

# Che fare di Rousseau?

**L'opera del Ginevrino è tuttora soggetta a controverse interpretazioni. È un precursore del socialismo o un fondatore della democrazia borghese? Un individualista libertario o un moralista totalitario?**

Chi abbia una certa dimestichezza con l'opera di Rousseau non ha certo tralasciato di osservare con quanta perseverante ossessività Jean-Jacques si premuri di mettere ben in rilievo ogni carattere della sua identità di uomo e di essere pensante. Niente di più definito e classificabile: l'ambiguità non è una *sua* caratteristica. Eppure ogni tentativo descrittivo, ogni approccio, che se ne fa, sembra pervenire al solo risultato di confondere le tessere di un ritratto che da foto segnaletica si trasforma in rebus. Vi sono figure che la storia ha "confuso", ma che possono essere ricomposte: qui però si ha solo la storia della confusione. Le varie *fortune* di Rousseau restano laterali rispetto al loro oggetto, aggiungono cioè qualcosa solo al modo di vedere dello spettatore, come (ma non è vero) per alcuni santi che, usciti dalla confusione tradizionale, ora non si sa bene se lasciare in paradiso oppure trasferire all'inferno. In effetti vi sono pensatori che sopportano d'essere ridotti a simboli e che si fanno pubblicità da soli perché *si sa* quello che dicono anche se non hanno mai parlato veramente, come anche ve ne sono che proprio perché "veri" richiedono addetti che sappiano leggere ed interpretare ed anche tradire.

Mentre la statua di Stalin la si può solo spostare dal Museo in soffitta (come San Giorgio), il busto di Rousseau lo si potrà mettere nel Pantheon o gettare nella Senna con una reversibilità inesauribile: tanto è sempre lì eguale a se stesso. Ma dove? Se è tanto indifferente alle istituzioni umane, da poter essere venerato egualmente da Robespierre e da Constant, da Fourier e da Chateaubriand? E con la complicazione in più di non poter ridurre "l'uomo della verità" all'uomo della verità divina, cioè facile da imporre.

Vi è sempre qualcosa di indefinibile nella premura anagrafica di una attribuzione di paternità: il limite della propria, personale identità. Pure la cosa vale, si vuol dire, per le ideologie. Forse quindi a ragione si è sempre scritto di Rousseau in termini alternativi: se non è questo, allora è quello, oppure, se è questo non è quello. La scuola liberale: se non è un totalitario, allora è un democratico *borghese*, ovvero, se è un totalitario, allora, non è... Un modo come un altro di restare tolemaici senza darlo a vedere. E il discorso vale il più delle volte anche per le interpretazioni "socialiste" di Rousseau. Anzi, in questo caso, possiamo tracciare una netta linea di demarcazione fra coloro che mettono Rousseau nel campo socialista e quelli che lo escludono, in base sempre alle stesse motivazioni. Come dire che non vi è un solo socialismo, ma che ve ne sono almeno due più uno ipotetico, dato dalla combinazione dei primi due; e che Rousseau è una cartina di tornasole.

Prendiamo, ad esempio, l'ultimo libro di Augusto Illuminati, *J. - J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, e ci accorgiamo subito che l'Autore non ha dubbi nel risolvere il famoso dilemma, anticipando che l'opera del Ginevrino va letta sicuramente nel quadro delle teorie dell'emancipazione *politica* democratico-borghese, cioè ((della liberazione del *borghese* come *uomo comune* e della sua duplice valorizzazione come portatore di una nuova dignità etico-sentimentale e come protagonista di un regime di sovranità popolare e di eguaglianza meritocratica)) (p. 9). Rousseau teorico, quindi, di una emancipazione soltanto politica e non sociale, in quanto tendente ad affermare un ordine che rende eguali politicamente i *cittadini* non toccando però l'esistenza individuale degli *uomini*, dei quali si rivendicherebbe anzi una dignità personale fuori dalla società. Come dire che Rousseau *vuole* che la vita politica e la vita sociale siano separate perché la prima possa aspirare ad essere tutta la vita comune possibile (con tutti i suoi limiti) e la seconda, invece, esclusa dall'istituzione collettiva, riproponga il diritto individuale alla non-società, al non-rapporto, allo stato di natura, all'isola dei Robinson. Questa parvenza di uomo sarebbe *l'uomo comune* di già dell'avolpiana memoria (1), idea cui si possono avvicinare tanto i borghesi che in privato commerciano tutta la loro fortuna, i *self-made men*, tanto degli egocentrici bambini che si ostinano a giocare con i propri sogni trattando soggettivamente il proprio desiderio, come se fosse il Mondo stesso. Si obietterà che i Rothschild possono benissimo essersi identificati con Peter Pan. Da bambini però, in età di non-ragione appunto. *L'uomo* nasce, cresce come può, muore; il *cittadino* è quando è. Ma un uomo non può dire "io sono un uomo" credendo di dire la stessa cosa di un cavallo che predicasse la propria cavallinità, giacché un uomo che si parla lo fa in quanto "cittadino", dando cioè nome, cognome e professione, perdendo dunque l'appartenenza alla *specie*, come riferimento immediato, per identificarsi invece nel genere. Così ubbidisce non più all'istinto ma alla ragione. Tutta qui l'opposizione, certo storica e non eterna, fra l'"uomo" e il "cittadino", ma guai a scambiarla, come se fosse la stessa cosa, col conflitto fra il sociale e il politico: contrapporremmo due specchi che si scambiano continuamente le parti senza risolversi mai; non si saprebbe mai se il rapporto o la separazione siano nel sociale o nel politico, se l'"umanità" sia una unità di ragione o un fatto istintuale (come per altre specie animali, forse).

Orbene, Rousseau constata semplicemente questa impossibilità paradossale d'una definizione lineare del rapporto sociale-politico e, per analizzarne le cause genetiche, è costretto a risalire alla separazione costitutiva natura-società, per cui dietro la separazione uomo-cittadino traspare la più generale divaricazione *fra* il movimento della *specie* e quello del *Genere*. Questo soprattutto nei due *Discours*. Evidenza approssimativa: non è difficile capire che si appartiene alla specie umana in quanto bipedi o mammiferi, che si fa parte del "Genere umano" in quanto, ad esempio, si parla l'italiano del ventesimo secolo o si esercita la professione di Vicario aggiunto. Più complicato è trovare un rapporto storico fra la propria identità organica e la società in cui si vive. Potrebbe anche darsi, come caso limite, che caratteristica odierna di questo "rapporto" sia quella di non apparire più come un rapporto, che cioè non vi sia più alcun rapporto fra funzione

e ruolo sociali da una parte e specificità naturale umana dall'altra, per cui non vi sarebbe più ragione d'indignarsi ((se un bambino dà ordini ad un anziano, se un imbecille fa da guida ad un saggio, se un pugno di gente affoga nel superfluo, mentre la moltitudine affamata manca nel necessario", come diceva Rousseau. E non è da dire che questo fosse lo stesso problema di Gall o di Lombroso, trovare cioè una regola proporzionale fra organi fisiologici umani e funzioni sociali. Giacché la "società" agirebbe allora come quell'agricoltore che si trovasse ad avere il potere d'assegnare ad ogni pianta un frutto, ad arbitrio, educando quest'albero a far fichi, quell'altro ciliege, e si chiedesse infine se è giusto far fare sempre fichi all'uno e ciliege all'altro (un problema di giustizia sociale, quindi), quando molto più saggiamente c'era solo da convincersi che il primo era un melo e il secondo un pero. Ma, ahimé, l'agricoltore non conosceva queste piante, o non gli servivano.

In un ipotetico giardino così governato la legge naturale della specie potrebbe conformare solo le radici dei vegetali, ché in superficie sarà giocoforza per ogni pianta adattarsi all'imperativo della legge sociale: crescete per essere le più alte, e non siate altro che "abeti". Eguaglianza astratta richiesta dall'adattamento al servizio del nuovo genere della nuova unità socio-biologica: l'Organismo sovranaturale della "società generale del Genere umano" è una foresta civile, un bosco concorrenziale e progressivo. Ci voleva Kant per ridurre Rousseau ad un Naturalista etico.

L'Autore del *Contratto Sociale*, in effetti, sviluppa una critica inclemente della *società civile*, che, come ha dimostrato Colletti, anticipa lo stesso Marx ed anche s'attacca essenzialmente a questa pretesa della Civiltà (commerciale e capitalistica) ad essere il solo ordine sociale, il solo rapporto, capace di stabilire una unità "armonica" di funzionamento fra gli uomini:

*essa associa i propri soggetti uccidendoli come "soggetti" dotati di libero arbitrio e di inclinazioni sovrane, per farli valere solo come esemplari ripetitivi di un unico feticcio.*

Quindi tutti sudditi della Legge (del Re o del Capitale), tutti *cittadini*. D'altra parte la legge vuole arrivare sino agli "uomini", sino alle radici; si preoccupa quindi delle *persone* etico-sentimentali, ha bisogno ancora di un radice d'uomo per sentirsi filantropica. Chiaramente in Rousseau c'è non solo una critica del contrattualismo naturalistico, ma anche una critica della natura contrattuale della società, un rifiuto cioè di ritenere che il contratto di associazione sia in funzione di una cosa, che ciò che associa e rende comuni soggetti *specifici* sia la determinazione del prodotto, del fatto, del detto. Si avranno forse società per azioni, società sportive, società a delinquere, non certo società umane, su questa via. L'ipotesi di un contratto *soggettivo*, che riguardi la soggettività stessa (volontà, libertà, ecc.), è giustamente l'ipotesi astratta di un contratto comunitario oltre che sociale, non certamente un contratto "totalitario" come è invece "il

contratto di società", fatto unicamente per servire ad uno scopo preciso. E che c'è di più totalitario che la sottomissione ad essere per un 'unica funzione!

Eppure si è rimproverato spesso al *Contratto Sociale* di rappresentare una "forma astratta e vuota di associazione", come diceva Proudhon e ripeteva Bakunin (2), nella convinzione che esistano già nel sociale contratti concreti, società di mutuo impegno, patti, federazioni, cooperative. Vi sarebbe insomma un Contratto pratico, un contratto di realtà, potremmo quasi dire, ed un Contratto immaginario, da finzione letteraria, cioè il sogno di un piccolo borghese che critica il privilegiato opponendogli l'ideale della meritocrazia.

Per la scuola socialista che uscì da Saint-Simon la società, in definitiva, esisteva già bella e fatta nell'industria e nel mondo del lavoro, bisognava unicamente contrattare il costo del riscatto politico, liquidare la dipendenza che ancora la società sopportava per il permanere di un potere politico ad essa sovrapposto. Riassorbire lo Stato nella società civile era un dar ragione ad Adam Smith ed all'economia politica. Fatta propria la tesi di un *commercial government*, la rivoluzione sociale doveva venire prima della rivoluzione politica: a Rousseau la responsabilità del fallimento d'una Rivoluzione politica quale quella del '93, una rivoluzione statalista, fatta dall'alto e non "anarchica" (3).

D'altra parte, queste stesse ragioni di rimprovero si trasformano in altrettanti meriti per quei pensatori socialisti che, partendo da una critica dei rapporti sociali esistenti, sostengono la necessità di una nuova forma di organizzazione politica capace di modificare il meccanismo stesso della vita sociale, ovvero capace di creare finalmente la "società ideale". Penso ai continuatori del giacobinismo egualitario, a Babeuf, a Blanc, a Blanqui, a Pierre Leroux, che ruppe con i sansimoniani proprio su questa questione. Certamente questa alternativa: "la società contro lo Stato", o "lo Stato contro la società", parafrasa l'altra, già ricordata, (*l'uomo contro il cittadino o il cittadino contro l'uomo*); vale a dire privilegiare l'eguaglianza per arrivare alla libertà, oppure partire dalla libertà politica per realizzare l'eguaglianza sociale? Siamo nuovamente nel regno dello Specchio. L'uno pensa sé solo nell'altro. Vedasi, ad esempio, Bakunin che, sulla traccia di Saint-Simon e di Proudhon, accusava Rousseau di essere "l'esempio del crudele despotismo dell'uomo di Stato, il profeta dello Stato dottrinario" (*Œuvres*, III, p. 71), poiché la libertà sarebbe già nella società e lo Stato gliela toglierebbe soltanto. Al contrario, per i teorici della rivoluzione politica l'eguaglianza è già nella libertà politica, sono invece gli interessi privati che riproducono l'ineguaglianza nel sociale, permettono cioè una società non-generale, particolarista e divisa. E' questo anche uno dei nodi della polemica Kautsky-Lenin.

Stato/società, libertà/eguaglianza, cittadino/uomo:

Rousseau insegnava che sono coppie. che segnalano una scissione assai più profonda di quel che sembrano dire a prima vista, secondariamente che ognuno dei termini di ogni

coppia è *sintomo* dell'altro termine accoppiato. Come dire che nell'ispirazione si può leggere l'espiazione. Dice Jean-Jacques nei *Frammenti politici*: "Ciò che produce la miseria umana è la contraddizione che vi è fra il nostro stato e i nostri desideri, fra i nostri doveri e le nostre propensioni, fra la natura e le istituzioni sociali, fra l'uomo e il cittadino; rendetelo unito l'uomo, lo renderete felice quanto è possibile".

Qui alcuni riproporranno la scoperta hegeliana di una sintesi dialettica come rimedio storico della contraddizione denunciata, addebitando a Rousseau tutti gli inconvenienti della separazione che caratterizza la vita sociale nel periodo storico dominato dal modo di produzione capitalistico (come fa Illuminati): continuando nella intelligente deduzione si potrebbe anche sostenere che lo stesso Marx in teoria è un capitalista, essendosi fermato al *Capitale*, più avanti comunque di Rousseau che è rimasto — povero lui! — un semplice contrattualista, poiché scrisse del *Contratto* quando di contratti ve ne erano solo nell'astrazione.

Eppure bisogna tornare a Rousseau se si vuole capire cosa significhino queste fughe in avanti che fanno della miseria filosofica il toccasana della miseria umana.

## Antonio Rainone

### NOTE

- (1) Galvano Della Volpe aprendo il suo *Rousseau e Marx* (Roma 1964) con una "Critica dell'uomo astratto di Rousseau" ha identificato il roussoiano *uomo della natura con l'uomo comune-borghese*, astrazione politica che risulterebbe ((dal concepire *l'eguaglianza in funzione della libertà, ma non anche viceversa*. Non anche viceversa, appunto perché la *persona*, con cui la *libertà* coincide, è quell'individuo astratto, solitario, pre-sociale, pre-istorico, ch'è la *persona originaria*, cristiana, principio e fine di quell'*egotismo* che è *l'amore umanitario*" (pp. 2 3-4). *Questo* Rousseau introdurrebbe un *altro* Rousseau, testa ben orientata di uno stesso essere bifronte.
- (2) In *Du Princip fédératif* Proudhon ha chiaramente opposto le clausole del *Patto federativo* ai principi del *Contratto Sociale*, anche se pochi anni prima, nel *Sistema delle contraddizioni economiche*, aveva affermato: "è all'anatema scagliato dall'autore dell'*Emilio* contro la società che risale il socialismo moderno)) (ed. Rivière. vol. I, 350). Cfr. Silvia Rota Ghibaudi, *Proudhon e Rousseau*, Milano 1965, Carmela Metelli di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, Firenze 1971.
- (3) Che in Rousseau vi fosse una teoria politica e mancasse invece una *scienza sociale* è quanto sostiene anche Comte. Significativa anche la rivalutazione di un Rousseau "precursore della sociologia" che si iniziò col Durkheim nel tentativo di ricollocare Rousseau nel filone del pensiero sociale positivo iniziatosi con Montesquieu.