

IOLANDA POMA

UNA GENESI ININTERROTTA

AUTOBIOGRAFIA E PENSIERO IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU



MIMESIS
ESSERE E LIBERTÀ



MIMESIS
ESSERE E LIBERTÀ

N. 17

Collana diretta da Claudio Ciancio

COMITATO SCIENTIFICO:

Gerardo Cunico, Adriano Fabris, Giovanni Ferretti, Albert Franz
(Technische Universität Dresden), Roberto Mancini, Giuseppe
Nicolaci, Maurizio Pagano, Ugo Perone, Giuseppe Riconda, Mario
Ruggenini, Leonardo Samonà, Federico Vercellone, Silvia Benso,
Brian Schroeder (Rochester Institute of Technology, USA)

IOLANDA POMA

UNA GENESI ININTERROTTA

Autobiografia e pensiero
in Jean-Jacques Rousseau



MIMESIS
Essere e libertà

Publicazione realizzata con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro".

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: *Essere e libertà* n. 17
Isbn: 9788857519197
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. Autobiografia e scrittura filosofica della storia	7
2. Il rapporto figura/sfondo	8
3. La scrittura autobiografica, fra realtà e finzione	10
4. Io-Altro nella scrittura autobiografica	15
5. L'autobiografia impossibile/perfetta	18
I. L' <i>AUTO-BIOGRAFIA</i> : LA TRACCIA NARRANTE DELL'ESISTERE	21
1. Madre e figlio: esperienza di mancanza	21
2. La lettura come resistenza all'esistente	26
3. L'incontro con la Natura: l'infanzia e la caduta	29
4. Fuori contesto. Lavoro e ricerca di sé	33
5. Senza perdere di vista un solo istante: il dovere di "dire tutto"	36
6. Apertura al mondo e ritorno	41
II. L' <i>AUTO-BIOGRAFIA</i> : IL RACCONTO DEL SÉ	45
1. Eccezionalità dell'impresa autobiografica	45
2. I <i>motivi</i> delle <i>Confessioni</i>	48
3. L'obbligo del riscatto	57
4. Rousseau reale <i>versus</i> Rousseau scrittore	65
5. La duplicità di Rousseau	71
6. La grande Rivoluzione	77
III. IL RAPPORTO CON LA NATURA, FEMMINA E DIVINA, AUTONOMA E PRESENTE	83
1. Natura madre	83
2. Cultura (Rousseau) e Natura (Teresa): il vuoto e l'ottuso	90

3. La natura: Rousseau, pianta-animale-uomo (che scrive)	96
4. Esperienza naturale di Dio-Religione degli uomini	100
5. La natura: Rousseau e l'illuminismo	103
6. La natura: il luogo del tempo presente	105
IV. IMMAGINAZIONE, MEMORIA, PENSIERO	111
1. Percorsi dell'immaginazione	111
2. La memoria smemorata, motore del pensiero di Rousseau	116

INTRODUZIONE

1. *Autobiografia e scrittura filosofica della storia*

L'intenzione di dedicare uno studio all'autobiografia di Jean-Jacques Rousseau ha preso forma a partire da un corso di filosofia della storia che ho tenuto nel 2010, intitolato "*Come si diventa ciò che si è*". *Autobiografia e Storia*, con cui mi proponevo di indagare e di discutere, attraverso i modelli offerti dalle autobiografie di Rousseau e di Nietzsche, il rapporto tra storia dell'individuo e scrittura storica della filosofia, o scrittura filosofica della (propria) storia.

Molti sono i motivi che rendono l'autobiografia filosofica un documento essenziale per la comprensione che interessa un filosofo della storia. La scrittura autobiografica assume significato storico e filosofico soprattutto con il pensiero moderno, cioè con la scoperta della soggettività, permettendo di riflettere in modo nuovo sulla coscienza di sé e la propria relazione al mondo e alla storia. Già a partire da Cartesio viene riconosciuta dignità speculativa al legame che unisce la storicità dei fatti raccontati e il versante dell'argomentazione, nesso che si rafforza con l'illuminismo in cui il collegamento tra l'esperienza dell'uomo e l'esperienza della verità si libera del referente divino, di una premessa metafisico-religiosa: il soggetto rinuncia a ogni tutela, riconoscendosi a pieno titolo interlocutore entro il rapporto con il vero. E non è un caso che nei paesi protestanti la sostituzione del sacramento della confessione con la pratica del diario intimo sia uno dei modi che conducono alle confessioni laiche, come quella di Rousseau. Ciò che ne esce è il racconto dirimpante di una storia ancora mai raccontata, che riguarda le vicende della soggettività nei suoi elementi fino ad allora repressi, esclusi o nascosti: la natura, la corporeità, il dolore, la sessualità, tutto ciò grazie a cui il pensiero può ora impegnarsi a riconsiderare il peso reale della storia e la reale posizione dell'uomo nel suo tempo.

Della soggettività nella modernità è ormai incancellabile la consapevolezza della sua esistenza finita, incorniciata dal nulla. Come scrive Hannah Arendt: «L'uomo non sa dove va dal momento in cui nasce

e dove va quando muore»¹. Preclusa l'origine dell'Inizio e la meta della Fine, è nell'intervallo tra il nulla da cui proveniamo e il nulla verso cui siamo diretti che ci giochiamo la nostra esistenza. Ciò spiega il motivo per cui la filosofia della storia non si presenta come filosofia dell'origine, interessandosi piuttosto all'essere storico: all'uomo nei suoi molteplici appigli alla realtà, tutto ciò che specifica il suo essere e stare al mondo. In questo modo la riflessione sulla storia, come riflessione sulla storicità dell'uomo, argina sia il metodo scientifico-naturale sia le impostazioni metafisico-teologiche: il troppo "sotto" e il troppo "sopra", il "basso" e l'"alto". La riflessione filosofica della storia si posiziona nel mezzo, riconosce la sua posizione mediana.

La nostra esistenza, pur nella gratuità del suo darsi e nell'inevitabile suo sottrarsi, nella scrittura che ne reca traccia dice l'unicità esclusiva dell'essere che in essa prende forma: con ogni uomo inizia qualcosa di inedito. Una novità assoluta che però entra nel mondo a cose già avviate, quando gli altri, per così dire, sono già *incominciati*. Per questo ogni essere è un inizio già da sempre *anticipato*, che irrompe in un contesto fisico e relazionale a lui preesistente. Questo fa sì che egli necessiti, per assumere la propria forma, di un movimento costante e continuo di adattamento, di comprensione e di orientamento, in cui consiste la sua storia. Questo è ciò che accade anche per il rapporto di una cultura con le culture precedenti, fino a risalire alla prima e oscura scaturigine della cultura dall'orizzonte della naturalità: la nostra umanità si è insediata in una geografia naturale già data, già incominciata, fatta di forze su cui si è inserita la nostra specie che ha trasformato l'ambiente dato, producendo un nuovo e irreversibile cominciamento, che ricomincia sempre di nuovo, come una genesi ininterrotta.

2. Il rapporto figura/sfondo

Se allora, per comprendere la storia, è importante capire l'azione dell'uomo, altrettanto indispensabile è capire la dinamica in gioco tra soggetto e sfondo, tra individuo e contesto sociale, culturale ed epocale, che non si riduce alla semplice somma degli individui che lo compongono e che ha un carattere di preesistenza rispetto al singolo individuo, è lo sfondo a partire dal quale il soggetto prende forma, la linea su cui si staglia e si verticalizza

1 H. ARENDT, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 63; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 46.

la sua figura. In questo senso, se possiamo registrare – ed è sotto gli occhi di tutti – una disfunzione per quanto riguarda la competenza del soggetto a interpretare e a riconoscere il significato delle azioni che egli stesso compie o a cui assiste; se, a dispetto del fatto che ormai tutto sia sotto gli occhi di tutti, nessuno riesce più a vedere qualcosa, essendo intaccata e deteriorata la capacità di farne esperienza, dobbiamo allora considerare tutto ciò anche come il riflesso di una debolezza del contesto.

La nostra mente sembra essersi disabituata a comprendere il senso delle azioni umane, forse perché sono venute meno delle competenze del testimone, forse perché il significato delle azioni umane è diventato più ambiguo e il male più banale. Il collasso del rapporto tra l'esperienza e il suo senso sembra mettere in crisi la possibilità stessa di una storia, perché sembra impraticabile l'impresa di ordinare in una sequenza significativa i fatti e le esperienze: i fatti non sono più quelle realtà compatte che si pensava e il soggetto non sembra più in grado di farne un'esperienza da comunicare. Questo è ciò che già Walter Benjamin registra: «Capita sempre più di rado d'incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve (...). È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze. Una causa di questo fenomeno è evidente: le azioni dell'esperienza sono cadute (...). Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto, alla fine della guerra, che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile?»².

Se nel nostro tempo le azioni degli uomini risultano più labili, meno pregnanti, meno significative, forse è perché si danno, sbocciano in un contesto improbabile, partono da uno sfondo debole, leggero e inconsistente che non le sorregge, che non è spesso in grado di sostenerne lo sviluppo, di dare a esse orientamento e che le lascia inaridire e cadere. Questo nesso – fra individuo e società, fra privato e pubblico – è un luogo da presidiare, per evitare che una dissociazione interiore dell'individuo si produca in una distorsione dell'ambito pubblico-politico e per valutare quanto l'ambiente, che è e non è il prodotto dell'individuo, possa favorire o ostacolare la relazione con se stessi³. È quanto ad esempio traspare nel

2 W. BENJAMIN, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in ID., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. II.2., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, p. 439; trad. it. di R. Solmi, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* (1936), in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1982, pp. 247-248.

3 Su questo rimando a I. POMA, *Di necessità virtù. Natura e bene morale*, in AA.VV., *Filosofia e spazio pubblico*, a cura di U. Perone, Il Mulino, Bologna 2012.

disagio psichico, vissuto privatamente, che pure fa pensare di non potersi risolvere a livello solo intrapsichico, non disgiungendosi dal contesto in cui è inserito il soggetto, da un orizzonte molto più ampio di quello che si definisce anche entro relazioni interpersonali. Nella scrittura intensa di Thomas Mann questa dinamica tra soggetto e ambiente, tra figura e sfondo, emerge con forza e con disarmante attualità: «L'uomo non vive soltanto la sua vita personale come individuo, ma – cosciente o incosciente – anche quella della sua epoca e dei suoi contemporanei (...). Il singolo può avere di mira parecchi fini, mete, speranze, previsioni, donde attinge l'impulso ad elevate fatiche e attività; se il suo ambiente impersonale, se l'epoca stessa, nonostante l'operatività interiore, è in fondo priva di speranze e prospettive, se furtivamente gli si rivela disperata, vana, disorientata e al quesito formulato, coscientemente o no, ma pur sempre formulato, di ultimo significato, ultrapersonale, assoluto, di ogni fatica e attività, oppone un vacuo silenzio, ecco che proprio nel caso di uomini dabbene sarà quasi inevitabile un'azione paralizzante di questo stato di cose, la quale passando attraverso il senso morale, psichico, finisce con l'estendersi addirittura alla parte fisica e organica dell'individuo»⁴. È una riflessione che fa pensare al movimento psicoanalitico della *Gestaltpsychologie*, che si sviluppa negli stessi anni (con Wertheimer, Koffka, Köhler) e che intende superare il dualismo della metapsicologia freudiana tra impulsi dell'individuo e necessità dell'organizzazione sociale. L'idea fondamentale della psicologia della *Gestalt*, secondo la quale ogni esperienza avviene al confine di contatto tra un organismo animale umano e il suo ambiente, motiva il passaggio dall'intrapsichico alla competenza relazionale⁵. Il tema della relazione tra il singolo e la collettività è un dato costante negli scritti autobiografici, in modo cocente nelle *Confessioni* di Rousseau.

3. La scrittura autobiografica, fra realtà e finzione

L'autobiografia filosofica intreccia l'argomentazione concettuale con il racconto della vita del filosofo che scrive di sé, dando alla propria identità, al Sé, al soggetto che egli è, forma narrativa mediante una scrittura insieme filosofica e letteraria. Senza contraddire il patto di veridicità con il lettore,

4 T. MANN, *Der Zauberberg*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1981, p. 49; trad. it. di E. Pocar, *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano 1998, p. 29.

5 Su questo rimando a I. POMA, *Inseguire l'irraggiungibile*, in AA.VV., *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*, a cura di G. Francesetti, M. Gecele, Franco Angeli, Milano 2011.

permane nell'atto descrittivo della propria vita una commistione di realtà e di finzione, insuperabile perché fa parte del vissuto di ciascuno, nel momento in cui questi decida di raccontarsi. L'auto-*biografia*, che si riferisce a fatti storici e documentati, è una scrittura che non si distingue così nettamente dal romanzo autobiografico che può fare a meno, nel suo dichiarato gioco di finzione, dell'elemento di veridicità. Questo perché l'identità dell'autobiografia è comunque necessariamente un'*identità narrativa*, che esprime un processo dinamico in cui chi scrive rifigura la propria identità, raccontandola, e integrandovi tutte le storie veridiche o di finzione che compongono una vita. Certo, tutto ciò è guidato dall'intenzione dichiarata dall'autore di avvicinarsi il più possibile alla realtà per come è stata – in questo il suo gesto di veridicità – ma è già *non più* la sola realtà, dal momento che viene ricordata, raccontata e affidata alla scrittura.

Su questa trama del racconto della propria storia il filosofo deve misurare la propria comprensione, essendo ben consapevole che il pensiero è il primo nemico di qualsiasi sostanza storica, ch'esso tende inevitabilmente a essenzializzare, rischiando, come dice Th. W. Adorno, di «trasporre lo storico in invarianza, senza riguardo al nucleo storico dello stesso contenuto di verità»⁶. Con la sua congenita impazienza per il significato, il pensiero finisce per far evaporare la materia storica, nel suo significato immanente, concreto ed effettivo, caduco, transeunte e deperibile, crocifiggendola all'immobilità di un eterno presente. Anche se difendere la materia storica nella sua effettività, come superficie ruvida, aspra, scabra e non agevole, che scompagina i piani del pensiero di cui disinnescia il tentativo di assunzione identificante, non vuol dire però nemmeno rinunciare a un significato, anche universale, della storia⁷. Questo va detto e tenuto fermo, perché escludere aprioristicamente la ricerca di un senso dell'agire umano, rigettato ed espulso come residuo di superstizione metafisica, rischia solo di consolidare la mera fattualità come l'unica realtà da conoscere e da accettare, a cui adeguarsi allo stesso modo della sovranità precedente, il che costituirebbe semplicemente una resa all'ordine costituito, allo *statu quo* vigente, in nome di una realtà fattuale che poi in sé è pura astrazione. Il rischio è quello prospettato da Max Horkheimer, in *Eclisse della ragione*,

6 Th. W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1958-1961, p. 461; trad. it. di E. De Angelis, *Note per la letteratura (1943-1961)*, Einaudi, Torino 1979, p. 141. Cfr. anche ID., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, p. 352; trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 323-324.

7 Come dice Adorno, «Bisogna pensare insieme storia universale e discontinuità» (Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., pp. 313-314, it. 287).

di un pensiero che si fa misurare sull'efficacia pratica, prono alla sovranità feticistica dell'esistente che esso si limita a descrivere⁸. La condizione di mediatezza che ci appartiene fa sì che non si possa escludere la possibilità di un senso, di una verità e finanche di una trascendenza. Ma, se un'eternità c'è, questa è custodita proprio nell'elemento storico: nelle articolazioni fragili, nei punti ciechi del reale, mai completamente assimilabili dal pensiero. Per questo, dice Adorno riprendendo una frase di Karl Kraus, bisogna «porgere orecchio ai rumori del giorno come fossero gli accordi dell'eternità»⁹.

Quella autobiografica è una scrittura storica che si sporca con la realtà, un pensiero compromesso nella vita, che quindi si nutre dell'apporto essenziale dell'immaginazione, perché sa quali giochi si verifichino tra realtà e finzione. Bisogna sempre immaginare ciò che si pensa e questo porta inevitabilmente all'elemento fittizio¹⁰. Rousseau, maestro mirabile nell'arte dell'immaginazione, lo sa bene: «Ogni idea generale è puramente intellettuale; per poco che l'immaginazione vi entri, l'idea diventa subito particolare. Provate a disegnarvi l'immagine di un albero in generale: non ne verrete mai a capo; vostro malgrado vi toccherà vederlo piccolo o grande, rado o folto, chiaro o scuro; e se dipendesse da voi non vedervi che ciò che si trova in ogni albero, quest'immagine non somiglierebbe più a un albero. Gli esseri puramente astratti (...) non si concepiscono che per via del discorso. La definizione sola del triangolo ve ne dà la vera idea: appena ve ne figurate uno nel vostro spirito, esso è un dato triangolo e non un altro, e voi non potete evitare di renderne sensibili le linee o colorata la superficie»¹¹.

La Storia stessa è l'esito di un inesauribile processo immaginifico con cui l'umanità ha prodotto forme per addomesticare il tempo. Oggi, lasciandoci alle spalle schemi temporali circolari o lineari, la logica che sembra lasciarsi intravedere nella scrittura filosofica della storia che emerge dal

8 Cfr. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947 I ed. americana; 1967 ed. tedesca), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1991, pp. 62-63; trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, p. 44.

9 TH. W. ADORNO, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin/Frankfurt a. M. 1955, p. 238; trad. it. di A. Burger Cori, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 233.

10 «La lettura è cieca, bisogna pensarle, immaginarle le cose» (Carmelo Bene).

11 J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in ID., *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris (1959-1995), 1964, vol. III, p. 150; trad. it. di R. Mondolfo, *Discorsi*, Rizzoli, Milano 2009, p. 116 (in seguito, con la sigla *D*, il numero di pagina dell'originale e quello della traduzione italiana).

documento autobiografico ricorda da vicino piuttosto la dinamica all'opera nell'esperienza artistica, nella quale, come spiega Eugenio Barba, agiscono contemporaneamente logiche differenti, parallele o gemelle, che si tratta di tessere insieme, giacché il nostro essere-in-vita esclude una successione diacronica e ordinata di sviluppo: piuttosto, «l'esperienza che noi abbiamo è quella di una crescita simultanea per intrecci sempre più complessi»¹². L'intreccio è la chiave per capire come tenere assieme termini eterogenei che sembrano opporsi: individuale-universale, concreto-astratto, reale-ideale, unico-molteplice.

È sorprendente che la logica in grado di mettere in discussione la sequenza temporale del 'prima' e del 'dopo' risplenda proprio all'interno di un documento il cui svolgimento sembra così prevedibile visto che si sta parlando della vita di un uomo! In cui cioè sembra inevitabile che il racconto debba necessariamente seguire il tempo nel suo svolgimento cronologico. E invece la sequenza su cui la scrittura autobiografica si struttura viene intimamente scombussoolata dal vissuto, incontenibile nella semplice diacronia di fatti e avvenimenti del soggetto. Quello che si verifica è la sconnessione cronologica, il sabotaggio esistenziale della sequenza temporale che prevedibilmente fluisce senza scosse o anche rapinosamente dal 'prima' al 'poi'. Questo, in realtà, porta alla luce ciò che già era implicito nei modelli autobiografici classici, il cui ruolo fondativo poi rivestito rispetto al genere ne ha compresso e modellato la materia incandescente secondo una linea di idealità edificante: anche la *Vita* di sant'Ignazio di Loyola (1553), centrata sull'istante cruciale della conversione, increspa il tempo cronologico e fa subentrare a un cammino lineare e rettilineo una via accidentata e scoscesa, che è quella in cui prende corpo la storia complessa e difficile di vicende, vicissitudini, tradimenti e pacificazioni dell'uomo con Dio, una continua lotta corpo a corpo, in cui si legge quel rapporto all'altro che è al centro di ogni autobiografia, poiché è al centro di ogni esistenza vissuta: la resistenza all'altro che porta anche sempre la nostalgia di un abbraccio e che, nell'abbraccio, non estingue mai la resistenza all'assimilazione. E d'altronde è questa a ben vedere l'esperienza che abbiamo (autobiograficamente) del tempo: immersi nel suo fluire eppure anche fuori di esso, perché possiamo riflettervi e qualitativamente produrne un'altra dimensione.

In questo senso risulta superficiale accostare l'autobiografia al romanzo di formazione, come il *Wilhelm Meister* di Goethe, cioè vedere espresso

12 E. BARBA, *La canoa di carta. Trattato di antropologia teatrale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 141.

nell'autobiografia lo stesso bisogno e la stessa volontà di ordine attraverso una sequenzialità logica e cronologica degli eventi, perché ciò che invece risulta dalla traccia autobiografica è semmai la contestazione dell'idea di una costruzione della coscienza, le cui vicende si presenterebbero come momenti di uno schema di progressione che prevede la capacità da parte del soggetto di plasmarsi, di fare la propria storia, secondo la prospettiva progressista propria dell'impostazione moderna del pensiero. L'idea edificante del soggetto che il racconto di sé dovrebbe esprimere entra in aperta frizione con la soggettività di Rousseau che egli ci consegna nelle sue *Confessioni*: il suo non è un processo lineare di incremento, un ordinato percorso di formazione, seguendo il quale il lettore lo vede procedere verso l'altezza della propria essenza. Non c'è progetto, piano prestabilito: l'opposizione filosofica di Rousseau al concetto di progresso si trova anzitutto espressa nel racconto della propria vita.

L'autobiografia filosofica si distingue, dunque, da forme analoghe della letteratura, in cui, se vogliamo, la finzione può essere scientemente congegnata, strumentalmente predisposta per dare forma e realizzare l'idea dello scrittore. La finzione che si trova nel racconto di sé è invece *reale*, inintenzionata, non deliberatamente formulata dal soggetto e perciò indisciplinata e indisciplinabile. Ed è soprattutto ciò che spinge l'autobiografia a costituirsi come un tipo particolare di discorso filosofico dai contorni imprecisi che, proprio per la sua promiscuità rispetto ad altri campi del sapere, spesso è stato giudicato filosoficamente impuro, un sotto-genere, talvolta addirittura ridotto a diletto narcisistico e autocelebrativo del filosofo, privo di alcun valore dottrinario. Allora è utile ricordare che in filosofia la decisione di assumere un modello discorsivo non è mai casuale: la scrittura filosofica non si riduce mai a mero strumento di un pensiero di per sé costituito, formato e autosufficiente, ma ne è piuttosto parte costitutiva. C'è un'esperienza della verità che si può leggere solo autobiograficamente. Certo, la mia vita la posso raccontare solo io. Ma, paradossalmente, anche la Storia può essere compresa sempre e solo autobiograficamente, nel senso che posso raccontare la storia degli uomini solo passando attraverso le vicende dell'uomo o degli uomini che l'hanno vissuta: che sicuramente hanno avuto vicende diverse dalle mie, ma che io posso capire perché anch'io vivo, amo, penso, soffro, vivo con gli altri, critico e vengo criticato, ho o non ho famiglia, figli, amici, nemici, traditori, maestri, compagni, ho momenti di felicità e momenti di dolore, esperienze di malattia e di morte. Anch'io mi chiedo se esista Dio e cosa sia la verità, la libertà, la morale. È alla luce di questo rapporto indissolubile che io leggo la mia vita e posso capire la vita degli altri. La domanda è: cosa (nel dire e nel fare) non è autobiografia?

L'identità autobiografica si descrive nell'atto d'interpretare la propria esistenza, rappresentando la condizione in cui chi racconta di sé è *soggetto e oggetto del suo racconto*. E questo stesso modello di comprensione si presenta all'opera nella riflessione filosofica della storia: il soggetto che vuole comprendere e l'oggetto da comprendere convergono nell'umanità comune allo studioso e al mondo storico da analizzare. E soggetto e oggetto coincidono, in maniera iperbolica, nella scrittura autobiografica: scrittura dell'io che scrive di sé. Anche se, come vedremo, questo luogo non si fa individuare come rappresentazione enfatica dell'identità, bensì come esperienza dell'intima alterazione del soggetto anche nel luogo protetto in cui il soggetto scrive "Io".

Tutte le filosofie pro o contro il soggetto, pronte a stabilire della sua fine o permanenza, dovrebbero misurarsi con il genere autobiografico, per dare realtà, peso, consistenza a un'idea altrimenti vuota e astratta quale quella del Soggetto: quale soggetto? Di "chi" stiamo parlando?

4. *Io-Altro nella scrittura autobiografica*

Come vivere il tempo che ci è dato a disposizione, il tempo che non è solo quello custodito nel patrimonio del passato, ma il tempo che rinasce a ogni istante: come farne una storia? E cosa significa che il tempo diventa storia, si dipana in una storia? Quando si può raccontare una vita? La storia ha bisogno di lontananza, di distanziamento, di tempo, per essere compresa e giudicata; e spesso chi la racconta è altro da chi l'ha fatta, uno spettatore e un giudice. O, come nel caso dell'autobiografia, è il Sé che diventa Altro rispetto al sé che era, e che cerca nel proprio labirinto il filo di Arianna, il filo del discorso, la calamita in grado di attrarre la polvere di ferro dei tanti disseminati eventi che compongono la sua vita. Proprio nella coincidenza tra l'autore e il personaggio del racconto, l'autobiografia produce una sorta di sdoppiamento, di raddoppiamento e di rispecchiamento, per cui la coscienza si scopre intimamente percorsa dall'alterità e si presenta come il risultato di un processo d'identificazione. Mentre l'*ego* è l'Io puntuale a cui giungo per una rivelazione immediata, l'autobiografia è la storia dell'Io che giunge a Sé, in un movimento riflessivo, in un atto secondo, di ricostruzione di sé¹³.

13 Il riferimento implicito va al Ricoeur di *Sé come un altro*, in cui vale un primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, come indica il pronome riflessivo 'Sé' rispetto all' 'Io'.

Il profilo esistenziale e filosofico del soggetto che scrive di sé è modellato sulla radicale relazionalità del soggetto e sull'esperienza inaggrabile dell'intersoggettività. Ora, è di particolare ed efficace effetto che questa centralità del rapporto Io-Altro emerga con evidenza proprio nella scrittura autobiografica, cioè in una scrittura consacrata al racconto del Sé. È incredibile quanto, nella scrittura di sé, siano presenti gli altri. Sino al punto da arrivare a sospettare che l'autobiografia sia più un'ermeneutica del rapporto con l'Altro che non un'ermeneutica del Sé, che mette capo a un'originaria relazionalità del soggetto. Quasi tutte le autobiografie sono motivate dal bisogno dell'autore di porre chiarezza e di dare risposta all'incomprensione altrui, come testimonia il caso di Rousseau. Perché sono i rapporti con l'altro, con gli altri, densi di ambiguità, di equivoci e di incomprensioni, e incomprensibili anche nella loro positività, nella realtà di scambi fecondi ma non per questo meno misteriosi nel loro significato, è insomma tutto ciò a urgere e a germinare in una scrittura di sé. L'autobiografia cioè si presenta come il tentativo inesausto di raggiungere quel chiarimento, quel riconoscimento, quella risoluzione, che sono mancati alla/nella vita vera. Un tentativo di chiarimento che, in quanto anche indissolubilmente *artificio letterario*, non può che rilanciare l'equivoco.

L'autobiografia è perciò apertura sull'alterità, da cui il soggetto, che parla dicendo 'io', dichiara di sentirsi vulnerato. Impossibile la solitudine. Come scrive Hans Jonas, «nessuno, tranne un folle, ha mai preso sul serio il solipsismo (...). Il monologo assoluto è la prerogativa del folle»¹⁴. La scrittura autobiografica tocca questo snodo concettuale in maniera decisiva. In essa prevale in prima istanza un discorso dell'identità: è l'espressione di un soggetto che racconta se stesso, è una forma di "scrittura dell'io". Questo distingue l'autobiografia da altri generi di scrittura, fatti in prima persona, ma che si strutturano esplicitamente in riferimento ad altri (la lettera e la biografia). Eppure, proprio nella scrittura consacrata al Sé, quello che si dice è che è impossibile questa autoreferenzialità; impraticabile la chiusura combaciante dell'Io con Sé, perché c'è sempre (dell')Altro. La vincolatezza è un fatto d'esperienza ineludibile, senza il quale sembra impossibile parlare di vissuto. Il racconto autobiografico sembra proporsi come scrittura dell'identità, mentre emerge a più riprese, come nelle *Confessioni* e nelle *Fantasticherie* di Rousseau, l'esperienza dell'incomponibile unità di un soggetto che non dispone di sé, come nelle realtà del sogno o

14 H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, p. 52; trad. it. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 45.

del delirio¹⁵. Philippe Lejeune, spesso citato negli studi sull'autobiografia per il suo *Le pacte autobiographique*, sembra ribadire la centralità ridondante del soggetto che, del racconto autobiografico, è insieme autore, voce narrante e protagonista del proprio racconto¹⁶. Ma questa definizione, che conferma formalmente l'Identità in gioco, in realtà sembra sottoscrivere il processo d'intima alterazione del soggetto (dove accade l'alterazione se non nel luogo dell'identità?).

Allora, l'*auto*-biografia, che dovrebbe parlare di Sé, parla di altro, di altri e dell'intima alterazione del Sé. Questa la ragione che sottrae lo scritto autobiografico a un percorso *espositivo* del soggetto raccontato. Ciò vale sicuramente per il soggetto stesso che, nel labirinto creato dal percorso riflessivo e di scrittura, si perde e si assenta (non si fa trovare). La scrittura è l'atto con cui l'autore si libera da se stesso, e questo non sfugge al lettore che, a dispetto di quel gesto di autoesposizione, sperimenta l'indisponibilità del soggetto autobiografico a farsi fissare in un'identità definitiva. Ma questo stesso soggetto, che liberamente rinuncia a disporre di se stesso, raccontandosi, nello stesso tempo smisuratamente si espone senza rassicurazioni e garanzie. E ciò va tenuto presente da parte di chi legge l'autobiografia: essa è il gesto di chi, affidando la sua vita alla scrittura, rende prossima la morte, ovvero la sua possibilità, e che sa di dover rinunciare in anticipo a qualsiasi diritto di replica. E che sa che quel suo tentativo di smantellare identificazioni, percepite come posticce, imposte, ingiuste e sbagliate, proprio attraverso un racconto che, di fatto, rende difficile fermare il soggetto in un'espressione univoca, può, dopo la sua morte, trasformarsi da luogo di resistenza a luogo della resa¹⁷. La scrittura, che è l'unica strategia di resistenza possibile a un'identificazione imposta, può richiudersi sul soggetto come una maschera di ferro. Chi scrive deve accettare il rischio insito nella scrittura: il dubbio è che il labirinto creato dal percorso riflessivo e di scrittura, in cui il soggetto si perde e non si fa trovare, diventi, dopo di lui, nolente, percorso espositivo. La scrittura autobiografica, che

15 Sul tema della formazione dell'identità moderna, cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993. Spero che dallo svolgimento del nostro percorso risulti come non sia senza problemi la collocazione tayloriana di Rousseau in un processo d'interiorizzazione e in un'esperienza di presenza a sé, che sarebbe alla base del soggettivismo moderno.

16 Cfr. P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di F. Santini, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna 1986.

17 Fa pensare al labirinto borgesiano: «Lo crederesti, Arianna?», dice Teseo, «il Minotauro non s'è quasi difeso», ne *La casa di Asterione*.

sabota dall'interno l'ordine costituito, rischia, nello scritto, di costituirsi a sua volta in un ordine che rinchioda l'autore in un'identità, rovesciando il detto di Hölderlin: là dove c'è salvezza, cresce anche il pericolo.

5. *L'autobiografia impossibile/perfetta*

In queste poche pagine si sono prospettati due rovesciamenti delle promesse dell'autobiografia, contenute nel suo nome. L'*auto-biografia* si presenta come la *vera* storia di una vita e ci porta a riconoscere come quella verità sia possibile solo attraverso un gioco di finzione e d'immaginazione. L'*auto-biografia*, poi, che dovrebbe parlare del Sé, parla di altri, dell'altro, dell'alterazione del soggetto che resiste a identificazioni definitive. Forse la radice di questo movimento sta nell'ultimo segmento del termine: *auto-bio-grafia*. Fin dall'inizio la traccia scritturale promette ciò che mantiene fino alla fine, avendo in sé il principio di sovversione/inveramento degli altri due segmenti: il gioco di esposizione e di nascondimento del soggetto e dell'altro. La scrittura autobiografica esplicita il rapporto con l'altro nel suo essere scrittura, in cui la mia stessa alterità si nasconde, anche scrivendo 'Io'. La scrittura di sé è questo stesso atto di simultanea (auto)costituzione e dislocazione del soggetto, che descrive l'essenziale differenza/alterazione in cui si dà l'articolazione di un'esistenza che, come scrive Derrida della traccia, «non si lascia riassumere nella semplicità di un presente»¹⁸.

Dallo studio sull'autobiografia è emerso che tutto ciò che documenta una centralità del soggetto, come l'autobiografia che coglie il soggetto nell'atto del suo farsi (il soggetto che scrive di sé), in realtà non alimenta l'idea di un soggetto ipertrofico, che domina se stesso dominando la propria storia, esponendola in forma di racconto. Perché ciò che ne risulta è semmai invece la consapevolezza da parte di chi scrive di non essere stato e di non poter essere il creatore, il possessore, l'artefice unico e sommo neanche della propria vita, di cui non dispone e che è messa in condizione di dispiegarsi da ciò che non possiede. Non ne esce fuori la forza autocentrata del soggetto, bensì al contrario tutto ciò che ne impedisce l'esaltazione e il protagonismo narcisista. La centralità dell'Io non corrisponde alla sua absolutezza. Soprattutto ciò che emerge è quel movimento d'impossibile requie in cui l'uomo è spinto a superare se stesso per diventare uomo, ma al contempo a limitare se stesso per restare uomo: versione dinamica della

18 J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, p. 97; *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2012, p. 98.

condizione di medietà che gli è propria. Nessun racconto meglio di quello che Jean-Jacques Rousseau lascia di sé ci consente di assistere a questo movimento in cui consiste la condizione umana e che il filosofo comprende molto bene, perché è ciò che sperimenta continuamente nell'esercizio del suo pensiero: questa esperienza dell'uomo e del filosofo in tensione tra l'essenza e l'esistenza, in un modo tale per cui il filosofo non riesce a eguagliare veramente le proprie idee, in quanto sempre implicato nell'esistenza, e non riesce a toccare davvero la propria esistenza, in quanto votato alla sua essenzialità. È la sensazione di essere sempre fuori posto, destinato a guardare ognuna – essenza ed esistenza – con gli occhi dell'altra, col piede sempre in due staffe, e per questo accusato dall'esistente di essere strano, eccentrico, inadeguato, se non addirittura incapace per le cose del mondo; e incolpato dall'essenza di non essere troppo puro e di sporcare le sue astrazioni con l'impurità della vita. È una situazione disagiata che rappresenta la condizione incarnata del pensiero filosofico e da cui non deriva un senso di acquisita Potenza e di potenziato dominio. È l'immagine scomoda e paradossale del Barone di Münchhausen citata da Theodor W. Adorno e che, credo, sarebbe stata congeniale a Rousseau: «Al pensatore odierno non si chiede niente di meno di questo: essere nello stesso momento nelle cose e al di fuori delle cose; e il gesto del barone di Münchhausen, che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino, diventa lo schema di ogni conoscenza»¹⁹. Questa la condizione costitutiva di inevitabile strabismo speculativo, che fa sì che la coscienza filosofica lavori sempre in riferimento ad altro, scartando ogni possibilità di dominio da parte del soggetto.

La testimonianza che la scrittura di sé rappresenta va nella direzione di un depotenziamento dell'io, piuttosto che dell'idolatria del sé e ciò che si dà a vedere di quell'uomo che si racconta risulta misteriosamente protetto da un nucleo di invisibilità, che rende visibile a noi stessi la nostra stessa invisibilità. L'autobiografia perfetta.

19 TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951, p. 82; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, p. 78.

I. L’AUTO-BIOGRAFIA: LA TRACCIA NARRANTE DELL’ESISTERE

1. Madre e figlio: esperienza di mancanza

«Costai a mia madre la vita»¹. L’infanzia di Jean-Jacques è segnata dalla morte della madre poco dopo il parto². *Esperienza del perdere, senza avere*

-
- 1 J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 7; trad. it. di G. Cesarano, *Le confessioni*, Garzanti, Milano 2009, p. 7 (in seguito con la sigla C, il numero di pagina dell’originale e quello della traduzione italiana consultata. Citerò, salvo diversa indicazione, da questa traduzione).
- 2 «La Natura che partoriva l’uomo era una madre morente: dava ‘l’essere’ a chi, con la sua venuta al mondo, ne segnò la condanna a morte» (G. BATAILLE, *L’Expérience intérieure*, in ID., *Œuvres complètes* (vol. V), *La Somme athéologique*, I, Gallimard, Paris 1973, p. 93; trad. it. di C. Morena, *L’esperienza interiore*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 124). Derrida fa esplicito riferimento a questo passo delle *Confessioni*, ravvisando in esso la conferma dell’appartenenza di Rousseau a una metafisica in cui l’origine ha sempre la forma della presenza: «La nascita è la nascita (della) presenza. Prima della quale, non c’è presenza; e appena la presenza, aggrappandosi o annunciandosi a se stessa, spacca la sua pienezza e sottomette la sua storia, il lavoro della morte è cominciato». Secondo Derrida, a questa catastrofe, che ha il senso di un capovolgimento dell’ordine della vita, seguirebbe in Rousseau un caparbio ritorno alla presenza dell’origine. Mi chiedo però se questa descrizione che Rousseau dà della propria nascita non rappresenti invero la prima ammissione di una presenza dalla quale si è già da sempre esclusi. Tanto che la nostra stessa nascita è un evento che deve esserci raccontato, non avendo potuto viverlo, pur essendo l’inizio della vita. E questo sembra anche confermato proprio dall’episodio che, con assoluta maestria testuale, Derrida riporta per avvalorare la sua idea di un movimento in Rousseau di ritorno a una presenza originaria. Si tratta del racconto, che si trova nella *Seconda Passeggiata delle Fantasticherie* e qui citato nella parafrasi di Derrida, di ciò che si verifica «dopo che un “grosso cane danese” ha mandato gambe all’aria Jean-Jacques (...); quando dopo la “caduta” che l’aveva gettato a terra (“la mia testa era finita più in basso rispetto ai piedi”)), si deve anzitutto raccontargli l’“incidente” che egli non ha potuto vivere» (magnifica immagine del momento del venire alla luce). Ciò che accade dopo l’incidente, il risveglio sotto il cielo stellato, senza memoria e senza consapevolezza di sé, rappresenta per Derrida la descrizione di una pura presenza, che però, è da sottolineare, ha a mio avviso tutti i caratteri dell’assenza e del totale spossessamento. Lo stesso vale per il momento in cui Rousseau vede colare il proprio sangue senza pensare che quel sangue gli appartenga, come se fosse il colare

mai avuto. Esperienza di una mancanza senza la conoscenza di ciò che manca, esperienza inaspettata e mancante di ciò di cui egli pur accusa la mancanza.

Il padre non si consolò mai di quella perdita: «Credeva di rivederla in me, senza poter dimenticare che io gliel'avevo tolta» (*Ibidem*). La sua nascita coincide con la morte della madre. Il padre lo ama *al posto* di un'altra, *dell'altra*, e rivive nel figlio l'esperienza di quella perdita inconsolabile, persistendo nella ricerca impossibile e di perdurante dolore di ritrovarla in colui che, con il suo entrare nell'esistenza, gliel'aveva sottratta: «“Ah”, gemeva, “rendimela, consolami di lei, colma il vuoto che mi ha lasciato nell'anima. Ti amerei così se tu non fossi che mio figlio?”» (*Ibidem*). Il Figlio diventa l'icona costante di una mancanza incolmabile: porta in sé, con la sua presenza, la traccia di un'assenza irrecuperabile. Questo rapporto con la mancanza resta una costante dell'esistenza di Rousseau: l'impossibilità di colmare un vuoto e d'identificare ciò che potrebbe colmarlo.

La ferita della perdita della madre egli la *legge* nel rapporto con il padre, Isaac Rousseau, che gli trasmette la tenerezza del cuore: è un padre che piange, che non si vergogna di mostrarsi trafitto dal dolore e che offre al figlio la condivisione di quell'esperienza che il figlio può provare solo indirettamente, relativamente, ossia nella relazione con chi ne soffre. Qui si forma il germe di quel forte senso di empatia e di compassione, che poi Rousseau manterrà per sempre nei confronti degli altri³, e che teorizzerà nel *Discorso sulla disuguaglianza*, parlando della pietà come del sentimento naturale proprio dei primordi dell'umanità⁴.

Una figura paterna non molto forte quella di Isaac Rousseau, un padre 'umano, troppo umano', un genitore compagno, bambino, con cui il figlio

di un ruscello (rottura delle acque/sangue, che del parto porta inequivocabilmente le tracce) e che mi sembra attestare il contrario di un'esperienza del 'proprio' che Derrida gli imputa (J. DERRIDA, op. cit., p. 437, it. 408-409).

3 «Le manifestazioni di dolore e di pena mi fanno ancora più impressione, tanto che mi è impossibile esserne testimone senza commuovermi forse più profondamente di chi le manifesta. L'immaginazione rafforza la mia sensazione e mi identifica con chi soffre, procurandomi sovente maggiore angoscia di lui» (J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, vol. I, cit., p. 1094; trad. it. di N. Cappelletti Truci, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Rizzoli, Milano 2009, p. 322 (in seguito con la sigla *F*, il numero di pagina dell'originale e quello della traduzione italiana consultata). Tanti sono gli esempi rintracciabili nelle *Confessioni*: la visita all'amico Grimm malato, a Diderot carcerato, alla moglie del Maresciallo assillata dalle preoccupazioni.

4 Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *D* 126, it. 88; 154-156, it. 121-124; 170, it. 139.

sviluppa un rapporto paritario, amicale, che è quello che Rousseau prediligerà sempre nella vita, soffrendo i rapporti squilibrati di potere e ogni tipo d'impegno che preveda il sottostare a un padrone: si opporrà sempre a lavorare alle dipendenze di qualcuno, che sia un capo bottega o il Re in persona, e non consentirà mai a scrivere su commissione⁵. Come scrive nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*:

Quanto all'autorità paterna, da cui parecchi han fatto derivare il governo assoluto e tutta la società (...), basta rilevare che nulla al mondo è più lontano dallo spirito feroce del dispotismo, che la dolcezza di quell'autorità, che guarda più al vantaggio di chi obbedisce che all'utilità di chi comanda; che per legge di natura il padre non è il padrone del figlio, se non fino a quando il suo soccorso è necessario a questo; che oltre questo termine diventan uguali, e allora il figlio, perfettamente indipendente dal padre, non gli deve che rispetto e non obbedienza (*D* 182, it. 154).

Il suo è un padre socialmente debole: piccolo orologiaio artigiano, sarà costretto a scappare da Ginevra, lasciando Jean-Jacques bambino a dei parenti, perché, in conflitto con un signorotto locale, rischia l'arresto; e debole finanziariamente, tanto da dipendere da una rendita di cui entra in possesso alla morte della moglie e che lo costringe, quasi involontariamente, a mettere in secondo piano i figli, potendone egli usufruire solo in loro assenza (situazione che perdurerà fino all'età adulta di Jean-Jacques). Da questa sua condotta Rousseau trae un «grande principio morale»:

il solo forse valido in pratica, di evitare le situazioni che oppongono i nostri doveri ai nostri interessi, e che ci mostrano il nostro bene nel male altrui; sicuro che in simili situazioni, per sincero che sia l'amore della virtù, presto o tardi senza avvedersene ci si indebolisce, e si diventa ingiusti e cattivi nel fatto, senza aver cessato d'essere giusti e buoni nell'animo (*C* 56, it. 57).

È una massima morale, estrema, ideale, radicale, che deriva da un'esperienza diretta, personale, biografica, vissuta. Anche questa una

5 «Credevano che sapessi scrivere dietro ordinazione [*par métier*], come tutti gli altri letterati, quando invece non seppi mai scrivere se non per passione» (*C* 513, trad. it. di F. Filippini, Rizzoli, Milano 2006, p. 544); «scrivere per guadagnar mi il pane mi avrebbe in breve soffocato l'ingegno e ucciso il talento (...). Nulla di vigoroso, nulla di grande può sgorgare da una penna del tutto venale (...). No, no: ho sempre sentito che la condizione dell'autore non era, non avrebbe potuto essere illustre e rispettabile che a patto di non trasformarsi in mestiere [*métier*]» (*C* 402-403, trad. it. di F. Filippini, pp. 434-435).

costante del suo pensiero: capire come la nostra idealità non sia mai disgiunta dalle situazioni reali e concrete⁶. L'insegnamento tratto da questa situazione gli ispirerà una condotta, eccentrica agli occhi altrui, ma dettata dalla volontà di evitare situazioni in cui il proprio interesse possa coincidere con la disgrazia di un altro. Per questo, non vorrà mai essere inserito in alcun testamento, preferendo la forma del vitalizio: «O mio benefattore (...), se avrò la sfortuna di sopravvivervi, so che perdendo voi perderò tutto, e non avrò nulla da guadagnare» (C 56, it. 58).

Nella descrizione che Jean-Jacques dà della figura paterna non traspare comunque mai alcun giudizio di condanna, quanto semmai un'inscalfibile e dolce gratitudine, oltre al tentativo, che involontariamente suggerisce di adottare anche ai lettori della sua autobiografia, di leggere senza pregiudizi una situazione che ha potuto produrre nel comportamento del padre quell'ambiguità la quale, pur in altro modo, sarà anche la sua. Isaac Rousseau è l'uomo che, per primo, con la sua figura e con il rapporto che instaura con il figlio amato, insegna che non ci sono Buoni assoluti e totalmente Cattivi, figure astratte e ideali, inesistenti nella realtà. La traccia del padre si riscontra nel già citato secondo *Discorso*:

Non ricordo senza la più dolce emozione la memoria del virtuoso cittadino dal quale ho ricevuto la vita [*le jour*], che spesso intrattenne la mia infanzia intorno al rispetto che vi era dovuto. Lo vedo ancora vivere del lavoro delle sue mani, e alimentare la sua anima delle verità più sublimi. Vedo Tacito, Plutarco e Grozio, mescolati davanti a lui con gli arnesi del suo mestiere (D 117-118, it. 77)⁷.

-
- 6 Anche le più intime e sconvenienti: deciderà di non presentarsi davanti al re, da cui avrebbe ricevuto una pensione vitalizia, terrorizzato dall'imbarazzo provocato dal disturbo congenito di stenosi uretrale che lo costringeva a uscire frequentemente («La sola idea dello stato in cui quel disturbo poteva ridurmi era capace di infliggermelo al punto da star male», C 379, it. 393). Questa testimonianza rende subito il tenore della sua sincerità, da più parti incolpata di introdurre a un irrefrenabile narcisismo. Al contrario, la sincerità di Rousseau è sconveniente e difficilmente finalizzabile all'obiettivo narcisistico. Perde quindi l'offerta della pensione regale, ma – e qui sopraggiunge l'ideale – «mi risparmiavo anche il giogo che mi avrebbe imposto. Addio verità, libertà, coraggio. Come osare, da quel momento, parlare d'indipendenza e di disinteresse? Non dovevo più che adulare o tacere, accettando la pensione» (C 380, it. 393).
- 7 La citazione continua così: «Vedo al suo fianco un figlio amato ricevere con troppo scarso frutto le tenere istruzioni dal migliore dei padri. Ma se i travimenti di una folle giovinezza mi fecero dimenticare, durante un certo tempo, così saggi insegnamenti (...), è difficile che un'educazione nella quale entri il cuore vada perduta per sempre (...). Mio padre, lo confesso con gioia, non era affatto in posizione speciale fra i suoi concittadini, (...) e, così com'era, non vi è paese nel

Da notare come, descrivendo la vita del padre, Rousseau ponga l'accento sulla necessaria coesistenza in essa di un lavoro pratico, concreto e fisico, e di una costante attività spirituale e intellettuale⁸.

Già questi brevi cenni autobiografici permettono di mettere in rilievo uno snodo a cui è sensibile ogni filosofo della storia che, sulle tracce del significato di un individuo o dell'umanità che si dà nel loro racconto storico, relativizza questa stessa alternativa, perché quel significato è condivisibile a più livelli: dall'individuale all'universale, dal particolare al generale, dal concreto all'astratto. La filosofia della storia è attenta a questa oscillazione continua che non si fa mai dicotomia e opposizione. C'è un filo che collega un piano individuale-singolare-intimo del discorso a quello universale-plurale-pubblico, in modo analogo al rapporto che collega ogni singolo venuto al mondo al contesto delle relazioni preesistenti, come accade anche nel rapporto che s'istituisce fra una cultura rispetto alle culture precedenti, o nel rapporto fra la storia del genere umano e la natura. Questo è il motivo per cui il documento autobiografico è connesso al piano propriamente filosofico del discorso di colui che si racconta⁹.

quale la sua compagnia non sarebbe stata ricercata e coltivata anche con frutto delle persone più da bene» (*D* 118, it. 77-78).

- 8 Tacito e Grozio sono gli stessi autori che contribuirono alla formazione di Vico (con l'aggiunta di Platone e di Bacone). Egli ne parla nella sua autobiografia: Platone e Tacito rappresentano la filosofia e la filologia, il 'vero' e il 'certo', ancora separati fra loro; Bacone intuisce un sapere enciclopedico, senza potersi innalzare, a causa del suo empirismo, a una visione universalistica, che solo Grozio pone in sistema, connettendo filosofia e filologia (cfr. G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in *Id.*, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, I Meridiani, Milano 2005, p. 44).
- 9 Roberto Gatti insiste giustamente sulla stretta connessione tra il livello psicologico, religioso, morale e politico della riflessione di Rousseau, che conferisce sicura portata filosofica alle sue *Confessioni* (cfr. R. GATTI, *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 49-50 e la nota 8 a p. 54). Su questa linea interpretativa, che ribadisce il tratto unitario dell'intera opera di Rousseau, anche E. CASSIRER, *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41, 1932 (ristampa: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970) e il saggio *Rousseau in Id.*, *Rousseau, Kant, Goethe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991; *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Donzelli, Roma 1999; anche V.-A. GOLDSCHMIDT, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Phébus, Paris 1978, p. 185.

2. La lettura come resistenza all'esistente

L'enfasi sull'assenza di un non-vissuto materno, che prende corpo e realtà proprio in ragione del suo inaspettato sottrarsi, si accentua durante l'infanzia di Jean-Jacques nel rituale celebrato insieme al padre di una lettura continua, anche notturna, dei libri e dei romanzi appartenuti alla madre, donna di cultura raffinata, con una solida educazione, che componeva versi: «Non potevamo staccarcene che a libro finito. Qualche volta mio padre, sentendo le rondini del mattino, diceva tutto vergognoso: “Andiamo a letto, sono più bambino di te”» (C 8, it. 8). A quell'esperienza stra-ordinaria Rousseau fa risalire il suo spirito libero, riottoso a ogni imposizione autoritaria, che s'infiamma ai grandi esempi degli uomini di Roma e di Atene¹⁰. Con questo modo di celebrare e onorare l'assenza così presente della madre, nume tutelare della casa e della famiglia, il padre passa al figlio il salvagente per la sua burrascosa esistenza: la passione smodata e smisurata per la lettura. Essa assume da subito il significato che manterrà poi per sempre: la lettura come rifugio da una realtà spesso opprimente, negativa, insulsa, troppo... realistica! Da qui si sviluppa quella tendenza di Rousseau alla 'fantasticheria': il piacere della libera immaginazione, del sogno a occhi aperti. Questo rapimento nel mondo della letteratura influisce sulla formazione del carattere di Rousseau che, in questo rapporto romanizzato con la vita, prima di capire, prima di avere un'idea di ogni cosa, riesce a *sentirla*, a *provarla* attraverso la passione, predisponendo lo sviluppo di una ragione «di tempra diversa» (C 8, it. 8), incardinata sul sentimento.

La lettura sopraggiunge a salvarlo, quando, ragazzo timido e impacciato, si trova alle dipendenze di un padrone grossolano e violento, che in poco tempo oscura tutto lo splendore della sua infanzia e ne mortifica il carattere vivace e dolce¹¹. Allora la lettura diventa la sua ossessiva, compulsiva attività clandestina:

Quelle letture, carpite al tempo del lavoro, costituirono un nuovo delitto che mi provocò nuove punizioni. Il gusto esacerbato dalle contrarietà divenne passione e, in breve, furore. Non sceglievo affatto, e leggevo ogni cosa con l'identica avidità. Leggevo al banco di lavoro, leggevo andando per le commissioni, leggevo in guardaroba, e mi ci dimenticavo per ore e ore; la testa mi girava dal gran leggere, non facevo altro che leggere¹².

10 Cfr. C 9, it. 9.

11 Cfr. C 30, it. 31.

12 C 39, trad. it. di F. Filippini, pp. 57-58.

Dal padrone brutale scapperà, raggiungendo la Savoia. Lì, su consiglio di un curato di campagna, troverà rifugio presso M^{me} de Warens, che giocherà più tardi un ruolo fondamentale nella vita di Rousseau e che, occupandosi di proselitismo e di conversioni, lo manda ora a Torino, per diventare cattolico.

La lettura, che nasce dal desiderio di fuggire una realtà insopportabile, accresce la sua propensione a creare un mondo a parte. Non c'è scelta oculata dei testi da leggere, nessun consiglio o guida esterni, è una fame bulimica e sregolata quella che lo porta a leggere di tutto, spinto dal disgusto per il reale che lo circonda. Ma anche le letture occasionali, anche quelle sbagliate o addirittura cattive, sono in grado di elevare lo spirito, l'anima, il cuore, sollevandolo al di sopra dell'esistente¹³. La lettura riesce ad arginare sia la paura per ciò che non si vuole più – la realtà detestabile – sia il crescente desiderio per ciò che non si sa ancora, ossia il risveglio dei sensi, il bisogno di un godimento ancora privo di oggetto: in quella situazione, Rousseau incomincia a nutrirsi con la fantasia delle immagini evocate dalla lettura, tanto da diventare «uno dei personaggi che immaginavo (...). Insomma, lo stato fittizio in cui finii col mettermi mi fece dimenticare lo stato reale in cui ero così scontento (...). Carezzando insomma teneramente le mie chimere e non vedendo intorno a me nulla che potesse valerle» (C 41, it. 42-43). In questa proiezione in un mondo immaginario, detta legge la forza del contrasto e dell'opposizione rispetto alla realtà:

È davvero strano che la mia immaginazione non si accenda mai tanto piacevolmente come quando la mia situazione è la meno piacevole, e che invece sia meno ridente quando tutto ride intorno a me (...). Se voglio dipingere la primavera, bisogna che sia d'inverno; se voglio descrivere un bel paesaggio, occorre che sia tra quattro mura; e ho detto cento volte che se mai fossi cacciato alla Bastiglia, vi dipingerei il quadro della libertà (C 171-172, it. 177)¹⁴.

Il fittizio, l'immaginario prevale sul reale che non si dimostra quasi mai all'altezza della sua immaginazione. Ad esempio, rimane deluso da Parigi e poi da Versailles, e più tardi, vedendo il mare, proprio perché si tratta di spettacoli anticipati nella sua fantasia e nutriti dalla sua fervida immaginazione ed «è impossibile agli uomini e difficile persino alla natura superare in ricchezza la mia immaginazione» (C 159-160, it. 164).

13 Cfr. C 40-41, it. 42.

14 Trad. leggermente modificata.

Il dono di dare forma all'immaginario nutre la sua beata e protetta solitudine:

tendenza così misantropica e ombrosa, in apparenza, ma che in realtà nasce da un cuore troppo affettuoso, troppo amorevole, troppo tenero, il quale, non trovandone di esistenti che gli somiglino, è costretto a nutrirsi di finzioni (C 41, it. 42-43)¹⁵.

Anche più tardi, disilluso rispetto alla possibilità di realizzare il sogno di un amore assoluto e totalizzante, si rifugia «nel paese delle chimere», un mondo ideale di «creature perfette, celesti per virtù come per beltà, di amici sicuri, teneri, fedeli, come mai ne trovai quaggiù (...). Vi trascorsi ore e giorni (...). Ciò non fece che accrescere la mia reputazione di misantropo» (C 427-428, it. 444). Solo la malattia, compagna della sua vita, riesce nei suoi eccessi a costringerlo a letto, mettendo a tacere quel mondo fantasticato: «la mia immaginazione, che si anima nella campagna e sotto gli alberi, langue e muore in una stanza e sotto le travi di un soffitto» (C 428, it. 445).

La propensione all'immaginazione porta con sé il rischio all'inazione, «a pensare in luogo di agire» (C 232, it. 239), pericolo congenito all'attività filosofica. Rousseau confessa: l'immaginazione «mi ha sempre reso pigro nel fare, per eccesso di ardore nel desiderare» (C 41, it. 43); «Nato [*fait*] per meditare tranquillo in solitudine, non lo ero affatto per parlare, agire, trattare affari tra gli uomini» (C 650, it. 679). La dote dell'immaginazione si accredita bene a chi *non è ancora* (al ragazzo adolescente, ancora informe nelle sue possibilità più proprie) o a chi *non è mai, una volta per tutte: a chi vive una costitutiva esperienza di mancanza*. E questa è l'esperienza propria di colui che pensa¹⁶.

15 Trad. leggermente modificata.

16 Come dice Hannah Arendt, «Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi». Questa è la capacità propria dell'immaginazione, di cui è accentuato l'effetto derealizzante: «Nell'atto di pensare io non sono dove sono in realtà: non mi circondano oggetti sensibili, ma immagini invisibili a chiunque altro. È come se mi fossi ritirato in una sorta di terra di nessuno, la terra dell'invisibile, di cui non saprei nulla se non mi fosse data questa facoltà di ricordare e di immaginare. Il pensare annulla le distanze, quelle temporali non meno delle spaziali. Posso anticipare il futuro e pensarlo come se fosse già presente, posso ricordare il passato come se non fosse scomparso» (H. ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace and Jovanovich, 2 voll., New York 1978, pp. 75-76; p. 85; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 158; p. 169).

3. L'incontro con la Natura: l'infanzia e la caduta

La fuga coatta del padre apre a Jean-Jacques l'inaspettata possibilità di un'esperienza esaltante: «La semplicità della vita campestre mi arricchì di un bene inestimabile, aprendo il mio cuore all'amicizia. Sino a quel momento non avevo conosciuto che sentimenti elevati, ma immaginari. L'abitudine di vivere insieme in una condizione di pace mi unì teneramente a mio cugino Bernard» (C 13, it. 13). La Natura entra sulla scena della vita di Rousseau e si associa subito a sentimenti positivi: la semplicità, la gioia dell'amicizia, la serenità. La Natura rappresenta la concretezza: è l'incontro della realtà ed è una realtà paradisiaca, perché dà corpo, sostanza e contenuto a sentimenti fino ad allora provati solo nella lettura.

Bizzarro rovesciamento del mito edenico: l'abbandono del Padre lo fa entrare nel paradiso terrestre. Quella vita spensierata in una campagna idilliaca resterà per sempre il luogo simbolo di una condizione di pace. Poi, di colpo, questa condizione s'interrompe. Punito ingiustamente con l'accusa di aver rotto un pettine, sviluppa un senso acutissimo di giustizia e di odio feroce per ogni forma d'iniquità. Di nuovo è il reale e il vissuto che, in una sua forma negativa, provoca una reazione del soggetto, lo orienta a un'idealità e lo fa sbalzare dall'esperienza personale al sentimento dell'intera umanità¹⁷:

Quel primo sentimento della violenza e dell'ingiustizia è rimasto così profondamente impresso [*gravé*] nel mio animo, che ogni idea che vi si connetta mi riporta la mia prima commozione [*émotion*], e quel sentimento, che nella sua origine riguarda me, ha preso in sé tale consistenza, e s'è talmente distaccato da qualsiasi personale interesse, che il cuore si infiamma allo spettacolo o al racconto di ogni azione ingiusta, qualunque sia l'oggetto e dovunque sia commessa, come se l'effetto ricadesse su di me. Quando leggo delle crudeltà di un feroce tiranno, delle sottili perfidie di un prete briccone, correrei volentieri a pugnalare quei miserabili, dovessi cento volte soccombere (C 20, it. 20-21).

Quell'evento segna anche la fine dell'infanzia:

Ebbe così termine la serenità della mia vita infantile. Da quel momento cessai di godere una felicità pura, e ancora oggi sento che il ricordo degli incanti della mia infanzia si arresta là. Restammo a Bossey per qualche mese ancora. Vi restammo come ci viene rappresentato il primo uomo ancora nel paradiso

17 Sul binomio azione-reazione, cfr. J. STAROBINSKI, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris 1999; trad. it. di C. Colangelo, *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, Einaudi, Torino 2001.

terrestre ma che ha cessato ormai di goderne. La situazione era apparentemente la stessa, ma, in effetti, il modo d'essere era tutt'altro. L'affetto, il rispetto, l'intimità, la fiducia, non legavano più gli allievi ai maestri; non li guardavamo più come dèi che leggevano nei nostri cuori: ci vergognavamo meno di far male e ci preoccupavamo di più d'essere accusati; cominciammo a fingere, a ribellarci, a mentire. Tutti i vizi della nostra età corrompevano la nostra innocenza, e imbruttivano i nostri giochi (C 20-21, it. 21).

Ritorna l'impressione di una rilettura autobiografica del mito del peccato originale: Rousseau, piccolo Adamo innocente, cade vittima di un'accusa la cui ingiustizia ne corrompe l'innocenza, nel momento in cui, persa l'ingenuità primordiale, percepisce la distanza dal suo dio imperfetto. L'uomo giusto, incolpato da quelli che fino a quel momento erano il suo dio, s'inquina il cuore. Ora egli si nasconde, ma non per la vergogna di una colpa commessa, bensì piuttosto per compiere effettivamente e meglio il male di cui è stato comunque accusato. La sua natura buona è corrotta dall'Istituzione del mondo dei grandi che detengono il potere arbitrario di accusare e di punire. Nel racconto di Rousseau la Natura e Dio sono assolti dalla colpa, che ricade invece sugli adulti i quali, colpevolizzandolo ingiustamente, lo rendono avvezzo alla colpa. In termini biblici: il primo uomo non ha rubato la mela, ma è stato accusato di averlo fatto, e *questo* lo fa diventare passibile di colpa. Il male, come colpa ingiusta, giustifica e rafforza il potere degli Ingiusti. Il male, come il bene, ha sempre in Rousseau natura relazionale e, come in tutto il pensiero illuministico, essi non vengono indagati nelle loro radici ontologico-metafisiche, ma a partire dai reali rapporti umani e materiali¹⁸. Il male, come poi suggerirà Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, affonda le sue radici ultime nel mistero e a noi è dato conoscerne i tratti unicamente nel rapporto con gli altri. Sicuramente in Rousseau non c'è l'idea del male dell'uomo come rivolta contro Dio, come rifiuto dell'ordine divino, perché questo è per lui identico con l'ordine della natura, di cui egli è fervido e osservante discepolo. L'uomo per Rousseau non ha bisogno di rivoltarsi contro Dio, il quale non ha colpe ai suoi occhi, proprio perché il Dio in cui egli crede non è il Dio personale del cristianesimo.

18 È ben nota la posizione critica di Rousseau rispetto alla dottrina del peccato originale, da lui giudicata inconcepibile, perché attribuirebbe a Dio stesso un'ingiustizia perpetrata contro gli uomini (cfr. la lettera *Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra, a Christophe de Beaumont, arcivescovo di Parigi*, in *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 36-39).

Importa sottolineare qui un elemento che vale per tutto il testo delle *Confessioni* e che potremmo intitolare così: *in principio (e per sempre) era la Parola*. In questo episodio, come in molti altri successivi, già prima della vita ripercorsa dal ricordo autobiografico, dove è inevitabile che il fatto si faccia racconto, già prima, cioè nella vita reale, non c'è evento, fatto, gesto: al fatto si sostituisce da subito *il detto del fatto*. C'è un fatto di cui si sa solo ciò che se ne dice. Il tutto della vita di Rousseau si gioca attraverso il linguaggio: ciò che si dice, ciò che non si dice, ciò che gli altri dicono; pochissimi fatti e *moltissime parole sui fatti*. Sono le parole il motore non solo del racconto, ma anche della vita in corso, che è vita anzitutto parlata. Nel racconto rousseauiano non solo i soggetti che agiscono sono soggetti parlanti e che *parlano* il loro agire, ma si potrebbe dire che l'azione sia la parola. Le *Confessioni* sono il testo sacro della totale, inaggirabile linguisticità dell'esistenza umana. La parola è la provenienza dell'esistenza reale di Jean-Jacques Rousseau. Jean Starobinski mette bene in rilievo come nella scrittura di sé di Rousseau non ci sia un io che preesiste e che, come un oggetto, l'autore si trova a descrivere, a partire da una separazione della coscienza riflessa che ne consente il giudizio. Nella scrittura di Rousseau viene meno un rapporto strumentale del soggetto rispetto al linguaggio; egli è parlato dalle sue parole, che lo svelano a se stesso¹⁹. Non solo il pensiero è pensato dalle sue parole, ma anche l'esistenza è vissuta anzitutto linguisticamente.

L'episodio del pettine rotto riveste poi il significato di un'esperienza archetipica-primordiale per Rousseau, che ritorna e si ripresenta in altri episodi, come un'eco mai silenziata nell'arco della sua intera vita. È cioè l'esperienza dell'accusa ingiusta, del processo a lui intentato da un tribunale oscuro, come più tardi solo l'opera di Kafka riuscirà a evocare, di ombre minacciose, privo di presenze tangibili (qui gli adulti, poi, nei *Dialoghi*, «*ces Messieurs*»: dall'episodio d'infanzia al dramma finale dell'accusa ingiustificata del mondo contro la sua esistenza i toni restano invariati). È un tribunale che impone all'imputato la contumacia, che gli impedisce di essere presente e di difendersi, per arrivare alla sentenza finale, al verdetto senza remissione, che ha il peso leggero, ma insostenibile e senza scampo, di una parola: colpevole. Il fatto – se qualche fatto è davvero accaduto (*così si dice*) – è avvenuto in assenza di testimoni e in assenza dello stesso colpevole. È l'atteggiamento stupito di Rousseau di fronte alla persecuzione di cui è vittima a dimostrare che, fino al termine della sua

19 Cfr. J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, pp. 233-239.

esistenza, egli non saprà mai di cosa venga davvero accusato, fino a far sorgere in tutti il dubbio che ci sia davvero stata un'accusa e che sia stata davvero pronunciata una sentenza. Ma si pensi bene al fatto che questa è la strategia di ogni macchina diffamante: far passare per pazzo paranoico l'accusato, delegittimarlo agli occhi di chi dovrà cercare di comprendere. Alla fine però qualcuno è stato davvero dileggiato²⁰, qualcuno ha dovuto sfuggire alle sassaiole ed è stato costretto a scappare su un'isoletta deserta. Come osserva bene Maurice Blanchot: «Non so se, durante la sua vita, Rousseau fu perseguitato come credette. Ma, poiché evidentemente non ha cessato di esserlo dopo la sua morte, attirandosi passioni ostili e, anche in anni recentissimi, l'odio, la rabbia deformatrice e le ingiurie di uomini apparentemente ragionevoli, bisogna pensare che vi fosse del vero nella congiura di ostilità di cui si sentì inesplicabilmente vittima. I nemici di Rousseau lo sono in modo così eccessivo da giustificare Rousseau»²¹. Rousseau non sa quale sia effettivamente la colpa di cui è chiamato a rispondere: a rispondere proprio tacendo per sempre, giacché la colpa e la condanna convergono sempre sulla *parola* di Jean-Jacques. Gli è intimato il silenzio: è per questo che Rousseau continua invece instancabilmente a parlare, fino all'ultimo.

Tornando all'episodio del pettine, si compie quindi il passaggio da un'età della vita a un'altra, movimento che avviene sempre passando attraverso una crisi: l'infanzia di Rousseau finisce quando *si crepa*, quasi invisibilmente, quel fantastico, dolce mondo, a causa di una colpa di cui viene ingiustamente accusato. E quella crepa percorre tutto l'orizzonte: *è tutto come prima, ma niente più è uguale a prima*. È ciò che accade in ogni svolta della vita e del pensiero. Qui in negativo. In positivo, potremmo dire che la vita filosofica nasca nel momento in cui, per una strana conversione, il mondo, che resta uguale al mondo com'è, diventa tutto diverso dal mon-

20 All'epoca delle sue *Lettere scritte dalla montagna*, a Ginevra comincia a girare un foglio anonimo che lo accusa «di aver gettato [*exposé*] i miei figli sul marciapiedi, di trascinarli appresso una squaldrina da corpo di guardia, d'essere consunto dagli stravizi, marcio di sifilide» (C 632, it. 660). E all'inizio della *Prima passeggiata* delle *Fantasticherie*: «Potevo forse, nel mio buon senso, supporre che un giorno io, lo stesso uomo che ero, lo stesso che sono ancora, sarei considerato – senza la minima esitazione – un mostro, un avvelenatore, un assassino; che sarei diventato l'orrore della razza umana, lo zimbello della canaglia; che i passanti, invece di salutarmi, avrebbero sputato su me; che una generazione intera, tutta quanta d'accordo, si sarebbe divertita a sotterrarmi ancor vivo?» (F 995-996, it. 198).

21 M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959, p. 53; trad. it. di G. Ceronetti, G. Neri, *Il libro a venire*, Einaudi, Torino, p. 51.

do di prima. È ciò che accadrà con la conversione filosofica di Rousseau. Come dice nel *Discorso sulla disuguaglianza*, l'uomo ha bisogno della filosofia, «per saper osservare una volta ciò che ha visto ogni giorno» (D 144, it. 109)²². Ora, per il Rousseau ragazzino è invece l'esperienza negativa della delusione per il mondo adulto, giudicato ingiusto. L'innocenza è ormai perduta: diventiamo adulti quando per la prima volta diciamo “non sono d'accordo”, già slontanati nella distanza critica rispetto a un'autorità rimasta fino a quel momento indiscussa, con cui si stava in un rapporto d'immediata adesione. L'adulto ha perso la sua divinità: può sbagliare, può essere ingiusto. E questa scoperta sconcertante contamina la purezza dell'infanzia, corrompe la sua innocenza:

Persino la campagna smarrì ai nostri occhi quell'attrattiva di dolcezza e di semplicità che va dritta al cuore. Ci pareva deserta e cupa, come coperta d'un velo che ce ne nascondeva le bellezze (...). Ci disgustammo di quella vita; essi si disgustarono di noi (C 21, it. 21).

È anche da subito precisa la correlazione, la corrispondenza essenziale fra l'uomo e la Natura: finché l'uomo è innocente e puro, la Natura riflette la stessa semplicità, serenità e dolcezza. Se l'uomo è corrotto, allora la Natura non tocca più il suo cuore ed egli ne intacca l'integrità: il paesaggio naturale è uguale a prima, ma adesso appare deserto e tetro, come coperto da un velo. Anche qui il rapporto d'immediatezza è infranto.

4. *Fuori contesto. Lavoro e ricerca di sé*

S'interrompe il rapporto idilliaco con la Natura, e s'interrompe la permanenza di Rousseau in campagna dai parenti, anche perché si è fatto ormai tempo per lui d'imparare un mestiere. Cambia diversi padroni, con scarsissimi risultati: la sua vita è costellata di fallimenti professionali; messo alla prova, agli occhi del mondo Rousseau risulta inetto, incapace, inadeguato, fuori luogo, sbagliato. E tutta la sua esistenza, come egli la

22 «Voglia Dio provvedere il filosofo di uno sguardo acuto per ciò che sta davanti agli occhi di tutti» (L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen: eine Auswahl aus dem Nachlass*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, p. 123; *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1981, p. 118). Ricorda il gesto con cui la fenomenologia husserliana sospende l'atteggiamento naturale, in cui si danno a vedere aporeticamente le cose, per guardare ciò che tutti guardano, riuscendo però a vedere ciò che gli altri non vedono.

racconta, sembra un percorso per ‘trovare il proprio posto’, per raggiungerci²³. La Prefazione del *Discorso sulla disuguaglianza* si conclude con il verso di Persio: «*Quem te Deus esse/iussit, et humana qua parte locatus es in re, disce*» («Impara ciò che Dio ha voluto che tu sia e qual è il tuo posto nel mondo umano») ²⁴, a cui sembra ispirarsi pure Kant quando annota: «Il compito più importante dell’uomo è sapere come occupare adeguatamente il proprio posto nella creazione e comprendere bene ciò che si deve essere per essere un uomo»²⁵.

Dopo dieci anni di convivenza con M^{me} de Warens, di ritorno da un viaggio Rousseau «trova preso il suo posto» da un altro giovanotto. Decide perciò di allontanarsi: accetta un posto da precettore a Lione, ulteriore esperienza fallimentare, ma è già lungo l’elenco dei tentativi falliti, degli inizi abortiti, di fughe ed evasioni improvvisate che non lasciano traccia. Collocato presso il cancelliere della città, viene giudicato pessimamente e scacciato per la sua inettitudine; diventa apprendista incisore, poi lacché della contessa di Vercelli; un conoscente di M^{me} de Warens, suo ospite, lo esamina per un lavoro: «Il risultato delle sue osservazioni fu che (...) ero, se non del tutto inetto, quanto meno un ragazzotto di scarso ingegno, privo di idee, quasi senza istruzione, limitatissimo sotto ogni riguardo» (C 113, it. 116); più tardi, sempre su consiglio di ‘maman’, prova a studiare in seminario: «Ero destinato a essere il rifiuto di tutte le professioni [*le rebut de tous les états*] (...). Il vescovo e il superiore se ne scoraggiarono e mi restituirono alla signora de Warens come un elemento disadatto persino a essere prete»²⁶. Servitore in una casa signorile, proprio quando i padroni prendono a cuore la sua situazione e decidono di occuparsi della sua educazione per incarichi più qualificati, Rousseau molla tutto e tutti per seguire un ragazzotto ginevrino estroso e divertente, girovagando con lui di paese in paese, mantenendosi a stento, portando in giro in bella

23 Naturalmente ciò prelude al conflitto che può scaturire dal confronto dell’individuo con la sfera sociale, al di fuori dell’uguaglianza garantita nell’ordine naturale. Su questo cfr. M. VIROLI, *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993.

24 PERSIO, *Satire*, III, 71-73; ed. it. a cura di P. Frassinetti e L. Di Salvo, UTET, Torino 1979, p. 81: «chi la divinità esiga che noi siamo e quale posto ci ha fissato nell’umanità. Impara».

25 I. KANT, *Bemerkungen*, in ID., *Gesammelte Schriften* (KGS), Bd. XX, hrsg. von G. Lehmann, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1942, riprodotto a fronte dell’edizione italiana, *Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001, pp. 81-83. Cfr. anche P. BURGELIN, *L’idée de place dans l’«Émile»*, in «*Révue de Littérature comparée*», 35, 1961, pp. 529-537.

26 C 121, trad. it. di F. Filippini, p. 140.

mostra una fontanella di Erone²⁷. Sbandamento da cui si riprende subito, facendo ritorno da 'maman', deluso dall'incapacità della gente semplice di lasciarsi stupire. In modo analogo, anni dopo, confidando nel suo genio per la musica e avendo inventato un nuovo metodo di annotazione musicale, parte alla volta di Parigi, per sottoporre all'Accademia delle Scienze la sua invenzione, convinto che avrebbe prodotto una rivoluzione: «Partii dalla Savoia col mio sistema di musica come in altri tempi ero partito da Torino con la mia fontana di Erone» (C 272, it. 280). L'effetto sarà il medesimo, cioè l'incomprensione.

Come Rousseau appare fuori luogo in ogni contesto lavorativo, così la sua spontanea e irrefrenabile predilezione va a personaggi fuori contesto, inappropriati, estrosi. Anche questo può essere registrato come un elemento ricorrente nella sua vita: la fascinazione per figure strambe, astruse, non strutturate, devianti, marginali. Di un altro squinternato subirà più tardi la fascinazione: Venture de Villeneuve, un musicista francese, ospite della de Warens, dissoluto e pazzo²⁸. Come preso da un delirio che gli fa girare la testa, Rousseau, che si dice «venturizzato» (da 'Venture'), diventa maestro di canto, «senza saper decifrare un'aria (...). Parigino di Ginevra, e cattolico in un paese protestante, pensai bene di cambiarmi nome, al pari della religione e della patria (...). Anagrammai Rousseau in Vaussore, e mi ribattezzai Vaussore de Villeneuve» (C 148, it. 152). Si potrebbe pensare a una naturale propensione di Rousseau al *far finta*, a simulare improbabili identità. Come se l'unico modo per diventare qualcuno fosse quello di diventare qualcun altro; come quando, durante un viaggio per giungere a Montpellier, decide di farsi passare per inglese: «Dissi di chiamarmi Dudding e mi chiamarono signor Dudding (...). Felice che non avessero pensato di interrogarmi in inglese, di cui non conoscevo una parola»²⁹. Bugie senza secondi fini che però prevedono il rischio dell'azzardo; il *far finta* non è mai in condizioni di sicurezza, ma di forte pericolo: mento, ma rischio, cioè mi metto in condizione di essere smascherato. È quasi un'ossessione per la verità quella che opera dentro a queste bugie inutili e che avverte, come in sogno, che gli elementi inverosimili di una storia, di una vita, sono proprio ciò che la rendono credibile, storica.

27 Congegno basato sulla compressione dell'aria e incomprimibilità dell'acqua: l'acqua versata costringe l'aria a salire in un recipiente di acqua che esce zampillando da un tubo.

28 Cfr. C 124, it. 128.

29 C 250, trad. it. di F. Filippini, pp. 268-269.

La stessa M^{me} de Warens poi, ‘*maman*’, di cui il giovane Rousseau si considera «l’opera, l’allievo, l’amico, quasi l’amante» (C 58, it. 59), è una figura decisamente strana ed eccentrica: donna pragmatica, frenetica, piena d’idee irrealizzabili, ospita disordinatamente nella sua casa tutti i possibili e improbabili benefattori e beneficiati dei suoi strampalati progetti, personaggi di varia umanità, non certo al modo dei salotti intellettuali di moda all’epoca. Con lei Rousseau intrattiene un rapporto ambiguo, intimo e anche molto divertente, fuori dal protocollo e dalle convenzioni del tempo, nell’isolamento della natura delle Charmettes, presso Chambéry, sprofondando con lei in un nuovo paradiso terrestre.

5. Senza perdere di vista un solo istante: il dovere di “dire tutto”

La giovinezza rappresenta un periodo disordinato dell’esistenza di Rousseau. Cambia come cambia il vento. Ha la concentrazione del gatto: tutto acquattato, pronto a balzare su una preda... poi basta una farfalla, e via per un’altra caccia: «Nel pieno d’una certa abitudine di essere, un nonnulla mi distrae, mi cambia, mi avvince, infine mi appassiona; e allora tutto è dimenticato. Non penso ad altro che al nuovo oggetto d’interesse» (C 40, it. 41)³⁰. È peraltro per lui un tempo di studio e di letture in totale libertà: musica, classici latini, romanzi, geometria e filosofia. È uno fra i periodi più felici e spensierati della sua vita, anche se la malattia, presenza costante nella sua vita, gli fa temere una morte imminente.

Rousseau racconta il più possibile e con una straordinaria ricchezza di particolari questa massa disordinata di vicende, scollegata da qualsiasi progettualità costruttiva: un insieme caotico di diversioni, di repentini cambiamenti di rotta e di passioni momentanee e incostanti, che pure rappresenta un passo necessario per comprendere il soggetto che racconta di sé e che chi legge l’autobiografia deve necessariamente ripercorrere. Infatti, con uno studio sull’autobiografia non ci si propone di teorizzare il senso essenziale, ideale di un’esistenza, trascendendo dai suoi significati concreti, reali e irrelati, che si rivelano invece tutti essenziali per la comprensione. Tradirebbe l’autobiografia chi volesse sorvolare o ridurre i dati storici e cronologici, per formulare una possibile definizione atemporale di quell’identità che si narra. Il senso dell’autobiografia è il risultato di tutta la storia del pensiero e dell’esperienza umana di cui il racconto autobiografico è testimonianza e che definisce precisamente l’impossibilità di una qualsiasi

30 Trad. leggermente modificata.

verità 'depurata' dai suoi elementi storici. Il filosofo che riflette sul racconto autobiografico non può discriminare gli aspetti rilevanti rispetto ad altri giudicati di secondaria e marginale importanza, perché il documento autobiografico contesta proprio questa possibilità e la liceità di un intervento di questo tipo.

Prima di continuare, devo al lettore le mie scuse o la mia giustificazione tanto per la minuzia dei particolari nei quali mi sono inoltrato quanto per quelli in cui entrerò in seguito, e che non presentano ai suoi occhi interesse alcuno. Nell'impresa che mi sono prefisso, di mostrarmi interamente al pubblico, occorre che nulla di me gli resti oscuro o celato; bisogna che io mi mantenga costantemente sotto il suo sguardo, che egli mi segua in tutti gli smarrimenti del mio cuore, in tutti i recessi della mia vita; che non mi perda di vista un solo istante (...). Offro già troppi appigli alla malignità degli uomini con i miei racconti, per dargliene anche con i miei silenzi (C 59-60, it. 61).

Ciò che il lettore accorto può fare è invece cercare di riconoscere gli addentellati che permettono il collegamento tra i diversi ordini dell'esistenza di un uomo: il suo orizzonte e la sua verticalità, la realtà e l'idealità che ne compongono la storicità costitutiva. È un lavoro di scavo, per individuare l'aggrappante che ha permesso all'autore di stendere la pittura del suo autoritratto. L'aggrappante, nei lavori di muratura, è un materiale ruvido, irregolare, scabro, che consente l'aderenza di materiali disomogenei. Fuor di metafora, l'esistenza raccontata si presenta come un multistrato solo alla fine compatto, in cui l'esperienza e il pensiero del protagonista si sono vicendevolmente alternati per offrire supporto e per prendere slancio, consentendo alla fine all'esistenza di farsi raccontare come un tutto in cui nulla è davvero superfluo o semplicemente strumentale. Ma il vero 'aggrappante' nel lavoro autobiografico è la parola scritta, non tanto per la sua precisione, quanto piuttosto per la sua costitutiva condizione di penombra: essa, con i suoi semi-nascosti strati di significato, guida il lavoro con cui il soggetto, nel recupero di quel quasi-dimenticato spessore, rivive un'idea del sé più vicina alla sua giusta luce, che non è solo quella ricevuta dall'esterno della fama filosofica ottenuta nel corso della storia a lui successiva, ma quella che emana dall'interno della sua vita. La parola autobiografica educa il nostro spirito a non evitare la complessità, a non rifugiarsi nell'idolo più rassicurante di concetti piani, di strade maestre, per raccontare una verità che – è evidente nel racconto autobiografico – avviene nel corso del tempo. L'individuo subisce, storicamente, un processo inarrestabile di trasformazione e assume forme divergenti e anche contraddittorie: ma è quello stesso individuo

che consente di riconoscere se quelle diverse forme appartengano alla declinazione di sé o ne siano la contraffazione e la distruzione. Questo è molto chiaro nel resoconto autobiografico, dove la verità è misurata con il metro della coerenza. Nella geografia complessa del racconto di sé del filosofo i piani della natura, della storia e della società vengono consapevolmente compresi e relazionati fra loro: questo ne fa un gesto per eccellenza filosofico.

Ciò detto, si sa allora cosa rispondere al pericolo in cui si teme d'incorrere leggendo le *Confessioni* di Rousseau, che non rappresentano un'opera di autobiografia intellettuale, come se ne trovano tante in filosofia: il rischio, cioè, di scadere nel gossip, nella telenovela, a causa della precisione concreta e spietata del resoconto rousseauiano delle proprie e altrui vicende. Ma è un rischio che va corso, perché invece occorre considerarlo da un altro punto di vista: con lo scritto autobiografico di Rousseau diventa chiaro che tutto, nella vita che decidiamo di raccontare, è importante, anche le minutaglie, anche i dettagli, anche il superfluo, anche il ridicolo³¹. Ciò che si trasmette è una concezione dell'esistenza che è a volte tragedia, a volte commedia o farsa, in un girotondo, in un mondo multisfaccettato di fatti, immagini, cose, persone, grandi opere e minuzzarie di vario genere.

Vorrei potere in certo modo rendere la mia anima trasparente agli occhi del lettore, e perciò cerco di mostrargliela sotto tutti i punti di vista, d'illuminarla con ogni luce, di fare in modo che nulla vi si muova che gli sfugga, per consentirgli di giudicare da sé il principio che l'attiva [*produit*]. Se gli presentassi il risultato soltanto, e gli dicessi: 'Tale è il mio carattere', egli potrebbe credere, se non proprio che lo inganni, almeno che sia io a sbagliarmi (C 175, it. 180).

31 Il mio riferimento è alla scrittura di Giordano Bruno, che rivendica le 'minuzzarie' della vita, per esaltare le dimensioni eroica e comica del proprio autoritratto. È da notare una certa assonanza tra la scrittura bruniana e quella di Rousseau, che in entrambi i casi sposa il comico, il burlesco, il ridicolo, al di sotto del decoro, in spregio alla società e alla cultura del loro tempo; e la rivendicazione del tutto che compone una vita, anche il contingente, il minimo esistenziale, per un discorso a cui preme la questione veritativa (per la scrittura autobiografica di Bruno, cfr. L. D'ASCIA, "L'autore ave una fisionomia smarrita". *L'autocommento parodistico di Giordano Bruno*, in AA.VV. *Autobiografia. Autobiografie. Ricostruzione di sé*, a cura di M. Mezzanica, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 78-91). Rousseau e Bruno: uniti anche dalla malasorte e dalla condanna da cui fuggono; uniti anche da un pensiero della verità che non è esente da contraddizioni, ma per il quale non vale alcun compromesso: uno in esilio, l'altro sul rogo.

Ecco la differenza che intercorre tra una 'natura' che si dà indipendentemente dalle vicende che accadono ('Tale è il mio carattere') e la 'storia' di una vita³². L'autobiografia risponde alla necessità di raccontare il processo per giudicare del risultato. Di più: l'autore lascia che sia un altro, il lettore, a produrre il risultato; quello che Jean-Jacques può fare è mettergli in mano tutte le tessere del puzzle che insieme compongono l'essere 'Rousseau':

Ma descrivendogli con semplicità quanto mi è accaduto, tutto quanto ho fatto, ho pensato, ho sentito, non posso indurlo in errore, a meno che non lo voglia io; e quand'anche lo volessi, non ci riuscirei in questo modo facilmente. Tocca a lui mettere insieme questi elementi e determinare l'essere che compongono: l'esito dovrà risultare opera sua; e se allora si ingannerà, l'errore sarà suo soltanto. Ora, non basta per questo scopo che i miei racconti siano fedeli, bisogna anche che siano esatti. Non tocca a me giudicare l'importanza dei fatti, devo dirli tutti, e lasciare a lui il compito di sceglierli. È quanto ho fin qui perseguito con tutto il mio coraggio, e non verrà meno in seguito (...). Una cosa soltanto ho da temere in questa impresa: non di dir troppo o di dir menzogne, ma di non dir tutto o di tacere qualche verità (*Ibidem*).

In questo programma intimo e soggettivo pulsa insieme l'energia più pura dell'Illuminismo con il quale si dissolve l'intero sistema culturale e morale tradizionale e irrompe una forza creativa che rivendica il valore e la realtà di dimensioni dell'esperienza fino ad allora negate dallo spazio verticalizzato dell'ordine metafisico. Per Rousseau si tratta anzitutto del racconto dei propri sentimenti, che prevale sulla cronologia dei fatti: «Non ho che una guida fedele sulla quale possa far conto, ed è la catena dei sentimenti che hanno contrassegnato la successione del mio essere e, per tal

32 Ora, è noto il giudizio negativo di Rousseau sulla concezione progressista dell'Illuminismo, che potrebbe deporre a favore di un suo pensiero ostile al concetto stesso di storia. Ad esempio, Jean Starobinski sostiene che in Rousseau si dia una forte opposizione tra un'essenza umana, sostanzialmente innocente, permanente e centrata sull'interiorità, e il movimento storico, come processo degenerativo identificato con l'esteriorità. Rousseau preannuncerebbe insieme Hegel e Kierkegaard: il tragitto di una filosofia della storia à la Hegel, che egli sabotava dall'interno con uno scandalo à la Kierkegaard, perché l'esistenza singola è in grado di mandare gambe all'aria una costruzione idealistica della storia (cfr. J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 34-38, 50). Vedremo più avanti come, sottoponendo la sua esistenza al maglio impietoso della parola autobiografica, quell'unità del proprio Sé, che si presume storica, inamovibile e incontaminata, andrà a moltiplicarsi, esponendosi a incomponibili duplicità (come d'altronde lo stesso Starobinski riconosce, vedi pp. 66-77). La domanda è, quindi, semmai: quale filosofia della storia?

tramite, quella degli eventi che ne furono la causa o l'effetto» (C 278, it. 286)³³. Il processo con cui il soggetto ripercorre con la memoria la propria esistenza va dal sentimento a ciò che l'ha provocato o a ciò che esso ha provocato; il sentimento è la guida per il racconto ricostruttivo della propria vita:

Posso incorrere in omissione nei fatti, in trasposizioni, in errori di date; ma non posso ingannarmi su quanto ho provato, né su quel che i miei sentimenti mi hanno indotto a fare; ed ecco di che cosa soprattutto si tratta. Fine specifico [*l'objet propre*] delle mie confessioni è di far conoscere esattamente il mio intimo [*mon interieur*] in tutte le situazioni della mia vita (*Ibidem*).

Non esistono fatti, ma solo sentimenti che compongono la storia dell'anima, intesa umanamente come interiorità: «È la storia della mia anima che ho promesso, e per scriverla fedelmente non ho bisogno di altre memorie; mi basta (...) rientrare dentro di me» (*Ibidem*). Nell'atto di scrittura autobiografica il soggetto si ripiega su di sé e rende familiare al lettore il sondaggio introspettivo.

Le *Confessioni* non contengono perciò grandi avvenimenti: è la normale storia di un uomo, sì eccezionale, ma che nella sua vita non ha compiuto grandi gesta, azioni memorabili. L'attenzione non va al 'che cosa' di ciò che si racconta, ma al 'come', ed è ciò che regge la scrittura delle *Confessioni*, che non si riduce a un resoconto di fatti. Il discorso si dirige pertanto verso la 'forma' autobiografica, più che sui suoi 'contenuti'. Questo è ciò che, secondo Rousseau, rende unico il suo romanzo *La Nuova Eloisa*: «La semplicità del soggetto e il concatenarsi dell'interesse che, incentrato su tre personaggi, si sostiene per sei tomi senza episodi, senza avventure romanzesche» (C 546, it. 569). Questo al contrario di quanto fanno quei romanzieri, che, mancando di idee, stordiscono il lettore con una cornucopia di personaggi e di eventi mirabolanti³⁴. Aver saputo che una certa principessa, pronta a recarsi al ballo dell'Opéra, dimenticò il suo appuntamento trascorrendo tutta la notte immersa nella lettura del romanzo lusinga lo scrittore, che rende al lettore che lo predilige il riconoscimento di un pari valore: «Ho sempre creduto che non fosse possibile appassionarsi tanto vivamente all'*Eloisa* senza possedere quel sesto senso, quel senso morale, di cui così pochi cuori sono dotati, e senza il quale nessuno potrebbe intendere il mio» (C 547, it. 571). Solo uno spirito eletto e sensibile può comprendere la sua opera, che desta

33 Trad. leggermente modificata.

34 Cfr. C 546-547, it. 570.

l'attenzione senza ricorrere a strategie d'intrattenimento, astuzie, fatti, eventi³⁵.

Ciò che importa nella scrittura autobiografica è il modo di raccontare: il vero, anche se non bello; il bene e anche il male, purché detti bene. Ciò che vale è la schiettezza, la veracità, la loro inaggirabile necessità, «affinché una volta almeno si potesse vedere un uomo tale qual era nel suo intimo [*en dedans*]» (C 516, it. 538). Si tratta di mostrare un uomo nella sua interiorità (storia di un rapporto intenso), nel corpo a corpo con gli altri (storia di un'incomprensione) e con il mondo (storia di una perenne fuga).

6. Apertura al mondo e ritorno

Dopo dieci anni passati con 'maman', nel paradiso ritrovato delle Charmettes, inizia per Rousseau un periodo di apertura al mondo, di uscita dal chiuso del suo io, che durerà altri dieci anni. Al principio è un periodo vivace e tranquillo di conoscenze e di amicizie letterarie prima a Lione e poi a Parigi. La sua fiducia negli altri e nel mondo è così grande che per essi Rousseau è disposto a sacrificare il suo amore per la solitudine e per la campagna. E la vita in società lo affascina e lo stordisce, fino a farlo perdere nel gran mondo, permeabile a ogni forma di suggestione, poroso rispetto agli influssi circostanti³⁶. Per un anno diventa anche segretario dell'ambasciatore francese a Venezia dove riceve la prima delusione dalla società aristocratica: in contrasto con l'ambasciatore inetto e ignorante, rientra a Parigi, ancora però disposto a scendere a patti con il bel mondo. Segretario presso famiglie nobili, s'interessa con loro di scienza e di letteratura. Nel frattempo si lega a Teresa Le Vasseur, una donna semplice, né bella né intelligente, che ha conosciuto nella pensione in cui soggiorna. Il loro rapporto si formalizza con il matrimonio dopo venticinque anni di convivenza e cinque figli, tutti affidati all'Ospizio dei Trovatelli.

35 Si racconta che anche Kant una volta tardò la sua tradizionale passeggiata, immerso nella lettura dell'*Emilio* (sull'affinità elettiva e sulla profonda comprensione che Kant ebbe di Rousseau, cfr. il saggio di E. CASSIRER, *Kant e Rousseau*, in ID., *Rousseau, Kant, Goethe*, cit.).

36 Stendhal insiste sull'ansia di riconoscimento sociale da parte di Rousseau: il suo Julien de *Il rosso e il nero* è costruito sulla figura del Rousseau giovanile delle *Confessioni*. Un'acuta analisi a questo riguardo è condotta da B. CARNEVALI, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 127-131. Sul confronto fra i due autori si veda inoltre R. TROUSSON, *Stendhal et Rousseau. Continuité et ruptures*, Slatkine, Genève 1999.

Inizialmente sono le sue conoscenze in campo musicale a metterlo in contatto con Diderot che, per l'*Encyclopédie*, gli chiede di occuparsi della sezione musicale. Lui e Condillac sono fra coloro che sosterranno inizialmente la sua vocazione filosofica, che 'esplode', ma sarebbe meglio dire che emerge come fiume carsico, casualmente, durante una passeggiata per raggiungere l'amico Diderot. Sul 'Mercure de France' legge il titolo del concorso indetto dall'Accademia di Digione: 'Se il ristabilimento delle scienze e delle arti ha contribuito a epurare i costumi'. La risposta di Rousseau vince il premio (1750) e suscita molto scalpore, andando decisamente contro la tendenza progressista del movimento illuministico. Da quest'intima rivoluzione, inizia un periodo di riforma della sua esistenza: abbandona i suoi incarichi e decide di vivere copiando musica. È un lavoro semplice e dignitoso che gli consente di liberarsi da odiose dipendenze. Scrive un secondo discorso, *Sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754). Nel frattempo ha un discreto successo come musicista e commediografo: entra a gamba tesa in una polemica sulla musica francese, prendendo partito per la musica italiana e creando di nuovo scompiglio per l'imprevedibilità di questa sua presa di posizione. Dedica il secondo discorso a Ginevra in cui si reca per abiurare il cattolicesimo ed essere riammesso nella Chiesa protestante.

Il rientro a Parigi è faticoso: della bella vita ha intuito tutte le brutture, il gran mondo gli sta ormai stretto, e prendono sempre più corpo i problemi d'incomprensione con gli ex amici (Diderot, Grimm, la 'cricca' d'Holbach), che lo portano a sospettare intrighi e complotti a suo danno. Abituato alla meditazione solitaria e alla contemplazione della natura, travolto dal «torrente del mondo, non vi ritrovai più nulla che potesse lusingare per un momento questo cuore» (*F* 1014, it. 222). A prestargli soccorso è di nuovo la natura: un'ammiratrice, M^{me} d'Épinay, gli mette a disposizione un piccolo edificio all'Ermitage, un'oasi naturale vicino a Montmorency, che Rousseau abbandona dopo aver rotto l'amicizia con la signora, accusata di essere anche lei implicata nel complotto ordito contro di lui. Resta però nelle vicinanze, ospite del Maresciallo di Lussemburgo, dove scrive *La Nuova Eloisa*, *Il contratto sociale* e *l'Emilio*.

Nell'ultimo periodo della sua vita Rousseau viene travolto dalla catastrofe e costretto all'esilio. *L'Emilio* viene condannato dal Parlamento di Parigi (a causa della *Professione di fede del Vicario Savoiano*) con ordine di arresto: epilogo da cui egli ricava la conferma di quella congiura montata ad arte dai suoi nemici per annientarlo. Fugge in Svizzera, ma non fa niente per farsi dimenticare e per sopire le diffidenze nei suoi confronti: pubblica scritti polemici, come le *Lettere scritte dalla montagna* contro il

procuratore generale della repubblica di Ginevra, che lo aveva attaccato con le sue *Lettere scritte dalla campagna*; e assume alcune stranezze comportamentali, scambiate per gratuite provocazioni: comincia a vestirsi da armeno e, preso dalla passione per la botanica, in mezzo ai tumulti, alle polemiche e alle ingiurie nei suoi confronti, si concentra a erborizzare, avulso ed estraniato dalla realtà circostante. Tutto ciò non fa che eccitargli contro un'animosità, anche popolare, che arriva all'attacco fisico, alle minacce di morte, alle sassaiole contro la sua casa. Rientra in Francia, dove vive poveramente, copiando musica e ultimando le *Confessioni* e le *Fantasticherie*.

La storia del suo rapporto con il mondo è perciò la storia di un rapporto non ricambiato, dove l'eccentricità e l'assoluta sincerità del suo comportamento privo di filtri e di astuzie diventano agli occhi del mondo stranezza e sociopatia, incomprensibile e minacciosa, da rigettare come corpo estraneo.

II. L'AUTO-BIOGRAFIA: IL RACCONTO DEL SÉ

1. Eccezionalità dell'impresa autobiografica

Rousseau accentua da subito il carattere eccezionale del compito che si prefigge con l'autobiografia: «Mi inoltro in un'impresa senza precedenti, l'esecuzione della quale non troverà imitatori. Intendo mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della sua natura; e quest'uomo sarò io» (C 5, it. 5). L'obiettivo è mostrarsi per come si è, nudi, veri: «Il mio compito è di dire la verità, non già di renderla credibile»¹. Ciò che fa perdere a Rousseau ogni inibizione è la libertà di parola e di pensiero, che rispetta tutto, non fermandosi di fronte a niente. La verità è il non nascondere nulla, il dire tutto, l'autoesporsi senza riserve, per mostrare la coerenza di una vita: «Ho promesso di descrivermi [*me peindre*] come sono; e per conoscermi nell'età matura bisogna avermi conosciuto bene in gioventù» (C 174, it. 180).

«So leggere nel mio cuore e conosco gli uomini. Non son fatto come nessuno di quanti ho visto; oso credere di non esser fatto come nessuno di quanti esistono; se non valgo di più, sono almeno diverso [*au moins je suis autre*]»². Si accredita da solo la capacità di 'leggersi' intimamente e di conoscere gli uomini; e in base a questa previa autocertificazione, a questa garanzia di autenticità, si dichiara eccezionale, cioè *almeno diverso*. Non è quindi la distinzione di chi accentua la superiorità del proprio valore, quell'ansia di distinguersi che, guidata dall'amor proprio, sta alla base della disuguaglianza ingiusta fra gli uomini³. La sua eccezionalità rispetto agli altri uomini consiste nel non nascondere nulla, non solo di colpevole, ma anche di ridicolo e di vergognoso: questo è il senso della nudità in cui Rousseau si mostra⁴. Ripensando alle grandi età vichiane della sto-

1 C 199, trad. it. di F. Filippini, p. 218.

2 C 5, trad. it. di F. Filippini, p. 23.

3 Ciò di cui parla nel *Discorso sulla disuguaglianza*: vedi la Nota XV di Rousseau.

4 «Oggi (...) regna nei nostri costumi una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano essere stati fusi in uno stesso stampo (...). Non si osa più apparire

ria dell'umanità (degli dèi, degli eroi e degli uomini), potremmo dire che Rousseau con la sua autobiografia interpreti appieno e al meglio se stesso come uomo, semplicemente: né eroe, né dio, o eroico e divino proprio in quanto unicamente, fino in fondo, solo un uomo⁵.

Come in molte autobiografie, ricorre il motivo dell'eccezionalità del protagonista, capace d'imparare in piena autonomia, se non da autodidatta⁶. Ricorrente è anche il confronto con esempi precedenti di scrittura autobiografica, per far risaltare la propria eccezionale originalità:

Avevo sempre riso dell'ingenuità fittizia di Montaigne, il quale, simulando di confessare i propri difetti, ha gran cura di attribuirsi solo di gradevoli; mentre io che mi ero sempre ritenuto, e che mi ritengo ancora, tutto sommato, il migliore degli uomini, sentivo che non esiste animo umano, per quanto puro, che non ricetti qualche odioso vizio (C 516-517, it. 538).

La pretesa di rappresentare, con la propria autobiografia, una proposta originale è ben onorata da Rousseau: la sua confessione è sconcertatamente, crudamente inedita rispetto ad altre autobiografie, perché dice bene una cosa sgradevole a dire di sé, da parte dell'autore, ma anche a sentirsi dire, da parte del lettore. Dice che siamo tutti dei disastri esistenziali; non esistono modelli edificanti, persone risolte, riuscite, per lo meno per sempre. «Non ho promesso di offrire ai lettori un grande personaggio» (C 174, it. 180). Tutti siamo contorti e storti, perché così è la vita: *l'armonia è finzio-*

ciò che si è; e, in questa costrizione continua, gli uomini che formano quel gregge che si chiama società, posti nelle stesse circostanze, faran tutti le stesse cose (...). Non si saprà, quindi, mai bene con chi si abbia che fare» (*Discorso sulle scienze e sulle arti*, in D 8, it. 41).

5 «Egli forma il progetto di raccontare la sua vita, ma non è né vescovo (come era S. Agostino), né gentiluomo (com'era Montaigne), e non è stato implicato negli avvenimenti della corte o dell'esercito: non ha dunque alcun titolo per esporsi agli occhi del pubblico, almeno non ha alcuno dei titoli che fino a lui sono stati richiesti per giustificare un'autobiografia. Inoltre, è povero, obbligato a guadagnarsi il pane. Con quale diritto verrebbe ad attirare l'attenzione sulla sua esistenza? Semplicemente perché è un uomo, e che i sentimenti che abitano il cuore di un uomo non dipendono né dalle condizioni né dalla ricchezza: "Ci sono molti lettori che questa sola idea impedirà di proseguire. Essi non concepiscono che un uomo che ha bisogno di pane sia degno che lo si conosca. Non è per loro che io scrivo" (*Mon portrait. Annales J.-J. Rousseau*, IV (1908), pp. 262-263; vedi *Œuvres complètes*, cit., I, 1120)» (J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 221). Sul tema della ricchezza e del lusso, cfr. G. SILVESTRINI, *Luxe et richesse dans la pensée de Rousseau*, in *Être riche au siècle de Voltaire*, a cura di J. Berchtold e M. Porret, Droz, Genève 1996, pp. 117-134.

6 Cfr. C 116-118, it. 121-122; 179, it. 184.

ne, «gli esseri perfetti non esistono in natura» (C 435, it. 452-453). Ciò che è dato sperimentare è l'equilibrio che, solo a tratti e in qualche occasione, balena fuggevolmente, facendoci intuire quella che sarebbe la felicità. Egli ammette che, dal momento della sua 'conversione', la sua anima «non ha fatto che incrociare la linea di equilibrio, e le sue oscillazioni sempre rinnovate non le hanno mai consentito di stabilizzarsi» (C 417, it. 434). Perciò la trasparenza di sé a cui egli perviene («il mio cuore, trasparente al pari del cristallo», C 446, it. 464) non implica la risoluzione delle opacità, non prevede la capacità trapassante di uno sguardo pacificante. Significa semmai gettare luce sull'inestricabile intrico che siamo, trasparenza di sé a sé per ciò che si è⁷.

Eccezionale è quindi l'impresa che Rousseau si propone. Ma eccezionale, o perlomeno non comune, è anche la sua esistenza, a partire dal rapporto paritario con il padre: «La mia non fu un'infanzia da fanciullo; pensai, sentii sempre da uomo» (C 62, it. 64). Affermazione, questa, che sembra equilibrata, più che contraddetta, da quell'altra secondo la quale «benché nato uomo sotto certi aspetti, sono rimasto a lungo ragazzo, e lo sono ancora in molti altri» (C 174, it. 179-180). Da subito uomo e bambino, e un po' bambino per sempre. L'effetto spiazzante è legato allo sconvolgimento cronologico: «Solo crescendo sono rientrato nella normalità [*la classe ordinaire*]; nascendo, ne ero uscito» (C 62, it. 64). Paradosso per indicare come la *normalità*, in quanto normalizzazione, avvenga nell'incontro con la società che inibisce la naturale *straordinarietà* del singolo. Lo stesso tema dell'inversione cronologica, che ontogeneticamente contraddice la concezione filogenetica del suo tempo, è ribadito parlando delle sue varie passioni, per la musica, l'aritmetica, gli scacchi, la pittura e, da ultimo, la botanica: «eccomi come un vecchio rimbambito incapricciato d'un altro studio inutile di cui non capisco un corno, e che persino chi vi ha dedicato la sua giovinezza è costretto ad abbandonare nell'età in cui io pretendo di cominciarlo» (C 180, it. 185). Rousseau inizia dove gli altri finiscono. Così come, parlando delle sue avventure galanti, dice di finire dove gli altri iniziano:

Chi mi legge non potrà che sorridere delle mie avventure galanti, notando come, dopo tanti preliminari, le più audaci [*avancées*] finiscano con un bacia-

7 Divergo su questo punto dall'interpretazione di Starobinski che, invece, riconosce in Rousseau il pieno possesso di una trasparenza interiore priva di ombre, una chiara coscienza di sé, che solo nel rapporto con gli altri si opacizza, fino a diventare irriconoscibile (cfr. J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 217-219).

mano. Lettori, non vi ingannate! Ho avuto forse piaceri più intensi io, coronandoli su quella mano baciata, di quanto non ne aveste voi, cominciando per lo meno di lì (C 139, it. 143).

Rousseau inizia dove gli altri finiscono e finisce dove gli altri incominciano. L'eccezionalità consiste nello sconvolgere e nel rovesciare la normale cronologia, la prevedibile e ordinata sequenzialità della vita umana.

2. I motivi delle Confessioni

Lasciando sullo sfondo, appena accennato, l'avvicendamento dei periodi in cui può scandirsi la vita di Rousseau, interessa soffermarsi su alcuni nodi tematici centrali: anzitutto, il modello discorsivo delle *Confessioni*.

Interessante ripercorrere le parti di paratesto in cui Rousseau giustifica l'impresa autobiografica: esce dal racconto per motivarne la scrittura, per ricordare gli obiettivi dell'opera, che innanzitutto consistono per lui nel trasmettere il racconto della propria vita per amore della verità e della giustizia, *suo malgrado*: è qualcosa che è *costretto* a fare, che *deve* fare, sicuramente per liberarsi di qualche peso, perché ha effettivamente qualcosa da confessare. Ma, per farlo, deve raccontare *tutto se stesso*, perché solo la vita nella sua interezza è il contesto che rende possibile comprendere e giudicare delle cose che ha commesso e che sono da confessare.

Con il proprio racconto, l'autore non cerca né una giustificazione della propria vita né intende pronunciare un giudizio di condanna o di assoluzione: «Ho promesso la mia confessione, non la mia giustificazione (...). A me spetta d'esser sincero, al lettore d'essere giusto» (C 359, it. 371). Si tratta perciò di affidare all'altro il giudizio su di sé, mentre l'«essere giusti», per quanto compete a Rousseau, consiste nel dire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità: «Cercherò nondimeno di riferire come e su quali motivi mi regolai, senza aggiungermi né lode né biasimo» (C 377, it. 390). Raccontare tutto, dire tutta la verità non rappresenta in realtà per Rousseau un impegno gravoso: gravoso sarebbe per lui semmai il contrario, cioè tenere nascosto qualcosa, essendo la sua natura di una sincerità quasi patologica:

Ricordo che nel tempo di cui parlo, interamente assorto nelle mie *Confessioni*, ne parlavo imprudentemente con tutti, nemmeno immaginando che qualcuno avesse interesse né volontà né potere di ostacolare l'impresa; e quand'anche l'avessi pensato, non sarei stato certo più discreto, per la totale impossibilità

in cui mi trovo per natura di tener nascosto nulla di quanto sento e penso (C 622, it. 650).

Rousseau non ha segreti, è incapace del segreto e odia il segreto⁸. È facile capire questa avversione di Rousseau, soprattutto nella relazione con gli amici. Il segreto, infatti, interferisce con la naturale trasparenza e parità fra le coscienze che l'amicizia richiede: «Si è visto, nel corso intero della mia esistenza, che il mio cuore, trasparente al pari del cristallo, non seppa mai nascondere per un solo minuto un sentimento appena vivo che vi si fosse annidato» (C 446, it. 464). La sua ossessione persecutoria nasce proprio dall'idea di una cospirazione sotterranea a suo danno ed esprime per l'appunto il disagio per un enigma di cui non è tenuto a parte e che lo minaccia, proprio perché senza ragioni o motivi apparenti, o piuttosto per ragioni e motivi segreti.

Le cose da confessare sembrano quasi un pretesto per raccontare tutto di sé. Ma cosa deve confessare Rousseau? Qualcosa riguarda la sfera sessuale, anzitutto il rapporto piuttosto fallimentare con le donne. Non è una cosa facile da confessare, e infatti egli lo definisce «il primo e più penoso passo nel labirinto oscuro e fangoso delle mie confessioni. Non costa più a dirsi ciò che è delittuoso, ma quanto appare ridicolo e vergognoso. D'ora in poi mi sento sicuro di me: dopo quanto ho osato dire, nulla può più fermarmi» (C 18, it. 18). Alla sfera sessuale si collegano altre confessioni: la sua predilezione per la pratica punitiva della sculacciata che, ricevuta da bambino, resta nelle sue fantasie erotiche; il gusto per la masturbazione, quale rimedio a una vita sessuale sfrenata; e l'ammissione vergognosa, ma al tempo stesso divertita, di qualche episodio di esibizionismo durante l'adolescenza. Esibizione della propria nudità, esposizione al ridicolo, al rischio di essere sorpreso, come d'altronde in questo caso accadrà con esiti piuttosto esilaranti. Cosa è più difficile rivelare? Nella confessione della grave colpa c'è anche grandezza e vertigine, non invece nell'ammissione del ridicolo e dell'indecente. Il confessarlo ha però per Rousseau funzione terapeutica e

8 Una riflessione autobiografica di Gabriel Marcel aiuta a comprenderlo: «Ognuno di noi, ripensando all'infanzia, può rivivere l'emozione provata un tempo nel custodire un segreto, e quella ancor più forte di far valere a un amico o a un fratello la superiorità di questo possesso. Poiché di possesso si tratta, anche se fra i più nobili. Come non definire un segreto qualcosa che si ha e di cui l'altro è privo?» (G. MARCEL, «*Tu ne mourras pas*», Éditions Arfuyen, Paris 2005; *Tu non morirai*, testo francese a fronte, a cura di F. Riva e M. Pastrello, Valter Casini, Roma 2006, p. 49).

sortisce l'effetto di un rovesciamento: dire ciò che è basso innalza colui che lo dice proprio in quanto osa dire ciò che gli altri nascondono.

Altri fatti da confessare sono la conversione al cattolicesimo, accettata per opportunismo («Ancora giovinetto, allettato dalle carezze, sedotto dalla vanità, lusingato dalla speranza, forzato dalla necessità, mi feci cattolico», *F* 1013, it. 221), o un imperdonabile episodio di codardia: accompagnato un conoscente di M^{me} de Warens a Lione, l'uomo viene colto da un attacco di epilessia e Rousseau, preso dal panico, dopo averlo affidato alla cura di alcuni passanti, si dilegua⁹. Ma il fatto che preme a Rousseau confessare riguarda una vera e propria colpa, l'unico segreto che un uomo incapace di mantenere segreti ha sempre tenuto nascosto a tutti, un fatto che lo perseguita da una vita e che non può più tacere se vuole mettere a tacere il «ricordo del delitto e il peso insopportabile dei rimorsi, da cui la mia coscienza, a quarant'anni di distanza, è ancora oppressa, e il cui amaro sentimento, anziché affievolirsi, s'inasprisce quanto più invecchio» (*C* 84, it. 86). Il fatto si verifica in gioventù, al termine di un lavoro presso una casa signorile e riguarda il furto, da lui compiuto, di un nastro di cui accusa un'innocente domestica, Marion. Rousseau ora ha bisogno di confessare la sua colpa. Il crimine, certo, è ormai irrimediabilmente commesso e probabilmente ha rovinato l'intera esistenza della ragazza, ma quello che Jean-Jacques cerca, con la sua confessione, non è commiserazione o assoluzione; quello che tenta, con la sua scrittura, è di rendere giustizia a quell'innocenza sfregiata. Il suo racconto dettagliato e nitido testimonia l'intenzione di restituire alla storia il profilo netto di una ragazza semplice e incapace di mentire, come lui; una ragazza onesta e sincera, che è stata vittima dell'unica menzogna di Rousseau. Marion, il modello rousseauiano della sincerità pura e indifesa, senza questa confessione scritta, senza questa restituzione, questo ritorno dovuto, sarebbe rimasta per sempre sepolta nell'oblio, schiacciata dalla lapide anonima del segreto di Jean-Jacques:

Lo rubai, e poiché non lo nascondevo, me lo trovarono subito. Vollero sapere dove l'avessi preso. Mi turbo, balbetto, e alla fine dico, arrossendo, che me l'aveva dato Marion (...). Arriva, le mostrano il nastro, e io l'accuso sfrontatamente; lei resta sbigottita, tace, mi getta uno sguardo che avrebbe disarmato un demone, e al quale il mio barbaro cuore resiste. Nega, infine, con sicurezza ma senza collera, mi rimprovera, mi esorta a rientrare in me stesso, a non disonorare una ragazza innocente che non ha mai fatto del male; e io, con impudenza infernale, confermo la mia dichiarazione (*C* 84-85, it. 86-87).

9 Cfr. *C* 129, it. 133.

Il padrone, il conte della Rocca, «si contentò di dire che la coscienza del colpevole avrebbe a sufficienza vendicato l'innocente. La predizione non fu vana; e non cessa un sol giorno di avverarsi» (C 85, it. 87).

Ricordando il faccia a faccia con Marion, Rousseau osserva: «La sua moderazione, confrontata alla mia sicumera, la tradì. Non sembrava naturale supporre da un lato un'audacia così diabolica e dall'altro una così angelica mitezza» (*Ibidem*). Qui Rousseau indica un carattere ricorrente del confronto fra verità e menzogna, che trova conferma in altre situazioni da lui riportate, dove chi mente sembra più vero e più autentico di colui che è sincero e sprovvisto di artifici¹⁰. Questo elemento rappresenta una costante che risuona non solo nel testo delle *Confessioni*. Si ricordi l'esergo al *Discorso sulle scienze e sulle arti*: «*Decipimur specie recti*» («Veniamo ingannati dall'apparenza del giusto»)¹¹, a cui segue un commento sicuramente autobiografico:

Non più amicizie sincere, non più vera stima, non più fondata fiducia. I sospetti, le ombrosità, le paure, la freddezza, la circospezione, l'odio, il tradimento si nasconderanno continuamente sotto questo velo uniforme e perfido di cortesia, sotto questa urbanità tanto decantata, che dobbiamo alla luce di civiltà del nostro secolo (...). Non si vanterà il proprio merito, ma si avvilerà quello altrui. Non si oltraggerà rozzamente il proprio nemico, ma lo si calunnerà destramente (D 8-9, it. 41).

Nel testo delle *Confessioni* è, ad esempio, ciò che accade nella riappacificazione (fittizia) con l'amico-nemico Grimm che, accogliendolo con aria solenne, prima di concedergli la grazia del perdono, vanta le sue copiose virtù, prima fra tutte la capacità di conservare sempre gli stessi amici. Osserva Rousseau: «Vi tornò così spesso e con tale affettazione, da farmi pensare che se avesse seguito in questo i soli sentimenti del suo cuore, non sarebbe apparso così ammalato da tale massima» (C 472-473, it. 492). All'amicizia Rousseau attribuisce valore assoluto e indiscusso, questo spiega la particolare sensibilità con cui coglie, nell'artificiosa enfasi di Grimm, l'evidente contraffazione. Interessante come Rousseau faccia risaltare il suo distacco che si compie nel momento stesso in cui la scena si verifica; è l'esperienza istantanea di un'insinuante estraneità:

10 Sulla menzogna dell'apparenza e sull'opposizione lacerante tra l'essere-innocente e l'apparire-colpevole, vedi le belle pagine di J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 14-21.

11 Orazio, *Ars poetica*, v. 25.

Perché mai se ne adornava lui di preferenza, se non in quanto già pensava di privarmene? Si adoperò quindi a umiliarmi con le prove della predilezione che i nostri comuni amici gli accordavano rispetto a me (...). Il problema era di capire a che titolo l'aveva ottenuta, se a forza di meriti o di astuzie, elevando se stesso o cercando di sminuire me. Insomma, quando ebbe messo a piacer suo fra lui e me tutta la distanza che meglio poteva far riflettere la grazia che s'accingeva ad accordarmi, mi elargì il bacio di pace in un tenue abbraccio simile all'accollata che il re dà ai nuovi cavalieri (...). Non ci penso mai senza sentire *quanto siano ingannevoli i giudizi fondati sull'apparenza, ai quali il volgo dà tanto peso, e come sovente audacia e fierezza stiano dalla parte del colpevole, vergogna e imbarazzo dalla parte dell'innocente* (C 473, it. 492, corsivo mio)¹².

È come se a Rousseau riuscisse di perforare il velo dell'apparenza, trovandosi contemporaneamente al di qua e al di là di essa. Come accade in un altro caso: autore di una fortunata opera lirica, *L'indovino del villaggio*, entrando in un caffè, Rousseau si trova nell'imbarazzante situazione di ascoltare un anziano ufficiale, che con molto slancio millanta davanti ad altri di conoscere l'autore dell'opera:

Ciò che mi sbalordì in quel racconto piuttosto dettagliato, fatto con sicurez-za pari alla semplicità, fu che non c'era una sola parola di vero (...). La cosa più strana in quella scena fu l'effetto che produsse su di me. Quell'uomo aveva una certa età; non aveva affatto né l'aria né il tono fatui o presuntuosi. La fisionomia annunciava un uomo di merito, la croce di San Luigi un vecchio ufficiale. M'interessava nonostante la sua impudenza e mio malgrado; mentre elargiva le sue menzogne io arrossivo, abbassavo gli occhi, stavo sulle spine, cercavo ogni tanto in me stesso se non c'era mezzo di crederlo in errore o buona fede. Alla fine, tremando all'idea che qualcuno mi riconoscesse e lo sbugiardasse, mi affrettai a finire il mio cioccolato senza dir nulla, e abbassando il volto mentre gli passavo davanti, uscii quanto più in fretta possibile (...). Mi accorsi per strada di esser tutto sudato, e sono certo che se qualcuno mi avesse riconosciuto [*reconnu*] e chiamato per nome prima che uscissi di là, avrebbe visto in me la

12 Questo episodio evoca una situazione avvenuta molto tempo prima con Diderot, che Rousseau si reca a trovare dopo una lunga separazione: «Volai nelle braccia del mio amico. Inesprimibile momento! Non era solo. Con lui erano d'Alembert e il tesoriere della Sainte-Chapelle. Entrando, non vidi che lui: un solo balzo, un grido, e strinsi il suo viso al mio, lo avvinsi forte senza parlargli altrimenti che con le mie lacrime e i miei singhiozzi; soffocavo di tenerezza e di gioia. Uscito dalle mie braccia, il suo primo moto fu di rivolgersi all'ecclesiastico e dirgli: "Vedete, signore, quanto i miei amici mi amano". Tutto immerso nella mia commozione, non badai allora a quel suo modo di trarne vantaggio. Ma ripensandoci poi qualche volta, ho sempre pensato che, nei panni di Diderot, non sarebbe stata quella la prima idea che mi sarebbe venuta» (C 350, it. 362, trad. leggermente modificata).

vergogna e l'imbarazzo di un colpevole, per il solo sentimento della pena che quel pover'uomo avrebbe sofferto se la sua menzogna si scopriva (C 376-377, it. 390).

Rousseau prova imbarazzo e *si vergogna per l'altro*, immaginando (di nuovo l'immaginazione!) l'eventualità di un suo smascheramento, anche se è pur sempre un mentitore che parla in presenza della persona danneggiata. Ma «M'interessava nonostante la sua impudenza e mio malgrado»: il suo coinvolgimento è forte perché spesso lui stesso ha dato vita a situazioni simili. Rousseau si mette nei panni, che spesso sono stati i suoi, di colui che intenzionalmente mente, senza cattiveria, impersonando improbabili identità. Sa che potrebbe denunciare l'azzardo, far svaporare la messinscena, ma è come se condividesse quel gioco del 'far finta' alla fine innocuo e tutto a perdere per chi lo intraprende, perché è minore il guadagno a sostenerlo che il danno in caso di smascheramento.

Torniamo dunque alla confessione del furto del nastro. È il ricordo crudele di un delitto che lo tormenta, sempre presente («come se l'avessi commesso ieri», C 86, it. 88), soprattutto nelle notti insonni e nei periodi più duri della sua esistenza. Il segreto di una colpa fino a ora mai confessata, il cui significato è ingigantito dalla sua eccezionalità, vista l'assoluta incapacità di Rousseau di tener segreto qualcosa di sé agli altri: «Questo peso è dunque rimasto sino a oggi senza sollievo sulla mia coscienza, e posso dire che il desiderio di liberarmene in qualche modo ha sensibilmente contribuito alla decisione che ho preso di scrivere le mie confessioni» (*Ibidem*). L'autobiografia permette, allargando lo spettro della propria esistenza, protendendosi verso l'intero della propria vita, di accogliere in maniera appropriata la confessione delle proprie colpe, evitando cioè che sia uno o qualche errore o colpa a totalizzare l'identità del soggetto che si racconta: *dinamica di sfondo e figura*. Il rischio annidato nell'isolare e nell'assolutizzare un momento, negativo o positivo, dell'esistenza di un individuo, consiste nel farne il riferimento unico e in sovraimpressione di un soggetto sopravvissuto a esso, un superstite che finisce per costruire la sua biografia intorno a quell'evento che ha prodotto una frattura nell'esistenza, sottraendogli il diritto di trovarsi un passo oltre il proprio passato¹³.

Raccontare la colpa commessa l'alleggerisce, le toglie quella realtà che il non-detto invece le attribuisce. È vero, il detto dona realtà: ma anche la

13 Sulla figura del superstite, e del suo fratello gemello che è il decadente, mi permetto di rimandare al mio saggio I. POMA, *Tra superstiti e decadenti. Una riflessione sulla modernità*, in ID., *Saggi su Theodor W. Adorno*, Mercurio, Vercelli 2002, pp. 79-108 (cfr. pp. 97-102).

toglie, la rende più innocua. Il taciuto cela la realtà: ma anche le dà molta concretezza, le conferisce un'ombra materiale. Anche quando Rousseau s'innamora, non ricambiato, di Sophie d'Houdetot, glielo confessa, per poter sopportare quel sentimento altrimenti devastante¹⁴.

In un tentativo d'interpretazione psicologica del proprio gesto, Rousseau parla dell'amicizia per Marion come della causa di quel suo atto inconsulto: «L'accusai di aver fatto quel che volevo fare io, e di avermi dato il nastro perché la mia intenzione era di offrirlo a lei» (*Ibidem*). L'intento è quello di cercare sempre al fondo del proprio comportamento una positività, escludendo da sé la possibilità del male per il male, della malvagità. In lui la propensione buona, naturale al bene, può fare disastri solo se ci sono *gli altri* che lo mettono in situazione di mentire. La responsabilità si rovescia sulla presenza di altri che mai egli avrebbe potuto dispiacere e deludere; l'essere amato è il suo più vivo desiderio, così come nulla lo sconvolge di più del pensiero di deludere le persone a lui care¹⁵. Il tema della vergogna, il problema dell'apparire e il desiderio di piacere è la causa di un atto che, per le sue infauste conseguenze, resta unico nella sua vita: «credo di capire che la mia avversione per la menzogna mi venga soprattutto dal rimorso di averne potuto dire una così infame [*un aussi noir*]» (C 87, it. 89). Lo sforzo di compiacere gli altri svela la sua radicale insicurezza e la consapevolezza di sentirsi inadeguato, non preparato per un certo ambiente. La vergogna non è solo il sentimento provato per una colpa commessa, per il male inflitto ad altri e di cui si è responsabili, ma è anche il senso di inadeguatezza e di fragilità in cui si esprime la difficoltà a sostenere un proprio ruolo in una situazione sociale che si percepisce estranea, se non addirittura ostile. Rousseau sa ciò che gli manca: «Mancavo totalmente di buone maniere, e le mie cognizioni, anziché supplirvi, non servivano che a intimidirmi ancor più, avvertendomi di quanto ne mancassi» (C 48, it. 49)¹⁶. La presenza degli altri lo intimidisce e lo spaventa, è fuori di sé e per rientrare in sé avrebbe bisogno di tempo e di solitudine:

14 Cfr. C 441, it. 459.

15 Cfr. C 86, it. 88-89: «Non la punizione temevo, ma la vergogna; ma la temevo più della morte, più del delitto, più di qualsiasi cosa al mondo. Avrei voluto sprofondare, scomparire nel cuore della terra; l'invincibile vergogna vinse tutto, la vergogna sola scaturì tanta impudenza; e più mi inoltravo nel delitto più il terrore di confessarlo mi rendeva intrepido».

16 Sulle rigide regole comportamentali imposte, del tutto arbitrariamente, dalla società aristocratica del tempo, cfr. N. ELIAS, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin 1969; trad. it. di G. Panzieri, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 2010.

Non vedevo che l'orrore d'essere smascherato [*reconnu*], dichiarato pubblicamente, me presente, ladro, bugiardo, calunniatore (...). Se mi avessero consentito di tornare in me, avrei immancabilmente confessato tutto. Se il signor di La Roque m'avesse preso in disparte e mi avesse detto: "Non rovinare questa poveretta; se siete colpevole, confessatemelo", mi sarei gettato immediatamente ai suoi piedi, ne sono più che sicuro. Ma non si fece che intimidirmi, quando occorreva farmi coraggio (...). Ecco quanto dovevo dire in proposito. Mi sia consentito di non parlarne più (C 86-87, it. 89).

Rousseau ricorre al verbo "*reconnu*", che compare anche nella citazione sull'episodio dell'anziano ufficiale mentitore («se qualcuno mi avesse riconosciuto [*reconnu*] e chiamato per nome prima che uscissi di là, avrebbe visto in me la vergogna e l'imbarazzo di un colpevole», C 376-377, it. 390): un riconoscimento connesso alla vergogna. È da pensare che le confessioni di Rousseau, che esprimono una fortissima esigenza esistenziale di essere riconosciuto per come egli è, lavorino però al contempo per differire questo momento (*post mortem*), estromettendolo dal presente vissuto, in cui il riconoscimento nella sua forma violenta si fa sperimentare minacciosamente come pericolo di cadere nell'equivoco e nella persecuzione. Le confessioni vorrebbero riuscire a materializzare l'unico riconoscimento non temibile, quello che proviene dallo sguardo del lettore.

Altro importante evento da confessare, sebbene già rivelato ai suoi amici («non feci alcun mistero della mia condotta, non solo perché non seppi mai nascondere nulla ai miei amici, ma perché in realtà non vi scorgevo nulla di male», C 358, it. 370) e che anche ora giudica più un errore che non una colpa, è l'abbandono dei figli in orfanotrofio. Scelta motivata dalla necessità di salvare l'onore di Teresa¹⁷, e sostenuta da un'abile autodifesa: è stata una decisione presa con animo sereno, forse senza considerare le possibili ripercussioni, e quindi sbagliando, ma proprio in quanto è l'azione di un uomo giusto e virtuoso, quale egli è, non può considerarsi un'azione riprovevole¹⁸. Ammette di essersi ingannato a credere di poter dare un destino migliore ai suoi figli affidandoli all'educazione pubblica, ma è certo che, pur accontentandosi di vederli diventare operai o contadini, di sicuro sono scampati alla sorte del loro padre¹⁹: egli ha potuto prevedere che non avrebbe potuto essere un padre all'altezza, ha immaginato la sua incapacità genitoriale. Riprenderemo successivamente questo punto²⁰. Quel che ora

17 Cfr. C 344, it. 355.

18 Cfr. C 356-357, it. 368-369.

19 Cfr. C 357, it. 369.

20 Cfr. *infra*, cap. III, par. 2.

interessa è far emergere il valore che Rousseau attribuisce a questa vicenda. Sì, perché quel suo gesto è per lui uno dei motivi del complotto ordito-gli contro, da parte degli amici a cui l'ha rivelato. E ai suoi occhi non c'è colpa maggiore di chi ha usato contro di lui quella confidenza, tradendolo; la colpa è di chi è venuto meno alla prova dell'amicizia, che per Rousseau ha la sua regola nella massima di mostrarsi sempre per come si è²¹:

La mia colpa è grande, ma frutto di un errore; ho trascurato i miei doveri, ma la volontà di nuocere non si è insinuata nel mio cuore, e le viscere di padre non saprebbero parlare col massimo vigore per dei figli mai veduti: ma tradire la confidenza dell'amicizia, violare il più sacro di tutti i patti, render pubblici i segreti versati nel nostro seno, disonorare a capriccio l'amico che si è ingannato, e che ci rispetta anche lasciandoci, queste non sono colpe, sono bassezze d'animo e turpitudini (C 358-359, it. 371).

L'amicizia, il patto che essa prevede e il legame paritario, concreto e reale che essa implica, prevale per Rousseau sul valore del rapporto 'virtuale' con figli non voluti e non conosciuti. Anche quando un'amica si adopera per fargli riavere un figlio dall'orfanotrofio, Rousseau ribadisce la sua decisione di un tempo, resa ancora più valida a distanza di anni, perché il rapporto di un padre con il figlio si fonda su un sentimento che «per sostenersi, almeno durante l'infanzia, ha bisogno di rafforzarsi con l'abitudine. Il distacco prolungato di un figlio, che ancora non si conosce, affievolisce e infine annulla i sentimenti paterni e materni» (C 558, it. 582). Il rapporto filiale, genitoriale, si nutre della storia comune e di un'esperienza reale e vissuta, che precede l'idealità di ciò che è il Bene.

Rousseau ha quindi confessato le sue colpe, più o meno gravi. Cosa si aspetta da noi? Quando ci si sprofonda nella lettura dei grandi, si fanno incontri inaspettati, ma non come penseremmo, ossia: incontriamo noi stessi. Il che può succedere, è anche vero, ma forse questo è l'incontro che più ci attendiamo e anche il più scontato, perché il nostro enorme Io non riesce mai a starsene silente e ad assentarsi. No, l'incontro impreveduto è proprio con l'altro, dall'altra facciata della pagina che io leggo ed egli ha scritto; l'incontro con qualcuno che non è riconducibile, traducibile nei miei termini; impossibile esempio di edificazione e di emulazione. «In nulla desideravo spacciarmi per migliore di quanto fossi» (C 573, it. 598-599): «Ecco un'altra di quelle confessioni sulle quali già presagisco l'incredulità dei lettori ostinati sempre a giudicare me da se stessi, pur se costretti a ravvisare nel corso intero della mia esistenza mille affetti interni in nulla simili

21 Cfr. C 557, it. 582.

ai loro» (C 644-645, it. 674). Le *Confessioni* non vogliono suscitare immedesimazione, ma comprensione dell'inassimilabile alterità che emerge.

Nulla di assurdo sembra a loro incredibile quando mira a infamarmi; nulla di straordinario sembra loro possibile quando tende a onorarmi. Ma, qualsiasi cosa possano credere o dire, non desisterò per questo dall'espone fedelmente ciò che fu, fece e pensò Jean-Jacques Rousseau, senza spiegare né giustificare la singolarità dei suoi sentimenti e delle sue idee, né cercar se altri hanno pensato come lui (C 645, it. 674)²².

3. L'obbligo del riscatto

«So bene che il lettore non ha bisogno di sapere tante cose, ma sono io che ho bisogno di dirgliele» (C 21, it. 22). Due sono le spinte principali del bisogno che porta Rousseau a scrivere le sue *Confessioni*. Oltre a dover confessare qualcosa, come abbiamo appena visto, Rousseau vuole raccontare la propria vita per riscattarsi: agli occhi del pubblico, agli occhi dei posteri che sapranno giudicare della sua esistenza, e questo contro il tentativo malvagio dei suoi detrattori e dei suoi avversari e nemici di perderne e dileggiarne la memoria. Rousseau scrive per il bisogno di respingere la valanga melmosa d'infamie con cui se ne vuole deformare il nome. Perciò affida il racconto della sua vita al giudizio del pubblico a venire: «Colpa loro, o mia? Sono meri vanesi loro, o io un ingrato? Lettore giudizioso, valuta, decidi; quanto a me, io taccio» (C 561, it. 586). Rousseau consegna ai posteri la vera immagine di sé, contro la cui falsificazione ha dovuto lottare tutta la vita:

Non mi occupo di questo se non perché *vi sono obbligato [par force]* (...). Per tutto quel che mi rimane al mondo, vorrei poter seppellire nella notte dei tempi quanto ho da dire, e *costretto mio malgrado a parlare*, son ridotto ancora a nascondermi, a brigare (...). So che, nonostante le immense barriere che mi

22 «Non prendiamo ispirazione dalla vita dei santi, ma preferiamo quella di esseri fallibili e in ricerca come siamo noi. Rousseau aveva compiuto il primo passo: si proponeva di raccontare la propria vita non perché particolarmente bella, ma in quanto permetteva a ciascuno di metterla a confronto con la propria: per conoscere il proprio cuore, diceva, bisogna cominciare leggendo quello dell'altro. Gli eroi imperfetti del nostro tempo non invitano all'imitazione o alla soggezione, ma all'esame e agli interrogativi» (T. TODOROV, dall'introduzione al suo libro *La bellezza salverà il mondo*, Garzanti, Milano 2010). Dello stesso autore si veda *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Hachette, Paris 1985; trad. it. di L. Xella, *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*, SE, Milano 2002.

si erigono attorno senza tregua, si teme sempre che la verità sfugga da qualche fessura. Come debbo comportarmi perché filtri all'esterno [*pour la faire percer*]? (...). Avverto quanti vorranno leggermi, che nulla, facendolo, può scamparli dalla noia, se non il desiderio di riuscire a conoscere un uomo, e l'amore sincero della giustizia e della verità²³.

Necessità, costrizione, obbligo di parlare, «indispensabile dovere» (C 399, it. 415) per rendere testimonianza a se stesso, alla propria verità. I toni a cui ricorre Rousseau, l'oggettiva situazione esistenziale d'isolamento, di solitudine del singolo e il tema della 'prova' a cui egli si sente sottoposto, fanno pensare a Kierkegaard. In questi, la prova è imposta da Dio e, nella figura di Abramo chiamato a sacrificare il figlio amato, indica il salto del singolo dall'etica alla fede. La 'prova' a cui si sente chiamato Rousseau richiede di affrontare tutti, il mondo intero a lui ostile per amore della verità. Anche in lui si fa strada l'idea che una macchinazione così universale non possa essere solo opera dell'uomo, e per questo assume il significato di una prova:

Non posso far a meno di considerare ormai come uno dei segreti del cielo impenetrabili dall'umana ragione quella stessa opera che fin qui giudicavo soltanto come il frutto della malvagità umana. Quest'idea, lungi dall'essere per me crudele e straziante, mi dà consolazione e tranquillità, e mi aiuta a rassegnarmi. Non arrivo al punto di Sant'Agostino che si sarebbe consolato di venir dannato se questa fosse stata la volontà di Dio; la mia rassegnazione deriva da un motivo meno disinteressato, è vero, ma non meno puro, e più degno, a mio parere, dell'Essere puro che adoro. Dio è giusto: vuole che soffra e sa che sono innocente. Ecco il motivo della mia fiducia (...). Lasciamo dunque fare gli uomini e il destino, impariamo a soffrire senza mormorazioni: tutto deve infine rientrare nell'ordine, e il mio momento verrà prima o dopo (F 1010, it. 216-217).

È un messaggio nella bottiglia, lanciato come ultima speranza da chi si sente ormai lontano o allontanato dal mondo, come su un'isola deserta, senza spiragli all'esterno.

Se la mia memoria dovesse estinguersi con me, piuttosto che compromettere qualcuno, sopporterei un obbrobrio ingiusto e transitorio senza un sospiro; ma giacché infine il mio nome deve vivere, devo tentare di trasmettere con esso il ricordo dell'uomo sventurato che lo portò, quale realmente fu, e non come iniqui nemici lavorano senza tregua a dipingerlo (C 400, it. 415-416).

23 C 279, trad. it. di F. Filippini, p. 313, corsivo mio.

È il pensiero del lascito a una posterità, rispetto a cui ha contratto un obbligo di veracità e in cui depone la speranza di vedere decifrare quel mistero che gli sfugge e che non riesce a dissipare, essendone completamente avvolto e come sprofondata. Si sente intrappolato in una trama oscura che gli annebbia la vista, rendendolo cieco e vulnerabile a tutti i colpi²⁴: «Ignoro se questo mistero, che tale resta per me, si svelerà un giorno agli occhi dei lettori» (C 406, it. 422). Allontanato da tutti, respinto, isolato, ora la trappola infernale vuole assestargli il colpo di grazia:

ingannare l'intero pubblico (...). Che io mi trovi circondato da tenebre impenetrabili e che le sue trame mi restino sempre nascoste (...). La sua grande abilità è di mostrare di risparmiarmi pur diffamandomi, prestando per giunta alla sua perfidia la parvenza della generosità (C 493, it. 513)²⁵.

Tenebre. Buio. Rousseau si sente vittima innocente di una persecuzione censoria nei confronti della sua stessa esistenza. Questo è uno dei motivi forti che lo spingono a scrivere le *Confessioni*: «Mi rammaricavo di lasciare i miei simili senza che sentissero quanto valevo, senza che sapessero come avrei meritato il loro amore, se mi avessero meglio conosciuto» (C 496, it. 516).

«Sapevo che mi si dipingeva in pubblico con tratti così poco simili ai miei, e a volte talmente difforni, che, pur volendo non tacer nulla del male, avevo tutto da guadagnare mostrandomi tale qual ero» (C 517, it. 538). Si rivolge perciò al giudizio del pubblico, per ottenere giustizia: il suo male è certo inferiore al male che gli altri gli attribuiscono. La *confessione* diventa il modo per *sconfessare* i suoi detrattori²⁶. Accetta di esporsi, e anche di

24 «Il filosofo non offre alcuna presa, benché prenda tutti i colpi» (G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris 1981, p. 10; trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991, p. 12).

25 Rousseau riconosce negli uomini «una tendenza nera a nuocersi a vicenda, una gelosia segreta, tanto più pericolosa in quanto, per fare il suo colpo più sicuramente, prende spesso la maschera della benevolenza» (D 175, it. 145).

26 Sarebbe interessante approfondire su questo punto la riflessione di Michel Foucault, che si è interessato alla scrittura di sé per il caso di Pierre Rivière, contadino analfabeta che nel 1835 assassina la sua famiglia, e nella cui *Memoria*, ossia nell'atto di colui che racconta il proprio delitto, Foucault individua una critica contro il potere desoggettivante del sistema giudiziario, medico, manicomiale dell'epoca (Cfr. M. FOUCAULT (a cura di), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, mon frère... Un cas de parricide au XIX siècle*, Gallimard/Julliard, Paris 1973; trad. it. di A. Fontana-P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1976).

compromettere il suo nome, di giocarsi la fama e la rispettabilità, sottomettendo tutta la sua vita allo sguardo altrui, esponendosi anche al ridicolo, che può spiazzare il lettore puerilmente in attesa di un insegnamento, di una lezione o di una predica. Rousseau rischia tutto pur di riscattare la propria dignità di uomo, che egli vede tenuta sotto assedio dalle maldicenze infingarde e maligne dei suoi contemporanei. Gesto estremo di suicidio pubblico, per sottrarsi a coloro che hanno assunto con lui un atteggiamento ricattatorio per via di quella sua vita *borderline*, poco in linea con i dettami del suo tempo. E allora bisogna raccontare tutto, vuotare il sacco fino in fondo, sicuri che ciò che non viene accettato e compreso nel suo tempo, troverà occhi e menti pronti a leggere e a capire. Rifiuta di sottomettersi al giudizio che vorrebbe tenerlo sotto scacco e neutralizzare la sua forza, e così prende congedo da un tempo al quale non è mai veramente appartenuto²⁷: nel suo memoriale, che egli non sa se verrà mai pubblicato, dice Rousseau, «vi si troveranno le mie ragioni, e si riconoscerà, spero, l'anima di Jean-Jacques, che così poco i miei contemporanei hanno desiderato conoscere» (C 634, it. 662).

Cercando di definire l'autobiografia, spesso si ricorre all'espressione 'autoesposizione di sé', con cui si lascia quasi sempre intendere l'atteggiamento con cui l'autore fa bella mostra di sé, insinuando il dubbio di un suo cedimento al culto narcisistico e vanesio del proprio *ego*: soprattutto Rousseau è stato raggiunto da questo tipo di critica²⁸. Ormai abituati dal martellante uso che facciamo del verbo 'esporsi', come nell'avvertenza

27 Cfr. C 640, it. 668-669. Reinhard Brandt accosta la forza critica di Rousseau rispetto al suo tempo a quella di Diogene: «Diogene cerca un uomo con la lanterna in pieno giorno, Rousseau, eccentrico come il suo predecessore, esclama: "Ho portato dappertutto la mia lanterna inutilmente, non ho trovato né uomo né anima umana". Egli non vede uomini, solo maschere» (R. BRANDT, *Philosophie in Bildern*, DuMont Buchverlag, Köln 2000; trad. it. di M. G. Franch e D. Gorreta, *Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2003, p. 148. La citazione di Rousseau è tratta da J.-J. ROUSSEAU, *Correspondance générale*, a c. di T. Dufour, Paris 1924ss., XX, p. 188 – Lettre à la Marquise de Mesme, 14 août 1772). L'idea di una continuità del pensiero cinico in Rousseau è già di Kant, che nelle sue *Lezioni di etica* parla di Rousseau come di un «Diogene raffinato» (I. KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, p. 9; trad. it. di A. Guerra, *Lezioni di etica*, Laterza, Bari 2004, p. 10).

28 È nota invece l'aspra critica di Rousseau, come si trova nella *Lettera a d'Alembert*, alla forma per eccellenza di esposizione, che è il teatro, che patisce dei difetti della rappresentazione: la messa in scena, lo spettacolo, sono forme di immoralità e dissipazione, dove l'attore non dice ciò che pensa e non svela i suoi veri sentimenti. E da qui a un giudizio sulla società mondana, per sua essenza teatrale, com-

estetica sull'«esposizione ai raggi del sole» (che comunque contiene già in sé il suo rischio), si dimentica che l'atto dell'esporsi se stessi contiene una carica dinamitarda per colui che lo maneggia, e implica il darsi addosso senza pietà e senza sconti; l'impegnarsi in una lotta *impari* con se stessi, i nostri più severi giudici. È un'esposizione senza protezione. Vale per l'io dell'autobiografia ciò che Celan dice della poesia: «*La poésie ne s'impose plus, elle s'expose*»²⁹. Il soggetto allora, più che come un'identità narrativa, come l'ha definita Ricoeur in *Sé come un altro*, dove è ancora forte l'aspetto costruttivo di un'identità che si costituisce nel racconto che offre di sé – e che ancora «s'impone» – è da pensare piuttosto come un'identità che si decostruisce, esponendosi: l'identità di un io poetico. Quindi la sua sincerità non ha niente di «realistico», e non ha senso misurarla con questo metro. È giustamente perché la storia della nostra propria vita non si riduce a una semplice lista di fatti, che la scrittura di sé domanda un apporto d'immaginazione³⁰. Come dice Starobinski, «Ciò che conta non è la verità storica, è l'emozione di una coscienza che lascia il passato emergere e rappresentarsi in essa. Se l'immagine è falsa, almeno l'emozione attuale non lo è. La verità che Rousseau vuole comunicarci non è l'esatta localizzazione dei fatti biografici, ma la relazione che egli intrattiene con il suo passato. Questo insieme costituisce una verità più completa, ma che sfugge alle leggi abituali della verifica. Non siamo più nel dominio della verità (della storia veridica), siamo ormai in quello dell'autenticità (del discorso autentico) (...). La parola autentica ammette, ordina anche che lo scrittore, rinunciando a cercare il suo «vero io» in un passato fissato, lo costituisca scrivendone. Essa dà così un valore di verità all'atto attuale

media vivente e narcisista, alienazione condivisa, mondo di finzioni e d'inganni, il passo è presto compiuto.

29 Nota del 26 marzo 1969, posta in esergo a P. CELAN, *Der Meridian (Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960)*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. III, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, p. 181; trad. it. a c. di G. Bevilacqua, *La verità della poesia. Il "meridiano" e gli altri scritti in prosa*, Einaudi, Torino 1993.

30 Come dice Gabriel Marcel nel suo scritto autobiografico, *In cammino, verso quale risveglio?*, «I termini di Goethe – *Wahrheit und Dichtung, verità e poesia* – si devono applicare a ogni autobiografia degna di tale nome» (G. MARCEL, *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, Paris 1971, p. 16; trad. it. di L. Alterocca, *In cammino verso quale risveglio?*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1979, p. 16). Per l'autobiografia in Marcel, mi permetto di rimandare al mio scritto *Le moment autobiographique dans la démarche philosophique: existence et récit dans la pensée de Gabriel Marcel* (in corso di pubblicazione).

al quale la morale rigorosa potrebbe rimproverare di essere una finzione, un'«invenzione incontrollabile»³¹.

Il soggetto dell'autobiografia si espone, rinuncia a disporre di se stesso, raccontandosi, ma proprio per l'azzardo di questo gesto, egli non resta 'in esposizione', si sottrae al tempo stesso a un percorso *espositivo*, che renda possibile fissarlo in un'identità definitiva. L'auto-bio-grafia sembra contenere, nella traccia scritturale, questo gioco di nascondimento e di esposizione del soggetto, a cui è strutturalmente sotteso, essendo grafia, il rapporto con l'altro, con l'altro dello stesso soggetto che scrive 'Io'.

L'angoscia di Rousseau nasce anche dal timore che alle sue opere venga riservato lo stesso trattamento calunnioso di cui la sua persona è vittima in vita e che, dopo la sua morte, venga così irreversibilmente alterata la sua vera eredità di pensiero, in cui consiste la sua possibile identità di filosofo. È necessario che la sua autorialità sia consegnata integra nelle sue opere, incorruttibile e indelebile contro tutti i tentativi di contraffazione. Per questo i ritardi nella stampa dell'*Emilio* lo gettano nel panico:

Mi sentivo sul punto di morire; (...) tanto mi riusciva spaventoso il pensiero della mia memoria disonorata dopo di me nel mio più degno e miglior libro. Non ho mai temuto tanto la morte, e credo che, se mi avesse colto in quella circostanza, sarei morto disperato³².

Impossibile per lui morire *adesso*, inaccettabile: significherebbe patire un'interruzione ingiusta, che sigla la condanna di uno scritto che non ha visto la luce o che la vedrà, ma stravolto e deformato nel suo contenuto. «Sentendomi mancare, gemevo al pensiero che lasciavo nella memoria delle persone oneste un'opinione di me così poco giusta» (C 569, it. 594)³³. È questo un ritornello che si ripete nelle *Confessioni*, così come torna nella sua esistenza l'angoscia montante della deformazione della propria figura, quando non sarà rimasto più nessuno a difenderne la memoria, non considerando – come sempre accade agli scrittori e ai filosofi più grandi – di aver scritto dei capolavori assoluti: testimonianza della mancante presenza a se

31 J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 236-237.

32 C 568, trad. it. di F. Filippini, p. 599.

33 Hannah Arendt osserva che Kant, come Socrate, riteneva necessario sottoporre il suo pensiero a una prova pubblica, dipendendo la facoltà di pensare dal suo uso pubblico. Il pensiero dunque, per quanto solitario, è possibile solo grazie alla presenza di altri (Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 2005, in particolare la VI lezione).

stessi, dell'estraneità a sé e alla propria opera. Alla più raffinata capacità di autoanalisi si gemella la più ottusa comprensione del proprio valore, ignari a se stessi. Solo più tardi, nell'ultimo periodo delle *Fantasticherie*, si placherà il tarlo ossessivo di una contraffazione delle sue pubblicazioni, che resteranno a testimoniare l'entusiasmo di un pensiero coerentemente ispirato, anche nella sua condotta, ai suoi principi³⁴.

Quindi le *Confessioni* vengono scritte da Rousseau anche per riscattare la propria esistenza dall'opera mistificatrice dei suoi calunniatori: la vita diventa testimone della verità di Rousseau, la verità di una vita come è nella sua storia, in cui si alternano vicende, e inevitabilmente anche errori, sbagli, debolezze, attraverso cui però Rousseau può riconoscersi quale uomo giusto e buono:

Potevo dar loro la mia vita da analizzare da un capo all'altro: ero certo che attraverso i miei errori e le mie debolezze, attraverso la mia incapacità a tollerare qualsiasi giogo, si sarebbe sempre trovato un uomo giusto, buono, senza fiele, senza odio, senza gelosia, pronto a riconoscere i propri torti, più sollecito ancora a dimenticare quelli altrui, alla ricerca di tutta la propria felicità nelle passioni amevoli e dolci, e portato a spingere in ogni cosa la sincerità fino all'imprudenza, fino al più incredibile disinteresse (C 639-640, it. 668).

È tutto vero ciò che Rousseau racconta nelle sue confessioni? «Mai ho sentito più forte la mia avversione [*mon aversion naturelle*] alla bugia come quando scrivevo le *Confessioni*» (F 1035, it. 248). Torna però il discorso sul confine labile e incerto che separa la realtà dall'immaginazione, territori che Rousseau è ben uso frequentare, fin dalla più tenera età³⁵. Con un abile argomento Rousseau si accredita il merito di quella che potremmo definire una 'menzogna al contrario', cioè la strategia (dichiarata) di aumentare il carico delle cose negative che gli possano essere imputate, per distinguersi dall'atteggiamento consueto degli uomini che vogliono sempre apparire meglio di quel che sono. Naturalmente, il dichiararlo neutra-

34 «Siccome mi si è spento in cuore il desiderio di essere conosciuto meglio dagli uomini, non è rimasta che una profonda indifferenza per la sorte dei miei veri scritti (...). Se ancora vivo, me li tolgono, non riusciranno a togliermi né il piacere di averli scritti né il ricordo del loro contenuto, né le meditazioni solitarie di cui sono il frutto e la cui fonte non può inaridirsi che con la mia anima» (F 1001, it. 205).

35 Starobinski ricorda giustamente che «la coscienza a sé è data a Rousseau dal suo incontro con la letteratura. L'incontro con sé coincide con l'incontro dell'immaginario: costituiscono una stessa scoperta. Fin dall'inizio, la coscienza di sé è intimamente legata alla possibilità di divenire un altro» (J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 17).

lizza l'efficacia della strategia, perché il lettore è avvertito di dover usare l'accortezza di fare la tara alla sua autocritica demolitrice. Ma la cosa più importante è che, in questo modo, Rousseau non fa che andare incontro alla negatività che, per mano altrui, tenta di schiacciarlo: ripete da sé quel gesto di negazione, rovesciando la negatività subìta in negatività attivamente acquisita, passando da vittima passiva a soggetto attivo³⁶:

Non ho mai detto meno del vero; talvolta ho detto di più, non nei fatti, ma nelle circostanze; e questa specie di menzogna fu il frutto del delirio dell'immaginazione, più che un atto di volontà (...). Scrisse le Confessioni quand'ero già vecchio e disgustato dei vani piaceri della vita (...), di cui il mio cuore aveva sentito la vuotaggine. Le scrivevo basandomi sulla memoria, ma questa memoria spesso mi falliva oppure non riusciva a fornire che ricordi imperfetti; allora riempivo le lacune con particolari immaginati e che venivano aggiunti ai ricordi senza che però fossero mai in contrasto con essi: mi compiacevo

36 È una reazione che si ripete anche in altre occasioni: ad esempio, quando di fronte alla minaccia di arresto su denuncia dell'ambasciatore a Venezia, invece di partire subito, come già stabilito, decide di fermarsi altri quindici giorni; oppure quando a Parigi, dove si vede bocciato dall'Accademia delle scienze il progetto di un nuovo sistema musicale, solo e quasi con niente in tasca, invece di disperarsi o di darsi da fare per evitare di trovarsi a mendicare, passa il tempo a mandare a memoria (inutilmente) frammenti di poesie. Theodor W. Adorno parla della necessità d'identificare la propria condizione con ciò che ne mette a repentaglio la consistenza, e di avvicinarla pericolosamente a ciò che la espone alla precarietà. Questo discorso ricorda il verso hölderliniano, «Dove c'è pericolo cresce anche ciò che salva» e trova un modello nel paradosso kafkiano per il quale a salvarci è proprio ciò che ci minaccia, come lo descrive Adorno: «Kafka cerca la salvezza incorporando la forza dell'avversario. L'incantesimo della reificazione va rotto attraverso la reificazione del soggetto ad opera di se stesso. Egli deve *compiere attivamente ciò che gli succede passivamente*» (TH. W. ADORNO, *Prismi*, cit., p. 285, it. 280 - corsivo mio). Non si contesta la cultura se non immergendosi in essa - come Adorno vede in Benjamin, il quale «ha assimilato ciò che gli era mortalmente nemico» (TH. W. ADORNO, *Noten zur Literatur 1961-1968*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965-1974, p. 580; trad. it. di E. De Angelis, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, p. 256). La stabilità viene cercata in ciò che minaccia il nostro equilibrio, come fa Kafka che, «invece di guarire la nevrosi, (...) cerca in essa la forza terapeutica, cioè la forza della conoscenza: le ferite che la società imprime a fuoco nel singolo sono da questi lette come cifre della non verità sociale, come negativo della verità» (TH. W. ADORNO, *Prismi*, cit., p. 262, it. 257). «L'unica, debolissima, minima possibilità che il mondo non abbia alla fine ragione, è quella di dargli ragione. Come il più piccino della favola, bisogna rendersi irrilevanti, piccoli, vittime inermi e non insistere sui propri diritti secondo l'uso del mondo» (Ivi, pp. 284-285, it. 279-280). Per sottrarsi alla logica del dominio, l'unica via d'uscita è di accettare di restare dove si è: dominati, ma fermi contro un'assimilazione passiva.

nell'indugiarmi sui momenti più felici della mia vita, e talvolta li abbellivo (...). Raccontavo le cose che avevo dimenticato come mi sembrava avrebbero dovuto essere, come forse erano avvenute in realtà; non mai in modo contrario a quel che di esse ricordavo. Talvolta ho prestato alla verità un certo fascino che non aveva [*des charmes étrangers*], ma non ho mai usato della menzogna per diminuire i miei vizi o per attribuirmi virtù. E se talvolta senza intenzione, bensì per involontario istinto [*mouvement*], ho nascosto il lato deforme [*difforme*] dipingendomi di profilo, queste reticenze sono ben compensate da altre reticenze più bizzarre che spesso mi hanno indotto a tacere il bene con più cura del male (...). Spesso ho riferito il male in tutta la bruttura, raramente ho presentato il bene in tutto quello che ebbe di bello; anzi, spesso l'ho taciuto del tutto perché mi onorava troppo e perché, scrivendo le *Confessioni*, avrei avuto l'aria di tessere l'elogio di me stesso (F 1035-1036, it. 248-249, corsivo mio).

La fantasticheria riguarda la scrittura del sé dell'autobiografia, per capire come, parlando di noi stessi, s'intreccino inevitabilmente la realtà, la fantasia, il sogno, la tonalità emotiva. Come procedere nel viaggio della memoria di un Sé divenuto nel tempo diverso, altro da sé? Qui arriva in soccorso la forza dell'immaginazione, la *vis immaginativa* con cui poter giudicare del passato, e con cui pensar-si.

4. Rousseau reale versus Rousseau scrittore

Rousseau è quest'uomo timido che si espone, che si trova nella necessità, nel dovere di farlo: un timoroso, insicuro, incapace di parlare in pubblico, privo dell'abilità della conversazione brillante, goffo, impacciato, che sa esprimersi solo per iscritto. Le *Confessioni* sono la rivelazione intima di un timido che nella sua vita si è sempre esposto.

Scrivere ora nelle sue memorie come siano andate effettivamente le cose ha per lui il significato di un riscatto, di un risarcimento. Forse ha anche bisogno di costruire l'ipotesi del complotto universale contro il suo io, per giustificare ogni sua forma di contrattacco implacabile: *fare giustizia* con la scrittura³⁷, con «argomenti irrefutabili [*invincibles*]» (C 623, it. 651); risarcire il male subito, e anche quello inflitto involontariamente o per debolezza. L'intero campo di battaglia – per lui, che non è uomo d'azione – è organizzato dalla scrittura. Nella parola scritta su di sé l'autore cerca la

37 È ciò che accade quando viene attaccato da più parti, e sconsideratamente, dopo l'uscita del *Discorso*: allora, mosso dall'indignazione, «impugnai la mia penna e ne trattai alcuni in modo che le risate non fossero più per me» (C 365, trad. it. di F. Filippini, p. 398).

misura delle proprie azioni che fa convogliare il proprio fluire temporale, indistinto e disseminato, in una storia. Raccontare la propria vita non significa sacrificarla, cristallizzandola nella sua forma scritta, non significa congelarla nella sua forma raccontata: ha semmai l'effetto di raddoppiarla, d'insufflarne nuova linfa, di farla risorgere ogni volta nella lettura della parola scritta.

La vita assume forma verbale e le azioni ch'essa racchiude si dipanano in una storia che racconta la verità di quella vita, che il soggetto apprende sempre dopo, *après coup*. Anche Marion, l'innocente domestica ammutolita, messa a tacere dall'infamante accusa, trova scampo, ossia storia, nelle parole con cui l'unico che può scagionarla, Rousseau, le rende, anche se troppo tardi, il dovuto. La nostra vita raccontata, la narrazione che recupera/alleggerisce la realtà del ricordo taciuto, assume un'esteriorità che ci riguarda, e attraverso cui ri-guardiamo le macerie sparse dei nostri errori. La confessione di Rousseau fa sua la responsabilità dell'accaduto o vi rinuncia? Il fatto confessato è un sassolino messo in tasca o una lapide deposta ai margini del proprio cimitero personale? Ecco, questo appartiene al segreto ultimo di colui che scrive; rimane un nucleo intangibile e irraggiungibile del sé che, sì, si racconta, ma resta anche protetto dall'invincibile solitudine del suo essere scrittore:

Solo per il resto della vita, poiché non trovo consolazione, speranza e pace che in me, non devo né voglio occuparmi d'altri che di me. In questo stato d'animo riprendo quell'esame severo e sincero che ho chiamato le mie *Confessioni*. Consacro i miei ultimi giorni a studiar me stesso e a preparare in anticipo il conto che non tarderò a rendere di me. Dedichiamoci interamente alla dolcezza di conversare con la mia anima, giacché è la sola cosa che gli uomini non possono togliermi (*F* 999, it. 203).

Il primato riconosciuto alla propria *vita scritta* è indizio del prevalere della mediazione sull'esperienza immediata della vita. Rousseau non rende bene 'dal vivo', nell'immediatezza: le sue idee sono lente, impacciate; in pubblico, per l'imbarazzo e la vergogna, finisce per parlare prima di pensare, provocando piccoli disastri diplomatici o facendo la figura dell'idiota. Sono tanti i luoghi delle *Confessioni* che testimoniano della sua difficoltà di parola³⁸. Con una scrittura meravigliosa, quasi 'filmata', egli si sorprende in situazioni di estremo imbarazzo:

38 Come dice Starobinski, «Rousseau non è a suo agio quando deve parlare. Egli non coincide quasi mai con ciò che egli dice: le sue parole gli sfuggono, ed egli sfugge al suo discorso (...). Il suo niente di parola equivale a un niente d'essere».

Due cose pressoché inconciliabili s'uniscono in me senza che io possa spiegarmi come: un temperamento focosissimo, passioni vive, impetuose, e idee lente a nascere, impacciate, che non si svegliano mai che a cose fatte [*après coup*] (...). Il sentimento, più rapido del lampo, mi inonda l'animo, ma anziché illuminarmi, mi brucia e mi abbaglia. Sento tutto e non vedo nulla. Sono irruento ma stupido; mi occorre il sangue freddo per pensare (...). Sull'istante non ho mai fatto né detto nulla che valga (C 113, it. 116)³⁹.

Della vita sociale e mondana non sopporta la conversazione forzata, l'«obbligo di parlare a comando e a getto continuo», che gli provoca una tale confusione mentale ed emotiva da renderlo maldestro, un *gaffeur* incorreggibile, perché a quel punto, «invece di tacere quando non ho nulla da dire, proprio allora, per liberarmi più in fretta dal debito, mi prende la smania di parlare. Mi affretto a balbettare prontamente parole senza idee, felicissimo se non significano assolutamente nulla. Volendo vincere o nascondere la mia inettitudine, evito di rado d'esibirli» (C 115, it. 119). Il parlare prima di pensare gli fa sfuggire discorsi che si sottraggono alla censura del ragionamento; si trova preceduto da reazioni emotive incontrollate.

Il dono della lentezza (quasi a scoppio ritardato) esclude la prontezza nel parlare o nell'interloquire e gli fa preferire l'espressione scritta: «Non solo mi costa render le idee. Faccio anche fatica ad averne. Ho studiato gli uomini e mi ritengo un ottimo osservatore, tuttavia non so scorgere nulla di quanto vedo; non vedo bene se non ciò che mi rammento»⁴⁰. Al presente il soggetto è totalmente passivo. Tagliato fuori dall'esperienza diretta, per Rousseau importa allora ciò che ritorna alla mente, nel ricordo, nel gesto recuperatore dello scriverne.

Di tutto quanto si dice, si fa, o avviene alla mia presenza, io non sento nulla, non comprendo [*pénètre*] nulla. L'aspetto [*signe*] esteriore è il solo che mi colpisca. Ma poi tutto mi torna in mente: ricordo il luogo, il tempo, il tono, lo sguardo, il gesto, la circostanza; nulla mi sfugge. Allora, da quanto si è fatto o detto, desumo [*je trouve*] quanto si è pensato, e di rado mi sbaglio (C 115, it. 118).

Per questo sceglierà di assentarsi dalla società e di affidarsi alla parola scritta, così come più tardi, producendosi in un ardito rovesciamento, con le *Confessioni* egli chiederà che si interpreti il suo linguaggio attraverso la sua vita, che egli comunque non può testimoniare se non nella scrittura (J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 149-150, e cfr. p. 152, 173).

39 Trad. leggermente modificata.

40 C 114-115, trad. it. di F. Filippini, p. 133.

La conferma di questa cecità rispetto al momento vissuto è nell'incapacità di raccontarsi quanto più il racconto si avvicina al suo presente: «Più procedo nei miei racconti, meno riesco a mettervi ordine o continuità» (C 622, it. 650). Minore il distacco, minore la capacità di raccontare: i ricordi non si sono ancora sedimentati, non sono ancora stati illuminati dal giudizio.

Consapevole della sua pessima resa nelle situazioni in cui è costretto a parlare, sa anche che l'alternativa è, tacendo, quella di passare per «un misantropo, un animale feroce, un orso» (C 536, it. 558). È preso dall'angoscia quando viene chiamato a comparire davanti al concistoro per la scomunica: «Che trionfo per me se avessi saputo parlare, se avessi avuto – per così dire – la mia penna in bocca!»⁴¹: tipico del filosofo a suo agio più nella riflessiva comunicazione scritta che nell'immediatezza di quella orale. E se per un filosofo questo non rappresenta un problema, può invece diventarlo nella vita quotidiana e pubblica: «Ma che! Bisognava parlare, e parlare improvvisando, trovare le idee, i giri di frasi, le parole al momento necessario, aver sempre la risposta pronta, mantenere sempre il controllo di sé, non turbarsi nemmeno un attimo» (C 626, it. 654). In situazioni come queste l'esperienza, i riconoscimenti ottenuti, la fama, non servono proprio a nulla, non sono bastati a fargli acquisire una maggiore sicurezza e padronanza di sé. «Che potevo sperare da me, io che mi rendevo perfettamente conto di quanto fossi incapace d'improvvisare?» (*Ibidem*): classico esempio di sdoppiamento. In quell'occasione decide allora di mandare a memoria un discorso scritto:

Avevo dalla mia la ragione, la verità, la giustizia, la protezione del re, l'autorità del Consiglio di Stato, i voti di tutti i buoni patrioti cui stava a cuore l'esito di quella inquisizione: tutto contribuiva a incoraggiarmi. La vigilia del giorno fissato sapevo a memoria il mio discorso; lo recitai senza errori. Lo ricapitolai tutta la notte nella mente: il mattino non lo sapevo più. Esito su ogni parola, mi credo già di fronte all'illustre assemblea, mi turbo, balbetto, perdo la testa; infine, quasi al momento di andare, il coraggio mi manca totalmente. Resto a casa, e prendo la decisione di scrivere al Concistoro, esponendo frettolosamente le mie ragioni e adducendo a pretesto i miei malanni, che, invero, nelle condizioni in cui mi trovavo allora, difficilmente mi avrebbero consentito di sostenere l'intera seduta (C 626, it. 654-655).

In questo resoconto dettagliato, di grande effetto è il passaggio al tempo presente, con una sequenza incalzante e martellante di verbi: esito... mi

41 C 625, trad. it. di F. Filippini, p. 655.

vedo... mi turbo... balbetto. Ora, a distanza, Rousseau non esita a vedersi qual è, non si turba e con voce ferma/fermata nella scrittura ci affida un frammento della sua autentica natura, senza temere di passare per un sociopatico. Questo punto è di particolare interesse. Pur avvertendo che non è qui possibile un'analisi diagnostica o psicoanalitica della personalità di Rousseau, per le quali sarebbero necessarie ben altre e più approfondite competenze, occorre fare qualche considerazione utile per una lettura dell'autobiografia dal punto di vista di una filosofia della storia. Del disturbo antisociale di personalità Rousseau presenta, in effetti, anche a occhi inesperti, alcuni sintomi, quali il disprezzo per le regole della convivenza sociale, la difficoltà se non l'incapacità di assumersi responsabilità, il comportamento impulsivo, la mancanza del senso di colpa, e anche l'associazione di questo disturbo a istrionismo e a narcisismo. Rousseau se ne distingue per un paio di punti che riguardano la relazione intersoggettiva: la sociopatia prevede l'indifferenza nei confronti dei sentimenti altrui, fino alla violazione degli altrui diritti, e questi sono due aspetti sicuramente non presenti nella personalità di Rousseau⁴². Ma nel frattempo una mente addestrata avrà riconosciuto altri sintomi riconducibili ad altre patologie della personalità⁴³.

42 Si ponga attenzione a quanto dice Freud sull'analisi della creazione poetica e artistica: il regno della fantasia, che permette un surrogato della soddisfazione istintiva a cui si è dovuto rinunciare nella vita reale, nell'artista, a differenza che nel nevrotico che si chiude in esso, si riapre alla realtà con le sue creazioni che si presentano come soddisfazioni fantastiche di desideri inconsci e che non sono asociali, in quanto provocano la partecipazione di altri (Cfr. S. FREUD, *Selbstdarstellung*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Imago Publishing Co., Ltd., London 1940-1950 (1991), p. 90; trad. it. di R. Colomi, *Autobiografia*, in ID., *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 131-132). Quindi, ammettendo che il narcisismo e la nevrosi narcisistica si specificano nella fissazione della libido al proprio Io, piuttosto che a un oggetto, fare del racconto della propria esistenza un'opera d'arte produce l'effetto di liberare dalle strutturali restrizioni e chiusure del narcisismo stesso.

43 Sul 'caso clinico' di Rousseau si sono cimentati in tanti, a partire dalla *Storia della malattia di Jean-Jacques Rousseau* di P. J. Möbius del 1889, che gli dedica una di quelle che Jaspers chiama 'patografie', ossia biografie di malati psichici famosi. P.-P. Clement insiste sull'inclinazione masochistica della psicologia di Rousseau (P.-P. CLEMENT, *J.-J. Rousseau. De l'Éros coupable à l'éros glorieux*, Slatkine, Genève 1998). Si veda anche R. LAFORGUE, *Étude sur J.-J. Rousseau*, in «Revue française de psychanalyse», t. I, 1927 e *Psychopatologie de l'échec*, G. Trédaniel, Paris 1944, al cui approccio, giudicato eccessivamente riduzionista e causalista, risponde l'opera di J. STAROBINSKI (*L'œil vivant. Essai*, Gallimard, Paris 1961; trad. it. di G. Guglielmi, *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino 1987, oltre al già citato *La trasparenza e l'osta-*

Rispetto a questo tipo di approccio occorre però sottolineare che spesso esso manca di un'adeguata contestualizzazione storica. Non è corretto, o è perlomeno parziale, intendere la storia di un individuo a partire unicamente dalla sua 'storicità' o dinamica interna, collocando all'esterno, come pura esteriorità, proiezione o apparenza, la relazione di quest'individuo con il processo storico reale, come in filosofia sembra fare l'esistenzialismo, ma anche una teoria riduttivamente psicologista della storia, che si limiti cioè a una dinamica meramente intrapsichica⁴⁴. Ugualmente parziale sarebbe eliminare questi aspetti a favore del loro opposto, cioè a favore di uno schema ideale e sovraindividuale. In entrambi i casi a venire meno sarebbe l'essenziale intreccio che costituisce la stoffa della storia: il dinamismo tra strutture psichiche e sovraindividuali. Ultimamente la filosofia ha inteso sdoganare alcune 'malattie', come la depressione o i disturbi di personalità, permettendo di guardarle anche come sane reazioni, normali e sensate, da parte di persone sensibili e intelligenti rispetto a contesti storico-sociali e a orizzonti esistenziali insopportabili e non scontati nella loro insensatezza e assurdità⁴⁵. Qual era la società che Rousseau disprezzava e da cui è stato espulso come corpo estraneo? Quella futile, convenzionale e vuota che sarebbe da lì a poco deflagrata nella grande rivoluzione, non certo quella della convivialità disinteressata di persone amiche, sincere e ricche dei più genuini sentimenti⁴⁶.

«La società mi piacerebbe come a chiunque altro, se non fossi sicuro di apparirvi non solo negli aspetti più sfavorevoli, ma del tutto diverso da come sono. Il partito che ho preso di scrivere e di nascondermi è esattamente quello che mi conveniva» (C 116, it. 120). Questo rilievo di Rousseau interessa anche una riflessione attuale sulla funzione dell'intellettuale, giudicato da più parti irrilevante per la carenza del suo ruolo sociale. Il

colo). La prospettiva psicoanalitica dalla quale Starobinski legge la produzione rousseauiana è giudicata da Derrida troppo condizionata da un approccio fenomenologico o esistenziale (cfr. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., p. 218, it. 211). Altri hanno ricondotto a una spiegazione fisiologica il comportamento sociopatico di Rousseau, afflitto fin dalla tenera infanzia da un disturbo legato a un vizio di conformazione della vescica che gli provocava un forte disagio in pubblico.

44 A questo riguardo si veda il saggio di M. HORKHEIMER, *Storia e psicologia*, in ID., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Bd. I, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1968; trad. it. di A. Solmi, *Teoria critica*, Vol. I, Einaudi, Torino 1974.

45 Mi permetto a questo riguardo di rimandare al mio contributo, I. POMA, *Inseguire l'irraggiungibile*, cit.

46 Sulla difficile condizione degli intellettuali del tempo, costretti a dipendere dai favori del pubblico e dalla capricciosa generosità aristocratica, vedi B. CARNEVALI, op. cit., il par. "L'ospite ingrato" (pp. 174-189).

comportamento di Rousseau sembra eludere l'esclusività di un'alternativa tra la figura di un pensatore astratto dal mondo e perso nei suoi vacui pensieri, e quella del servo che mette a disposizione del potente di turno i propri talenti.

«Me presente, non si sarebbe mai saputo quanto valgo» (*Ibidem*). Come Rousseau comprende la realtà a posteriori, egli stesso risulta agli altri comprensibile solo *in sua assenza*. Nell'immediatezza della parola detta la sua presenza oscura la sua grandezza: lui stesso è da ostacolo a sé come autore e scrittore. È ciò che accade in tarda età, ormai autore affermato, quando viene invitato a trasferirsi in Corsica per collaborare alla stesura della costituzione del popolo corso:

Prevedevo che sostenendo male con la mia presenza la positiva opinione che i miei libri avevan potuto dar loro, mi sarei screditato presso i còrsi e avrei perduto, tanto a lor danno [*préjudice*] quanto al mio, la fiducia che mi avevano concessa e senza la quale non avrei potuto compiere con successo l'opera che si aspettavano da me⁴⁷.

Teme di deludere con la sua persona le aspettative che i suoi libri avevano creato: è il timore del suo aspetto pubblico, la difficoltà a coincidere con l'impressione che la sua parola scritta dava di sé. Confida nei suoi libri, ma non in se stesso, perché un conto è il Rousseau scrittore e un altro il Rousseau reale.

5. La duplicità di Rousseau

La scrittura autobiografica, che spesso viene accusata di cedere al piacere narcisistico del suo autore⁴⁸, forse può invece essere pensata anche come

47 C 650, trad. it. di F. Filippini, p. 680.

48 Come si trova nello scritto dostoevskijano, che riporta il giudizio di Heine su Rousseau: «è possibile, sia pure solo con se stessi, esser compiutamente sinceri e non aver paura della nuda verità? In proposito osserverò: Heine afferma che le autobiografie veritiere sono come dire impossibili, e che l'uomo quando parla di sé mente di sicuro. Secondo lui Rousseau, per esempio, s'è calunniato nelle sue confessioni, e anzi s'è calunniato di proposito, per vanità. Orbene, son convinto che Heine abbia ragione; capisco benissimo che ci si possa talvolta, per mera vanità, incolpare di chissà che delitti, e anzi concepisco benissimo di che genere debba essere questa vanità. Senonché Heine parlava dell'uomo che si confessa pubblicamente. Io invece scrivo soltanto per me stesso, e dichiaro una volta per tutte che se scrivo come rivolgendomi a dei lettori, lo fo solo per mostra, perché mi riesce più comodo scrivere così. Si tratta di forma, di mera forma, ché lettori

una 'terapia' con cui il soggetto guarisce da se stesso: raccontando di sé, egli si libera di sé. Infatti, ciò che ci si propone con un'autobiografia non sembra tanto l'imposizione massiva di un'identità, quanto il ripercorrimento della sequenza di movimenti metamorfici, della dinamica trasformativa con cui l'io si oppone a essere fissato in un'identità. La scrittura dell'io non sarebbe dunque tanto l'enfasi autocelebrativa del sé, quanto un processo decostruttivo tramite cui ci si libera dall'io come unità monolitica, inamovibile e inossidabile, perché nella scrittura di sé l'io si scopre invece sfuggente, mobile, duplice, alterato, e consegna di sé al lettore questa sua immagine mossa di cui non è in grado di giudicare da solo. Spesso, se non sempre, le nostre azioni, i nostri atti, la nostra intera esistenza, non appartengono a noi, attori sulla scena della vita, e hanno bisogno dello sguardo distaccato di uno spettatore.

Quello che sicuramente emerge da Rousseau che racconta di sé è una sua strutturale duplicità: «Si direbbe che il mio cuore e la mia intelligenza [*esprit*] non appartengano al medesimo individuo» (C 113, it. 116). *La duplicità parla di nuovo la lingua dell'assenza; più precisamente, la duplicità contiene il movimento di un'assenza reciproca, dove ogni termine che forma il doppio manca dell'altro*. Quando c'è il cuore manca l'intelligenza e viceversa; quando in gioventù dominano gli assalti del corpo che silenzia la ragione, nella vecchiaia a un'anima ancora vigile manca la padronanza di un corpo ormai perduto nella sua vitalità. La duplicità di Rousseau emerge a ogni svolta delle pagine delle *Confessioni*: «Vi sono periodi in cui sono *così poco simile a me stesso* che mi si scambierebbe per tutt'altra persona, di carattere completamente opposto» (C 128, it. 132, corsivo mio). L'espressione sulla somiglianza o dissomiglianza da sé fa pensare all'esperienza di un'intima estraneità, alla «*regio dissimilitudinis*», di cui parla Agostino⁴⁹: una fessurazione del soggetto che, come un diaframma che si apre e che si chiude, trasforma l'identità con sé (vero mito filosofico) in rapporto con se stessi. Condizione che Rousseau riconosce comune a tutti gli uomini, come un connaturato principio di alterazione: «Si è notato come gli uomini siano, per la maggior parte, nel corso della vita, spesso dissimili da sé, e come sembrano trasformarsi in uomini tutt'affatto diversi» (C 408, it. 424).

Una forma di duplicità costitutiva della condizione umana è, secondo Rousseau, quella che vede l'uomo diviso tra un'economia animale e un ordi-

non n'avrò mai» (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, trad. it. di T. Landolfi, SE, Milano 1993, pp. 47-48).

49 AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 10.16.

ne morale, dal cui equilibrio dipende la possibilità di realizzarsi nella propria umanità⁵⁰. Questo aspetto peraltro bilancia la tendenza che si attribuisce a Rousseau a ricondurre unilateralmente la causa del male al contesto storico-sociale, in quanto coglie invece nell'uomo una tensione fra una dimensione fisica e un ordine metafisico-morale. Rispetto al duplice ordine che ci costituisce e ci governa, di cui si tratta di cercare un'armonia, non si può certo prescindere dall'influenza del mondo esterno: «I climi, le stagioni, i suoni, i colori, il buio, la luce, gli elementi, i cibi, il rumore, il silenzio, il moto, la quiete, tutto agisce sulla nostra macchina, e quindi sulla nostra anima» (C 409, it. 425). Indicazioni che si associano immediatamente alle annotazioni autobiografiche di Nietzsche, che in *Ecce homo* affronta i problemi dell'alimentazione, del clima, della postura: tutti indicatori di un sano istinto di autoconservazione che orienta verso quell'*amor fati* che guida un'esistenza autentica⁵¹. Non si diventa se stessi grazie a un'esclusiva concentrazione claustroflica su di sé, perché noi siamo costitutivamente aperti ad altro. Come figura su sfondo, il soggetto si struttura dinamicamente, si adatta e reagisce all'orizzonte a cui si ancora e a partire dal quale si verticalizza.

La duplicità dell'individuo "Rousseau" si declina in molti modi: è quella fra la sua natura passionale e la sua natura intellettuale, tra la «lentezza nel pensare» e la «vivacità del sentire» (C 113, it. 117); fra il suo Sé privato e il suo apparire in pubblico; fra il Rousseau scrittore e il Rousseau reale. Ha i tratti di una vera e propria duplicità caratteriale: fiero e tenero, attivo e passivo, in costante oscillazione fra loro, con la conseguente e permanente sensazione di trovarsi in contraddizione con sé, «oscillando sempre tra debolezza e coraggio, tra mollezza e virtù, mi ha posto sino all'ultimo in contraddizione con me stesso» (C 12, it. 12)⁵²:

50 Cfr. C 408-409, it. 424-425.

51 Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in ID., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung VI, Bd. 3, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969; trad. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in ID., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, Tomo III, Adelphi, Milano 1986³, par. 1 del cap. 'Warum ich so klug bin', pp. 276-279 (it. 'Perché sono così accorto', pp. 286-289). Non passano inosservati altri tratti fortemente affini allo spirito rousseauiano: come Rousseau, anche Nietzsche amava bagnarsi e nuotare («per me lo spirito si libra sull'acqua», ivi, p. 279, it. 289), le passeggiate nella natura e all'aria aperta (con l'avvertenza di «non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento», *Ibidem*). E ancora: l'istinto che, finalmente, al termine della sua esistenza, lo porta a curarsi da sé, a bastare a se stesso (cfr. ivi, p. 264, it. 273).

52 Anche lo scritto *Rousseau giudice di Jean-Jacques* testimonia questa continua oscillazione caratteriale (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*.

Ho passioni ardentissime e finché mi agitano nulla eguaglia la mia impetuosità; non conosco più né riguardi né rispetto né paura né buona creanza; sono cinico, sfrontato, violento, intrepido; non c'è vergogna che mi freni né rischio che mi spaventi: all'infuori dell'oggetto che mi occupa, il mondo intero non è più niente per me. Ma tutto ciò non dura che un momento, e il momento che segue già mi annienta. Prendetemi nella calma, sono l'indolenza e la timidezza in persona: tutto mi sgomenta, tutto mi ripugna; ho paura del volo di una mosca; dire una parola, fare un gesto spaventa la mia pigrizia; paura e vergogna mi soggiogano al punto che vorrei eclissarmi agli occhi di tutti i mortali. Se occorre agire, non so che fare; se occorre parlare, non so che dire; se mi si guarda, mi smarrisco (C 36, it. 37).

La duplicità percorre anche il testo delle *Fantasticherie*, appuntato su ventisette carte da gioco che Rousseau si portava dietro, durante le sue passeggiate, e che rappresenta, come egli avverte, un'«appendice» delle *Confessioni*⁵³. Titolo non casuale, perché alla fantasticheria Rousseau si è sempre abbandonato, fino a farla diventare *il doppio della sua vita*, il mondo in cui ha vissuto nella maggior parte del suo tempo, una vita da insonne: il mondo sognato a occhi aperti⁵⁴. In questo scritto diverse sono le testimonianze della sua intima duplicità, ad esempio quella già ricordata tra corpo e ragione. In gioventù, è l'esperienza di un corpo che è natura e che, nella collera, prende il sopravvento, fuori dalla padronanza della ragione:

Gli occhi scintillanti, il viso in fiamme, le membra tremanti, le soffocanti palpitazioni riguardano esclusivamente il corpo, e il ragionamento non vi può niente; ma dopo aver lasciato esplodere la natura si può ritornar padroni di sé riprendendo a poco a poco i sensi (F 1083, it. 309).

Il soggetto qui non è 'padrone di se stesso': non si domina, è 'fuori di sé', così come, nella vecchiaia, si trova escluso dalla padronanza del proprio corpo (ormai «un imbarazzo, un ostacolo»), che lascia posto, ma

Dialogues, in Id., *Œuvres complètes*, cit., 1986, vol. I; *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, in Id., *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi, Torino 1997).

53 Cfr. F 1000, it. 204. È il periodo successivo alle *Confessioni*: Rousseau dispera di farle conoscere, ed è ciò che gli preme per dimostrare la sua integrità, per giustificare la sua innocenza, per testimoniare della sua ingiusta persecuzione. Cerca allora di farne letture private, ma le persone coinvolte si muovono per bloccarle. Scrive *Dialoghi di Rousseau giudice di Jean-Jacques* (esempio classico del suo sdoppiamento), conclusi i quali, affida il suo ultimo ritratto, nel 1776, alle *Fantasticherie*, come epilogo delle *Confessioni* rimaste incomplete.

54 «Ho sempre rimpianto poco il sonno; l'ozio mi basta, e purché io non faccia nulla, amo ancor più sognare da sveglio che nel sonno» (C 640, it. 669).

anche continua a gareggiare con un'anima ancora vigile, con una vita interna e morale⁵⁵: «Ahimè, proprio quando si sta per abbandonare la spoglia mortale, se ne resta più ottenebrati» (F 1049, it. 267).

Ci sono diverse situazioni in cui egli racconta di essersi trovato fuori di sé: quando, ad esempio, scrittore ormai riconosciuto, si perde nel mondo, guidato solo dall'amor proprio, dall'orgoglio del suo 'piccolo io'. Solo in seguito alle dure lezioni ricevute, potrà rientrare nell'ordine naturale dell'amore di sé⁵⁶. È poi fuori di sé quando si fa travolgere dal mondo ostile che gli tende continuamente delle trappole: allora emerge la duplicità, ormai accettata come consumato divorzio, del proprio io solitario dal mondo che lo respinge.

Vi si parlerà molto di me, perché un solitario che riflette, si occupa, di necessità, assai di se stesso (...). Che avrei ancora da confessare, dal momento che ogni amore terreno [*les affections terrestres*] ne è stato strappato? Non ho più né da lodarmi né da biasimarmi; sono, in mezzo agli uomini, una nullità, non posso essere niente altro, non avendo più con loro alcuna relazione, alcuna vera società (F 1000, it. 203-204).

Ma è anche fuori di sé quando la scrittura produce uno sdoppiamento dell'autore:

Compio la stessa impresa del Montaigne, ma con un fine contrario al suo, giacché egli scriveva i *Saggi* soltanto per gli altri, e io scrivo le mie *Fantasticherie* soltanto per me (...). La loro lettura (...) fa risorgere in me il tempo passato, *raddoppia per così dire la mia esistenza*. A dispetto degli uomini, saprò gustare ancora la gioia della società, e *vivrò decrepito con me* in un'altra età come se vivessi con un amico meno vecchio (F 1001, it. 204-205, corsivo mio).

Rousseau è poi fuori di sé nell'estasi della fantasticheria, nel delirio della meditazione, in cui dimentica se stesso e, paradossalmente, è pienamente se stesso (nella solitudine e nella meditazione, dice, sono «per me stesso, senza diversioni né ostacoli», F 1002, it. 206). Il 'fuori di sé' della fantasticheria assume spesso la forma del delirio. Spesso le sue idee migliori gli provengono dal delirio della febbre, dal sogno a occhi aperti:

Negli accessi [*le transport*] della febbre componevo canti, duetti, cori. Sono certo di aver composto due o tre brani di *prima intenzione* forse degni dell'ammirazione dei maestri se avessero potuto ascoltarne l'esecuzione. Oh, se si

55 Cfr. F 1000, it. 204.

56 Cfr. F 1079, it. 304-305.

potessero registrare i sogni di un febricitante, quali grandi e sublimi cose si vedrebbero a volte scaturire dal suo delirio! (C 293-294, it. 302).

Queste idee fermentarono così bene nella mia testa con la febbre, vi si combinarono con tale forza, che nulla poi poté sradicarle, e durante la convalescenza mi confermai freddamente nelle risoluzioni che avevo prese delirando (C 362, it. 374).

Egli è ancora fuori di sé nell'attività di pensiero⁵⁷: «*Non prevedevo che avrei avuto delle idee; vengono quando piace a loro, non quando piace a me*» (C 162-163, it. 167)⁵⁸. Spettatore passivo di un caos che si fa ordine, è per lui di nuovo il tempo a giocare con le forme e a creare figure intelligibili di pensieri. Egli sente l'effetto di quell'assalto di idee che sopraggiungono in massa anzitutto sulla sensibilità («sino al punto da commuovermi, da riscaldarmi, da darmi i palpiti»), poi

a poco a poco, questo gran movimento s'acquieta, il caos si dipana, ogni cosa va al suo posto, ma lentamente, e dopo una lunga e confusa agitazione. Avete mai visto l'opera in Italia? Durante i cambiamenti di scena regna in quei grandi teatri un fastidioso disordine, che si protrae a lungo; tutti gli scenari

57 È, questa, una forma positiva di 'fuori-di-sé', la cui versione negativa è quella legata all'esercizio dello studio, che implica il seguire le idee di altri (le sue letture filosofiche sono la *Logica* di Port-Royal, il *Saggio* di Locke, Malebranche, Leibniz, Cartesio). Allora il suo spirito si perde, si sposa, è preso da traveggole: finché «non vedo più niente» (C 235, it. 242). Una cosa analoga dice Nietzsche che, quando sprofonda nel lavoro, elimina tutti i libri intorno a sé: «mi guarderei bene dal lasciare parlare o anche pensare qualcuno nelle mie vicinanze. E leggere sarebbe proprio questo...» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cit., p. 282, it. 292). Un ulteriore elemento che le autobiografie di Rousseau e di Nietzsche registrano all'unisono è quanto entrambi dicono dell'ispirazione filosofica, come esperienza di un trovarsi fuori-di-sé. Con le parole di Nietzsche: «Un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale essere-fuori-di-sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più un effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce (...). Tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, di incondizionatezza, di potenza, di divinità... La involontarietà dell'immagine, del simbolo è il fatto più strano; non si ha più alcun concetto (...). *Zarathustra*: "l'essere tutto vuol qui diventare parola, e tutto il divenire vuole imparare da te la parola"» (Ivi, pp. 337-338, it. 348-349). Nell'ispirazione non si pensa per concetti; piuttosto, si ricevono, senza averle cercate, immagini.

58 Corsivo mio, trad. leggermente modificata.

sono mescolati insieme, ovunque si vede un trambusto penoso, c'è da credere che tutto vada a rotoli: eppure, a poco a poco tutto si organizza, non manca nulla, e si resta sorpresi dello spettacolo meraviglioso, che scaturisce dall'interminabile scompiglio. È quanto press'a poco accade nel mio cervello quando voglio scrivere (C 114, it. 117).

Si potrebbe dire valga come metafora della sua stessa vita, che trova il suo 'ordine' nelle *Confessioni*.

La duplicità è un modo ordinato per indicare la condizione di non-padronanza in cui si trova il soggetto: Rousseau la segnala quando usa l'espressione 'mio malgrado', 'a mio dispetto'. E lo fa sia quando descrive l'impossibilità di sottrarsi alla confessione («*costretto mio malgrado a parlare*»⁵⁹), sia quando si confessa in balia dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti: «Costretto a non pensare per timore di pensare alle mie disgrazie mio malgrado (...), tuttavia non posso interamente concentrarmi in me, perché la mia anima espansiva cerca, a mio dispetto, d'estendere i suoi sentimenti e la sua esistenza su altri esseri» (F 1066, it. 288).

6. La grande Rivoluzione

Rousseau si era ripromesso di diventare qualcuno entro i quarant'anni, termine raggiunto il quale avrebbe abbandonato ogni tentativo di riuscita:

Giunsi all'età di quarant'anni sbattuto fra la povertà e la fortuna, la saggezza e l'errore, pieno di vizi derivanti da abitudini, senza cattive inclinazioni nel cuore, andando avanti a caso, privo com'ero di principi chiariti dalla ragione, distratto dai doveri senza disprezzarli, ma spesso senza ben conoscerli (F 1014, it. 222).

Proprio a questo punto avviene la sua 'rivoluzione', interiore ed esteriore, con la quale scopre la vocazione filosofica che cambia la sua vita. L'orizzonte che si spalanca improvvisamente è ora quello dell'eternità, che rende inevitabile la rinuncia alla vita mondana, con tutti i suoi orpelli («via spada e orologio, via calze bianche, ori, pettinatura; una parrucca semplicissima, un buon abito di panno grosso», F 1014, it. 223), e che implica l'abbandono della logica del mondo, fatta di cupidigia e di bramosia. Decide di rinunciare a un lavoro sicuro, dedicandosi a un'attività più modesta ma che gli piace: copiare musica a un tanto al foglio, piccolo ma autentico

gesto di contestazione rispetto all'obbligo di integrazione in un sistema codificato di ruoli, posizioni e relazioni sociali imposte. Ma, oltre a una riforma esteriore, gli è necessaria una conversione più ardua delle proprie opinioni, attraverso un esame severo della propria coscienza:

La grande rivoluzione che si operava in me, il nuovo mondo morale che mi si veniva svolgendo [*qui se devoiloit*] dinanzi allo sguardo, gli insensati giudizi umani di cui (...) cominciavo a capire l'assurdità, il bisogno sempre crescente d'un altro bene che non fosse la gloriuzza letteraria della quale sentivo già il disgusto non appena me ne aveva assalito il fumo, il desiderio infine di seguire per il resto della vita [*pour le reste de ma carrière*] una strada meno incerta di quella in cui ne avevo trascorso la metà più bella, tutto mi obbligava a questo grande autoesame [*revue*] di cui da tempo sentivo il bisogno (*F* 1015, it. 223).

L'irrompere della vocazione filosofica assume la forma della *chiamata*, della rivelazione improvvisa e irreversibile – dell'*evento*. Passeggiando, casualmente legge il titolo di un concorso – “Se il progresso delle scienze e delle arti abbia contribuito a corrompere o a purificare i costumi” – a cui ora è per lui necessario, inevitabile, è tempo (il tempo giusto) di dare risposta. Qui si verifica una frattura radicale del suo mondo e del suo modo di vivere: «Nell'istante in cui lo leggevo, vidi un altro universo e divenni un altro uomo» (*C* 351, it. 363). È un momento di autorivelazione, di alterità che lo porta altrove, alla sua propria altezza, e quindi vicino a ciò che è davvero. Si sente pronto a dire qualcosa degno di un pensatore, qualcosa che voli, che non scivoli giù verso l'apologia di sé. Dire qualcosa che sia fissato, marmoreo, eterno: sicuramente da riprendere, ridescrivere e arricchire continuamente e ancora, ma non più modificabile radicalmente. È per Rousseau un momento di recupero dalla dispersione, che non coincide però con l'esperienza del possesso di sé, perché, al contrario, egli ne parla come di un attimo di smarrimento, di agitazione delirante: ed egli da quel momento fu perduto⁶⁰. Sorprendentemente, però, nel perdere potere su di sé prova anche un'esperienza di perfetta corrispondenza tra i suoi sentimenti e le sue idee, termini della sua costante duplicità, che nella sua esistenza hanno sempre viaggiato strutturalmente sfasati e come fuori sincrono: «I miei sentimenti si elevarono, con rapidità inconcepibile, al livello [*au ton*] delle mie idee» (*Ibidem*). È una straordinaria condizione che dura per quattro o cinque anni, durante i quali egli vive l'esperienza esaltante di una sorta di rifondazione dall'alto di ciò che egli è, di ciò che egli finalmente può. In questo periodo, che rappresenta uno stato di grazia unico nella sua esistenza, quella duplicità

60 Cfr. *Ibidem*.

di cui aveva finora sempre provato l'elemento confliggente e contraddittorio – fra esterno/interno, fra materiale/spirituale, fra idea/sentimento – diventa ora, alla luce della vita nuova, la condizione del loro nesso indissolubile. Rousseau descrive su di sé gli effetti di una trasfigurazione, di una conversione, di un'investitura celeste che gli fa sentire di appartenere a un altro mondo di ebbrezza virtuosa che, sgorgata dalla mente, effonde nel suo cuore. E finalmente non ha più bisogno di 'far finta':

Non recitai per nulla [*je ne jouai rien*]: divenni realmente quale apparivo, e per almeno quattro anni, quanto durò in tutta la sua forza questo fervore, nulla di grande e di bello può entrare nel cuore di un uomo che non mi trovassi capace di albergare, tra il cielo e me (C 416, it. 433).

E finalmente, come gli apostoli il giorno di Pentecoste, il balbettante, impacciato Jean-Jacques trova le parole e il potere di esprimersi:

Ecco di dove nacque la mia subitanea eloquenza; ecco di dove sgorgò nei primi libri il fuoco veramente celeste che m'incendiava, e del quale per quarant'anni non era sfuggita la minima scintilla, poiché non era ancora acceso (*Ibidem*).

Sembra non casuale il suo riferimento all'elemento del fuoco, considerato che Rousseau è stato un assiduo lettore delle Scritture e in particolare del Nuovo Testamento. Nel giorno di Pentecoste agli apostoli apparvero delle lingue di fuoco che, posandosi su ognuno di loro, li riempirono di Spirito Santo ed essi cominciarono a parlare in lingue straniere⁶¹: esperienza di alterazione così radicale che, oltre allo stupore dei più, alcuni li credettero ubriachi (così come Rousseau apparirà folle agli occhi altrui). Si può solo immaginare il fascino che Rousseau avrà potuto provare per questo racconto dove al centro è la parola, la lingua, l'ingresso nel discorso aperto all'universo. La lingua di fuoco dello Spirito Santo conferisce il dono di lingue 'altre' che possono raggiungere tutti, per purificare quanto si dice di Gesù Cristo, perché il fuoco, simbolo di santità che accompagna le manifestazioni divine, segna nelle Scritture l'inizio della Chiesa, come testimonianza di Gesù Cristo nel mondo intero. Ora, con la forza del fuoco si scioglie la lingua inceppata di Jean-Jacques e in questi anni egli si rivolge al mondo, per rendere testimonianza alla verità, a un ordine trascendente il profilo mondano della realtà. La conversione lo trasfigura, lo getta in un costante stato di alterazione («Diventavo un altro e cessavo d'essere me

61 Cfr. At 2, 1-13.

stesso», C 417, it. 433), tale da renderlo irriconoscibile agli occhi di amici e conoscenti, non più timido e maldestro, ma intrepido e sferzante:

Il disprezzo che le mie profonde meditazioni mi avevano ispirato verso i costumi [*mœurs*], i principi [*maximes*] e i pregiudizi del mio secolo, mi rendeva insensibile agli scherni di quanti li seguivano, e sbaragliavo le loro misere ironie con le mie sentenze, come avrei schiacciato un insetto fra le dita (*Ibidem*).

Inutile ricordare che il periodo di testimonianza degli apostoli si conclude per quasi tutti con la persecuzione, il martirio e la morte. In questo periodo, Rousseau trova le parole adatte e i concetti giusti e, trasportato in un mondo intellettuale entusiasmante, aumenta il suo distacco critico dall'ordine culturale, intellettuale e sociale del suo tempo, che per questo lo condannerà all'isolamento e alla censura⁶². Rispetto agli altri intellettuali, anche più dotti di lui ma estranei alla verità che affrontavano come un oggetto da studiare e da insegnare («Studiavano la natura umana per poterne parlare con cognizione ma non per conoscere se stessi; si davano da fare per istruire gli altri, ma non per farsi luce dentro», F 1013, it. 220), Rousseau desidera anzitutto imparare («Ho sempre creduto che prima di insegnare agli altri bisognasse cominciare dal sapere molto per sé», F 1013, it. 221)⁶³. Il requisito fondamentale, capace secondo Rousseau di discriminare tra i filosofi di professione e il vero saggio e di stabilire la credibilità di una dottrina professata, è l'aderenza, l'adesione personale, interiore all'idea. La sapienza è inscindibilmente testimonianza personale. Insoddisfatto dalla filosofia del suo tempo, divisa tra un cieco dogmatismo e un vuoto ateismo (stando a quanto dice Kant delle intuizioni – cieche senza lo sguardo dei concetti – e dei pensieri – vuoti senza il contenuto delle intuizioni), seppur destinato a cadere vittima della loro condivisa intolleranza, Rousseau decide di cercare una filosofia da sé e per sé:

62 Cfr. C 416, it. 432.

63 Trad. leggermente modificata. Nelle *Confessioni* Rousseau parla anche del metodo seguito nello studio: leggere ogni autore e apprendere ogni suo concetto, per farsi una scorta di idee precise e chiare, tale da mettersi in grado di confrontarle e di scegliere fra loro in autonomia e senza soccorsi esterni, capace a questo punto di giudicare gli stessi autori e di scrivere le proprie idee senza soggezione (cfr. C 237-238, it. 244-245). Come dire, la ragione insegna dopo aver imparato. Allora il suo pensiero scende in campo, sempre rispettando la dignità degli interlocutori, seguendo in questo la massima «di onorare l'autore titolare e di fulminare l'opera» (C 606, it. 633).

Infine mi dissi: “Dovrò dunque farmi eternamente sballottare dai sofismi di questi retori di cui non sono nemmeno sicuro che credano fermamente entro di sé alle opinioni che stanno predicando e che con tanto ardore vogliono far adottare dagli altri? Le passioni che governano la loro dottrina, l’interesse di far credere questo o quello rendono impossibile la penetrazione nelle loro intime ed effettive credenze (...). La loro filosofia è fatta per gli altri; io ne avrei bisogno di una fatta per me. Cerchiamola, dunque, con tutte le forze, finché rimane tempo, così da avere una regola fissa di condotta che mi valga per il resto della vita” (*F* 1016, it. 224-225).

Questo stato di esaltazione mistica, di possessione e di appartenenza a un ordine superiore, a una virtù in grado di innalzarlo al di sopra della natura, si smorza nel momento in cui Rousseau si allontana dallo spettacolo chiassoso dell’iniqua Parigi⁶⁴. Il suo sembra essere stato lo stato di grazia di un atleta, che, poco tempo prima o qualche tempo dopo, non sarebbe stato e non sarà mai più in grado di raggiungere l’oro. Quella prestazione da campione impercettibilmente e inavvertitamente scema. Quell’indignazione, che lo rendeva sarcastico e mordace, si attenua e con essa cessa il disprezzo per gli uomini:

Il mio cuore, poco portato all’odio, non fece più che deplorare la loro miseria, senza ravvisarne la cattiveria. Questo stato più dolce, ma assai meno sublime, smorzò in breve l’ardente entusiasmo che mi aveva così a lungo infiammato; e senza che nessuno se ne accorgesse, quasi senza accorgermene io stesso, ridivenni pauroso, compiacente, timido, in poche parole lo stesso Jean-Jacques che ero stato precedentemente (*C* 417, it. 434)⁶⁵.

Come Rousseau stesso spiega, a una prima svolta, esaltante e liberatoria, segue una seconda rivoluzione, «epoca terribile e fatale di una sorte senza esempi fra i mortali» (*C* 418, it. 434), che lo spinge da un estremo all’altro della sua esistenza, senza più pace per la sua anima scossa. La prima frattura, quella in cui scopre la sua natura filosofica, è anzitutto un’esperienza esaltante di libertà: dall’opinione prevalente, dalla cultura dominante; è una liberazione dalle convenzioni, dalla schiavitù del tempo: «vendetti l’orologio, dicendomi con gioia incontenibile: “Grazie al cielo, non avrò più

64 Come osserva Brandt, la forza critica di Rousseau, al pari di quella di Diogene, ricava la sua energia e ragion d’essere dal contrasto attivo con la cultura che li respinge e ne subisce al tempo stesso il fascino. Perciò, al di fuori di quel contesto, perde effetto il senso scenico della loro opposizione: «Non a caso il cinico prende il nome dal cane, tipico animale della civilizzazione o della civiltà, che allo stato brado non esiste» (R. BRANDT, *op. cit.*, p. 151).

65 Trad. leggermente modificata.

bisogno di sapere che ora è”» (C 363, it. 376). È un periodo che, per la sua radicalità, ricorda la spoliazione di San Francesco, che agli occhi degli altri si priva dei beni del padre, mentre in realtà si libera dalla loro schiavitù. Per questo gesto sconsiderato e per le sue stranezze, viene giudicato folle, come Rousseau che, per gli amici, è «impazzito matto». Quello di Rousseau rappresenta ai loro occhi uno sconvolgimento esistenziale scomodo e fastidioso ed egli subisce questa loro reazione («mi lasciavo soggiogare e condurre come un bambino dai sedicenti amici»), attirando su di sé la loro astiosa gelosia: «gelosi di vedermi procedere solo lungo una strada nuova, pur simulando di adoperarsi generosamente per la mia felicità, non badavano in realtà che a rendermi ridicolo, e cominciarono col lavorare ad avviliarmi, per giungere poi a diffamarmi» (C 362, it. 375).

È proprio la riforma personale, l'uomo nuovo, più che la nuova fortuna letteraria, a renderlo invisibile alle persone a lui più vicine, refrattarie a farsi toccare da quell'inquietudine: «mi avrebbero forse perdonato di brillare nell'arte dello scrivere, ma non poterono perdonarmi di offrire con la mia condotta un esempio che sembrava contrariarli [*importuner*]» (*Ibidem*). Questo rifiuto lo porta a rinunciare definitivamente al mondo e a eleggere la solitudine e l'isolamento come sua naturale condizione, per dedicarsi alla meditazione, lontano dal chiacchiericcio caotico della società mondana. Si rovesciano allora i tempi della sua normale esistenza: non più immerso nel mondo per riemergerne ogni tanto, recuperando se stesso, ma uno stato costante di distacco dal mondo, interrotto da qualche breve sortita al di fuori. Così, «quando più tardi gli uomini mi costrinsero a viver solo, ho trovato che, ponendomi al bando per rendermi miserabile, avevano fatto per la mia felicità assai più di quel che non avessi saputo fare io medesimo» (F 1015, it. 224). A un certo punto, solo sull'isola di Saint-Pierre, in mezzo al lago di Bienne, desidera addirittura di esservi imprigionato pur di restarvi, come accade al povero in canna o allo scarto della società, che cerca di farsi arrestare per continuare a fare ciò che fa, con la garanzia di un sostentamento e una sorta di riconoscimento sociale, sancito dall'esclusione dal mondo degli uomini:

Mi sembrava che in quell'isola sarei stato più distaccato dagli uomini, più al riparo dai loro oltraggi, più dimenticato da essi, più immerso, in una parola, nelle dolcezze dell'ozio e della vita contemplativa. Avrei voluto essere talmente confinato nell'isola da non aver più rapporti coi mortali (C 638, it. 667).

III.

IL RAPPORTO CON LA NATURA, FEMMINA E DIVINA, AUTONOMA E PRESENTE

1. *Natura madre*

In molti modi si declina nella vita di Rousseau il suo rapporto con l'alterità. Tralasciando per ora il rapporto sociale, intersoggettivo, la cui difficile sostenibilità lo costringe a ritirarsi dal mondo, l'Altro per Rousseau si specifica nelle figure della Natura, della Donna e di Dio, in un modo che rende difficile distinguerle con precisione. La relazione più evidente, più salda e più costitutiva della sua esistenza è quella con la Natura, in cui sembrano confluire le altre due figure di alterità. È quindi il caso di articolare meglio questo tema, nei suoi diversi aspetti, ripercorrendo anche qualche passaggio già affrontato.

Sicuramente c'è un legame tra la natura e l'infanzia di Jean-Jacques: è quell'incontro archetipico che gli lascia impressa nell'anima un'immagine sacra della natura. Come scrive Angelus Silesius: «*Poiché nell'infanzia mi si è rivelata la Divinità/sono ugualmente incline a infanzia e Divinità*»¹. La Divinità assume per Rousseau le sembianze della natura e di una natura materna, quando bambino, dopo aver respirato i sentimenti elevati dei grandi romanzi letti con il padre, la natura che lo accoglie è lo sfondo che dà concretezza e realtà a quelle sue immaginazioni, e che realizza (nel senso pieno del dare realtà) quell'altezza di spirito che fino ad allora egli aveva potuto solo sognare. *La natura è ciò che dà ciò che manca, perché è la natura ciò che mancava*, come mancava la prima figura femminile, quella materna.

¹ Starobinski porta l'accento sul fatto che, così nella biografia personale come nella storia dell'umanità, il tempo (ormai perduto) della trasparenza reciproca delle coscienze e dell'esperienza fiduciosa della verità è situato vicino alla nascita e Rousseau è fra i primi autori a orientare il mito platonico dell'esilio e del ritorno verso l'infanzia, piuttosto che verso una patria celeste (cfr. J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 22).

Di nuovo è interessante notare come lo ‘sfondo’ e la relazione che lo caratterizza giochino un ruolo fondamentale nel giovane Jean-Jacques. Mentre con il padre l’elevatezza e l’esaltazione del sentimento non è tuttavia in grado di liberare dalla cappa di piombo del dolore luttuoso, accentuando il tono drammatico delle emozioni da lui provate nella lettura della vita di grandi uomini ed eroi, ora la concretezza di una realtà semplice, di una vita serena in campagna insieme a persone e ad affetti sinceri, lo libera dal dolore, lo restituisce alla sua vera età. Lì incontra la madre, quella femminilità che nel rapporto con il padre conosceva solo per la sua assenza. Questa è l’associazione che sempre Rousseau cercherà nelle sue esperienze successive: elevatezza dei sentimenti, concretezza di una realtà conviviale e assenza di dolore. È lo stesso connubio che si dà nell’esperienza di convivenza con ‘maman’ nel paradiso ritrovato delle Charmettes²:

Il mio cuore, nuovo ancora, si lanciava in ogni cosa con un piacere fanciullesco, o meglio con la voluttà di un angelo, giacché invero quei godimenti tranquilli hanno la serenità dei piaceri paradisiaci. Pranzi sull’erba, alla Montagnola, cene sotto la pergola, il raccolto della frutta, la vendemmia, veglie trascorse a stigliare con la nostra gente, tutte queste cose rappresentavano per noi altrettante occasioni di festa nelle quali Mamma gustava il mio stesso piacere (C 244, it. 251-252).

È una natura già ‘addomesticata’ socialmente, così come quella incontrata nell’infanzia: Jean-Jacques non è abbandonato nella foresta, ma in un contesto relazionale molto ricco, secondo il modello della comunità ristretta. È già sempre una natura antropizzata, coltivata, curata, uno spazio di giardini, orti e frutteti³. Ed è un paesaggio destinato a mutare, a ‘desertificarsi’, man mano che crescerà il suo isolamento: allora Rousseau troverà pace e beatitudine nel paesaggio selvaggio e apparentemente inospitale dell’isola di Saint-Pierre, in un percorso che ricorda quel viaggio verso l’inorganico, di cui parla la lirica di Paul Celan⁴. Ma, per ora e ancora, per

2 Ritorna a più riprese nelle *Confessioni* l’immagine idealizzata di luoghi naturali paradisiaci: oltre alle Charmettes, l’Ermitage, Montmorency, il lago di Bienné. Sul mito del “paradiso ritrovato” nello scritto delle *Confessioni*, vedi M. EIGEL-DINGER, *Jean-Jacques Rousseau. Univers mythique et cohérence*, la Baconnière-Payot, Neuchâtel 1978.

3 Cfr. C 105, it. 108.

4 «L’elemento invernale, affine al cristallo, all’inorganico come ambito della più autentica dedizione di chi parla nella poesia, Terra degli uomini: Terra dei morti» (appunto dei quaderni intorno al *Meridian*, in P. CELAN, *Der Meridian. Endfassung-Vorstufen-Materialien*, Tübinger Ausgabe, hrsg. von B. Böschstein e H. Schmall, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, p. 99). Th. W. Adorno vede nella

lui la natura è la vista della campagna coltivata, la spensieratezza dell'osteria: un paradiso terrestre che non è mai stato abbandonato da un uomo incorreggibilmente buono.

Sicuramente quella con la Natura è per Rousseau l'esperienza di una corrispondenza d'amorosi sensi. L'idea della natura vive da subito in profonda sintonia con l'essere di Rousseau, anche dopo, da ragazzo:

Mi trovavo nella più felice disposizione di corpo e di spirito che abbia mai provato. Giovane, vigoroso, pieno di salute, di sicurezza, di fiducia in me e negli altri, vivevo quel breve ma prezioso momento della vita in cui la sua pienezza espansiva estende per così dire il nostro essere in tutte le nostre sensazioni, e abbellisce ai nostri occhi l'intera natura con l'incanto della nostra esistenza (C 57-58, it. 59).

La corrispondenza è confermata anche nella sua accezione negativa: quando si contamina la purezza dell'infanzia, anche la natura ne è intaccata. È questo distacco a gettarlo fra le braccia di un mondo che solo a poco a poco Rousseau comincerà a riconoscere nella sua falsità e illusorietà maligna, spingendolo a rifugiarsi nuovamente nella semplice calma della natura:

Non appena mi trovo sotto gli alberi, in mezzo al verde, credo di essere nel paradiso terrestre e godo un piacere intimo così vivo come se fossi il più felice tra gli uomini (...). Soltanto dopo essermi staccato dalle passioni sociali e dal loro triste corteo, ho ritrovato la natura con tutto il suo fascino (F 1083, it. 308-309).

La meditazione nella solitudine, lo studio della natura, la contemplazione dell'universo spingono un'anima solitaria a innalzarsi senza posa verso l'Artefice delle cose e a ricercare con una dolce inquietudine il fine [*la fin*] di tutto quel che vede, la causa di tutto quel che sente. Quando il destino mi risospinse nel torrente del mondo, non vi ritrovai più nulla che potesse lusingare per un

poesia di Celan il movimento ineluttabile che giunge all'ammutilamento; il tentativo «di proiettarsi nell'immagine di una bellezza immune dallo scambio, di una bellezza vegetale», fino a sfiorare l'inorganico (Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 214, it. 226). Le poesie di Celan imitano «la morta lingua della pietra e della stella (...). La lingua di ciò che è privo di vita (...). Celan traspone in procedimenti linguistici la desoggettualizzazione del paesaggio, che avvicina questo all'inorganico» (Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, hrsg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, p. 477; trad. it. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975, p. 538). Su Rousseau Starobinski legge lo stesso processo: «La pietra sola è innocente, dirà Hegel. Tra le mani dei suoi persecutori Rousseau si fa pietra, si pietrifica», riacquistando la sua innocenza (J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., p. 289).

momento questo cuore. Il rimpianto delle ore dolci mi seguiva dovunque e spandeva indifferenza e disgusto per tutto quel che poteva trovarsi alla mia portata ed era adatto a procacciare fortuna e onori (*F* 1014, it. 222).

Allora, rifugiandomi presso la madre comune, ho cercato nelle sue braccia di sottrarmi agli assalti dei suoi figli; sono diventato solitario o, come essi dicono, non socievole e misantropo, perché la più selvaggia solitudine mi sembra preferibile alla compagnia dei malvagi che si pascono soltanto di tradimento e di odio (*F* 1066, it. 288).

Natura *versus* uomini: è il grembo capace di offrirgli protezione, di accoglierlo come la madre che difende il figlio più debole dai fratelli caini. La natura adesso è amata per quanto in essa vi è di inumano, di alieno dal mondo artificiale e viziato degli uomini:

Mi affretto a raggiungere la campagna: non appena vedo il verde comincio a respirare. C'è da meravigliarsi se amo la solitudine? Sul viso degli uomini scorgo solo animosità, mentre la natura mi sorride sempre (*F* 1095, it. 323).

La natura è verace, non finge, non ha segreti malevoli⁵: sorride sempre, e appartenere a essa libera dal sentirsi possesso altrui, protegge dall'ostilità del mondo. La natura ama ed è dura con gli uomini in egual modo, la sua necessità è buona e giusta, perché non dipende dai valori arbitrariamente stabiliti dagli uomini: straordinaria analogia con quel modello di forza di cui parlerà Nietzsche in *Ecce homo*. Da solo, immerso nella meditazione fantasticante, Rousseau esclama: «O natura! O madre mia! eccomi alla tua sola protezione. Non v'è qui uomo perfido o scaltro che si intrometta fra noi» (*C* 644, it. 673). Per questo, la necessità della natura riflette la libertà per Rousseau: è l'unica forma di esterioresità che combaci perfettamente con l'immagine interiore di ciò che per lui è libertà. Durante le sue passeggiate solitarie il suo cuore si effonde più liberamente⁶, dimentica la sua oppressione. La natura in Rousseau è lo spazio fisico di lontananza dal suo tempo e dagli uomini che vi appartengono acriticamente. Il suo è un esilio nella natura, un asilo politico:

Mi arrampico sulle rocce e sui monti, mi inoltro nelle valli e nei boschi per sottrarmi al ricordo degli uomini e agli assalti dei malvagi. Mi sembra che, sotto le ombre di una foresta, io sia dimenticato, libero e tranquillo, come se

5 «O uomo (...), ascolta: ecco la tua storia, quale ho creduto leggerla, non nei libri dei tuoi simili, che sono menzogneri, ma nella natura, che non mente mai. Tutto ciò che verrà da lei sarà vero» (*D* 133, it. 96).

6 Cfr. *C* 244, it. 252.

non avessi più nemici (...) e, giunto in luoghi dove non veda traccia umana, respiro più a mio agio come in un asilo in cui il loro odio non mi perseguita più (F 1070, it. 292-293).

Nella natura è possibile celebrare un inno all'ozio come inno alla libertà, contro un'oziosa vita di società legata a costrizioni senza senso e senza costruito:

L'ozio della società [*l'oisivité des cercles*] ammazza poiché è forzato [*de nécessité*]; quello della solitudine riesce incantevole poiché è libero e volontario [*de volonté*]. In compagnia mi riesce crudele il non far nulla, poiché vi sono costretto: bisogna che resti lì inchiodato su una sedia o in piedi, piantato come un picchetto, senza muovere né piede né mano, non osando correre né saltare, né cantare, né gridare, né gesticolare quando ne ho voglia, non osando nemmeno sognare, avendo a un tempo tutta la noia dell'ozio e tutto il tormento della costrizione; obbligato a badare a ogni sciocchezza che si dica e a tutti i complimenti che si fanno, ad affaticare senza tregua la mente [*ma minerve*] per non mancar di collocare a mia volta una scipita facezia e una bugia. E chiamate ozio tutto ciò? È un lavoro da forzati. L'ozio che mi piace non è quello di un fannullone che se ne sta a braccia conserte in un'assoluta inerzia e non pensa più di quanto agisca: è a un tempo quello di un bambino sempre in moto per non far niente e quello di un farneticante che gira al largo [*qui bat la campagne*] mentre le braccia gli pendono inerti. Mi piace occuparmi di inezie [*j'aime à m'occuper à faire des riens*], cominciar cento faccende per non terminarne alcuna, andare e venire come dentro mi detta [*comme la tête me chante*], cambiare piano ogni momento, seguire una mosca in tutti i suoi andirivieni, voler sradicare una roccia per vedere che cosa le sta sotto, intraprendere con ardore un lavoro di dieci anni per abbandonarlo senza rimpianto in capo a dieci minuti, trastullarmi infine tutto il santo giorno senza ordine né logica e non seguire appieno se non il capriccio del momento⁷.

Nella natura Rousseau si sente libero e il suo rapporto con la natura esclude qualsiasi pretesa di possesso. All'inizio del secondo Libro delle *Confessioni* riporta i versi di Orazio: «Ecco quanto mi auguravo: un angolo di terra con un giardino, accanto alla casa una sorgente d'acqua viva, e con ciò un boschetto...»⁸, precisando subito: «Non mi occorreva nemmeno di esserne il padrone, me ne bastava il godimento: da molto tempo ho senti-

7 C 640-641, trad. it. di F. Filippini, pp. 670-671.

8 «*Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus, Hortus ubi et tecto vicinus jugis aquae fons. Et paulum sylvae super his foret...*» (ORAZIO, *Satire*, libro II, satira VI, vv. 1-3; trad. it. di M. Labate, Rizzoli, Milano 1981-1990, p. 295: «Ecco quel che volevo: un pezzo di terra non tanto grande, dove ci fosse un orto e una fonte di acqua perenne vicina alla casa e un po' di bosco oltre a questo»).

to e proclamato che il proprietario e il possessore sono spesso due esseri [*personnes*] assai diversi»⁹, alludendo probabilmente a quanto dichiara con forza nel secondo *Discorso*: «Siete perduti se dimenticate che i frutti appartengono a tutti e che la terra è di nessuno» (*D* 164, it. 132), con cui riconosce un'inviolabile libertà intrinseca alla natura stessa, che non si fa mai possedere. Questo significa che la natura non ha valore strumentale, merita «attenzione in sé» (*F* 1064, it. 285): grande passeggiatore e conoscitore di piante e fiori, Rousseau non vi cerca mai droghe, rimedi, medicinali, tisane e impiastri. Il pensiero dell'utilità rovinerebbe il gusto estetico e libero, perché sarebbe legato al pensiero dei mali dell'uomo:

Il piacere di passeggiare fra i boschetti sarebbe sciupato dal pensiero [*par le sentiment*] delle infermità umane, della febbre, dei calcoli, della gotta e del mal caduco (...). Questi modi di pensare [*ces tournures d'esprit*] che sempre riconducono tutto al nostro interesse materiale, che cercano dovunque un profitto o dei rimedi, e che finirebbero con il far guardare con indifferenza la natura se si stesse sempre bene in salute, non sono mai stati i miei (*F* 1065, it. 286).

Basta che vi si mescoli un motivo di interesse o di vanità, sia per occupar posti sia per scriver libri, basta che si voglia imparare solo per istruire, che si erborizzi per diventar trattatisti o professori, questo dolce fascino svanisce: nelle piante si vedono soltanto strumenti delle nostre passioni, non si trova più vero piacere nello studiarle, non si vuol più sapere ma mostrare che si sa, intenti a farsi ammirare (*F* 1069, it. 291-292).

Il tema dell'indipendenza della natura, che è fine a sé, lo si trova riflesso nella concezione rousseauiana dell'uomo naturale, espresso a più riprese con forza nell'*Emilio* in modo tale da evocare la seconda formula dell'imperativo categorico kantiano: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo»¹⁰.

Il rapporto congeniale di Rousseau con la natura si spinge fino a esprimere precise forme di corrispondenza fra le stagioni naturali e le età della sua vita. La primavera evoca la sua sempre rinnovantesi rinascita: «Rivedere la primavera era per me risuscitare in paradiso (...). Da quel momento

9 C 225, trad. it. di F. Filippini, p. 244.

10 O come nella *Nuova Eloisa*: «L'uomo (...) è un essere troppo nobile perché debba servire semplicemente di strumento agli altri, e non lo si deve adoperare in quello che conviene agli altri, senza prima consultare anche quello che conviene a lui (...). Non è mai lecito deteriorare un'anima umana a vantaggio degli altri» (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Parte V, Lettera 2, in *Œuvres complètes*, cit., 2, p. 356; trad. it. di P. Bianconi, *Giulia o la nuova Eloisa*, introduzione e commento di E. Pulcini, Rizzoli, Milano pp. 558-559).

non credetti più di morire» (C 233, it. 240). Nel ciclo naturale delle stagioni egli intravede una speranza d'immortalità. Anche quando parla dell'autunno, Rousseau vi vede riflesso il declinare della sua vita:

Da qualche giorno era terminata la vendemmia (...) e la campagna, ancora verde e ridente, ma in parte spoglia e già quasi deserta, offriva l'immagine della solitudine e dell'approssimarsi dell'inverno. Da tale aspetto risultava un insieme di impressioni dolci e tristi, troppo simili alla mia età e al mio destino perché io non potessi fare il paragone. Mi vedevo sul declinare di una vita innocente e infelice, con l'anima ancora piena di forti sentimenti (...). «Che ho fatto quaggiù? Ero nato [*J'étois fait*] per vivere, e muoio senza aver vissuto» (F 1004, it. 208-209).

Riecheggiano le parole di Kant: «Peccato dover morire quando si è imparato per la prima volta come si sarebbe dovuto vivere!»¹¹, che ricordano la frase pronunciata da Husserl che, al termine della sua esistenza – l'esistenza «di uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un'esistenza filosofica»¹² – confesserà: «Non sapevo fosse così difficile morire... E proprio ora, dopo che ho percorso la mia vita nella coscienza della responsabilità del mio compito, ora che nella *Krisis* per la prima volta ho espresso ciò che veniva proprio da me, del tutto spontaneamente, e ho costituito un piccolo inizio – ecco che devo interrompermi e lasciare il mio compito inadempito. Proprio ora, alla fine, ora che sono finito, so che dovrei ricominciare da capo»¹³. Confessione struggente che sembra trovare nella natura una sua benedizione, come nella strofa finale della poesia *Gli alberi* di Philip Larkin: «*Eppure, infaticabili, quei castelli / insistono a infoltirsi a ogni maggio. / Un altro anno è morto, sembrano dire, / si ricomincia da capo, da capo, da capo*»¹⁴.

Nella natura sovrabbondante di doni senza corrispettivo, così diversa da ciò che accade nella società degli uomini dove non esiste gratuità, l'anima di Rousseau si scatena: tutto ciò «ispira più audacia al mio pensiero

11 I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in KGS, Bd. VII, cit., p. 201; trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 88.

12 E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, «Husserliana», Bd. VI, Nijhoff, Den Haag 1954, p. 17; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 47.

13 Riportato nel saggio di E. PACI, *Husserl sempre di nuovo*, in AA.VV., *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 9.

14 P. LARKIN, *The Trees*, in Id., *High Windows*, Faber & Faber, London 1974.

(...). Dispongo da padrone dell'intera natura; il mio cuore, errando da un oggetto all'altro, si unisce, si identifica con quelli che lo nutrono, si circonda di immagini sorridenti, s'inebria di sentimenti deliziosi» (C 162, it. 167). Libero di essere com'è, e libero di pensare. La natura rappresenta per Rousseau il luogo del pensiero, che si mette in movimento passeggiando nel verde, il colore che apre il suo respiro, e stando vicino all'acqua, la cui contemplazione lo getta nella *rêverie*. Il suo pensiero diventa allora tutt'uno con il movimento del suo corpo: «Non ho mai saputo combinar niente con la penna in mano di fronte al tavolino e alla carta bianca: è solo passeggiando, in mezzo a rocce e boschi» (C 114, it. 117), così come gli è necessario «sprofondare nella foresta»¹⁵, per comporre il saggio sull'*Origine della disuguaglianza fra gli uomini*. Il pensiero si mette in movimento all'aperto:

Destinai (...) le mie mattine alla copia, e i pomeriggi alla passeggiata, munito del mio quadernetto bianco e della mia matita: non avendo infatti mai saputo scrivere e pensare a mio agio se non *sub dio* (...) e confidavo che la foresta Montmorency, affacciata quasi alla mia porta, sarebbe stata da allora il mio studio (C 404, it. 420).

In quella profonda e deliziosa solitudine, fra boschi e acque, fra il concerto di uccelli di ogni specie, nel profumo dei fiori d'arancio, composi in un'estasi ininterrotta il quinto libro dell'*Emilio* (...). Là ero come nel paradiso terrestre; ci vivevo con altrettanta innocenza e vi gustavo la stessa felicità (C 521, it. 543).

Una delle mie più grandi delizie era di lasciare i libri sempre ben chiusi e non possedere una scrivania (...). Invece che di queste tristi cartacce e di un ammasso di vecchi libri mi riempivo la camera di fiori e di erbe (F 1042, it. 258-259).

2. Cultura (Rousseau) e Natura (Teresa): il vuoto e l'ottuso

Rousseau è stato sempre presentato come il filosofo della natura, che auspica il recupero di una dimensione naturale sfigurata dalla sofisticazione artificiale di una società culturalmente deteriorata. È bene ricordare che in molti passaggi delle *Confessioni* Rousseau smentisce questa impressione, o meglio la precisa: solo un uomo ormai irreversibilmente culturale può guardare con giusto sguardo la sua provenienza naturale. In altre parole, ci vuole cultura, raffinatezza d'animo, per capire la natura e i suoi veri sentimenti:

15 Cfr. C 388, trad. it. di F. Filippini, p. 421.

Fra tanti pregiudizi e passioni fittizie bisogna saper analizzare per bene il cuore umano per distinguervi i sentimenti veri della natura. Occorre una delicatezza di tatto che non si acquisisce che attraverso l'educazione dell'alta società, per sentire (...) le finezze del cuore di cui è piena quest'opera¹⁶.

Anche nella generica attrazione per il mondo femminile, la sua preferenza va comunque al mondo raffinato dell'alta società:

Le sartine, le cameriere, le piccole bottegaie, non mi tentavano affatto. Per me ci volevano damigelle (...). Eppure non è affatto la vanità della condizione e del rango ad attirarmi, bensì la carnagione meglio curata, le mani più belle, l'abbigliamento più grazioso, un'aria di delicatezza e di lindore in tutta la persona, maggior eleganza nel modo d'atteggiarsi e d'esprimersi, una veste più fine e fatta meglio, calzature più minute, nastri, merletti, capelli meglio acconciati. Preferirei sempre la meno bella purché adorna di tutto questo (C 134, it. 138).

È il piacere per l'artificio come gusto, come arte e abbellimento, che per Rousseau è altra cosa dalla falsità, dietro cui opera l'intenzione di nuocere, ossia quella che si annida nella società altolocata, nella cultura ufficiale, dove, sotto la maschera del sentimento, vi è solo l'interesse o la vanità che parla¹⁷. Anche la sua rivoluzione interiore si esprime esteriormente come una resistenza, che si può chiamare 'naturale', alla cultura prevalente: «Il mio aspetto [*extérieur*] è semplice e trascurato, ma non indecente né sudicio; la barba non lo è di per se stessa, poiché ce la dà la natura» (C 378, it. 391). Qui il 'naturale' è l'opposizione, di per sé già culturale, al modello prevalente di cultura: è la voce di un solitario, estraneo alle beghe del bel mondo, fuori dai giri, 'naturale' e grezzo rispetto ai rapporti formali e diplomatici della società.

Fra le situazioni in cui emerge la dialettica fra Natura e Cultura, abbiamo già menzionato l'abbandono dei figli di Rousseau in orfanotrofio. Gesto naturale o innaturale il suo? È ben nota la critica di Rousseau alla presunta naturalità della famiglia, contenuta nel secondo *Discorso*¹⁸. E anche nel caso della decisione di lasciare i propri figli in istituto, egli, pur rendendosi conto di fare qualcosa di aberrante rispetto alle convenzioni sociali, sente di aver agito coerentemente con la propria natura, libero dall'opinione altrui e sensibile piuttosto alla «dolce voce della natura» che si nutre dei sentimenti di giustizia e di umanità e che esclude che per quel gesto possa

16 C 546, trad. it. di F. Filippini, p. 577.

17 Cfr. C 147, it. 152.

18 Cfr. D 146-147, it. 112-113.

essere accusato di essere stato un «padre snaturato»¹⁹. Ora, c'è da dubitare che la voce della natura sia la 'dolce voce della natura' di cui parla Rousseau. A dirla tutta, la voce della natura non è né dolce né amara: è la voce necessaria dell'istinto naturale che ordina delle cose e che impone dei doveri, per svolgere appieno il compito di autoconservazione. Ma Rousseau riscrive le leggi di natura all'origine dell'umanità, sfidando contemporaneamente e senza freni i canoni della cultura. La natura di cui parla Rousseau è in realtà già filtrata sentimentalmente, è già un effetto della cultura, tanto da essere giudicata 'innaturale' agli occhi della cultura consolidata. Per Rousseau l'uomo naturale è l'uomo libero dai vincoli sociali.

Un altro luogo privilegiato per leggere del rapporto di Rousseau con la natura è sicuramente quanto egli scrive del legame con la compagna Teresa. In esso si profila il rapporto tra la Cultura (Rousseau) e la Natura (Teresa), qualcosa che riusciamo a focalizzare grazie alla crudele franchezza di Jean-Jacques per ciò che riguarda la natura di Teresa e il suo sentimento per lei: «All'inizio volli coltivare la sua mente. Fatica sprecata. La sua intelligenza è quale la natura l'ha prodotta; cultura e principi non vi attecchiscono» (C 332, it. 342). Nonostante tutti gli sforzi in cui lui si è prodigato per insegnarle, Teresa non sa leggere, non ricorda l'ordine dei dodici mesi dell'anno, non conosce i numeri, non sa contare il denaro. Teresa non sa parlare, usa in modo inappropriato le parole e i suoi quiproquo sono ormai famosi negli ambienti altolocati che Rousseau frequenta.

Ma questa persona così limitata e, se si vuole, così stupida, è una consigliera eccezionale nelle occasioni cruciali. Spesso, in Svizzera, in Inghilterra, in Francia, nelle catastrofi in cui venni a trovarmi, lei vide cose che io stesso non vedevo; mi diede i consigli migliori sul da farsi; mi trasse da pericoli verso i quali precipitavo ciecamente; e al cospetto di dame del più alto lignaggio, di potenti e di principi, i suoi sentimenti, il suo buon senso, le sue risposte e la sua condotta le valsero la stima universale, e a me, per il suo merito, complimenti di cui sentivo la sincerità (C 332, it. 342-343).

Dopo venticinque anni di convivenza Jean-Jacques sposa Teresa. Ma, avverte spietatamente, non è per amore:

Che penserà dunque il lettore, quando gli dirò, con tutta la sincerità [*vérité*] che ormai deve conoscere in me, come dal primo momento che la vidi fino a quel giorno non avessi mai sentito la minima scintilla di amore per lei, che non ho desiderato di possederla (...) e che i bisogni dei sensi, che ho soddisfatto

19 Cfr. C 357, it. 369.

con lei, sono stati solamente per me quelli del sesso, senza toccare per nulla l'intimo [*rien de propre à l'individu*]?²⁰

L'unione con Teresa non colma il vuoto, il senso di mancanza che domina la vita di Rousseau:

Il primo dei miei bisogni, il più grande, il più forte, il più inestinguibile era tutto intero nel mio cuore; era il bisogno di una compagnia solo mia, più mia che fosse possibile; soprattutto per questo mi occorreva una donna piuttosto che un uomo, un'amica piuttosto che un amico. Era tale quel singolare bisogno, che la più stretta unione dei corpi non bastava a soddisfarlo: mi sarebbero occorse due anime nello stesso corpo; senza di ciò sentivo sempre il vuoto²¹.

Jean-Jacques e Teresa continuano a «essere in due. Ecco come, in un affetto sincero e reciproco, in cui avevo riposto tutta la tenerezza del cuore, il vuoto di quel cuore non venne però mai colmato»²².

L'immagine che Rousseau offre parlando del suo rapporto con Teresa sembra rappresentare un punto di attrito rispetto alle sue tesi filosofiche sullo stato di natura. Come giudicare il disprezzo malcelato, se non dichiarato, verso l'ottusità irrecuperabile di lei, un'ottusità così *naturale*, sorda alle sollecitazioni di lui e del suo sapere filosofico? Il suo rapporto con lei è stato un lungo e inutile tentativo di forzare, di plasmare la sua natura attraverso l'educazione, ma la natura persiste, non si fa cancellare e inglobare. Rousseau, rispetto a Teresa, è il detentore di un sapere la cui nobiltà e complessità si contrappone in maniera evidente a una sorta di semplicità troppo congenita per essere estirpata e riqualificata. Ma Rousseau, che amministra e impartisce generosamente la cultura alla *selvaggia*, non ha, rispetto a lei, il vantaggio di identificarsi con la natura. Lui, detentore della cultura, non s'identifica alla natura, anche se in lui c'è qualcosa che, al pari della natura della *selvaggia*, pare opporsi o resistere a ogni forma di irreggimentazione: e che si dà come un vuoto che ha tutti i caratteri classici del desiderio come mancanza, dall'Aristofane del *Simposio* platonico.

Certo, anche Rousseau non ha potuto fuggire i bisogni sessuali, per i quali ha potuto servirsi di lei; ma il suo desiderio inestinguibile non si placa con le forme sociali del suo appagamento: l'amore sessuale e il matrimonio. Il suo desiderio non ha mai smesso di anelare a una scintilla autenticamente salvifica e interiore, chiamata Amore. Rousseau cerca a più riprese

20 C 414, trad. it. di F. Filippini, p. 446.

21 *Ibidem*.

22 C 415, trad. it. di F. Filippini, p. 447.

di dare un nome al suo desiderio: l'amore sensuale che sconvolge i sensi fino a farlo soffocare nei palpiti, e l'amore sentimentale che tocca il cuore con dolcezza, tenerezza e affetto²³; l'amore spirituale per M^{me} de Warens²⁴, l'*amour fou* per Sophie e l'amore coniugale per Teresa²⁵. Cerca di dare un nome al suo desiderio che però non collima mai con quello realmente incontrato (la signorina Vulson, la signorina Goton, la bottegaia di Torino, la marchesina di Breil, *maman*, la signora de Larnage, Sophie d'Houdetot, Teresa): «Quando ne ebbi una, i miei sensi furono appagati, ma non mai il mio cuore. I bisogni dell'amore mi divoravano pur al colmo del piacere» (C 219, it. 225)²⁶.

La cultura fa sempre male: nel caso di Teresa, perché tenta di imporsi autoritariamente su una natura che non ne vuole (di) sapere; nel caso di Jean-Jacques, perché tenta invano di dare un nome al suo desiderio. A differenza della natura di lei, rozza, addirittura vicina a una sorta di animalità, la natura di lui è vicina all'essenza dell'uomo, presenta i connotati buoni e nobili dell'interiorità e dell'autenticità: una *natura* filosofica. Ma resta una naturalità che manca allo spazio della sua identità, rendendolo incompleto, limitandolo con la sua assenza. Rousseau, nelle parole del suo desiderio, aspira all'unione (impossibile) con una natura che, nella sua assenza, gli si dà come un vuoto, una privazione, una mancanza.

C'è attrito con il suo pensiero sulla natura, ma il tutto del suo sistema è confermato: la natura può essere negletta, torturata, sacrificata, ma continua a possedere una sua persistenza. Anzi, la natura, essendo una provenienza da cui si è irrimediabilmente separati, pare potersi manifestare solo a partire dalla *reazione* di resistenza opposta alla cultura, e solo a partire dall'*azione* della cultura che tenta di (ri)farla propria. La natura è il fallimento della cultura: ma solo a partire dall'iniziativa di quest'ultima. L'essere della natura coincide con la sua capacità di resistere alla cultura: è un essere *per attrito*. La natura non riposa semplicemente in se stessa e non è/non ha un altrove tutto suo. Essa è l'altro della cultura, così come la cultura è l'altro della natura, ma non come due che si completano.

Ora, ci si può riappropriare (la cultura può riappropriarsi) della natura? Questo frammento sul rapporto di Rousseau con Teresa sembrerebbe ne-

23 Cfr. C 27-29, it. 27-29.

24 Cfr. C 51-53, it. 53-54.

25 Cfr. E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990.

26 Trad. leggermente modificata.

garlo. Lei resta priva di cultura; lui resta assetato della scintilla interiore, della compagna ideale. *L'incompletezza è la legge di questo testo*²⁷.

Ci sono molti luoghi delle *Confessioni* in cui Rousseau parla del suo desiderio come mancanza, fin dalla prima giovinezza, dove si dice «torturato senza sapere da che»²⁸, animato dai «furori di una passione che mi toglieva la facoltà di vedere, di udire, fuori di testa» (C 18, it. 18)²⁹; il desiderio di qualcosa di ignoto, di cui sente però la mancanza: «Ero irrequieto, distratto, sognatore; piangevo, sospiravo, anelavo a una felicità di cui non avevo l'idea, e di cui pure soffrivo la privazione» (C 88, it. 90)³⁰. Ancora: «Bruciavo dunque d'amore senza oggetto» (C 219, it. 226); «Avevo ancora il cuore vuoto (...). Avevo unito i miei più teneri affetti in una persona secondo il cuor mio, che me li ricambiava (...). Eppure un segreto stringimento di cuore non mi lasciava, né vicino né lontano da lei. Possedendola, sentivo che ancora mi mancava» (C 424, it. 441). E poco dopo: «Come poteva accadere che, con sensi così infiammabili, con un cuore tutto impregnato d'amore, non avessi almeno una volta arso della sua fiamma per un oggetto determinato? Divorato dal bisogno d'amare, senza mai averlo potuto pienamente soddisfare, mi vedevo toccare le soglie della vecchiaia e morire senza esser vissuto» (C 426, it. 442-443). A un certo punto crede di aver trovato davvero l'oggetto del suo desiderio: è l'incontro molto romanizzato con la signora d'Houdetot, figura femminile che ben si sposa alle sue fantasie. Ma è un amore non corrisposto, o meglio – specifica lui – non reciproco: «Eravamo entrambi ebbri d'amore, lei per il suo amante, io per lei» (C 443-444, it. 462).

A indicare l'inaggrirabilità della mancanza, dell'assenza, Rousseau parla del senso che esalta il cuore all'immagine dell'amicizia, dell'amore e della virtù e che ci fa adorare negli altri ciò che noi non possediamo più³¹. L'impossibilità di un amore che colmi il suo vuoto interiore lo spingerà a fantasticare creature celesti e amici sinceri, così potenti nella sua immagi-

27 Questo porta a moderare quelle interpretazioni che – come ha spiegato bene Starobinski – vedono in Rousseau il filosofo che punta alla conciliazione della natura e della cultura, o attraverso la rivoluzione, come la si deduce dal *Contratto sociale* e dal secondo *Discorso* (come teorizza Engels), o attraverso l'idea di educazione formulata nell'*Emilio* (come ha pensato Kant e, recentemente, Cassirer) (cfr. J. STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, cit., pp. 46-48). Il racconto autobiografico di Rousseau sembra in grado di innervare di tensione questa aspirazione teorizzata nei suoi scritti politici e pedagogici.

28 C 16, trad. it. di F. Filippini, p. 34.

29 Trad. leggermente modificata.

30 Trad. leggermente modificata.

31 Cfr. C 545-546, it. 568.

nazione da far impallidire la realtà, per «dare così in certo modo il volo al desiderio di amore che non avevo potuto soddisfare, e dal quale mi sentivo divorato» (C 431, it. 448)³².

3. *La natura: Rousseau, pianta-animale-uomo (che scrive)*

Le parole a cui Rousseau ricorre per descrivere Teresa e il loro rapporto sollecitano un'osservazione che forse aiuta a comprendere qualcosa di più del rapporto tra Rousseau e la natura che Teresa rappresenta. Egli soddisfa tramite Teresa i suoi bisogni, ma non placa il suo desiderio. Rousseau si 'radica' in Teresa come una pianta nella terra circostante, da cui ricavare il suo nutrimento. Teresa è il suo terreno, il suo sostentamento, il suo ambiente, ed è natura inorganica, materia immutabile, inalterabile e indipendente: rispetto a lei Rousseau si comporta come un organismo autotrofo, come la pianta che ricava il suo fabbisogno nutritivo dall'ambiente inorganico che la circonda. Egli se ne nutre, a un livello basico di metabolismo vegetale, dove il bisogno organico è immediatamente soddisfatto e non c'è spazio per il desiderio. È analogo al rapporto tra una forma organica e la materia, la cui continua disponibilità uccide l'appetizione da parte della forma; non c'è (bisogno di) movimento all'interno del loro rapporto (che è pure privo della sua possibilità), non è previsto l'adattamento a improvvisi cambiamenti. Teresa c'è: il contatto con lei è continuativo, ella rappresenta la fonte di sussistenza garantita per l'attività vitale di Rousseau³³.

Non oserei azzardare tanto, se questa ipotesi interpretativa non trovasse supporto nella dichiarata, indiscussa e onnipresente fascinazione di Rousseau per il mondo vegetale, che si presenta ai suoi occhi come totalmente autosufficiente: è l'ideale del bastare a se stessi, ricavando ciò che è necessario dall'ambiente contiguo, a disposizione, senza sforzo. L'uomo che voleva diventare una pianta: questo è stato sicuramente un sogno di Rousseau, che si lascia attrarre dalla vita indolente e appartata, oziosa e tranquilla delle piante, e che invidia agli organismi vegetali la loro non

32 Molto interessante la lettura che propone Barbara Carnevali dell'amore in Rousseau che, in quanto preferenza accordata e ricevuta, sembra associarsi in lui al processo di riconoscimento, fondamentale nella sua antropologia e in grado di unire coerentemente il secondo *Discorso* con la sua produzione letteraria, occupando una sfera intermedia tra natura e cultura (cfr. B. CARNEVALI, op. cit., pp. 89-99).

33 Di grande ispirazione per questa riflessione la lettura di H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., soprattutto il cap. su "Movimento e sentimento" (pp. 151-163, it. 137-148).

scelta passività, una passività senza soggezione e senza sudditanza, il loro affidarsi a una cura senza richiesta e senza vuoto, che, come per gli inoperosi gigli del campo che non filano e non lavorano, permette loro di vestire più solennemente di Salomone con tutta la sua gloria. Nel regno vegetale egli trova realizzato quel legame privo di arbitrari ed eteronomi rapporti di potere e di imposta ubbidienza, perché tutti gli organismi in esso compresi sono sottomessi alla legge universale di natura, in cui si dà vera libertà. Questa uguaglianza naturale si ritrova nella teoria del diritto e dello stato di Rousseau: si potrebbe allora pensare che, soggiacente alla sua idea politica, sia precisamente un 'modello vegetale', dove valgano l'io comune e la volontà generale, che implica la rinuncia all'individualità e alla volontà singole, e in cui non ha posto il sentimento 'patologico', come espressione romantica e irrazionale della passione sensibile e arbitraria del singolo.

Ma Rousseau è anche una pianta che si trovò costretta a strappare con forza le sue radici per mettersi a camminare, per coprire la distanza che lo separava dal compimento del suo desiderio. «Un uomo non è piantato come un albero in un paese per restarvi sempre»³⁴. Egli capisce che Teresa, il suo *ambiente*, non è il suo *mondo*: quel mondo della natura organica, quel nutrimento diverso (eterotrofo), di cui egli sente il desiderio. Egli si apre allora all'incontro con il mondo, di cui vuole fare esperienza per 'avere mondo'. A partire da ciò che manca, si apre un orizzonte, l'identità interiore spezza il suo isolamento, affamata di relazioni vitali. Rousseau, «parigino di Ginevra, e cattolico in un paese protestante» (C 148, it. 152): Rousseau, una pianta che cammina, si muove, percepisce e sente, come un animale, come un uomo che incontra nel mondo la sua alterità. Dall'immediatezza alla mediazione, a partire dalla scissione fra il sé e il mondo. In lui queste due nature coesisteranno sempre: la calma quiete della vita vegetale e l'insopprimibile impulso della vita animale e umana. È possibile riconoscere qui una traccia della genealogia della distinzione tra amore di sé e amor proprio, la cui teorizzazione segna l'esordio di Rousseau nell'universo filosofico.

L'ipotesi di lettura che qui propongo sembra trovare conferma nella biografia rousseauiana: Rousseau incontra Teresa nel momento in cui rinuncia a una brillante carriera diplomatica, iniziata come segretario dell'ambasciatore a Venezia e subito bruscamente interrotta. La sua unica aspirazione ora è quella di ritirarsi a vita privata e domestica, con la cui dolcezza

34 J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, in ID., *Oeuvres complètes*, cit., 1969, vol. IV, p. 266; *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Armando, Roma 1969, p. 86.

compensare l'abbandono di quell'ambizione presto delusa. Teresa gli offre tutto questo³⁵ e glielo offrirà sempre. Ma dopo cinque anni di questa vita appartata, interrotta superficialmente dalla stesura di alcune opere musicali, sopraggiunge lo 'sradicamento', una vera rivoluzione: la vocazione filosofica, la riapertura senza paura al mondo, che coincide con l'inizio della scrittura filosofica.

Questo momento rappresenta la sua vera e decisa apertura all'esteriorità, inaugura il rapporto sempre enigmatico tra il vivente e il suo altro che, secondo Derrida, è reso possibile dal gramma³⁶. Utilizzando lo schema derridiano sulla scrittura, ma prendendo le distanze dal suo giudizio su Rousseau, si può dire che la scrittura sia il significante esterno, dell'esteriorità, che coincide con l'apertura mondana, l'esperienza di una scrittura non seconda alla parola; e che, anzi, costituisce per Rousseau un'esperienza prima, vista l'impraticabilità per lui di una parola fluente e piena, pienamente presente. Quante pagine nelle *Confessioni* sono dedicate a descrivere il disagio che comporta per Rousseau la parola: un parlare difettoso, inceppato, sempre inappropriato, impacciato, al limite della balbuzie? Un fonologismo, il suo, si potrebbe dire, in cui non si dà mai l'unità di suono e senso. Anche le parole altrui, con cui egli ha avuto a che fare nella sua vita, sono quasi sempre state la testimonianza di questa discrasia fra voce e significato. Ciò che è stato detto intorno alla sua persona ha sempre costituito una minaccia e un travisamento della realtà. E si ricordi ancora un dato biografico centrale: Rousseau scopre se stesso e il mondo anzitutto nell'esperienza del testo scritto, attraverso la lettura dei testi di sua madre, che hanno supplito la sua assenza senza rimedio. Il primo approccio alla realtà e alla relazione con gli altri, anzitutto con il padre, avviene mediante la parola letta, in rapporto triangolare con il testo scritto della pagina letteraria. Il linguaggio di cui ha avuto esperienza Jean-Jacques è stato anzitutto linguaggio scritto. È sicuramente vero che egli *ha scritto* contro i libri, non diversamente da Nietzsche che vedeva nell'attività del compulsare libri qualcosa di insano (e lo diceva un filologo!). E anche Rousseau disdegna l'eccessivo ricorso ai libri per capire l'uomo, ma lo dice dopo aver letto tutti gli scritti a disposizione. E, come afferma Derrida, «unito al disprezzo per la scrittura», permane in Rousseau la diffidenza rispetto all'illusione «della parola piena e presente», trasparente e innocente, anche se la reazione rousseauiana porterebbe

35 Cfr. C 332, it. 342.

36 Cfr. J. DERRIDA, op. cit., p. 103, it. 104.

allora all'«elogio del silenzio»³⁷, come forma, in negativo, della presenza: silenzio, che però – è da ribadire – egli non rispetterà mai.

Se quindi è vero – come argomenta finemente Derrida – che Rousseau condanna per un verso la scrittura (soprattutto nel *Saggio sull'origine delle lingue*), l'aspetto ora segnalato del suo rapporto con una *pratica di scrittura* continua ed estrema basta a incrinare la figura derridiana di un Rousseau difensore della parola anteriore a una scrittura ridotta a funzione seconda e strumentale. La parola presente a se stessa, che per Derrida rappresenta l'essenza della metafisica, e di cui la scrittura – come significante esterno, sensibile e spaziale – produce l'interruzione³⁸, è un'esperienza da cui Rousseau in realtà si sentirà sempre escluso. La sua parola pronunciata, sempre a sproposito e fuori luogo, fuori sincrono rispetto alle sue idee, testimonia la non-presenza di Rousseau a se stesso. E, significativamente, quando darà l'idea di provarne la pur limitata ebbrezza? Proprio nel periodo a tempo determinato, che si apre e si chiude nell'arco di quattro-cinque anni, in cui egli si scopre inevitabilmente e irreversibilmente scrittore. Allora la sua lingua si scioglie, diventa un'arma tagliente, che brilla come egli dice di «brillare nell'arte dello scrivere» (C 362, it. 375) e che egli rivolge proprio contro quel mondo convenzionale, artificiale a cui appartiene l'aberrazione di una scrittura oziosa, perversa e teatrale. La sua nuova e fulminante eloquenza allora fa tutt'uno con la scrittura dei suoi primi libri (e questo mette in discussione l'idea di una scrittura che sopraggiungerebbe a una parola mancante). Ma anche in questo caso si tratta di un momento che egli sperimenta in sé come uno smarrimento, uno spossessamento e un'alterazione di sé. Il rapporto tra i suoi sentimenti e le sue idee, sempre in lui sfasati e reciprocamente sconnessi, ora trova sì una loro temporanea sincronia, ma è lui a *non essere presente*³⁹. Presenza, logica dell'identità,

37 J. DERRIDA, op. cit., p. 202, it. 195.

38 Cfr. J. DERRIDA, op. cit., p. 147, it. 144-145.

39 L'analisi di Derrida è indiscutibilmente precisa nell'articolare le varie modalità di doppio rapporto che Rousseau intrattiene rispetto alla scrittura. Si tratta, ad esempio, del suo doppio giudizio, per il quale la scrittura è positiva, in quanto iscrizione della legge naturale e divina nel cuore dell'uomo; negativa, invece, come scrittura rappresentativa, seconda, artificiosa e perversa nella sua exteriorità (cfr. J. DERRIDA, op. cit., pp. 29-30, it. 36-37). L'altra duplicità è quella che vede Rousseau condannare la scrittura nella teoria del linguaggio e riabilitarla nella sua esperienza di scrittore (cfr. *ivi*, p. 204, it. 198), anche se Derrida legge in questa riabilitazione il tentativo rousseauiano di conseguire una maggiore riappropriazione di sé e della presenza: cosa che, a mio parere, il testo delle *Confessioni* contribuisce a mettere in discussione, perché, applicando lo stesso schema derridiano, l'«esperienza» prodotta dalla scrittura di sé è in grado di smentire l'obiettivo

mito dell'origine, logocentrismo come cancellazione del significante per il rendersi presente del significato ideale, sono tutte espressioni che non mi pare si possano attribuire a Rousseau.

4. Esperienza naturale di Dio-Religione degli uomini

La natura è per Rousseau il luogo d'incontro con Dio. Niente a che vedere con il rapporto con la religione, in cui prevale invece un suo sprezzante atteggiamento critico rispetto a ogni forma di dogmatismo, di idolatria e di superstizione: tutte degenerazioni di una religione fatta solo di formule e parole, «visto che costa così poco prescrivere l'impossibile quando ci si dispensa dal praticarlo»⁴⁰, e la cui sola virtù è quella «di adorare le immagini e di recitare il rosario» (C 47, it. 48). Rousseau resterà sempre protestante, nonostante la conversione temporanea al cattolicesimo, perché «i protestanti sono meglio istruiti dei cattolici; né può essere altrimenti: la dottrina dei primi esige la discussione, l'altra la sottomissione» (C 65, it. 66-67). Anche se, nella sua passione per le persone e per le relazioni personali, apprezzerà sempre la fede cattolica sincera e vissuta autenticamente, come nel caso della contessa di Vercelli, o di qualche sacerdote che gli ispirerà la figura del Vicario Savoiaro. La critica di Rousseau alla religione è la critica alla cultura degli uomini, che ha dimenticato il suo rapporto con la

teorico e il guadagno ideale di padronanza del senso o di appropriazione del proprio. Ancora, Derrida insiste sulla distinzione tra ciò che Rousseau *dichiara* (una scrittura che piomba dall'esterno sull'origine piena e innocente) e ciò che egli *descrive* (un diventar-scrittura che avviene fin dall'origine): «Egli *dichiara* ciò che *vuol dire*, precisamente che l'articolazione e la scrittura sono una malattia post-originaria della lingua; dice o *descrive* quello che *non vuole dire*: l'articolazione e di conseguenza lo spazio della scrittura operano all'origine del linguaggio» (ivi, p. 326, it. 308-309). È ciò che sembra ribadito nel finale del capitolo del *Saggio sull'origine delle lingue*, dedicato al tema della scrittura, nel quale, osserva Derrida, «la critica (...) della scrittura e della sua storia *dichiara* l'esteriorità assoluta della scrittura ma *descrive* l'interiorità al linguaggio del principio di scrittura» (ivi, p. 441, it. 413). Secondo Derrida l'atto descrittivo rappresenterebbe un movimento di contrabbando nel pensiero di Rousseau, a causa della sua appartenenza alla metafisica della presenza, in nome della quale egli darebbe forma al suo atto dichiarativo. Apprezzo l'insuperabile profondità dell'analisi derridiana, ma credo che ciò che egli è riuscito a comprendere del doppio movimento di Rousseau rispetto alla scrittura costituisca di per sé un forte contrasto a quell'appartenenza metafisica, che Derrida *dichiara* essere propria di Rousseau, ma che non arriva a *descrivere* incontrovertibilmente.

40 C 356, trad. it. di F. Filippini, p. 389.

verità, così come l'autentico rapporto dell'uomo con la natura. A partire dal mondo creato da Dio, dalla natura, il suo sguardo si volge ora al mondo costruito dagli uomini, per giudicarne l'insensatezza. Via dalla pazza folla, lontano dal mondo, nel regno della natura e della contemplazione per capire meglio gli uomini:

La mia anima, esaltata dalle sublimi contemplazioni, si elevava fino alla Divinità, e di là scorgendo i miei simili seguire, lungo la cieca strada dei loro pregiudizi, quella dei loro errori, delle loro sciagure, dei loro crimini, gridavo loro con una debole voce che non potevano intendere: "Insensati, che senza tregua vi lagnate della natura, sappiate che tutti i vostri mali non vengono che da voi stessi" (C 388-389, it. 403).

È, quello di Rousseau, un Dio ragionevole e morale⁴¹. Ed è una fede che la filosofia aiuta ad accrescere:

La frequentazione degli Enciclopedisti, anziché scuotere la mia fede, l'aveva rafforzata (...). Lo studio dell'uomo e dell'universo mi aveva mostrato ovunque le cause finali e l'intelligenza che le dirige. La lettura della Bibbia, e specie del Vangelo, alla quale mi applicavo da molti anni, mi aveva indotto a disprezzare le basse e stolte interpretazioni che davano a Gesù Cristo le persone meno degne di capirlo. In poche parole, la filosofia, legandomi all'essenziale della religione, mi aveva staccato da quel groviglio di formulettes con cui gli uomini l'hanno offuscata (C 392, it. 406-407).

La sua fede si alimenta del confronto personale con la Scrittura⁴² e con l'Universo naturale in cui legge la scrittura di Dio. Una cosa in particolare gli fa associare la Natura a Dio ed è ciò a cui egli stesso aspira: il suo bastare a se stessa, l'essere autosufficiente. Autonomia della natura, libertà di Dio e libertà dell'uomo si riflettono e si confermano vicendevolmente.

Quella che Rousseau professa è una religiosità naturale, che egli ricava dalla contemplazione della natura, in cui la preghiera si avvicina a un'estasi:

Mentre passeggiavo, dicevo la mia preghiera, che non consisteva in un vuoto balbettio delle labbra, ma in una sincera elevazione del cuore all'autore di quell'amabile natura le cui bellezze giacevano sotto i miei occhi. Non mi è mai

41 «Non ci sarebbe affatto giustizia in Dio nell'esser giusto verso di noi, perché, non avendoci concesso quanto occorre ad esserlo, equivarrebbe a esigere più di quanto ha dato» (C 229, it. 236, trad. leggermente modificata).

42 La Bibbia rappresenta la sua lettura serale, letta interamente almeno cinque o sei volte di seguito (cfr. C 580, it. 605).

piaciuto pregare in una stanza; mi sembra che i muri e tutte quelle minime opere d'uomini s'interpongano tra Dio e me. Amo contemplarlo nelle sue opere, mentre il mio cuore si eleva a lui (C 236, it. 243).

Non trovo omaggio più degno alla Divinità di questa ammirazione tacita che la contemplazione delle sue opere suscita e che non si esterna con atti manifesti. Capisco come gli abitanti delle città, che non vedono se non muri, strade, e delitti, abbiano scarsa fede (C 642, it. 671).

Bisogna che i miei occhi siano toccati dall'incantevole spettacolo della natura. Nella mia camera prego più di rado e più aridamente: ma, alla visione di un bel paesaggio mi sento commosso senza saper dire da che. Ho letto che un saggio vescovo, in visita alle sue diocesi, incontrò una vecchia la quale, come tutta preghiera, non sapeva dire che "Oh!". Le disse: "Buona donna, seguitate sempre a pregare così; la vostra preghiera val meglio delle nostre". Quella preghiera migliore è anche la mia (*Ibidem*).

Questa preghiera meditativa fa dimenticare se stessi, al di sotto o al di sopra della propria soggettività⁴³: «Non medito, non sogno mai più deliziosamente di quando dimentico me stesso. Provo estasi, inesprimibili rapimenti nel fondermi nel sistema degli esseri, nell'identificarmi con la natura intera» (F 1065-1066, it. 287). È un'esperienza di fusione fino all'inumano, fino alla cosa, o fino al trascendente. Questa indecidibilità circa l'orizzonte entro cui aspira a collocarsi la narrazione della propria esistenza ricorda quanto dice Benjamin sulla figura del cronista che, a differenza dello storico, non è tenuto a spiegare la concatenazione degli eventi, ma semplicemente a raccontarli, a narrarli. Ed è superfluo se il corso del mondo sia determinato dalla provvidenza o semplicemente naturale, se si stagli sul fondo dorato di una storia provvidenziale di salvezza o su quello variopinto di una storia naturale e mondana. A dispetto della disillusa aspirazione a un rapporto armonico con la natura, dice Benjamin, «il narratore le rimane fedele, e il suo occhio non si stacca dal quadrante davanti a cui si svolge la processione delle creature, nella quale, secondo i casi, la morte è

43 Benjamin spiega come ci si disponga, dimenticando se stessi, a ricevere storie che saremo poi in grado di raccontare, quindi non tramite l'imposizione del soggetto, ma tramite la dimenticanza di sé: «Questo processo di assimilazione, che si svolge nel profondo, richiede uno stato di distensione. Se il sonno è il culmine della distensione fisica, la noia è quello della distensione spirituale. La noia è l'uccello incantato che cova l'uovo dell'esperienza. I suoi nidi – le attività intimamente collegate alla noia – sono già scomparsi nelle città. Così si perde la facoltà di ascoltare, e svanisce la comunità degli ascoltatori. Essa si perde, perché non si tesse e non si fila più ascoltandole. Quanto più dimentico di sé l'ascoltatore, tanto più a fondo s'imprime in lui ciò che ascolta. Se è occupato dal ritmo del lavoro, porge ascolto alle storie in modo che la facoltà di rinarrarle a sua volta gli si trasmette quasi naturalmente» (W. BENJAMIN, *Il narratore*, cit., pp. 446-447, it. 255).

il primo della fila o l'ultima ad arrivare»⁴⁴. Questo, mi sembra, è lo sguardo stesso di Rousseau, cronista della propria esistenza.

Già in passaggi precedenti abbiamo messo in rilievo come Rousseau proceda a "secolarizzare" la Scrittura: nella rivisitazione autobiografica del peccato originale, nell'interpretazione della sua conversione filosofica, che si riproduce sul calco dell'avvenimento evangelico del giorno di Pentecoste⁴⁵. Gli interpreti insistono prevalentemente sull'adesione rousseauiana al deismo illuministico, con l'insuperata figura di una divinità equa, fredda e distaccata: giudice supremo, testimone della veridicità della parola confessata⁴⁶. Il percorso fin qui seguito vorrebbe suggerire una lettura che, pur riconoscendo in Rousseau l'indubbio distacco dalla figura del Dio-padre della fede cristiana, cogliesse nel nesso Dio-Natura, che orizzonta l'esperienza religiosa di Rousseau, la figura tanto più amorevole del Dio-madre che, oltre alla bontà che si manifesta nell'ordine naturale, ha sempre significato per lui l'amore e la dolcezza di un grembo accogliente: la misericordia oltre la giustizia.

5. La natura: Rousseau e l'illuminismo

È importante ora dare sfondo, profondità e prospettiva alle osservazioni fatte emergere fin qui dal racconto di Rousseau sul suo rapporto con la natura. Molti aspetti di questo rapporto riflettono una tendenza prevalente nell'epoca illuministica. La corrispondenza tra l'essere di Rousseau e la natura trova conferma ed estensione nel tema illuministico circa il rapporto vicendevole fra la natura dell'uomo e la natura del cosmo, l'accordo tra l'autonomia dell'intelletto e l'autonomia della natura.

No, alcune vane argomentazioni non avranno mai il potere di distruggere la rispondenza [*convenance*] che scorgo fra la mia natura immortale e la costituzione di questo mondo, da un lato, e, dall'altro, l'ordine fisico che vedo regnarvi; nel corrispondente ordine morale, il cui sistema è il risultato delle mie

44 Ivi, p. 452, it. 261.

45 Gatti richiama l'attenzione sulla riproposizione laica in Rousseau del mediatore cristico, che assume la figura del legislatore nel *Contratto sociale*, del precettore nell'*Emilio*, del Signore di Wolmar ne *La Nuova Eloisa*. L'ipotesi è che, nelle *Confessioni*, Rousseau si presenti come mediatore di se stesso (cfr. R. GATTI, op. cit., pp. 122-123).

46 Si veda in questo senso, con toni più accesi e di aperta condanna dell'autobiografia rousseauiana, J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, pp. 87-88.

ricerche, trovo l'appoggio che mi necessita per sopportare le miserie della vita (...). Unico sistema bastante a rendermi felice a dispetto della fortuna e degli uomini (F 1018-1019, it. 227-228).

Come Rousseau cerca rifugio e protezione nella natura, così per la cultura illuminata del suo tempo la natura rappresenta un modello indiscusso e un riferimento imprescindibile dell'esistenza umana, perché, mentre l'esperienza umana si presenta mutevole e incerta, l'uomo trova nella natura dei punti fermi, delle leggi necessarie e perciò buone⁴⁷. Come dice Kant, «Tutto scorre via dinanzi a noi e il gusto mutevole e le diverse forme dell'uomo rendono tutto il gioco incerto e ingannevole. Ma trovo punti fermi della natura, che l'uomo non può mai rimuovere e che gli possono fornire i punti di riferimento per sapere a quale sponda deve tenersi»⁴⁸.

La natura ha il significato di un processo che si autolegittima, che ha in sé le sue regole e che si erge a modello per una ragione umana che, sul piano della libertà, vuole raggiungere quella garanzia di sicurezza e di ordine che all'inizio solo l'istinto, come si trova manifestato nella natura, poteva fornire. Si può dire che Rousseau offra la 'versione sentimentale' di un programma che l'illuminismo, soprattutto la filosofia kantiana, declina intellettualmente e per il quale l'agire morale sarà certamente realizzato quando si ricongiungerà con la natura⁴⁹.

Come per Kant, anche per Rousseau la storia della libertà dell'uomo interrompe l'innocenza della natura, ma per guadagnare con la sua storia quel bene inconsapevole: in un presunto stato naturale originario e innocente, l'uomo

47 «Tutti i mutamenti che nel mondo sono necessari meccanicamente e perciò per le leggi del moto, devono sempre essere buoni, perché necessari per natura e, tostoché una conseguenza risulti immancabile secondo l'ordine naturale, è da attendersi che essa non sia migliorabile» (I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in KGS, cit., Bd. II, p. 110; *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 154, corsivo mio).

48 I. KANT, *Bemerkungen*, cit., p. 87.

49 In *Inizio congetturale della storia degli uomini* Kant pone la meta ultima della destinazione del genere umano nella natura; inoltre, nella *Critica del giudizio*, riconosce che l'arte è bella in quanto sembra essere natura: perché in essa la finalità sembra «tanto libera da ogni costrizione di regole arbitrarie come se si trattasse di un prodotto della semplice natura» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1983, Bd. VIII; *Critica del giudizio*, testo tedesco a fronte, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004, p. 303).

sarebbe stato buono senza merito e quindi senza virtù, mentre ora sa di essere virtuoso, nonostante la forza delle passioni (...). Egli impara a combattersi, a vincersi, a sacrificare il proprio interesse a quello comune. Non è vero che le leggi non gli siano di alcun giovamento: esse gli danno il coraggio di essere giusto, anche in mezzo ai malvagi. Non è vero che non l'abbiano reso libero: gli hanno insegnato a regnare su se stesso⁵⁰.

Rousseau riconosce che nell'uomo selvaggio la quiete e la libertà sono simili più a un sonno indifferente che espressione della capacità umana del bene.

Anche il modo in cui Rousseau associa la sua idea di natura all'esperienza della libertà riflette i caratteri dell'antropologia illuministica che, nell'analizzare il rapporto con la natura, parte dal fatto dell'esistenza libera dell'uomo, in rapporto dinamico con la sua naturalità. Non per questo si può parlare di facile antropocentrismo: tutto l'illuminismo ha eletto la necessità della natura, che non cambia le sue regole nel tempo, a garanzia e a tutela dell'autonomia e della libertà dell'uomo contro l'innaturale sot-tomissione a regole arbitrarie, contro la prepotenza illegittima e infondata imposta dalla dipendenza alla volontà altrui, in sé sempre espressione di un abuso di potere: «Di libero e indipendente che era prima l'uomo, eccolo, da una quantità di nuovi bisogni, assoggettato per così dire a tutta la natura e sopra tutto ai suoi simili, di cui diventa (...) lo schiavo, anche diventandone il padrone» (D 174-175, it. 145)⁵¹. E non c'è cosa peggiore per l'uomo che essere un trastullo nelle mani della volontà altrui, come dice anche Kant nelle *Bemerkungen*. Allora, c'è una libertà che affranca l'uomo dal condizionamento sensibile e c'è una rappresentazione sensibile dell'esistenza, c'è una naturalità dell'esistenza che, proprio nel suo aspetto più anti-liberale, ci libera dalla soggezione all'arbitrio altrui⁵².

6. La natura: il luogo del tempo presente

Filosoficamente Rousseau si rifà alla natura proprio per escludere che un presunto 'stato di natura' sia mai esistito ed esista tuttora, e per evidenziare come questo concetto sia stato spesso adulterato dal processo proiettivo

50 J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, cit., p. 858, it. 708.

51 Con straordinaria lucidità Rousseau riesce a tratteggiare la parabola della storia umana, come verrà fatta oggetto di analisi, in termini pressoché identici, ad esempio, dai teorici della Scuola di Francoforte.

52 Per uno sviluppo di questi temi, rimando al mio saggio I. POMA, *Di necessità virtù. Natura e bene morale*, cit.

con cui ogni tempo storico ha sovrapposto i suoi caratteri a quello che è ritenuto un termine di valore da cui ricavare la garanzia della propria autenticità:

tutti [i filosofi] parlando continuamente di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e di orgoglio, han trasportato nello stato di natura idee prese nella società. Parlavano dell'uomo selvaggio e dipingevano l'uomo civile. Non è neppure venuto in mente alla maggior parte dei nostri autori di dubitare che lo stato di natura sia esistito (*D* 132, it. 94-95).

È vero che anche Rousseau, per pensare al suo discorso sull'origine della disuguaglianza attuale fra gli uomini, ha bisogno di «sprofondarsi nella foresta»⁵³, per ripercorrere la storia degli uomini dal suo inizio e per vedere come ciò che s'intende come un perfezionamento dell'uomo culturale rispetto all'uomo naturale sia un processo che in realtà si è chiuso con un bilancio in perdita. Quindi, nella natura, cerca

l'immagine dei tempi primevi, di cui fieramente tracciavo la storia; facevo man bassa sulle piccole menzogne degli uomini, osavo denudarne la natura, seguire il progresso dei tempi e delle cose che l'hanno sfigurata, e confrontando l'uomo fatto dall'uomo con l'uomo naturale, mostrargli nel suo preteso perfezionamento la vera fonte delle sue miserie (*C* 388, it. 402-403).

Dall'idea di un uomo naturale egli ricava il modo di comprendere il nostro presente: questo esclude che la sua diventi una filosofia dell'origine, rappresentando l'originarietà della natura, forse mai esistita, semmai un'ipotesi normativa, una finzione e un esperimento mentale per capire il presente:

Non è lieve impresa districare ciò che vi è di originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente (*D* 123, it. 85)⁵⁴.

53 Cfr. *C* 388, trad. it. di F. Filippini, p. 421.

54 A partire da questa citazione, A. Ferrarin sviluppa un ottimo collegamento tra Rousseau e il Kant de *L'inizio congetturale della storia degli uomini* (A. FERRARIN, *Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana*, in AA.VV., *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 99-122, in particolare le pp. 106-108).

Il presente, con i suoi nodi e le sue dinamiche, chiede quindi al filosofo di rivolgersi alla natura, con occhio storico, per trarne un orientamento per la sua comprensione. Ci si rivolge alla natura, perché il presente è propriamente, goethianamente, il tempo della natura, la quale ignora il passato e il futuro e che fin dai primi inizi non era meglio o peggio di come la sperimentiamo oggi e che, per questo, rappresenta un punto di riferimento costante. Ma per l'uomo moderno, e Rousseau ne è perfettamente cosciente, si tratta di un rapporto di *riferimento* e non più d'immediata *appartenenza*, perché, a partire dall'illuminismo, l'uomo tiene fede al carattere irreversibile della sua uscita dal grembo naturale, che impedisce, anche di fronte alla crisi culturale e delle istituzioni, un ritorno regressivo a esso. Alla mancanza di virtù dell'uomo civile non si risponde con un invito a 'ritornare nella foresta'. Impossibile tornare sotto il dominio dell'istinto, impossibile invertire la marcia, anche perché sarebbe troppo caro il prezzo da pagare, visto che il progresso si è orientato su una perfettibilità dell'uomo unicamente puntata su una razionalità che ha sacrificato la passione e il sentimento:

Perché l'uomo solo è soggetto a diventare imbecille? Non forse perché ritorna così al suo stato primitivo e, mentre la bestia, che non ha acquistato nulla e nulla ha anche da perdere, resta sempre col suo istinto, l'uomo invece, tornando a perdere per vecchiaia o per altri accidenti tutto ciò che la sua *perfettibilità* gli aveva fatto acquistare, ricade così più in basso che la bestia stessa? (*D* 142, it. 107).

Se gli uomini, che hanno scommesso tutto sulla razionalità, regrediscono perdendola, il ritorno alla selvatichezza diventa castigo e pena⁵⁵.

Il presente è il tempo della natura ed è anche il tempo della meditazione, che propriamente è fuori dal tempo. Infatti, quando siamo assorti in uno stato meditativo, è come se ci trovassimo in una smagliatura del tempo cronologico: quel presente non è più l'anello di congiunzione tra il passato e il futuro, ma acquista una sua consistenza, densità e durata. Tante sono le testimonianze della dilatazione del tempo presente nella meditazione⁵⁶. È

55 Adorno e Horkheimer ricordano che l'incantesimo con cui Circe riporta gli uomini di Ulisse alla preistoria non è una conciliazione. Infatti, «poiché essi sono già stati un tempo uomini, non diventano sacri abitatori delle selve, ma immondi animali domestici, ovverossia porci» (M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 89-90; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 79-80).

56 Arendt parla del «Presente dell'io che pensa» come di una sorta di «perdurante "odiernità"» (*hodiernus*, "di questo giorno", è, per Agostino, l'attributo dell'eter-

ciò che accade durante le passeggiate di Rousseau, in cui, come in estasi, egli perde la nozione del tempo: «Assorto nel mio dolce fantasticare, prolungai la mia passeggiata molto innanzi nella notte, senza accorgermi della stanchezza» (C 169, it. 174)⁵⁷. Rousseau sembra estendere questa capacità di dilatare il presente anche al sentimento, quando dice che, nella dolce intimità coniugale con Teresa, «l'avvenire non mi preoccupava più, o solo come prolungamento del presente: non desideravo che assicurarne la durata» (C 333, it. 343)⁵⁸.

La sua intera esistenza è strettamente ancorata alla dimensione presente del tempo, com'egli afferma in più occasioni:

Fissato com'ero al presente, non entrava nel giro dei miei pensieri alcuna preoccupazione per l'avvenire (C 40, it. 41).

L'incertezza del futuro m'ha sempre fatto considerare i progetti di lunga esecuzione come esche per gonzi. Mi abbandono come chiunque altro alla speranza, purché nutrirla non mi costi nulla; ma, se è indispensabile pensare a lungo, non ci sto più. Il minimo piacere che si offre a portata di mano mi tenta più delle gioie del Paradiso (C 146, it. 150).

Il mio cuore, assorbito unicamente nel presente, ne colma tutta la sua capacità, tutto il suo spazio, e tranne per i piaceri passati, che sono ormai la mia sola gioia, non vi resta nessun angolino disponibile per quanto non esiste più (C 130-131, it. 135).

Si noti come con le prime due citazioni, scritte risalendo alla sua prima gioventù (età naturalmente proiettata all'avvenire), è eliminata la preoccupazione per il futuro, mentre nell'ultima, scritta riferendosi a un'età tarda della sua esistenza, in cui si potrebbe guardare indietro a cercare una guida per la conduzione del presente, Rousseau elimina il passato e, come si vede anche alla fine delle *Confessioni*, non ne farà mai tesoro: non gli servirà mai l'esperienza acquisita e il riconoscimento ottenuto per sentirsi più forte

nità di Dio), il *nunc stans* della meditazione medievale, un "presente che dura" (il *présent qui dure* di Bergson)». Contro la concezione ordinaria del presente, inteso come congiunzione tra il passato e il futuro, Arendt rintraccia nell'attività del pensare la capacità «di dilatare l'attimo così da produrre per sé una sorta di habitat spaziale» (H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 12-13, it. 322-323).

57 Sul tema del tempo in Rousseau, cfr. G. POULET, *Etudes sur le temps humain*, Plon, Paris 1952.

58 Il profondo snodo tra sentimento e presente si trova sapientemente declinato negli scritti di Ugo Perone: pensiero del tempo denso e aperto del presente (cfr. U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005), la cui traiettoria è segnata dalla forza, sempre più riconosciuta, del sentimento (cfr. ID., *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008).

o più sicuro di sé e del proprio valore. A rafforzare la dimensione presente dell'esistenza temporale di Rousseau è anche il carattere costitutivamente percettivo dell'esperienza. Vale un primato del presente, perché vale il primato della percezione, che gli permette di sopravvivere alla persecuzione dei nemici, semplicemente evitandone la vista:

attraverso i sensi, il loro aspetto mi produce in cuore impressioni tali che mille sguardi crudeli mi rendono penosi; ma l'angustia cessa appena sparisce l'oggetto che la produce (...). Quando non li vedo più, per me è come se non esistessero affatto (*F* 1056-1057, it. 276).

La presenza di un uomo odioso mi colpisce [*m' affecte*] violentemente; ma, non appena sparisce, l'impressione cessa: da quando non lo vedo più, non vi penso oltre. Anche se so che egli si occupa di me, io non so occuparmi di lui; il male che non sento nel momento presente non mi commuove affatto [*ne m' affecte en aucune sorte*]: il persecutore che non vedo, per me non esiste (...). Dominato dai sensi, qualunque cosa faccia, non ho mai saputo resistere alle loro impressioni, e finché l'oggetto agisce su di essi, il mio cuore ne rimane scosso; ma queste passeggero commozioni [*affections*] durano quanto la sensazione che le causa (*F* 1082, it. 308)⁵⁹.

Anche quando viene assalito dalle oscure trame del complotto, la sua 'salvezza' è nel rientrare in sé, nel recuperare lo spazio protetto della sua solitudine:

Perché il dolore duri [*pour m' affecter de peines durables*] bisognerebbe che l'impressione si rinnovasse a ogni istante, giacché gli intervalli, ancorché brevi, bastano a restituirmi a me stesso (...). Al primo istante di tregua, ritorno quel che la natura ha voluto, e in essa trovo lo stato più costante, quello grazie a cui, nonostante il destino, godo una felicità per la quale mi sento nato (*F* 1084, it. 310, corsivo mio).

Questo spiega perché l'attimo vissuto non si accumuli, non si disponga a essere investito in un progresso ulteriore.

Rousseau ha vissuto intensamente il suo presente, costretto fin da ragazzo a vivere alla giornata, mangiando fortunatamente e dormendo varie vol-

59 In realtà la vulnerabilità di Rousseau per l'esperienza dell'altro è forte e incontenibile anche nella sua versione positiva: «Sempre troppo sensibile [*trop affecté*] agli aspetti delle cose e delle persone, e soprattutto a quelli che recano segni di piacere o di dolore, di benevolenza o di avversione, mi lascio trascinare da queste espressioni esteriori senza potermi sottrarre altrimenti che con la fuga. Un segno, un gesto, lo sguardo di uno sconosciuto bastano a turbare il mio piacere o a placare la mia pena. Appartengo a me stesso soltanto quando sono solo; altrimenti sono in balia di quanti mi circondano» (*F* 1094, it. 322-323).

te sotto il cielo («Lo strano è che in quell'atroce situazione (...) non avevo la minima preoccupazione dell'avvenire», C 168, it. 173): «Senza grandi rimorsi sul passato, libero da preoccupazioni sul futuro, il sentimento che dominava costantemente la mia anima era di godere il presente» (C 244, it. 251). E anche alla fine di quelle vicende che sembrano condannarlo alla disperazione e all'angoscia, egli ritrova la gioia del vivere giorno per giorno, nell'isola di pace del presente:

Ritrovai la serenità, la calma, la pace, perfino la gioia, poiché ogni giorno della mia vita mi ricorda con piacere quella del giorno precedente, e non ne desidero altra per il giorno dopo (F 1077, it. 302).

In quanto a me, ho un bel sapere che domani soffrirò, mi basta di non soffrire oggi per essere tranquillo: non mi inquieto [*je ne m'affecte*] mai del male che prevedo, bensì solo di quello che sento, e in tal modo lo riduco a poca cosa (F 1080, it. 306).

Sicuramente, l'*escamotage* di evitare l'esperienza percettiva per sottrarsi all'attacco nemico ha, come sua controparte, l'assoluta vulnerabilità nel caso in cui ciò gli sia impossibile: «Questa azione dei sensi sul cuore costituisce il solo tormento della mia vita» (F 1082, it. 308). Sì, perché quando viene colpito nei sensi dall'azione o dalla presenza attuale dell'agente, allora inevitabilmente reagisce istintivamente, involontariamente, senza potersi sottrarre al caos:

Quando non vedo nessuno non penso più al destino, non lo sento più, non soffro più; sono felice e contento senza diversivi, senza ostacoli. Ma di rado sfuggo al richiamo dei sensi, quando meno vi penso, un gesto, un sinistro sguardo, una parola velenosa, un uomo malevolo che possa incontrare, bastano per sconvolgermi; tutto quel che posso fare in tal caso è di scordare presto e di fuggire; il turbamento del cuore sparisce insieme all'oggetto che lo ha prodotto, e ritorno calmo appena mi trovo solo (*Ibidem*)⁶⁰.

È chiaro che, nel caso in cui la realtà con la sua spietata durezza urti la vulnerabile sensibilità di Rousseau, allora il presente stesso predispone delle vie d'uscita, per permettere al soggetto di non farsi schiacciare dalla realtà. Ecco allora il ricordo di momenti felici per supplire alle manchevolezze attuali, o la fantasticheria per reagire al cinismo della realtà e per resistere alla propensione allo scetticismo.

IV. IMMAGINAZIONE, MEMORIA, PENSIERO

1. *Percorsi dell'immaginazione*

Con la fantasticheria Rousseau fugge le manchevolezze e le asperità del reale, ma trova in essa anche una facoltà contemplativa del presente. Rousseau ne parla come di un tenero delirio, di una stasi di quiete meditativa, di un rapimento che lo assale nella natura, o in contemplazione dell'acqua: qui raggiunge uno stato di «senso piacevole dell'esistenza senza la fatica di pensare»:

di che si gioisce in uno stato simile? Di niente di esteriore, di niente se non di se stessi e della propria esistenza. Finché dura questa condizione, siamo sufficienti a noi stessi, come Dio. Il sentimento dell'esistenza, spogliato da ogni altro affetto [*affection*], è per se stesso un sentimento prezioso di contentezza e di pace che basterebbe da solo a rendere questa esistenza cara e dolce (*F* 1047, it. 264).

Il fantasticare non è l'attività cerebrale del pensiero, che stanca e non dà piacere. La fantasticheria, al contrario, riposa e diverte e spesso finisce nella meditazione e nel sogno, in una sorta di consapevolezza senza pensieri¹. È la condizione prediletta da Rousseau: «La meditazione suppliva in me alle conoscenze, e mi faceva da guida una riflessione molto naturale»². Nelle pratiche orientali meditare significa semplicemente 'essere' (il rousseauiano gioire del puro fatto dell'esistenza, godere del semplice sentimento di esistere): si produce una sorta di sospensione dei processi di pensiero logico e razionale (che è quello che sembra tediare e opprimere Rousseau), una sospensione ed elevazione mistica della mente, in cui ci si dimentica di sé, in uno stato di beatitudine e di benessere interiore. Questa è per Rousseau la felicità «completa, perfetta e piena, *che non lascia nell'anima alcun vuoto*

1 Sul senso della fantasticheria in Rousseau, cfr. M. RAYMOND, *Jean Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Corti, Paris 1967.

2 C 234, trad. it. di F. Filippini, p. 253 (trad. leggermente modificata).

che si senta il bisogno di colmare» (F 1046, it. 264, corsivo mio)³. Nell'estasi egli sperimenta un senso di compiutezza, di identificazione armonica con il tutto: egli «non vede e non sente niente che nel tutto» (F 1063, it. 284)⁴.

Nel flusso continuo dell'esistenza,

esiste uno stato in cui l'animo possa trovare una posizione abbastanza stabile per riposarvi appieno e raccogliervi tutto il suo essere senza aver bisogno di richiamare il passato e di inoltrarsi nell'avvenire, in cui il tempo non conti e il presente duri sempre senza però dar segno del suo durare e senza traccia di successione, senza alcun sentimento di privazione o di gioia, di piacere o di pena, di desiderio o di timore, eccetto quello della propria esistenza in modo che da solo possa riempire interamente l'anima (F 1046, it. 263).

La felicità è il presente, il sentimento presente della propria esistenza, senza vuoto, tutto pieno. È significativo questo passaggio di Rousseau dall'enfasi della mancanza al riconoscimento di un'esperienza di totale pienezza, e rappresenta però un movimento concettuale non inedito nello stile rousseauiano delle *Confessioni* e delle *Fantasticherie*, in cui l'estremismo dettato dall'esigenza di avere/essere 'o tutto o niente' si declina in modi diversi⁵. Pronto ad affidarsi totalmente, senza mezze misure, agli uomini, la sua fiducia viene tradita, e allora passa «all'altra estremità» (F 1056, it. 275), disgustandosi di tutti gli uomini e vedendo ovunque nient'altro che menzogna e falsità: «[I miei persecutori] non lasciando niente a me, hanno tolto tutto a se stessi» (F 996, it. 199); «Tutto è finito per me sulla terra. Nessuno può più farmi né bene né male. Non ho più niente né da temere né da sperare in questo mondo, ed eccomi tranquillo in fondo all'abisso, povero infelice mortale, ma impassibile al pari di Dio» (F 999, it. 202). Qui l'alternativa escludente di tutto/niente diventa paradossale coesistenza, perché, potremmo dire kantianamente, i rispettivi riferimenti sono diversi come diversi sono il mondo fenomenico e il mondo noumenico: il 'niente' a cui Rousseau è condannato dall'umanità intera lo spinge in fondo all'abisso, che è però la vertiginosa altezza dell'Essere bastante a se stesso, Dio; il niente che egli è costretto a diventare *sotto* il giudizio degli uomini, diventa il tutto *al di sopra* dell'umanità intera, in una dimensione divina

3 Su questo stato di beatitudine raggiunta nell'abbandono alla natura, cfr. R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 118s.

4 Trad. leggermente modificata.

5 Brandt legge il 'tutto o niente' di Rousseau come l'espressione assolutistica e monomaniaca di un Io isolato, che nella sua teoria della società si traduce nella totale integrazione del singolo che, entro il *moi commun* dello Stato, nulla può contro il fanatismo della volontà generale (cfr. R. BRANDT, op. cit., pp. 166-167).

dell'esistenza, i cui caratteri sono la forza e la libertà, che si ottengono mantenendosi invisibili come Dio, e cioè, in quanto povero mortale, fenomenicamente, «oscuro, isolato» (*F* 1057, it. 277). L'isolamento, l'incomprensione, l'invisibilità a cui egli è condannato, e che lo avvicinano alla figura del Cristo sofferente, già lo consegnano alla gloria del Cristo risorto.

Il rapporto è estremizzato ('o tutto o nulla'), perché, «una volta usciti dalla propria natura, non vi sono più limiti che ci trattengano» (*F* 1056, it. 275), ed è questa l'esperienza di Rousseau: «La sorte mi aveva strappato, mi aveva alienato, almeno in parte, quello per il quale la natura mi aveva fatto. Da allora ero solo; poiché non ci fu mai per me la misura intermedia tra tutto e nulla» (*C* 332, it. 342). L'alternativa a un'esperienza di pienezza, che è quella a cui la sua natura l'ha destinato, può essere solo la mancanza totale. Non c'è possibilità di modulare la mancanza, come rivela il rapporto con Teresa: «la sola idea che io non fossi tutto per lei faceva sì che lei non fosse quasi nulla per me» (*C* 424, it. 441). In realtà in Teresa egli aveva riposto la speranza di cancellare l'esperienza negativa con il mondo, che gli aveva procurato solo delusione e isolamento. Egli cerca quindi un'esperienza di pienezza grazie a un rapporto intimo che possa ricolmargli il cuore e pensa di trovare in Teresa il suo «supplemento» (*C* 332, it. 342). Ma anche qui ritorna, nella sua forma sentimentale, quell'estremismo che provoca la sua intima estraneità nei confronti della compagna: «Ecco come (...), conducendo un'esistenza di mio gusto, in una dimora di mia scelta, con una persona che mi era cara, finii tuttavia per sentirmi quasi isolato (...). In fatto di felicità e di godimenti, mi occorreva tutto o nulla» (*C* 421-422, it. 438). E solo la fantasticheria e l'esperienza d'estasi possono dargli quel tutto.

Rousseau, mistico laico, combatte così contro l'intrinseca vanità di tutte le cose soggette a mutamento.

Per predisporre alla fantasticheria,

occorre che il cuore sia in pace e che nessuna passione ne turbi la calma (...). Non occorre né un riposo assoluto né troppa agitazione, ma un movimento uniforme e moderato, senza scosse né intervalli. Senza movimento la vita sarebbe un letargo; ma se il movimento è ineguale o troppo forte ci sveglia; richiamandoci agli oggetti circostanti, distrugge il fascino della fantasticheria e ci strappa dall'intimo di noi stessi per sottoporci di nuovo al giogo della fortuna e degli uomini e restituirci al sentimento delle nostre infelicità. Un silenzio assoluto porta alla tristezza e offre un'immagine della morte; allora è necessario aiutarsi con una ridente immaginazione, cosa facile e naturale per chi l'ha sortita dal cielo: in tal caso il movimento che non viene dal di fuori, si opera nell'intimo di noi (...). Quando leggere, dolci idee, senza agitare il fondo dell'anima, ne sfiorano soltanto la superficie, ce n'è abbastanza per ricordarci

di noi stessi e dimenticare i propri mali. Questa sorta di fantasticheria si può godere dovunque si possa star tranquilli, e spesso ho pensato che alla Bastiglia, e perfino in un carcere di segregazione in cui non fossi stato distratto da alcun oggetto, avrei ancora potuto sognare gradevolmente (*F* 1047-1048, it. 265).

Ma, oltre alla contemplazione del presente, la fantasticheria si orienta anche, con sguardo anticipante, al futuro, mentre la dimensione del passato, come vedremo, è affidata al ricordo, nella forma del ritorno delle cose osservate e vissute. Nelle *Confessioni* si trovano alcuni esempi positivi di fantasticheria del futuro, quasi sempre legati a una figura femminile. Ad esempio, quando immagina la sua vita insieme a 'maman' («Non ricordo di essermi mai lanciato verso l'avvenire con più forza (...). Se mai il sogno di un uomo desto ebbe la sembianza d'una visione profetica, certamente fu quello», *C* 108, it. 111), o insieme a M^{me} Larnage: «Mi dedicavo a combinare nella mia testa tutti i particolari (...), per crearmi in anticipo un'immagine della sua dimora, dei suoi vicini, delle sue compagnie, di tutto il suo modo di vivere» (*C* 255, it. 263). In questi sogni a occhi aperti l'immagine trova il suo fuoco migliore nel paesaggio, nel contesto naturale, abitativo, o relazionale. La sua immaginazione poi prende le ali quando immagina di diventare 'qualcuno'⁶ e in questo modo Rousseau ha rivestito diverse identità. Ma, rispetto a questi pochi esempi, molto più numerosi e fuori controllo sono i momenti nei quali la sua anticipazione è quella partorita da una fantasticheria nera e velenosa. Si tratta dell'immaginazione delle situazioni imbarazzanti in cui potrebbe penosamente trovarsi, scatenata dalla paura quasi patologica di comparire in pubblico, come quando, ad esempio, deve presentarsi davanti al re: «Per preparare in anticipo una risposta felice, occorre prevedere esattamente quanto potesse dirmi; ed ero però sicuro di non ritrovare alla sua presenza una sillaba di ciò che avrei meditato» (*C* 380, it. 393). È il ripresentarsi del timore di fare le solite figure, di dire le solite balordaggini. Ma le peggiori e deliranti fantasie, le immagini più cupe che partorisce la sua immaginazione sopraggiungono al pensiero del destino incerto dei suoi scritti e quindi, di nuovo e sempre, è il brivido mortifero ch'egli prova quando la sua esistenza viene lambita dall'ombra fredda e impenetrabile del mistero. Allora si trova circondato dai fantasmi del futuro. Il fatto scatenante questa ridda di ossessioni è il ritardo nella stampa dell'*Emilio*, che a un certo punto viene sospesa del tutto, senza motivi particolari. È proprio questo, l'essere all'oscuro dei veri motivi di quella vicenda, a gettarlo nelle peggiori previsioni:

6 Cfr. *C* 158-159, it. 163.

Mai disgrazia, quale che sia, mi turba o mi abbatte, purché io sappia di che cosa si tratta; ma la mia naturale inclinazione è d'aver paura delle tenebre: temo e odio la loro nera aura, il mistero mi angoscia sempre, troppo antitetico alla mia natura, aperta fino all'imprudenza (C 566, it. 590).

È il timore del segreto, dell'oscurità, che nutre la sua immaginazione delle peggiori congetture⁷. Per questo, come esprimono bene tutte le sue *Confessioni*, meglio mettere tutto a nudo, per arginare un'immaginazione che in lui, tormentosamente, si spinge altrimenti sempre agli estremi:

L'aspetto del più schifoso dei mostri mi spaventerebbe ben poco, credo; ma se intravedessi di notte una figura sotto un bianco lenzuolo, avrei paura. Ecco dunque la mia immaginazione, svegliata da quel lungo silenzio, occupata a crearmi dei fantasmi (...). Ed è straordinaria la copia di fatti e circostanze che venne ad aggiungermi in mente su quella follia e a conferirle un aspetto verosimile – che dico! – a mostrarmene l'evidenza e la prova⁸.

Circondata dal buio, la sua fantasia genera mostri; getta lampi che, in realtà, illuminano le sue paure: la sospensione della stampa diventa nella sua mente soppressione, censura o contraffazione del suo scritto a opera dei Gesuiti. E tutto monta e si accresce affannosamente. Incapace di dominare i mali che teme, «la mia immaginazione spaventata li combina, li rigira, li amplia, li aumenta» (F 997, it. 200)⁹, fino a quando la realtà, in questo episodio la ripresa della pubblicazione, interrompe la sua ossessione. Rousseau è ripetutamente vittima del «delirio dell'immaginazione» (C 641, it. 670), che gli fa congetturare tutto il peggio possibile. Egli stesso giudica i suoi mali immaginari più crudeli dei mali veri, perché la sua immaginazione è più potente e implacabile della realtà¹⁰:

È straordinario con quale facilità dimentico il male passato, per quanto recente possa essere. Tanto la previsione di esso mi spaventa e mi turba, sinché lo vedo nel futuro, quanto il suo ricordo mi torna sbiadito, e si estingue agevolmente non appena capitato. La mia crudele immaginazione, che

7 Soprattutto nella *Seconda passeggiata* delle *Fantasticherie* Rousseau parla della sua tendenza ad abbandonarsi a mille congetture inquietanti e tristi; della paura del mistero, dell'ombra e delle tenebre.

8 C 566, trad. it. di F. Filippini, pp. 596-597.

9 Il ritmo incalzante del resoconto rousseauiano richiama il martellante incalzare della poesia dannunziana *L'onda* da *Alcyone*: «Il vento la scaravezza. / L'onda si spezza, / precipita nel cavo / del solco sonora; / spumeggia, biancheggia, / s'infiora, odora, / travolge la cuore, / trae l'alga e l'ulva; / s'allunga, / rotola, galoppa».

10 Cfr. C 572, it. 597.

senza tregua si tortura per prevenire i mali che ancora non esistono, distrae la mia memoria e mi impedisce di ricordare quelli trascorsi. Contro quanto è accaduto, non c'è precauzione che tenga, ed è inutile arrovellarsene. In certo modo, consumo in anticipo la mia disgrazia; più ho sofferto nel presagirla, più facilmente la dimentico, mentre, al contrario, immerso senza fine nella felicità passata, la commemoro e, per così dire, la rumino, sino a goderne di nuovo quando voglio (C 585, it. 611).

L'immaginazione si attiva in mancanza di esperienza, è una forma di autoaffezione che si dà in assenza di affezione reale. Però l'immaginazione è anche la facoltà in grado di conferire realtà concreta, particolare e sensibile alle idee, dileguandone l'astrattezza e la generalità. Quindi, da un lato, facendo a meno dell'esperienza fattuale, essa consente di svincolare il soggetto dall'esperienza ordinaria del mondo: ciò ha permesso al giovane Jean-Jacques di sopravvivere a una realtà difficile e arida di stimoli; ma è anche ciò che gli fa congetturare, nel secondo *Discorso*, uno stato di natura, nel confronto con il quale riconsiderare la nostra situazione presente, ed è di nuovo secondo un modello immaginario che Rousseau allestisce il progetto pedagogico dell'*Emilio*. Dall'altro, conferendo realtà alle idee in assenza di mondo, l'immaginazione può arrivare a produrre la deformazione della realtà, l'alienazione mentale del soggetto e il suo sperdimento in mondi paralleli. In Rousseau questa duplicità non è mai disinnescata.

2. La memoria smemorata, motore del pensiero di Rousseau

In ogni testo autobiografico è naturalmente centrale la funzione della memoria. In Rousseau essa rappresenta la facoltà stessa del pensare, e la caratterizza in un duplice modo. Anzitutto, il pensiero in Rousseau si produce sempre mediante l'attività memorativa, e per questo a esso è riconosciuto un carattere 'secondo'. Infatti, come abbiamo già visto, nell'esperienza diretta Rousseau è come accecato. La facoltà ideativa arriva dopo, per seconda, propriamente ritorna alla mente e indica del soggetto una passività al quadrato, poiché egli subisce l'esperienza diretta, ma è passivo anche nella seconda fase, in cui gli torna alla mente la messa a fuoco della visione di quella prima impressione sfocata. È un ritorno non dettato dalla volontà, da una scelta soggettiva: le idee, come immagini¹¹, vengono quando piace a loro. Il ricordo diventa quindi un processo, non propriamente soggettivo (in quanto accade al soggetto, ma non è il soggetto a disporne), di restitui-

11 «Essendo le mie idee tutte in immagini» (C 174, it. 180).

zione dell'esperienza, a un livello d'intensità maggiore, di visione più potente, rispetto alla stessa realtà: «gli oggetti suscitano su di me in generale minor impressione del loro ricordo» (C 174, it. 180).

Il secondo carattere che il pensiero di Rousseau manifesta, derivante dal rapporto con la memoria, riguarda la sua essenziale dimensione di oblio. Più precisamente, costitutiva per l'attività del pensiero è la dialettica del ricordare e del dimenticare:

I miei manoscritti, pieni di cancellature, scarabocchi, confusi, indecifrabili, testimoniano la fatica che mi sono costati (...). Non ho mai potuto fare niente con la penna in mano, dinanzi a una tavola e alla mia carta: è passeggiando fra i monti e i boschi, è di notte in letto e durante le insonnie che scrivo con la mente; e si giudichi con quanta lentezza, specie per un uomo assolutamente sprovvisto di memoria, che in tutta la sua vita non ha mai saputo mandare a mente sei versi. Vi sono frasi che ho girato e rigirato in capo per cinque o sei notti prima che fossero in grado di venire stese sulla carta¹².

Lavorai a quel discorso in una maniera singolarissima, e che ho quasi sempre seguita nelle altre mie opere. Gli dedicavo le insonnie delle mie notti. Meditavo nel letto a occhi chiusi, e volgevo e rivolgevo nella mia testa i periodi con incredibile pena; poi, quando finalmente ne ero soddisfatto, li affidavo alla memoria finché potevo metterli sulla carta: ma il tempo di alzarmi e di vestirmi mi faceva perdere tutto, e quando mi mettevo allo scrittoio non mi tornava quasi nulla di quanto avevo composto. Pensai di prendere come segretaria la signora Le Vasseur (...). Al suo arrivo, le dettavo dal mio letto il lavoro della notte, e tale pratica, che ho seguito a lungo, mi ha risparmiato una quantità di dimenticanze (C 352, it. 364).

È straordinario questo passaggio con cui Rousseau documenta il funzionamento del suo pensiero, di un riflettere lento, che pensa e dimentica. Sono idee che vengono dall'al di là dell'insonnia, della veglia notturna, spesso dimenticate al mattino. È una testimonianza che ricorda una frase di Jacques Lacan: «ho avuto il tempo di dimenticare parecchie volte le cose di cui vi parlo»¹³. E, in questo gioco della memoria, ci si ricorda anche di una frase di Theodor W. Adorno: il pensiero sa e dimentica cento volte «ed è diventato pensiero solo in questo sapere e dimenticare»¹⁴.

Parlando del suo studio della geometria, Rousseau spiega di non essersi mai potuto spingere oltre a un livello elementare, «ostinandomi a voler

12 C 114, trad. it. di F. Filippini, p. 132.

13 J. LACAN, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986, p. 332; trad. it. di M.D. Contri, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994, p. 360.

14 TH. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 143, it. 148.

vincere la mia scarsa memoria col tornare cento e cento volte sui miei passi e col ricominciare incessantemente lo stesso percorso»¹⁵. L'attività del pensiero si svolge nel perdere e nel ritrovare i propri luoghi. Forse vero pensiero è quello che muove nell'intervallo in cui esso non si esaurisce nella conoscenza appena raggiunta né nella sicurezza cognitiva appena perduta; il pensiero è tale proprio nella sospensione *tra* sapere e dimenticare. La sospensione è il tempo del pensiero, il respiro entro cui si condensa la sua esperienza, che è «la durata fra l'oblio salutare e il salutare ricordo»¹⁶, l'intervallo fra il ricordare e il dimenticare. Questa è, per Adorno, la definizione teorica della fuggevolezza temporale in arte, «l'aspetto repentinamente sorgente della manifestazione»¹⁷, che muove tra essere e non-essere, che è il tempo nel suo scorrere.

Volli (...) tentare di comporre un'opera da solo, parole e musica (...). Una sera, sul punto di entrare all'Opera, sentendomi tormentato, dominato dalle mie ispirazioni, ricaccio in tasca il mio denaro, corro a chiudermi nella mia camera, mi metto a letto, dopo aver ben chiuso tutte le imposte per impedire al giorno di penetrarvi, e là, abbandonandomi all'estro poetico e musicale, composi rapidamente nel giro di sette o otto ore la parte migliore del mio atto (...). Non mi restò al mattino nella testa che una minima parte di quanto avevo creato; ma quel poco, quasi cancellato dalla stanchezza e dal sonno, non mancava di esaltare l'energia dei brani di cui offriva i frammenti (C 294-295, it. 303).

Il punto è che la memoria di Rousseau è una facoltà debole, su cui egli tuttavia tenacemente insiste, come quando, invece di cercarsi un lavoro per sopravvivere, impiega il suo tempo «a studiare a memoria brani di poeti, che avevo imparato cento volte e altrettante dimenticati» (C 288, it. 296), quasi a dichiarare la sua ostinata indipendenza dalla necessità, il voler vivere al di sopra delle proprie possibilità, che non significa solo fare qualcosa di non remunerativo, ma qualcosa che sembra eccedere la sua capacità di memorizzare dei versi. Con grande piacere, perde tempo in ciò che non gli riesce, uno studio senza profitto e senza progresso. Anche per questo Rousseau si presenta come un intellettuale anomalo: non ha memoria, perde tempo utile in direzioni sbagliate, si dichiara inadatto allo studio¹⁸, non sa parlare in pubblico.

Egli sa che per mantenere vivo un interesse la condizione migliore è quella di non essere né del tutto ignoranti, né in grado di ricordare tutto,

15 C 238, trad. it. di F. Filippini, p. 257 (trad. leggermente modificata).

16 Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 60, it. 54.

17 Th. W. ADORNO, *Teoria estetica*, cit., p. 132, it. 145.

18 Cfr. C 235, it. 242.

così ogni cosa risulta a ogni incontro non incomprensibile, ma nuova. L'esempio lo offre la sua passione per la botanica:

Osservare mille e mille volte le medesime cose, e sempre con lo stesso interesse, perché ogni volta dimenticate, c'era in questo per me di che trascorrere l'eternità senza potermi annoiare un momento (...). La struttura dei vegetali non colpisce abbastanza un occhio ignorante per interessarlo. Questa analogia costante, e però questa varietà prodigiosa che regna nella loro organizzazione, non entusiasma se non chi possiede già qualche idea del sistema vegetale. Gli altri provano, di fronte a tanti tesori della natura, solo un'ammirazione ottusa e monotona. Nulla essi scorgono in particolare, perché nemmeno sanno ciò che bisogna guardare, e non vedono nemmeno l'insieme, perché non hanno la minima idea della catena di rapporti e di combinazioni che pervade delle sue meraviglie la mente dell'osservatore. Io ero, e la mia lacunosa memoria doveva sempre trattenermi, in quel beato stato di saperne poco quanto basta perché tutto mi risultasse nuovo, e a sufficienza perché tutto mi appassionasse (C 641-642, it. 670).

La memoria sembra alla fine sollevarlo dal dover ripensare le strategie con cui è riuscito a trovare un po' di pace dall'inquietudine dell'anima, generata dal rapporto con il mondo. Confida allora nelle decisioni prese, di cui serba il ricordo:

I dubbi scoraggianti ritornano ancora di tempo in tempo a turbarmi l'animo e a riempirlo di tristezza. Allora, incapace di compiere le operazioni spirituali necessarie per rassicurarmi, ho bisogno di ricordarmi le antiche risoluzioni; le cure, l'attenzione, la sincerità di cuore poste nel prenderle, tornano allora nel mio ricordo e mi rendono tutta la fiducia (F 1023, it. 233).

Parlando dell'immaginazione fantastica, Rousseau dice che «vi è ormai più ricordo che creazione in quel che essa produce», e un po' dopo aggiunge: «Volendo ricordarmi tante dolci fantasticherie, invece di descriverle, vi ricadevo: è una condizione che il ricordo ricrea» (F 1003, it. 207). Questo prezioso passaggio conferma il rapporto che agisce nella sua riflessione tra memoria e immaginazione, in cui le due facoltà si richiamano come in una dinamica di libera associazione e di scambio, e in cui alla memoria è riconosciuta una capacità ri-creativa e all'immaginazione una capacità memorativa. Una citazione, all'apparenza paradossale, conferma questo intrinseco legame in cui il ricordo si intesse con l'immaginazione: «Raccontavo le cose che *avevo dimenticato* come mi sembrava avrebbero dovuto essere, come forse erano avvenute in realtà; non mai in modo contrario a quel che di esse *ricordavo*. Talvolta ho prestato alla verità un

fascino estraneo che non aveva, ma non ho mai usato della menzogna per diminuire i miei vizi o per attribuirmi virtù» (*F* 1035-1036, it. 249, corsivi miei)¹⁹. Paul Ricoeur parla della tendenza, nella filosofia postcartesiana, a trattare i fenomeni di memoria sulla falsariga dell'immaginazione, e cita la proposizione XVIII del Libro II dell'*Etica* di Spinoza: «Se il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente più tardi immaginerà qualcuno di essi, subito si ricorderà anche degli altri»²⁰. Significativamente, questo ricordo, che funziona su sollecitazione dell'immaginazione, è legato al mondo delle affezioni fisiche, il che è molto prossimo a quanto Rousseau testimonia della struttura percettiva della sua esperienza²¹. E, seguendo quanto scrive Derrida, si può considerare senza dubbio l'immaginazione rousseauiana un'autoaffezione, che partendo dal nulla risveglia tutte le virtualità dell'uomo, la capacità di darsi un mondo²².

Resta infine aperto il grande mistero dell'autobiografia di Rousseau, un uomo dotato di poca memoria e di una fulgida immaginazione, e di una scrittura di sé che ce lo restituisce fedelmente, contemplando al contempo tutti gli elementi della sua impossibilità, perfettamente compreso nel mistero d'incomprensibilità ultima del soggetto che scrive di sé.

19 Trad. leggermente modificata.

20 Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004, pp. 170-171; trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, p. 131.

21 Cfr. *supra*, cap. III, par. 6.

22 Cfr. J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 364, it. 343.

ESSERE E LIBERTÀ

Collana diretta da Claudio Ciancio

1. Ezio Gamba, *La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura*
2. Gianluca Cuzzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*
3. Luca Ghisleri, *L'unità nella dualità. Ontologia della rivelazione di K.W.F. Solger*
4. Nicolò Seggiaro, *Le chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*
5. Leonardo Lotito, *La bellezza tautosemica. Riflessioni sul simbolo e sull'allegoria a partire dall'opera di Karl Philipp Moritz*
6. Daria Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*
7. Carla Canullo, *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*
8. Francesco Forlin, Martino Dalla Valle (a cura di), *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F.W.J. Schelling*
9. Maurizio Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*
10. Mauro Bozzetti (a cura di), *La questione del dire. Saggi di ermeneutica per Graziano Ripanti*
11. Rosaria Caldarone, *Impianti. Tecnica e scelta di vita*
12. Claudio Ciancio, *Percorsi della libertà*
13. Valerio Agliotti, *Jacques Derrida. Sotto il segno della mancanza*
14. Chiara Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*
15. Alessandra Cislighi e Krishna Del Toso (a cura di), *Intrecci filosofici. Pensare il sé a Oriente e a Occidente*
16. Alessandra Cislighi, *Essere fuori di sé. Saggio sulla soggettività estatica*

