratta di una preoccupazione che poi si esprime più significativamente nel rifiuto delle mediazioni istituzionali sul piano politico e nella formazione a favore della democrazia diretta. La democrazia che Rousseau ipotizza è diretta, garantita dalla parola senza mediazioni di tutti a tutti. Infatti, nella costruzione della società Rousseau, sulla scia di Hobbes, azzerava il valore anche dei corpi intermedi, delle riunioni di individui in gruppi più o meno allargati (associazioni, corporazioni) sulla base di interessi comuni, perché determinano comunque una diversa condizione fra gli uomini.

L'unica coniugazione possibile è tra individuale e generale, senza passare dal particolare (i gruppi), perché solo l'interesse generale e l'interesse individuale sono rappresentabili, attraverso le rappresentanze nel senso moderno del termine, in modo giusto. In definitiva, emerge più volte nelle opere rousseauiane la correlazione tra progetto politico e procedure linguistico-discorsive come presupposto di una educazione del lettore-cittadino a quella capacità di parola personale, diretta, cioè di pensiero libero e critico, sul quale la nuova società deve porre le sue basi. È questo interesse ai problemi interiori del cittadino che lo porta a coltivare il desiderio di una trasparenza delle coscienze come condizione privilegiata per portarle a cercare la verità.

Questa ricerca della verità, però, deve avvenire alla luce di una metodologia di concretezza e non di astrazione concettuale. La verità, infatti, per Rousseau, non è metafisica, astratta, ma è concreta, cioè si manifesta nel momento in cui compare. Ma non compare mai pienamente come tale, perché compare più chiaramente in ciò che la nega⁴⁵, nella menzogna, nell'ingiustizia. La verità concettuale non ha consistenza, spessore, non appassiona, mentre la ricerca della verità che si scontra con gli ostacoli, con le menzogne, suscita atteggiamenti di reazione, di forza, di consapevolezza. Per questo egli guida il lettore a conoscere la verità attraverso la riflessione sulle forme di ingiustizia concreta, sulle menzogne quotidiane della vita sociale vissuta. È un'educazione al giudizio critico nei confronti della vita quotidiana.

La metodologia della ricerca, di conseguenza, non è cronologica, ma logica, nel senso che non procede dallo stato di natura verso la società contemporanea, ma, in senso contrario, da quest'ultima verso il primo, cioè da una riflessione sui mali della società settecentesca verso la positività della natura umana. Ovviamente Rousseau è consapevole che una tale ricerca non può che avere un significato ideale, affermando che «non bisogna prendere per verità storiche le ricerche che si possono intraprendere su questo argomento, ma soltanto per ragionamenti ipotetici e condizionali, più prossimi a illuminare la natura delle cose che non a mostrare la vera origine»⁴⁶.

Proprio in virtù di questo presupposto, Rousseau afferma che l'*Emilio* non è

⁴³ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondaments de l'Inégalité*, p. 541.

⁴⁴ Cfr. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap.xx.

⁴⁵ Ad esempio, Giulia, nella *Nuova Eloisa*, è per molto tempo nell'errore, ma ama la verità e la persegue nel tempo, conquistandola. J.J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., pp. 132-133.

⁴⁶ Ibidem.

propriamente un trattato di educazione, ma un trattato sulla bontà originaria dell'uomo, destinato a mostrare pedagogicamente come il vizio e l'errore, estranei alla sua costituzione, s'introducano in essa dall'esterno e l'alterano sensibilmente⁴⁷. Questo punto di vista porta Rousseau a svalutare sul piano pedagogico tutti quegli elementi che, allo stesso tempo, non sono significativi anche sul piano politico-sociale. Per questo l'educazione naturale è prospetticamente condizione formativa valida per il nobile, come per il ricco, per il servo come per il povero, in altre parole è un processo di straordinaria equiparazione sociale. E in fondo, Emilio è il prototipo del soggetto, a prescindere dal suo stato reale, che viene sottratto proprio alle influenze negative del suo ambiente, per essere educato ai principi di eguaglianza, giustizia, libertà, che sono alla base della nuova società.

Franca Pesare

(Professore Aggregato – Università degli studi di Bari)

⁴⁷ J.J. Rousseau, *Rousseau juge de J.J. Dialogues*, cit., p. 934.