

Il problema dell'altro nell'antropologia politica di Rousseau

Nicolò Fazioni

Abstract

*The focus of this paper is the issue of otherness in the writings of Jean-Jacques Rousseau, and especially in *Le Contract social* and in *L'Emile*. The starting point of this reflection is a Lévi-Strauss article on Rousseau as the founder of human science. Lévi-Strauss argues that in Rousseau we could find an anthropology able to think the priority of the other over the self, of the difference over the identity. I'm discussing this idea through a close reading of Rousseau's political and pedagogical works. As I show in the second part of the text, we could find two aims in Rousseau's thought: the first that is very open to the problem of human difference and the second that is more concerned in the issue of identity. This ambivalence in the thought of Rousseau becomes a great political problem inside the philosophy of the author and inside the modern political science.*

Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo?

La questione formulata dal titolo del nostro primo paragrafo è, come noto, la riproposizione in chiave interrogativa del titolo di un breve quanto incisivo intervento di Lévi-Strauss sul pensiero di Rousseau¹. Il carattere volutamente provocatorio della tesi fondamentale di Lévi-Strauss ("Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo") e la *brevitas* espositiva dell'intero intervento ci offre la possibilità di costruire un campo problematico, all'interno del quale le nostre risposte non saranno certo tese a disinnescare gli interrogativi ma a mostrarne la forza interpretativa. Ora, senza dubbio, la tesi a cui ci siamo poco sopra riferiti va opportunamente registrata, onde evitare di incorrere in un imbarazzante circolo di attualizzazioni ermeneutiche: Rousseau ci viene infatti presentato come il precursore di una linea di sviluppo nella comprensione e nella pratica delle scienze umane che si inverterà nella disciplina etnologica. Per un lettore di Rousseau sarà subito evidente il tratto iperbolico che agisce in quanto è stato appena esposto. Anche volendo valorizzare le lucide e lungimiranti aperture di Rousseau in direzione del discorso etnologico, come sarebbe possibile sostenere una linea di continuità o ancora peggio una sostanziale internità di Rousseau ad un dispositivo concettuale e ad un assetto teorico e scientifico di cui a ben vedere egli sarebbe anche il primo e inconsapevole "abitante"?

Lévi-Strauss ci rimanda alla lunga *nota X* del *Discours sur l'origine et les fondementes de l'inegalité parmi les hommes*². In quest'ultima, infatti, Rousseau lamenta il fatto che un secolo di innovazione scientifica e culturale com'è il suo, non avesse ancora investito risorse economiche ed umane per una seria ricerca sugli usi e sui costumi diffusi

¹ C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo*, in (postfazione a) J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, tr. it. di P. Massini, Mondadori, Milano 2006, pp. 699-711. L'attenzione di Lévi-Strauss per Rousseau rappresenta una delle fonti filosofiche del suo discorso: cf. alcuni riferimenti in Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1998 (1964), p. 309; Id., *Tristi Tropici*, tr. it. di B. Garuffi, Il Saggiatore, Milano 2008 (1953), pp. 236-238, 334-336; Id., *L'uomo nudo*, tr. it. di E. Luccarelli, Il Saggiatore, Milano 1998 (1971), p. 593.

² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondementes de l'inegalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par J. Starobinski, Gallimard, Paris 1969 (1755).

nei paesi non-europei. Egli elenca quindi una serie di paesi “esotici” dei quali si sa troppo poco (si sa solo il nome: cioè la vuota forma dell’idea che si fa stereotipo, appunto dell’esotico) e che sarebbe opportuno studiare; arriva addirittura a pretendere che non ci siano reali e ferree distinzioni che separano un gruppo umano dall’altro, e perfino l’uomo da certe specie di “scimmioni” (che forse potrebbero essere forme diverse di umanità: Lèvi-Strauss sostiene che in Rousseau non c’è alcuna partizione rigida tra uomo e animale³).

Come pretendere, però, che queste poche pagine ricchissime dal punto di vista evocativo e metaforico possano essere una forma di etnologia come quella che vediamo costituirsi nelle indagini dell’etnologo Lèvi-Strauss e nelle lucide pagine che su di esse si fondano?

Il punto è che in Lèvi-Strauss, come fa notare anche Darnton⁴, non c’è volontà attualizzante ma un’evidente provocazione volta a riattivare la forza teoretica del discorso rousseauiano rispetto alla possibilità di una “stasi storiografica” della sua lettura. Quando si dice che in Rousseau si trova il fondamento dell’etnologia non si vuole affatto intendere che egli fosse un etnologo nel senso della disciplina novecentesca, dei suoi metodi già strutturati, dei suoi automatismi già acquisiti, del suo oggetto ben definito. L’etnologia - o antropologia - rappresenta piuttosto una particolare *modalità del pensiero* e della sua pratica. E’ allora, solo a patto di intendere la provocazione dell’etnologo francese secondo questi termini, che essa può costituire un filo rosso ed un tracciato di lettura all’interno dell’opera di Rousseau.

Questa modalità antropologica del pensiero che si dà a vedere nell’opera di Rousseau gravita intorno ad alcuni nodi topologici, punti presso i quali si avrebbe una radicale torsione del paradigma moderno (in particolare cartesiano) dell’antropologia. Cerchiamo di delineare questi punti:

a. Un’attenzione innata e perfino costitutiva del pensiero di Rousseau nei confronti della differenza e dell’alterità: “quando si vogliono studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé; ma quando si vuole studiare l’uomo bisogna imparare a rivolgere lo sguardo lontano; bisogna anzitutto osservare le differenze per poter poi scoprire le proprietà”⁵.

Rousseau avrebbe individuato un meccanismo del pensiero, l’*identificazione*, che si rivela fondamentale per la costituzione dell’io. L’*identificazione* spiega come l’io non abbia alcun diritto di primogenitura, non sia cioè il primo tassello nella costituzione della soggettività, e come per esistere abbia sempre bisogno dell’esistenza di un altro, di un “lui”, con il quale entra in una relazione differenziale e formatrice. L’esistenza di questo altro (l’altro io, l’altra società, l’altro dell’uomo, in questo caso l’animale) è l’esperienza primitiva dell’uomo, così come Rousseau ce la descrive nella sua costituzione non ancora corrotta dallo stato civile:

Il coglimento globale degli uomini e degli animali come esseri sensibili, in cui consiste l’identificazione, precede la coscienza delle opposizioni: fra proprietà comuni anzitutto; e solo più tardi fra umano e non-umano⁶

³ Cf. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. I, tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009: su Rousseau pp. 14- 33-36, 44.

⁴ R. Darnton, *Rousseau*, in AAVV, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine de langues*, in Id., *OC*, V, pp. 375-429, qui p. 394, tr. it. nostra.

⁶ C. Lèvi-Strauss, *Rousseau fondatore delle scienze dell’uomo*, cit., p. 706.

L'etnologo si accorge subito del paradosso sotteso alla sua lettura secondo la quale Rousseau sarebbe riuscito "simultaneamente, a preconizzare lo studio degli uomini più lontani, ma dedicandosi soprattutto all'analisi di quell'uomo particolare che sembra il più vicino, cioè di se stesso"⁷. Il paradosso a cui Lévi-Strauss accenna è molto più pericoloso di quello che egli voglia farci credere, almeno per quanto riguarda le possibilità di una comprensione del problema antropologico in Rousseau: egli lo imputa, infatti, al carattere autobiografico⁸ che contrassegna la scrittura dell'ultima parte della sua opera. Non c'è dubbio che questa sia una delle questioni che rendono intricata la questione dell'io e degli altri. Ma il vero e proprio problema interpretativo riguarda piuttosto la definizione dell'io, dell'uomo e dell'individuo all'interno dei diversi luoghi testuali dell'opera di Rousseau, ove ritroviamo l'io prima aperto ed estroflesso (teorizzato, con ogni probabilità come riferimento anti-hobbesiano) rispetto agli altri e alla passione naturale della pietà (nel secondo *Discours*), poi chiuso come una monade bisognosa dell'intervento di un Altro (il legislatore) per essere rimessa in relazione agli altri e al nuovo io della volontà generale di cui appunto fa costitutivamente parte non per somma ma per struttura, progressivamente e volontariamente "solitario" (ultime opere).

Per avere una chiara idea dell'oscillazione nella definizione dell'individuo a cui abbiamo fatto riferimento (contro l'univoca lettura di Lévi-Strauss), si confronti quanto riportato prima dal *Discorso sull'origine delle lingue* e dalla nota X al secondo *Discorso*, con questo passo del *Contratto sociale*:

Chi osa intraprendere l'impresa di dare istituzioni ad un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare qualsiasi individuo, che di per sé è un tutto completo e solitario (*tout parfait et solitaire*), in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la sua vita e il suo essere⁹

L'individuo come *primum*¹⁰ e l'individuo costituito nel rapporto con gli altri sono i due poli di una vertenza ermeneutica, su cui torneremo a più riprese, ma che valeva la pena segnalare come uno dei problemi aperti dell'antropologia di Rousseau e della sua *extimité* rispetto al progetto moderno entro cui trova storicamente posto, e contro il quale cerca sempre di prendere posizione¹¹.

Lévi-Strauss afferma convinto la relazionalità (*socialità/sociabilité*) dell'io, riconoscendola nel meccanismo dell'*identificazione* con l'altro, inteso qui nella sua reale differenza e nella sua completa genericità¹². L'*identificazione* come vero e proprio togliimento della chiusura individuale si concretizza appunto attraverso le passioni naturali della pietà e dell'amore di sé: la pietà funziona da antidoto rispetto all'egoismo che ripiega l'amore di sé sull'amor proprio.

⁷ Ivi, p. 703.

⁸ Cf. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, tr. it. di R. Albertini, Il Mulino, Bologna 1982 (1971), pp. 283-313. Interessante anche G. Deleuze, *Rousseau*, manoscritto inedito.

⁹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi del diritto politico*, tr. it. di M. Garin, con testo francese a fronte, Roma-Bari 2008 (1762), pp. 56-57, tr. it. mod.

¹⁰ A. Biral, *Rousseau. La società senza sovrano*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-236.

¹¹ B. Baczeko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, Paris-Le Haye 1974 (il testo polacco è del 1964).

¹² Questo pare vero nei *discorsi*, ma sembra sparire quando l'altro nel suo carattere anonimo (l'altro qualsiasi) appare nella caustica critica agli spettacoli, alla frivolezza dell'*amore propre*, dei pregiudizi degli altri (soprattutto di quelli nei suoi confronti), alla *ville* come luogo dell'alterità *par excellence*. B. Baczeko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, tr. it. di P. Virno, Manifestolibri, Roma 1999 (1997), pp. 165-183 e 245-260.

Tale facoltà, come Rousseau non ha cessato di ripetere, è la pietà, derivante dall'identificazione a un *altro* che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è vivente. L'uomo comincia dunque con il sentirsi identico a tutti i suoi simili, e non dimenticherà mai questa esperienza primitiva, nemmeno quando l'espansione demografica [...] l'avrà costretto a diversificare i suoi generi di vita per adattarsi agli ambienti differenti in cui il suo aumento numerico l'avrà indotto ad espandersi, e a sapere distinguere se stesso, ma solo nei limiti in cui un faticoso apprendistato lo istruiva a distinguere gli altri: gli animali secondo la specie, l'umanità dall'animalità, il mio io dagli altri io.¹³

La lunga citazione da Lévi-Strauss segue con minuzia stilistica il movimento di passaggio tra stato naturale e sociale, così come è descritto nel secondo *Discours*: spiega come la distinzione, frutto dell'attività-facoltà di *riflessione* (che prende il posto della *sensazione*), che Rousseau non smetterà di criticare, sia alla base di quella degenerazione sociale rivelata dall'azione combinata dei tre *discorsi*, in cui l'originaria relazionalità (sentita più che teorizzata) viene anatomicamente scomposta e perciò vissuta come fonte di conflitti (la distinzione e il conflitto sarebbero allora il frutto dell'estensione ipertrofica della *riflessione* intellettualistica¹⁴).

Prima di terminare su questo punto, va sottolineato un motivo particolarmente interessante all'interno della lettura di Lévi-Strauss. Egli insiste, non senza elementi che ne suffraghino la lettura, sulla rilevante diversità della "teoria dell'uomo" di Rousseau rispetto al paradigma individualista tipico del moderno. A quest'altezza il paradigma moderno viene incalzato dal rifiuto di Rousseau di riconoscere alcuna malvagità originaria nell'uomo naturale.

L'intervento di Lévi-Strauss gioca con capacità su questo punto, rimarcando la connessione diretta tra bontà dell'uomo e apertura all'altro: l'uomo è buono, cioè aperto ad un amore di sé che è allo stesso tempo (tramite la *pietà*) amore per quell'altro che si trova a condividere la nostra stessa fragile condizione; e lo può essere solo se è originariamente e costituzionalmente fondato su questa sua apertura verso l'alterità, che gli rende possibile l'esplicazione di un atteggiamento buono.

Non si dovrebbe dimenticare che questo tipo di lettura "strutturalista" (da noi proposta ma non del tutto assunta) sovradetermina categorie linguistiche e teoretiche tipiche del confronto antropologico e politico che la filosofia moderna e i teorici del diritto naturale (i "giureconsulti" di Rousseau¹⁵) hanno aperto con la tradizione aristotelica dell'uomo come "animale politico". Si tratta, *pars pro toto*, della critica hobbesiana ad Aristotele, divenuta subito forma plastica dell'argomentazione filosofico-politica secondo le formule del *Leviathan*: l'uomo non è più considerato come essere originariamente politico e sociale, dato che la sua condizione nello stato di natura si configura, per Hobbes, come quella di una belva, la quale più che entrare in relazione con il suo simile, vi impatta letteralmente, conflaggendo con quest'ultimo per il possesso e la consumazione di una cosa (in linea teorica di qualsiasi cosa, dato che ognuno può tutto e non è limitato da alcuna legge¹⁶).

¹³ C. Lévi-Strauss, *Rousseau*, cit., p. 706.

¹⁴ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau e il problema della riflessione*, in id., *L'occhio vivente*, tr. it. di G. Guglielmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 75-158 e J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 313-367.

¹⁵ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1979, pp. 63-124.

¹⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, vol. I, tr. it. di G. Micheli, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1987, p. 122.

La posizione di Rousseau ci pare, in prima battuta, discostarsi da questo paradigma hobbesiano della scienza politica moderna, nel quale, come avremo modo di vedere, essa rischierà comunque di ricadere a più riprese¹⁷.

b. Il secondo tassello del ragionamento di Lévi-Strauss è diretta conseguenza del primo:

Infatti, per riuscire ad accettarsi negli altri, fine che l'etnologia assegna alla conoscenza dell'uomo, occorre anzitutto rifiutarsi in sé.

A Rousseau dobbiamo la scoperta di questo principio, il solo su cui possano fondarsi le scienze umane, ma che doveva restare inaccessibile e incomprensibile fintantoché fosse regnata una filosofia la quale, prendendo il proprio punto di partenza nel *cogito*, fosse prigioniera delle pretese evidenze dell'io [...] Cartesio crede di passare direttamente dall'interiorità di un uomo all'esteriorità del mondo, senza rendersi conto che tra tali due estremi si collocano la società, le civiltà, ossia i mondi degli uomini.¹⁸

Rousseau segnerebbe dunque un momento di rottura non solo rispetto alla fondazione del pensiero politico moderno (Grozio, Hobbes, Locke) ma anche della tradizione cartesiana che domina il discorso filosofico sull'uomo almeno fino agli inizi del '900.

In altre parole, l'apertura verso l'altro imporrebbe un movimento di estroflessione dell'io. In questo modo la certezza auto-fondante di un principio primo inconcusso com'è il *cogito* si ridurrebbe ad un'astrazione: se il rapporto io-altro fonda naturalmente la soggettività umana, l'idea dell'ego come centro autosufficiente dell'attività individuale non può che essere una costruzione che avviene in un secondo momento e che si deve all'intervento delle facoltà dell'immaginazione e della riflessione; facoltà quest'ultime portatrici di inganni e pregiudizi dato il loro radicale distacco dalla sensazione e giocoforza dalla natura¹⁹.

Ma Lévi-Strauss dice qualcosa di più, e si riferisce al dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, distinzione intorno alla quale ruota la visione meccanicistica dell'uomo e il relativo studio "scientifico" delle sue passioni, momento decisivo della "caccia alle qualità" che contraddistingue molta della prima modernità nel suo rapporto con la costruzione della scienza.

Ora, è proprio questo meccanicismo (l'uomo-macchina, centrale anche per Hobbes²⁰) che viene meno nella concezione di Rousseau, autore dell'*Emile*, cioè di un'opera che si intende come la costruzione performativa (per via pedagogica) dell'uomo nella sua complessa unitarietà di sensazione e ragione, di amore di sé e pietà per gli altri (secondo la formula tanto celebre dell'educazione all'"esser uomo" e al "saper vivere"²¹).

A voler essere precisi, per Rousseau, la distinzione tra sensazione e ragione non esiste che in un momento tardo e socialmente sovradeterminato dello sviluppo personale:

Poiché tutto ciò che penetra nell'intelletto dell'uomo vi giunge attraverso i sensi, la prima ragione dell'uomo è una ragione sensitiva; essa costituisce la base della ragione intellettuale: i nostri primi maestri di filosofia sono i piedi, le mani, gli occhi. Sostituire tutto ciò con i libri, significa insegnare non a ragionare, bensì a fare un uso della ragione altrui, a credere molto, e a non sapere mai niente²².

¹⁷ Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimettrica, Monza 2007 (1999).

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Rousseau*, cit., p. 704.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 335-341.

²⁰ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it. di L. Violante, Sansoni, Milano 2004, p. 7.

²¹ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 14.

²² Ivi, p. 146.

Il nesso tra ragione, sensazione e sentimento, che mira a mantenere una miracolosa unità (unità che per Rousseau si dà effettivamente come momento originario dell'esperienza umana) tra l'uomo e le cose naturali, quindi poi tra la sensazione che avverte quest'intimità e la ragione, è il punto cardinale della visione rousseauiana dell'uomo: visione che va polemicamente sostenuta contro i *philosophes* e pedagogicamente costruita a livello individuale e collettivo.

Una ragione che sente, o che deve imparare a farlo, è a tutti gli effetti quanto serve a Rousseau come piattaforma per la sua concezione politica e pedagogica, tutta volta a sostenere la superiorità dei costumi sulle leggi intellettualistiche, la necessità che quest'ultime vengano in qualche modo ad essere vitalizzate dall'esistenza di un solido impasto di costumi morali (cosa che è anche, a ben vedere, il compito del Legislatore o del pedagogo²³): "La legge non agisce che dal di fuori e non regola che le azioni, i costumi penetrano interiormente e dirigono la volontà"²⁴.

La ragione *che sente* è la soluzione posta da Rousseau alla scissione prodotta dalla riflessione e dalla sua attività dirimente e giudicante (che si attesta nel passaggio tra natura e società, e tra infanzia/giovinezza ed età adulta) e la trasparenza/immediatezza della *verità delle cose*²⁵. Rispetto al progressivo distacco dalla verità immediata della natura e della sensazione, l'attività del giudizio e della memoria, del linguaggio e della scrittura, del ragionamento e della distinzione, dell'immaginazione e della riflessione rappresentano un percorso ricco di pericoli (anche e soprattutto morali) che ci distanziano dal vero. Rispetto a questo distanziamento pericoloso ma necessario, Rousseau appronta una pedagogia e un pensiero etico-politico capaci di educare ad un riavvicinamento alla verità intesa come trasparenza del reale. Dopo la riflessione, la verità (così come la bontà) non sarà più un possesso immediato dell'uomo, ma il lungo e faticoso passaggio per la distinzione e la mediazione dovrà comunque risolversi nel recupero di una dimensione capace di far ri-confluire ragione e sentimento, vita sociale e vita morale, il proprio utile e quello della collettività in cui si è immersi. Questo stadio deve anzi essere qualcosa di più della spontaneità iniziale, ed anche se spesso ne imita le movenze, si configurerà come esigenza spirituale (non più data ma formata tramite l'educazione) nel *sentimento morale*, nuova e più complessa forma dell'unità che pareva ormai perduta: ora, però, una simile unità che pure avviene, come diremo meglio tra poco, tramite la differenza prodotta dalla riflessione, si forma realmente in uno scambio aperto con l'altro secondo il modello "etnologico" che stiamo descrivendo? O si tratta piuttosto di un processo di macinazione della differenza, funzionale esclusivamente alla riconquista di un'autenticità che le necessità storiche e antropologiche sembravano aver condannato senza appello? Entro questi poli si gioca la scommessa del pensiero politico e pedagogico di Rousseau.

In ogni caso, solo una simile costituzione anti-cartesiana e anti-dualistica dell'uomo può sostenere lo studio antropologico dei costumi e delle passioni umane come quei "*mondi degli uomini*" che sono le società, i processi e i percorsi della civilizzazione, quegli aspetti intermedi che mediano la relazione comunque costitutiva tra l'io e l'alterità, la spontaneità (la vita, insiste Lévi-Strauss) e il dato esterno. Chiaramente qui non sono in gioco solo le "scienze umane" come recita il titolo dell'impresa interpretativa di Lévi-Strauss ma anche le stesse "scienze sociali", la cui fondazione pare a questo punto divergere dal binario dell'antropologia cartesiana e trovare in Rousseau un momento

²³ B. Bazcko, *Giobbe amico mio*, cit., pp. 261-280 sul Legislatore come figura mosaica.

²⁴ J-J. Rousseau, *Frammenti politici*, in *Opere politiche*, a cura di P. Alteri, Utet, Torino, p. 555.

²⁵ J-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 117-204.

genetico realmente produttivo: il riferimento è al celebre testo dedicato a Montesquieu e Rousseau da Durkheim²⁶.

c. Un pensiero “etnologico” richiede che l'autore di questo pensiero non possa rimanere altrove rispetto al luogo dello svolgersi della dinamica di cui egli stesso sta fornendo via via il discorso, la descrizione e la spiegazione. L'autore che parla/scrive è interno al piano antropologico-storico-politico di cui parla/scrive. In questo modo egli stesso è modificato/condizionato dal mutamento della situazione (il passaggio dallo stato di natura al regime delle disuguaglianze sociali) che sta cercando di cogliere e di trasmettere linguisticamente. In altri termini, nonostante talvolta Rousseau voglia farlo credere ai suoi lettori, egli non è l'unico abitante di un idilliaco stato di natura. Rousseau è dunque inserito nello stato di ineguaglianza di cui ci fornisce la descrizione. Questa sua internità è, come ha ben messo in luce Cassirer²⁷ parlando di uno “stile lirico” di Rousseau, la molla che produce una complessa dialettica. Da una parte Rousseau come interno al mondo che descrive, conoscitore diretto dei pregiudizi e dei problemi politici che si propone di superare con il *Contrat*. Dall'altra la sensazione che questo superamento possa avvenire solo sottraendosi al piano in cui la storia lo ha posto, come avviene nella tarda produzione “autobiografica”. Ed ecco allora lo *Streben* volto ad una costante chiusura idilliaca di un io (quello dell'autore) che per ergersi a giudice dell'ingiustizia deve compiere un impossibile movimento di sottrazione del suo sé rispetto al campo d'indagine (deve cioè sottrarsi dalla costante percezione di essere anch'egli perennemente giudicato da ciò che sta giudicando: si pensi al tema rousseauiano dello sguardo e della legge²⁸).

La critica della riflessione

Ci soffermeremo ora su una serie di brani rousseauiani intorno alla nota critica alla dimensione civile (*les Peuples policés*) come regno dell'*inégalité* e delle apparenze (della perdita del vero), delle arti e delle scienze. Selezioneremo, dunque, all'interno di questa questione una serie di tematiche tra loro connesse che riguardano in particolar modo l'interessante critica di Rousseau al meccanismo logico della *riflessione*. Quest'aspetto, come cercheremo di mettere in luce, ha una serie di ricadute imprescindibili sul piano dell'antropologia, della pedagogia e della politica di Rousseau, nonché del loro reciproco concatenarsi nel corpo della sua opera. A partire da quest'analisi filologica potremmo riflettere intorno all'interpretazione “etnologica” messa in campo da Lévi-Strauss.

Il primo brano, che farà da base per il seguito, è un famoso passaggio del secondo *Discours*:

Dopo aver provato che l'ineguaglianza (*inégalité*) può essere appena avvertita nello stato di Natura (*état de Nature*), e che la sua influenza a quest'altezza è pressoché nulla, mi resta da dimostrare la sua origine e i suoi progressi negli sviluppi successivi dello Spirito umano (*Esprit humain*). Dopo aver mostrato che la *perfezzibilità* (*perfectibilité*), le virtù sociali, e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza, non possono svilupparsi da sole, ed hanno bisogno del concorso fortuito di diverse cause estrinseche ... mi rimane da considerare e da collegare le differenti cause casuali che

²⁶ E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1966.

²⁷ E. Cassirer, *Il problema “Gian-Giacomo Rousseau”*, cit.

²⁸ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 9-21.

hanno potuto perfezionare la ragione umana (*raison humaine*), deteriorando la specie, creare un essere cattivo rendendolo sociale (*sociable*)²⁹.

1. L'ineguaglianza e la conflittualità intersoggettiva invece di esistere nello stato di natura, come da modello giusnaturalista ed hobbesiano, sono il frutto della degenerazione delle passioni naturali (pietà e amore di sé) che contraddistinguono l'uomo naturale. Ora, la prima forma in cui si dà la pietà (come sentimento di apertura verso l'altro che si trova nella nostra stessa situazione) non costituisce già propriamente una virtù socio-politica, ma un atteggiamento spontaneo, quasi il frutto di un istinto naturale: "egli ha nell'istinto (*instinct*) tutto ciò che gli serve per vivere nello stato di Natura, non ha nella ragione sviluppata che ciò di cui ha bisogno per vivere in società"³⁰.

2. Nello stato di natura dunque l'uomo si trova in una condizione che ne esalta la piena libertà e la connessione diretta ed immediata con il mondo delle cose, la possibilità di incontrare l'altro tramite la passione naturale della pietà, senza però entrare con quest'ultimo in nessuna stabile situazione di scambio.

In questa situazione, l'uomo accede direttamente alle cose. Secondo una felice immagine di Grosrichard³¹, lo stato di natura descritto da Rousseau sarebbe un mondo silenzioso (dove ancora il linguaggio, altro operatore della riflessione, non è che grido che s'accende d'improvviso e ri-precipita poi nell'afonia) dove però tutto significa direttamente, senza cioè il bisogno di alcuna mediazione, di alcun processo di significazione, di alcuno sdoppiamento tra un veicolo fonetico e un contenuto espresso. Proprio questo intende Rousseau quando ci descrive la natura originaria come trasparente e perciò coglibile come semplicemente vera, prima di ogni velo ed orpello retorico, sia esso poi intellettuale o linguistico.

Lo stesso vale nella dinamica d'incontro che l'io può avere con l'altro ed il simile: non c'è bisogno di nulla di più rispetto a quanto è già presente sotto la luce della sua completa trasparenza e quindi della sua immediata verità.

3. Lo stato sociale è invece la dimensione in cui tutte le cose buone "degenerano tra le mani dell'uomo"³². Rousseau ritiene che i motivi di questa degenerazione dipendano da cause fortuite, contingenti come l'incremento demografico, gli eventi atmosferici, la creazione della proprietà, i problemi legati all'instaurazione delle magistrature e del potere. Secondo questa breve carrellata di cause contingenti possiamo già descrivere alcune *opposizioni* che vengono ad affliggere l'unitaria trasparenza originale e a produrre le condizioni che porteranno alla sua progressiva velatura ed opacizzazione: la dicotomia poveri-ricchi, quella tra servi e padroni, quella tra spettatori/sudditi e attori/governanti³³.

La diseguaglianza è cioè il regno della rottura e della differenza che si ipostatizza in opposizione frontale, causando e parimenti essendo causata dalla germinazione di vizi, passioni e atteggiamenti volti a difendere e denegare l'*inégalité*.

4. Dunque, lo stato sociale è contraddistinto dal fiorire di una serie di vizi e di illusioni, che sono appunto il frutto del progressivo distacco dal rapporto immediato con il mondo delle

²⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 92, tr. it. nostra.

³⁰ Ivi, p. 82, tr. it. nostra.

³¹ A. Grosrichard, *Gravite de Rousseau*, in "Cahiers pour l'analyse", VIII, 1967, pp. 43-65, qui p. 43-44.

³² J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 7.

³³ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza. Un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2003.

cose, della rottura della nostra unità, che implicava una relazione diretta e *trasparente* con noi stessi e le nostre passioni naturali. Lo stato sociale è un progressivo processo di de-naturalizzazione del rapporto dell'uomo con l'alterità, e con le proprie passioni. Esse diventano *artificiali*, volte al confronto e al superamento dell'altro, alla sua sottomissione e alla nostra auto-stima (amor proprio), come nel caso della vanità e dell'invidia o del pregiudizio e dell'orgoglio, considerato da Rousseau il peggiore dei vizi:

Pensate che non appena l'amor proprio si è sviluppato, l'io interviene continuamente come termine di relazione, e mai il giovane osserverà gli altri senza tornare col pensiero a se stesso, per confrontarsi con loro³⁴.

Emilio valutando la sua situazione rispetto ai suoi simili e trovandola tanto felice [...] Dirà a se stesso: "Io sono saggio e gli uomini sono stolti". La pietà si muterà in disprezzo, la soddisfazione per il proprio stato accrescerà la stima di sé³⁵.

Nell'ambito dell'opposizione, del conflitto e dell'*inégalité*, l'atteggiamento pratico dell'uomo è la continua comparazione di tutto ciò che osserva con quanto egli stesso è o ha. In questo modo l'apertura inizialmente descritta come fondazione anti-cartesiana della soggettività si trova immediatamente suturata dall'elezione del proprio io come centro di gravità del mondo e della società. L'io come perno nella propria rappresentazione del mondo (attività che si deve tutta all'immaginazione e alla riflessione come distacco dall'immediatezza iniziale) non è certo un centro asettico; esso porta sempre con sé l'insieme dei propri interessi particolari, delle preferenze personali e dei propri vizi, complessivamente giustificati dal fatto di essere funzionali alla produzione del nostro utile. La comparazione³⁶ è l'esatto contrario del *saper vivere*, che rappresenta l'etica - pubblica e privata qui fanno o intenderebbero fare uno - che Rousseau vuole insegnare nel dittico *Contrat-Emile*, in quanto si tratta al massimo di un'*arte di riflettere ed immaginare*. Essa funziona tramite la proiezione sull'altro di tutta la componente viziosa, traumatica o semplicemente poco onorevole che si teme di rinvenire su di sé; componente che ci abita dal momento in cui la rottura dello stadio naturale ha irrimediabilmente rotto l'unitaria bontà e pienezza della nostra natura. La *proiezione* come meccanismo basilare del funzionamento psichico, si legge nelle citazioni sopra riportate, ci permette di vedere nell'altro ciò che è intollerabile vedere (ma qui sarebbe il caso di insistere sul passivo "ciò che è intollerabile *sia visto*", dato che la società e la città sono il luogo di uno e di molti sguardi) su di noi: emerge così l'immagine dell'altro come *mostro*, che ci permette certo di giustificarci nel consesso sociale, ma anche e ancora di più di accrescere l'ipertrofica facoltà del nostro io (l'amor proprio). Così quando Emile sente per una ragione qualsiasi di essere migliore degli altri, allora l'*orgoglio* piega la *pietà* (l'apertura verso l'altro) in disprezzo (la chiusura come negazione dell'esperienza dell'alterità e della differenza).

La bontà naturale viene meno quando la verità prodotta dalla trasparenza è resa opaca dalle illusioni e dai misconoscimenti prodotti dall'uomo, dalla sua continua produzione di *apparenze* e di *maschere*:

Mi pare dunque certo che noi cerchiamo la felicità più nell'opinione degli altri che in noi stessi. Tutte le nostre fatiche non tendono che a farci sembrare felici. Non facciamo quasi nulla per esserlo

³⁴ J-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 326.

³⁵ Ivi, p. 328.

³⁶ Grande attenzione per questo meccanismo psicologico della comparazione è presente anche nell'*Etica* (libri III e IV) di Spinoza.

veramente; e se i migliori di noi cessassero un momento di sentirsi osservati, scoprirebbero anche la loro felicità e la loro virtù³⁷.

Questi due termini (*apparenza* e *maschera*) tracciano i confini dell'area semantica che Rousseau utilizza per parlare di tutto ciò che appartiene all'uomo sociale, in contrapposizione alla *verità* e alla *trasparenza* della natura. Althusser nel suo testo su Rousseau³⁸ dice che l'attività sociale del *mascherare* si origina, nell'idea che ce ne restituisce il pensatore moderno, nel meccanismo che preconizza quanto con Freud sarà chiamato *denegazione*: il meccanismo automatico e quindi non del tutto cosciente per cui si nega di pensare o intendere qualcosa che è invece il punto centrale (e solitamente traumatico) di quanto stiamo enunciando (nell'esempio freudiano, a chi dice: non è di mia madre che sto parlando, l'analista annoterà: è della madre che parla). Così dire che la società è il luogo delle maschere significa contraddistinguendola come il luogo di enunciazione di una serie quanto mai vasta e performativa di denegazioni: "non è per il mio interesse che lo faccio" afferma il *particulier*, e l'analista politico Rousseau deve annotare "è proprio per questo interesse". Sotto questa luce paiono di nuovo decisive le critiche di Rousseau alla *ville* ed in particolare la disputa sugli spettacoli³⁹, luoghi per eccellenza delle maschere.

5. Le categorie morali che vengono utilizzate dall'uomo civile sono completamente vuote, perché non sono più riempite dalla verità del contenuto immediatamente sentito grazie alla *trasparenza* del reale e alla nostra connessione diretta con la sua logica vitale. Le categorie sono vuote ancor di più perché l'immediatezza del loro significare (il loro dimostrare senza dover convincere) è rotta e sdoppiata dall'elaborazione che la sensazione subisce con il sorgere della riflessione e del giudizio, quindi anche del linguaggio sofisticato (contro cui si scaglia il pedagogo) e della biplanarità che lo costituisce.

Rousseau descrive questo stato come una reciproca influenza dell'illusione e del pregiudizio morale: così come la difficoltà di visualizzare il vero sotto il velo scuro che lo copre produce vizio, così questo per il fatto di procedere alla sua massima conservazione retroagisce alimentando il velo che copre il vero: "la natura non inganna mai, siamo noi ad ingannarci"⁴⁰. Questa dialettica tra forme vuote e contenuti estrinseci è poi alla base della svolta segnata dall'*Emile* nell'ambito della pedagogia, che non dovrà quindi essere scienza delle forme astratte di insegnamento.

6. L'insieme delle arti e delle scienze, così come della letteratura e della filosofia non costituiscono, come ci si potrebbe attendere dall'*humus* illuminista in cui Rousseau si trova a pensare, un rimedio o almeno un *pharmakon* rispetto a questa perdita di autenticità e pienezza. I saperi e le diverse pratiche artistiche non solo non arginano la malignità e il conflitto ma accrescono, quando non addirittura creano, quei vizi e quelle passioni artificiali che sono alla base della cattiva condizione in cui vivono gli uomini:

³⁷ J.-J. Rousseau, *Frammenti politici*, cit., pp. 656-657, frammento 3. Cfr. in proposito I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in id., *Scritti precritici*, tr. it. a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 307.

³⁸ *Sur le "contrat Social"*, in "Cahiers pour l'analyse", VIII, 1967, 5-40.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, tr. it. di F. W. Luppi, Aesthetica, Palermo 1995.

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 266.

Lo spirito ha i suoi bisogni al pari del corpo. Questi sono il fondamento della società, quelli ne fanno l'ornamento. Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini consociati, le scienze, le lettere e le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle catene di ferro ond'essi son carichi e soffocano il loro sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravan nati, fan loro amare la loro schiavitù e ne formano i così detti "popoli civili"⁴¹

Esiste quindi un rapporto quasi meccanico⁴² tra diffusione dei saperi e delle arti e incremento dei vizi che corrompono i costumi minando la vita della collettività ma al contempo anche la formazione del singolo uomo: a quest'altezza si situa l'azione della volontà generale formata dal contratto come espunzione dell'interesse privato ma anche di quella componente così importante per il politico, e per l'effettiva capacità di realizzare quanto si è legiferato, che è la religione civile.

In quest'ultima prospettiva pare muoversi l'accusa rivolta alle scienze da Rousseau nel brano riportato, dove si dice che esse appartengono all'ambito della soddisfazione di bisogni non spirituali - come si suole dare per scontato - ma corporei (cioè connessi all'impellenza delle proprie passioni e del proprio desiderio di affermazione) e per questo assolutamente secondari e destinati a corrompere i costumi. Così se il potere e le leggi hanno, al di là dei vizi di forma che si può imputare loro, l'utilità di definire un ambito di sicurezza (la conservazione è anche per Rousseau una "legge" naturale) e il benessere⁴³, e di manifestare la propria azione in modo meno dissimulato e subdolo, le scienze e le arti sono invece strumenti impliciti di legittimazione e consolidamento delle istituzioni, che mantengono la diseguaglianza e l'ipostatizzazione dell'opposizione all'interno del corpo sociale. Qui, Rousseau si accorge, in modo sicuramente lungimirante, di un aspetto della scienza e dell'arte intese come pratiche, ovvero la loro capacità sotterranea di rinforzare e trasmettere legami di potere; riconoscimento che dovrà attendere per una sua completa emersione la fine dell'Ottocento e ancor di più il Novecento.

Da questo, però, Rousseau procede all'estrema conclusione che accusa le scienze e le arti, e la filosofia su tutte, di agire contro le virtù sociali. Le arti, le scienze e la filosofia in particolare ("Non sono i filosofi quelli che conoscono meglio gli uomini perché li vedono esclusivamente attraverso i pregiudizi della filosofia"⁴⁴), sono infatti le discipline o i saperi che sorgono solo nel momento in cui l'umanità si distacca dal godimento immediato della natura, del suo silenzio e della sua altrettanto silenziosa comprensione, ed inizia a porsi un'attività di pensiero (che Rousseau nomina prima giudizio e poi riflessione), un'immaginazione, un linguaggio, quindi una memoria. I saperi sono in qualche modo il prodotto della riflessione che, anche grazie ai loro assetti istituzionali (le accademie, le scuole etc.), garantiscono la riproduzione della riflessione stessa. L'attacco di Rousseau è di nuovo volto verso questa precisa dinamica teoretica che contraddistingue il pensiero umano e che rappresenta il nerbo di ogni pensiero filosofico, ma che la pedagogia e la politica non possono accettare.

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in id., *Scritti Politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino, pp.1-19, p. 4.

⁴² Ivi, p. 6. M. Françon, *Le langage mathématique de Jean-Jacques Rousseau*, in "Cahiers pour l'analyse", VII, 1967, pp. 85-88.

⁴³ Vale qui la pena sottolineare come nonostante la caustica critica di Hobbes e dei giureconsulti, questo fine politico è il medesimo che emerge dalle pagine più significative di quegli stessi autori e dell'intero dispositivo politico moderno.

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 327. Scrive Rousseau: "La famiglia, la patria diventano per lui parole prive di senso: non è né parente, né cittadino, né uomo, è semplicemente filosofo" (*Prefazione al Narciso*, in Id., *Scritti Politici*, op. cit., pp. 21-30, qui p. 26.)

7. Di fronte a questa difficoltà Rousseau mette in campo una soluzione che consiste nel superamento della riflessione in direzione della *ragione perfezionata dal sentimento* e del *sentimento morale* che è il suo propulsore:

Non resta ormai, perché sia un essere umano compiuto, che farne un essere sensibile e capace di amare: occorre, cioè, perfezionare la ragione mediante il sentimento⁴⁵.

Questo superamento porta dunque ad una maggiore consapevolezza e spiritualità etica dove cioè la *virtù*, frutto di una pratica e di uno sforzo, prende il posto dell'originaria, spontanea e istintuale bontà, descritta piuttosto come inerte godimento. La ragione dell'uomo è virtuosa quando non si perde in vane riflessioni, scomposizioni di concetti, paragoni e dissimulazioni. Essa è virtuosa quando impara ad "amare", cioè ad esercitarsi in direzione dell'alterità e della collettività, rinunciando a concepirsi come rinchiusa nella sua dimensione individuale. La virtù morale che rappresenta la nuova forma della ragione è allora la realizzazione sul piano libero e volontario di quanto la pietà era in modo solo istintivo⁴⁶. C'è dunque a quest'altezza una necessità della riflessione che ci discosta dalla sensazione immediata per avviare l'attività mentale che sola può condurci alla comprensione e alla realizzazione della virtù:

Oh virtù! Scienza sublime delle anime semplici, occorre dunque tanta pena e tanto apparato per conoscerti? E non basta, per apprendere le tue leggi, di rientrare in se stessi ed ascoltar la voce della propria coscienza nel silenzio delle passioni? Ecco la vera filosofia⁴⁷

Questa è la direzione entro cui l'uomo cede la sua particolarità e si fa cittadino cioè soggetto politico, eliminando - più o meno liberamente - la sua maschera (ovvero il prodotto del suo interesse personale) ed inserendosi come membro⁴⁸ della volontà generale e quindi della sovranità⁴⁹:

afferriamo che il cuore dei cittadini è la migliore salvaguardia dello Stato; infatti esso sarà sempre ben difeso sia ben governato, e questa parte dell'amministrazione è talmente legata a tutte le altre, che un buon governo non ha bisogno né di truppe né di alleati⁵⁰.

C'è dunque un evidente primato pratico dell'attività umana per Rousseau - posizione che gli è valsa il plauso di Kant ed innumerevoli accostamenti con quest'ultimo⁵¹ - espresso dall'autore in un passo di una lettera a don Deschamps del 25 giugno 1776: "la verità che amo non è tanto metafisica, quanto morale"⁵². Questo primato pratico, che individua la felicità nella virtù (più stoico che kantiano *ante-litteram*), si esprime con particolare vigoria sul piano politico e sul tema delle leggi e del loro nesso con la volontà generale.

⁴⁵ Ivi, p. 266.

⁴⁶ Ivi, pp. 292-302 (*massime*).

⁴⁷ Ivi, p. 17.

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit, pp. 20-26. (cap. VI).

⁴⁹ Cfr. L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999. Sulla sovranità e il rifiuto della rappresentanza cfr. i frammenti politici 10 e 11 (J.-J. Rousseau, *Frammenti politici*, cit., pp. 638-639).

⁵⁰ Ivi, p. 641, frammento 16.

⁵¹ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tr. it. di G. Raio, Donzelli, Roma 1999 (1991), pp. 3-51.

⁵² J.-J. Rousseau, *Correspondances générale*, in P.-P. Plan, *Table de la correspondance générale de J.-J. Rousseau*, con lettere inedite pubblicate da B. Cangebin, Droz, Genève 1953, VI, p. 160.

Prendiamo ad esempio la definizione della legge sul piano stabilito dal patto sociale che corrisponde alla deliberazione del popolo su se stesso (la volontà generale⁵³), cioè all'immediata unità tra soggetto e oggetto ("Il popolo sottomesso alle leggi deve esserne l'autore"⁵⁴), all'eliminazione dello spazio che separa l'io e il reale ("riunendo la legge l'universalità della nostra volontà e quella dell'oggetto"⁵⁵). Tutto ciò che proviene o produce un ordine dicotomico tra soggetto enunciante e oggetto dell'enunciazione è simbolo dell'*inégalité* e della sua mancata estinzione ad opera del patto sociale, è simbolo cioè di un cattivo organismo politico: "non è una legge, ma un decreto (*décret*), non è un atto di sovranità (*act de souveraineté*) ma di magistratura (*magistrature*)"⁵⁶.

Il modello descritto dal contratto sociale dipende dalla sua stessa capacità di produrre l'unità tra soggetto ed oggetto, io e altro che esisteva spontaneamente nello stato di natura, che si è rotta con la civilizzazione e la riflessione, e che ora deve essere realizzata ad un livello più elevato dal punto di vista morale (la legge e il suo collante, la virtù). Cosa può garantire quest'unità, al di là dell'immediata designazione del Legislatore, che compare nel capitolo successivo?

Si ricordi qui il *frammento politico* secondo cui la legge rimane sempre estrinseca rispetto alle azioni degli uomini, se i costumi non ne dirigono la volontà, costituendo la traccia portante scritta al suo interno (nel cuore) e sostituendosi alla sua stessa voce imperante. Come realizzare questa *scrittura* dei costumi e delle coscienze? Una risposta va certo nel senso della genesi di questa pedagogia etico-politica, che rintracciamo appunto nel percorso *sensazione-riflessione-ritorno al sentire (morale)*.

La riflessione rappresenta dunque uno stadio insostenibile dove la disuguaglianza sorge e rischia sempre di paralizzare la vita sociale. Essa è però una fase necessaria affinché l'intervento pedagogico possa trovare un'attività - qui il modello è esattamente quello dell'attivazione corporea in seguito alla sensazione di Condillac e di Locke - su cui esercitare i suoi insegnamenti: senza riflessione l'uomo non giunge alla semplice felicità morale di *Emile*, senza società non si ha la libertà auto-determinante della volontà generale. Il superamento della riflessione intellettuale è il frutto dell'affinamento e della formazione di una facoltà/attività capace di ricostituire l'unità con la natura, non certo il ritorno/regressione ad essa: gli scritti di Rousseau "in sostanza non intendevano proporre che l'uomo dovesse *ritornare* di nuovo allo stato di natura, ma che dovesse *riguardare* quello stato dal livello dove ora si trova"⁵⁷.

8. Questa facoltà/attività è la *ragione perfezionata dal sentimento*⁵⁸ di cui parla l'*Emilio*, quel superiore atteggiamento pratico della ragione che coglie la propria unità con la natura e l'altro, senza la proiezione di alcuna scissione antropocentrica. E' questa lenta lavorazione del sentimento, descritta con minuzia nel IV libro dell'*Emilio*, che diventa appunto *sentimento morale*, a produrre una metamorfosi della ragione. Il sentimento non è più l'immediato sentire il vero, sicuro e altrettanto istintuale, ma un difficile processo di nobilitazione della ragione. In questo modo Rousseau ci restituisce davvero un altro paradigma, rispetto al pensiero moderno di Hobbes e Descartes, entro cui pensare la ragione. Un paradigma che comporta un'importante rivoluzione pedagogica ed etico-

⁵³ P. Riley, *Rousseau's General Will*, in id., *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge U. Press, Cambridge 2001, pp. 124-125.

⁵⁴ J-J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 55.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 220-221.

⁵⁸ J-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 266.

politica, ma che riguarda anche il piano gnoseologico dato che “vedere senza sentire non significa sapere”⁵⁹.

Ciò che alla fine di questo percorso produce ancora difficoltà, almeno alla nostra lettura, è l’effettiva realizzazione pedagogico-politica dell’elevazione della ragione a *ragione perfezionata dal sentimento*. Come riuscirvi senza contraddire alcuni dei presupposti metodologici dello stesso Rousseau: su tutti, l’eliminazione di uno sdoppiamento tra colui che pone la legge e colui che la subisce. Non è forse la pedagogia che sola può condurre a tale forma della ragione, un sapere segnato da una dicotomia riflessiva insuperabile, quella tra il pedagogo e l’educando? E non vale forse lo stesso per quanto concerne l’attività legislatrice che anima il politico, divisa tra rappresentanti e rappresentati?

Il passo che Rousseau ha compiuto con notevole originalità, s’innesta nello spazio aperto da questi quesiti: la sua scommessa è quella per cui sarebbe possibile pensare ad una pedagogia e ad una scienza politica senza l’elemento della dicotomia soggetto-oggetto.

La tenuta di questa scommessa, di cui testimoniamo le continue oscillazioni nella definizione dell’uomo e del suo rapporto con l’alterità. A ben vedere, sono numerosi i punti in cui Rousseau passa da una definizione del soggetto a partire dal suo rapporto con ciò che gli è differente (modello che Lévi-Strauss dice “etnologico” ma che vale anche per il progetto pedagogico e politico) ad una che pare ridurlo alla sua chiusura individuale e ridurre tutta la differenza prodotta dalla riflessione a niente più che un momento sulla via della ricomposizione dell’unità (modello della pedagogia dualistica che contraddice lo spirito pedagogico dell’*Emile*). Rispetto a questo punto l’opera di Rousseau rivela certo alcuni problemi di tenuta logica, che non influiscono però sull’estremo interesse della sua scommessa. Ma questa duplice visione della pedagogia non ci pare esclusiva del pensiero di Rousseau. Essa è forse uno degli autentici problemi della pedagogia *tout court*, della sua forma moderna e della sua ricerca contemporanea: non dare vita ad una concezione dualistica, dove un soggetto conosce e l’altro è conosciuto e quindi oggettivato secondo i parametri di una teoria già formata.

Nicolò Fazioni

(Dottorando in Filosofia – Università di Padova)

⁵⁹ Ivi, p. 293.