

STUDI E RICERCHE

Politica

000.

I lettori che desiderano informarsi  
sui libri e sull'insieme delle attività della  
Società editrice il Mulino  
possono consultare il sito Internet:

**[www.mulino.it](http://www.mulino.it)**

SOGNARE LA POLITICA

Soggetto e comunità  
nelle *Fantasticherie* di Rousseau

a cura di

MARCO MENIN E LORENZO RUSTIGHI

IL MULINO

ISBN 978-88-15-27168-6

---

Copyright © 2017 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d’Autore. Per altre informazioni si veda il sito **[www.mulino.it/edizioni/fotocopie](http://www.mulino.it/edizioni/fotocopie)**

Redazione e produzione: Edimill srl - [www.edimill.it](http://www.edimill.it)

## INDICE

Introduzione. La filosofia del «promeneur solitaire»,  
*di Marco Menin e Lorenzo Rustighi* p. 9

### PARTE PRIMA: DALL'IO AL NOI: UN'ETICA DELLA SINGOLARITÀ

I. Alla ricerca di sé: l'ultima fantasticheria del  
passeggiatore solitario, *di Bruno Bernardi* 49

II. Religione e nostalgia: note sulla terza *rêverie*,  
*di Roberto Gatti* 67

III. L'identità autobiografica, tra verità e finzione.  
La fantasticheria come prassi filosofica, *di Iolanda Poma* 87

IV. Finzione di verità, verità della finzione: una  
lettura della quarta *rêverie*, *di Marco Menin* 111

V. Speranza e generosità: una lettura della terza e  
della sesta *rêveries*, *di Alicia Villar Ezcurra* 131

### PARTE SECONDA: DAL NOI ALL'IO: UNA POLITICA DELLA SOLITUDINE

VI. Fantasticheria e liberalismo utopico: note a  
margine della sesta *rêverie*, *di Lorenzo Rustighi* 153

VII. Un'utopia «privata». Solitudine e socialità in Rousseau, <i>di Annamaria Loche</i>	p. 179
VIII. Solo nel suo regno. Il godimento sovrano secondo Rousseau Crusoe, <i>di Rudy Le Menthéour</i>	201
IX. La scrittura frammentata del mondo. Rousseau «povero spagnolo» e la settima carta da gioco, <i>di Christophe Van Staen</i>	223
X. Per una ricezione politica delle <i>Rêveries du promeneur solitaire</i> , <i>di Gauthier Ambrus</i>	237
Bibliografia selettiva, <i>di Marco Menin</i>	259

## ABBREVIAZIONI

Le edizioni di riferimento dell'opera di Jean-Jacques Rousseau verranno qui indicate con le seguenti sigle convenzionali, seguite dal numero di volume in cifre romane:

- OC *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 voll.
- CC *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R.A. Leigh, Genève-Oxford, Institut et Musée Voltaire-The Voltaire Foundation, 1965-1998, 52 voll.
- ET *Œuvres complètes et Lettres. Édition thématique du Tricentenaire*, a cura di R. Trousson, F.S. Eigeldinger e J.-D. Candaux, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 2012, 24 voll.
- OCG *Œuvres complètes. Présentation chronologique. Édition du Tricentenaire (1712-2012)*, a cura di J. Berchtold, F. Jacob, Ch. Martin e Y. Séité, Paris, Garnier, 2014-, 21 voll.

Altre abbreviazioni:

- AJJR «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau», Genève, A. Jullien-Droz, 1905- (52 voll. comparsi sinora).
- Enc. D. Diderot e J.-B. Le Rond d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris-Neuchâtel, Briasson, David, Le Breton, Durand-S. Faulche, 1751-1765, 17 voll.
- EJJR «Études Jean-Jacques Rousseau», Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 1987-2011 (18 voll.).
- DJJR R. Trousson e F.S. Eigeldinger (a cura di), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 1996, 2001<sup>2</sup>.
- SVEC *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1955-2013 (dal 2014 *Oxford University Studies in the Enlightenment*).





## LA FILOSOFIA DEL «PROMENEUR SOLITAIRE»

Amis, ne creusez pas vos chères rêveries  
 Victor Hugo, *La pente de la rêverie*

1. *La fantasticheria filosofica*

Quando si parla della «filosofia» di Jean-Jacques Rousseau non è possibile esagerare nel richiamare l'attenzione sulle virgolette. Rousseau rifiutò sempre con veemenza l'appellativo di *philosophe* e accettò raramente di assoggettarsi alle regole del genere filosofico tradizionale, spiegando, argomentando e presentando le idee in un certo ordine. Accanto ai pochi scritti in cui questo accade, e che trovano la loro espressione più compiuta e rilevante nella *Profession de foi* – incastonata nel quarto libro dell'*Émile* –, la sua produzione è caratterizzata da opere la cui intenzione non è propriamente filosofica, ma che implicano tuttavia uno sviluppo profondo e originale, seppur spesso implicito, di tematiche filosofiche.

L'esempio più manifesto di questa «filosofia al di fuori della filosofia» che connota così intimamente il pensiero di Rousseau è offerto dalla sua fatica letteraria più tarda, le incompiute *Rêveries du promeneur solitaire*, a cui egli lavorò negli ultimi due anni di vita. Questo tormentato diario intimo, oltre a rappresentare una delle indiscutibili vette stilistiche della letteratura francese settecentesca, si può considerare l'espressione più matura della filosofia rousseauiana. Esso, per riprendere una felice espressione di Henri Gouhier, può infatti venire integralmente letto come una lunga «meditazione sull'io, sul mondo e su Dio»<sup>1</sup>, che si snoda attraverso le dieci «passeggiate».

<sup>1</sup> H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, p. 85; trad. it. di M. Garin, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 98.

L'obiettivo del presente volume – che raccoglie saggi di dieci studiosi del pensiero di Rousseau specializzati in diversi ambiti disciplinari – è quello di presentare per la prima volta al lettore italiano una visione «organica» della filosofia del «promeneur solitaire», adottando come focus specifico il rapporto che viene a instaurarsi tra la fantasticheria e la riflessione politico-morale, tra la libertà evanescente del sogno e la necessità concreta di agire nel mondo. Si tratta di una prospettiva che potrebbe apparire di primo acchito paradossale (Rousseau, d'altronde, amava definirsi *homme à paradoxes*<sup>2</sup>), ma che consente in realtà di cogliere quell'intimo legame tra fantasticheria (*rêverie*) e filosofia che caratterizza l'intera evoluzione del pensiero del Ginevrino. Già in un illuminante passo della *Fiction allégorique sur la Révélation* del 1756, uno dei pochi luoghi in cui parla in termini non dispregiativi della figura del filosofo, Rousseau dipingeva d'altronde «il primo uomo che provò a filosofare immerso in una profonda e deliziosa fantasticheria»<sup>3</sup>, a conferma della perfetta compatibilità tra i due aspetti. Vent'anni dopo, negli abbozzi preparatori delle *Rêveries*, un Rousseau ormai anziano e provato dalle peripezie di una vita tormentata arriva addirittura a definire la sua intera esistenza come «una lunga fantasticheria divisa nei capitoli delle mie passeggiate quotidiane»<sup>4</sup>.

Già da queste citazioni – che racchiudono idealmente l'evoluzione del pensiero rousseauiano maturo, convenzionalmente inaugurato dal *Discours sur l'inégalité* del 1755 – è possibile rendersi conto di come il termine «*rêverie*» si caratterizzi per una notevole complessità semantica, che ne rende non banale la resa in altre lingue. Mentre l'italiano «fantasticheria» (di cui, per comodità, ci si servirà nel prosieguo come sinonimo di *rêverie*) indica genericamente l'abitudine o l'atto di fantasticare, connotato spesso da una valenza peggiorativa legata all'evanescenza della dimensione immaginativa, il termine francese – nell'accezione settecentesca più diffusa, ripresa da Rousseau – indica *anche* una precisa modalità del pensiero abbandonato a se stesso, la quale

<sup>2</sup> «È necessario formulare [dei paradossi] quando si ragiona e, checché se ne dica, preferisco essere uomo da paradossi che uomo da pregiudizi». *Émile*, OC IV, p. 323.

<sup>3</sup> *Fiction allégorique sur la Révélation*, OC IV, p. 1044.

<sup>4</sup> *Ébauches des Rêveries*, OC I, p. 1165.

conduce a una concatenazione di sensazioni e sentimenti associati tra di loro spontaneamente.

È sufficiente sfogliare alcuni dei più diffusi dizionari dell'epoca per accorgersi delle oscillazioni e delle metamorfosi a cui andò incontro l'idea di fantasticheria nel corso del diciottesimo secolo. Stando alle definizioni dei dizionari di Furetière (1690), di Trévoux (1721) e di Richelet (1728), il primo significato del termine *rêverie* – la cui etimologia resta incerta<sup>5</sup> – sarebbe quello di delirio patologico durante il sonno. In seconda battuta, il termine indicherebbe una produzione mentale dello stato di veglia spogliata di ogni fondamento reale, diventando così sinonimo di «chimera». Un terzo significato, completamente differente dai primi due, indica invece l'attività di uno spirito che medita profondamente, sino a dimenticare tutto ciò che lo circonda. A questi tre principali significati è possibile aggiungerne altri due. Il primo riguarda una modalità specifica della fantasticheria, ossia il «*rêver à la Suisse*». Questa espressione proverbiale, già segnalata nel *Dictionnaire de Trévoux* del 1721, è illustrata con particolare efficacia nel *Dictionnaire de l'Académie française* del 1798: «Si dice familiarmente *rêver à la Suisse* per indicare il fatto di aver l'aria di pensare a qualcosa senza pensare in realtà a nulla»<sup>6</sup>. Da qui il quinto e ultimo significato del termine rintracciabile nei dizionari di inizio Settecento, ossia quello, decisamente peggiorativo, di ebetudine o stupidità mal dissimulata.

Tra questi cinque significati, sarà il terzo – ossia quello incentrato sull'intervento della facoltà razionale – ad affermarsi nella seconda metà del secolo a discapito degli altri quattro. Nella sesta e ultima edizione del *Dictionnaire de Trévoux* (1771), la fanta-

<sup>5</sup> Il primo significato del verbo *rêver*, che probabilmente deriva dal latino *reexvagare*, è vagabondare. Questa etimologia legata all'idea di un'erranza spaziale divenne, per estensione metaforica, sinonimo di «follia, stupidità» e, sino al diciottesimo secolo, il termine *rêverie* fu connotato in maniera peggiorativa o semipeggiorativa. Sulla «preistoria» della *rêverie* cfr. A. Tripet, *La rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, 1979, in particolar modo il capitolo *Avant Rousseau*, pp. 7-33; R. Morrissey, *Vers un topos littéraire: la préhistoire de la rêverie*, in «*Modern Philology*», 77, 1980, n. 3, pp. 261-290; Id., *La rêverie jusqu'à Rousseau. Recherche sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984; M. Crogiez, *Solitude et méditation. Étude des «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, Paris, Champion, 1997, pp. 22-31.

<sup>6</sup> Voce *Rêverie*, in *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Chez J.-J. Smits et Ce., 1798, p. 497.

sticheria viene apertamente definita come una meditazione vagabonda, che implica però una precedente attività della ragione:

Infine il termine *rêverie* si applica in modo particolare a quei pensieri in cui si lascia andare l'immaginazione, e durante i quali siamo così profondamente occupati che ci impediscono di essere attenti a qualsiasi altra cosa al di fuori di ciò che essi ci rappresentano. Così la *rêverie* produce astrazioni, vale a dire che essa fa sì che lo spirito non si trovi più dove si è, che nulla di ciò che ci circonda ci colpisca, che non si possa infine pensare a nessun oggetto presente né a nulla di ciò che ci è stato detto<sup>7</sup>.

L'analisi della tematica della *rêverie* nei testi letterari e filosofici conferma la sua sostanziale oscillazione tra irrazionalità e razionalità, tra spontaneità e volontarietà, riscontrabile nei repertori lessicali. Proprio grazie al suo statuto ambiguo – sospeso tra la passività sensoriale, il vagabondaggio intellettuale e l'effusione affettiva – la fantasticheria suscita l'interesse di molti filosofi della modernità. Alcuni, come Montaigne e Descartes (per limitarsi a due autori che influenzarono profondamente Rousseau), prediligono l'aspetto digressivo e razionale della fantasticheria, rimproverandole tuttavia – come ricorda un passo degli *Essais* – il suo carattere involontario e fuggevole: «Ma il mio animo mi spiace in quanto produce di solito le sue fantasticherie più profonde, più folli, e che più mi piacciono, all'improvviso e quando meno le cerco. Ed esse svaniscono subito, perché non ho sul momento dove fissarle [...]». Così di quei ragionamenti casuali che mi vengono in mente, non me ne resta nella memoria che una vana immagine. Quel tanto che mi basta per farmi rodere e indispettire a ricercarli, inutilmente<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Voce *Rêverie*, in *Dictionnaire universel françois et latin vulgairement appelé «Dictionnaire de Trévoux»*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771, 8 voll., vol. VII, p. 360.

<sup>8</sup> Montaigne, *Essais*, III, cap. 5, a cura di J. Balsamo, C. Magnien-Simonin e M. Magnien, Paris, Gallimard, 2007, pp. 919-920; trad. it. di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1992, 2 voll., vol. II, p. 1165. Sulla tematica della *rêverie* in Montaigne, con esplicito riferimento a Rousseau, cfr. P.J. Smith, *From Meditation to Reverie: Montaigne and Rousseau*, in K. Enenkel e W. Melion (a cura di), *Meditatio-Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2011, pp. 89-107 e C. Spector, *Vérité et subjectivité, des «Essais» aux «Réveries»*, in «AJJR», 50, 2012, n. 1, pp. 321-350.

Altri autori, come Locke – per riferirsi nuovamente a uno dei grandi modelli di Rousseau – esaltano al contrario gli aspetti più spontanei della fantasticheria, pur senza per questo negarle uno spazio nella tassonomia delle modalità del pensiero. Nel secondo libro dell'*Essay concerning Human Understanding*, Locke analizza infatti dapprima il ricordo, la reminiscenza e la contemplazione, per poi occuparsi della *rêverie*: «Quando le idee ondeggiavano nella mente, senza che l'intelligenza vi rifletta sopra o vi faccia caso, si tratta di ciò che i Francesi chiamano *rêverie*; la nostra lingua non ha quasi un nome per designarla»<sup>9</sup>. Nonostante sia riconosciuta un'autonomia alla dimensione della fantasticheria, essa è a ben vedere spogliata nella prospettiva empiristica di qualsiasi fecondità, non potendo incidere in definitiva né sulla formazione delle idee a partire dalle sensazioni, né sulla combinazione delle idee stesse resa possibile dalla memoria.

Un'analogia definizione «negativa» della fantasticheria si ritrova nei materialisti e, in particolar modo, in La Mettrie, che inserisce la sua analisi della *rêverie* all'interno di una digressione gnoseologica sul duplice livello di disturbo che la sensazione può subire. La sensazione – che, se fisiologicamente corretta, è la fonte normativa dell'intera conoscenza – può infatti essere disturbata in due modi: dalla riflessione, che introduce un elemento di artificialità (e quindi di possibile errore) nella sua naturalezza e, all'opposto, da una disfunzione fisiologica della sensazione stessa, che perde la sua originaria strutturazione. Le *rêveries* sono riconducibili con nettezza al secondo caso: esse sono una alterazione della sensazione corretta, causata da una leggera disfunzione organica. Per questo motivo esse, chiamate da La Mettrie «*Rêves à la Suisse*», possono essere descritte come «specie di sonnellini dell'anima» che si verificano quando «le è impossibile indicare un solo oggetto al quale abbia prestato un po' d'attenzione in mezzo all'innumerabile folla di idee confuse, che come altrettante nubi riempiono per così dire l'atmosfera del nostro cervello»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, cap. 19, a cura di P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 227; trad. it. di C. Pellizzi e G. Farina, Roma-Bari, Laterza, 1988, 2 voll., vol. I, p. 243.

<sup>10</sup> J.O. de La Mettrie, *L'homme machine* (1747), in A. Vartanian, *La Mettrie's «L'homme machine». A Study in the Origins of an Idea*, Princeton (N.J.), Princeton

La svalutazione gnoseologica della fantasticheria si ritrova nell'opera di Buffon. Costui condivide con l'autore dell'*Homme machine* la convinzione che la fantasticheria implichi una disfunzione nella corretta connessione delle immagini o delle idee, opponendosi pertanto apertamente a quanti le riconoscevano una funzione anche nel pensiero razionale. Tuttavia, se per La Mettrie – che si muove in una prospettiva rigorosamente materialista e riduzionista – questa disfunzione deriva semplicemente da un disturbo fisiologico della sensazione, per Buffon essa rappresenta una disfunzione specifica dell'immaginazione. Tale facoltà è lungamente analizzata nel *Discours sur la nature des animaux* (1754), in cui viene introdotta l'importante distinzione tra una dimensione creativa dell'immaginazione e una sua dimensione materiale, intesa come facoltà meramente associativa, che può essere fonte di errore ed illusione. La prima tipologia di immaginazione, vera e propria «facoltà dell'anima» che consiste nella «capacità che abbiamo di comparare le immagini con le idee», aiuta il pensiero chiaro ad affermarsi nel corso della meditazione, segnando un importante discrimine tra l'essere umano e gli animali: «Questa potenza della nostra anima è al contempo la sua qualità più brillante e più attiva, è lo spirito superiore, è il genio; gli animali ne sono privi ancor più rispetto all'intelligenza e alla memoria»<sup>11</sup>. La seconda forma d'immaginazione, che è un semplice «senso interiore materiale», accende invece «la lanterna magica [...] delle idee chimeriche»<sup>12</sup> che s'impadroniscono di colui che, sospeso tra la veglia e il sonno, sperimenta la fantasticheria, considerata foriera di pericolose illusioni: «Questa immaginazione è nemica della nostra anima, è la fonte dell'illusione, la madre delle passioni che ci dominano e prevalgono su di noi nonostante gli sforzi della ragione»<sup>13</sup>. In tale prospettiva, la *rêverie* accomuna gli esseri umani agli altri animali, giustificando i sogni confusi che agitano talvolta anche i secondi.

University Press, 1960, p. 154; trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 181-182.

<sup>11</sup> G.-L. Leclerc de Buffon, *Discours sur la nature des animaux*, in *Histoire naturelle générale et particulière: avec la description du Cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1789, 36 voll., vol. IV, pp. 68-69.

<sup>12</sup> Ivi, p. 66.

<sup>13</sup> Ivi, p. 68.

Non tutti i *philosophes* dissociarono tuttavia nella loro opera la meditazione attiva della ragione e la deriva immaginaria della fantasticheria, attribuendo a quest'ultima un ruolo gnoseologico sterile o, nella peggiore dell'ipotesi, ingannevole<sup>14</sup>. Diderot – il «nemico fraterno»<sup>15</sup> di Rousseau che tanta importanza ebbe nella formazione della sua filosofia – è ad esempio convinto che, proprio grazie alla divagazione della fantasticheria e del sogno, il filosofo potrà giungere a contemplare le più alte verità, senza mai privarsi del piacere di pensare<sup>16</sup>. Questa ipotesi permea gran parte dell'opera diderotiana, a partire per lo meno dai *Bijoux indiscrets* – in cui tutte le speculazioni filosofiche sono affidate alla dimensione immaginifica della fantasticheria – sino a trovare la sua espressione più celebre e matura nel *Rêve de d'Alembert*. Qui non solo la dimensione inconscia del *rêve* e della *rêverie* – intesa come un vero e proprio metodo di pensiero – ristabilisce le condizioni gnoseologiche per cogliere le verità, ma essa si rivela l'unica possibile «traduzione» letteraria della struttura dell'esistenza (caratterizzata agli occhi di Diderot dal continuo passaggio della materia dalla passività all'attività e viceversa)<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Voltaire, ad esempio, attribuisce una valenza estremamente negativa alla nozione di *rêverie*, legandola sovente al tema dell'impostura religiosa: «Ciò che soprattutto m'infastidisce è che tali fantasticherie sono predicate di continuo dai bonzi, che seducono il popolo per governarlo». Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, voce *Catéchisme chinois*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 voll., vol. XVIII, p. 70; trad. it. in *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia. Testo francese a fronte*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 801.

<sup>15</sup> Riprendiamo l'espressione da J. Fabre, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, in «Diderot Studies», 3, 1961, n. 1, pp. 219-262. Sull'ampia letteratura concernente i rapporti tra Rousseau e Diderot ci si limita a rimandare a P. Casini, *Rousseau e Diderot*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 19, 1964, n. 3, pp. 243-270.

<sup>16</sup> Sull'idea di Diderot come anticipatore della visione rousseauiana della fantasticheria cfr. R. Mortier, *À propos du sentiment de l'existence chez Diderot et Rousseau. Notes sur un article de l'«Encyclopédie»*, in «Diderot Studies», 6, 1964, n. 1, pp. 183-195 e O. Richard-Pauchet, *De la lettre à la «Rêverie»: Diderot randonneur de l'esprit dans les «Lettres à Sophie Volland»*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 29, 2000, n. 1, pp. 71-83.

<sup>17</sup> Cfr. A. Vartanian, *Diderot and the Phenomenology of the Dream*, in «Diderot Studies», 8, 1966, n. 1, pp. 245-246 e V.C. Petrovich, *Connaissance et rêve(rie) dans le discours des Lumières*, New York, Peter Lang, 1996.

L'esaltazione della fantasticheria si estende, nei *Salons*, dal piano gnoseologico a quello estetico e morale<sup>18</sup>. L'opera d'arte, per poter realizzare appieno il proprio obiettivo (ossia l'imitazione del reale) deve dapprima colpire gli occhi, poi tutti i sensi, per emozionare infine il cuore, facendolo smarrire in una fantasticheria. La *rêverie* consente così di elevarsi dal particolare al generale, dalla presenza reale alla realtà immaginaria, dal presente al futuro, sino a diventare il culmine dell'esperienza estetica: «La *rêverie* offre la possibilità di una duplice immedesimazione: quella che simpatizza con la passione suggerita dal pittore, e quella che monologa e divaga, per conto suo, in risposta all'emozione suscitata»<sup>19</sup>.

## 2. Dalla *rêverie* alle *Rêveries*

Anche da questa breve e rapsodica ricostruzione delle principali problematiche che confluiscono nella concezione settecentesca della *rêverie*, è possibile rendersi conto di come la riflessione di Rousseau sul tema – per quanto rivoluzionaria – s'inserisca all'interno di coordinate concettuali consolidate, anche se spesso confuse e a tratti contraddittorie. Un'analisi puntuale dell'uso del termine «*rêverie*» all'interno dell'opera rousseauiana<sup>20</sup> ne rivela in effetti tutta l'ambiguità e la plurivocità, in assonanza con la celebre constatazione dell'*Émile* – scritto definito non a caso come «le fantasticherie di un visionario sull'educazione»<sup>21</sup> – secondo cui non è possibile attribuire sempre il medesimo significato alla stessa parola<sup>22</sup>. Fatta salva questa premessa, Rousseau indica ge-

<sup>18</sup> Si veda, in particolar modo, D. Diderot, *Salon de 1767*, in *Œuvres*, a cura di L. Versini, Paris, Laffont, 1994-1998, 5 voll., vol. IV, pp. 475-475. Sulla questione cfr. G. Gourbin, *Diderot ou l'art d'écrire*, in «Le Portique», 30, 2013 (<http://leportique.revues.org/2633>).

<sup>19</sup> J. Starobinski, *Diderot dans l'espace des peintres*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1991, p. 51.

<sup>20</sup> Cfr. la voce *Rêverie/Rêver* del *Vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de J.-J. Rousseau*, a cura di M. Gilot e J. Sgard, Genève-Paris, Slatkine, 1980, pp. 464-467 e la voce *Rêverie* del *DJJR*, pp. 804-807.

<sup>21</sup> *Émile*, OC IV, p. 242.

<sup>22</sup> «È impossibile attribuire sempre lo stesso significato alle stesse parole [...]. Il metodo che consiste nel definire tutti i termini e nel sostituire sempre il definito con la definizione è suggestivo ma inattuabile [...]. Non credo per



neralmente con il termine «fantasticheria» un'esperienza esistenziale estrema e privilegiata, di cui è difficile parlare senza cadere o in una sorta di estasi o in una forma di reticenza. Nella sua accezione negativa (che riecheggia l'originario significato patologico del termine<sup>23</sup>), la *rêverie* designa un abisso interiore senza fondo e potenzialmente pericoloso che – similmente alla malinconia – comincia con la tristezza sino a condurre al delirio. In questa categoria, ad esempio, vengono fatte rientrare le riflessioni autobiografiche di Gerolamo Cardano, in cui Jean-Jacques scorgeva una sorta di suo (inadeguato) precursore nell'esplorazione dell'interiorità: «Sfortunatamente Cardano è così folle che non è possibile trarre nessun insegnamento dalle sue fantasticherie»<sup>24</sup>. Tuttavia, proprio grazie alla sua potenziale pericolosità (nella *forma mentis* rousseauiana il contrappeso della degenerazione è d'altronde necessario per qualsiasi forma di elevazione e di progresso<sup>25</sup>), la fantasticheria può anche configurarsi come una vera e propria sublimazione dell'esistenza, in grado di far sperimentare al soggetto la tanto agognata felicità<sup>26</sup>. È proprio questa connotazione morale della fantasticheria ad affermarsi con sempre maggior forza nell'opera di Rousseau, sino a rappresentarne – come suggerito da Starobinski – il vero tratto distintivo, al di là delle possibili oscillazioni semantiche: «Poco importa, infatti, che la terminologia sia mutevole e che “fantasticare” talvolta si differenzi da “meditare”, “riflettere”, “pensare” e che, in altri momenti, invece, quei termini siano perfetti sinonimi: l'essenziale è che attraverso una concatenazione di pensieri e sensazioni, più o meno rigorosamente associati, si realizzi la metamorfosi che, attaccando la sostanza stessa del dolore, gli fa perdere la sua opacità, la sua oscurità, lo illumina progressivamente e lo fa diventare gioia»<sup>27</sup>.

questo che il mio pensiero sia contraddittorio, ma non posso non convenire che mi contraddico spesso nelle espressioni che uso». Ivi, p. 345.

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, nota 5.

<sup>24</sup> *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1150. Su questo brano cfr. E. Wolff, *Cardan, Rousseau et l'autobiographie*, in «EJRR», 11, 1999, n. 1, pp. 269-276.

<sup>25</sup> Cfr. B. de Jouvenel, *Rousseau the Pessimistic Evolutionist*, in «Yale French Studies», 28, 1962, pp. 83-96.

<sup>26</sup> «Bisogna essere felici, caro Emilio! È questo il fine di ogni essere sensibile, il primo desiderio impresso in noi dalla natura, il solo che non ci abbandoni mai». *Émile*, OC IV, p. 814.

<sup>27</sup> J. Starobinski, *Rousseau et la rêverie*, in J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie*

Tra i due estremi sin qui delineati – la *rêverie* triste e incoerente e quella piacevole e creatrice – esistono ovviamente numerose sfumature intermedie, immortalate dallo stesso Rousseau nelle pagine delle *Confessions*: «Tutto ciò conferiva alla mia fantasticheria una tristezza che non aveva tuttavia nulla di cupo e che era stemperata da una speranza lusinghiera»<sup>28</sup>. Quando descrive la sua *rêverie* come «dolce e folle», «confusa ma deliziosa» o «dolce e profonda»<sup>29</sup>, Rousseau si sforza chiaramente di sottrarre il termine alla connotazione peggiorativa che gravava su di esso, conservandone invece quel carattere indipendente e spontaneo che ne rende tanto difficile una definizione univoca. L'elemento preponderante della concezione rousseauiana della *rêverie* è d'altronde proprio la passività del soggetto nei suoi confronti, ossia il suo abbandonarsi fiduciosamente al mondo esterno e alla necessità naturale, traccia della bontà originaria che pervade l'intero creato. Questo aspetto è sottolineato in particolare nel secondo *Dialogue*, dove s'insiste a più riprese sulla totale passività ed assenza di vincoli della *rêverie*, la quale guadagna forza ed elevazione proprio dal suo disinteresse:

Nella fantasticheria non si è attivi. Le immagini si tracciano nel cervello, vi si combinano come nel sonno, senza il concorso della volontà: si lascia che tutto ciò segua il suo corso e si gioisce senza agire.

Se talvolta mi piace pensare, lo faccio liberamente, senza obbligo, lasciando andare le mie idee a piacimento, senza assoggettarle a niente [...]. Pensare per vivere mi sembra la più penosa e la più ridicola di tutte le occupazioni<sup>30</sup>.

Da questo presupposto non discende tuttavia una contrapposizione tra fantasticheria e meditazione razionale, ma semmai una sorta di convergenza: «Talvolta le mie fantasticherie finiscono con una meditazione, ma più spesso le mie meditazioni finiscono con una fantasticheria»<sup>31</sup>. Una simile permeabilità sfocia di tanto in tanto in una vera e propria sovrapposizione tra i due aspetti:

*del passeggiatore solitario*, a cura di N. Cappelletti Truci, Milano, Rizzoli, 1979, pp. 5-28, qui pp. 9-10.

<sup>28</sup> *Confessions*, OC I, p. 107.

<sup>29</sup> Queste definizioni sono tratte rispettivamente da *Confessions*, OC I, p. 429; *Rev5*, OC I, p. 1044 e *Rev7*, OC I, p. 1062.

<sup>30</sup> *Dialogues*, OC I, pp. 845 e 839.

<sup>31</sup> *Rev7*, OC I, p. 1062.

«Non medito, né fantastico mai in maniera più deliziosa, rispetto a quando mi dimentico di me stesso»<sup>32</sup>. La sovrapposizione, tuttavia, non può e non deve essere confusa con un'identificazione. La meditazione, intesa come il frutto della riflessione, è infatti l'attività anti-naturale per eccellenza, come ricorda la celebre formula secondo cui «l'uomo che medita è un animale depravato»<sup>33</sup>. La *rêverie*, pur essendo indubbiamente un'attività non naturale (essa implica il pieno sviluppo dell'immaginazione e della ragione, precluso all'uomo di natura), riesce a ripristinare la naturalezza originaria, elevandola al contempo alla dimensione della moralità tipica dell'*homme de l'homme*.

Per quanto Rousseau distingua diverse «tipologie» di fantasticheria – da quella vivificata dalle immagini, prossima alla creazione artistica, a quella «astratta e monotona»<sup>34</sup> non dissimile dalla riflessione filosofica convenzionale – è evidente come la *rêverie*, intesa nel senso più autentico del termine, sia un'esperienza esistenziale quasi mistica. Essa consente infatti al soggetto di sentirsi «pienamente se stesso, senza distrazioni e senza ostacoli»<sup>35</sup>, grazie alla sua eccezionale capacità di dissipare tutte le tensioni e le contraddizioni tipiche dell'esistenza umana. Durante la fantasticheria, l'espansione dell'anima si combina con la sua fissazione su un oggetto specifico, permettendo al soggetto di immergersi («plonger» è il verbo privilegiato per descrivere il meccanismo della *rêverie*) in un'esperienza al contempo immanente e trascendente: egli sperimenta l'autonomia dell'io dimenticandosi del suo stesso essere e si smarrisce nell'immensità di un Tutto che può essere ritrovato solo nell'interiorità. È questa forma esistenziale di fantasticheria – che annulla lo spazio e sconfigge il tempo – a racchiuderne il paradosso finale, che coincide con il fatto che tentare di descrivere filosoficamente la *rêverie* implica già l'atto di fantasticare: «Cercando di ricordare tante dolci fantasticherie, invece di descriverle me ne lascio ricattare»<sup>36</sup>. L'estrema sfida in cui Rousseau si cimenta negli ultimi mesi di vita è non a caso la redazione delle *Rêveries du promeneur solitaire*, la cui più alta

<sup>32</sup> Ivi, p. 1065.

<sup>33</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 138.

<sup>34</sup> *Rev5*, OC I, p. 1049.

<sup>35</sup> *Rev2*, OC I, p. 1002.

<sup>36</sup> Ivi, p. 1003.

– e forse irrealizzabile – ambizione è operare l'osmosi perfetta tra esistenza e scrittura.

### 3. *Il fallimento della politica?*

*Les rêveries du promeneur solitaire* sono state scritte da Rousseau durante il suo ultimo soggiorno parigino in rue Plâtrière, l'attuale rue Jean-Jacques-Rousseau, situata nel cuore della capitale. La data precisa di composizione delle singole *Promenades* resta incerta, ad accezione della decima, che è stata scritta il giorno di Pasqua del 1778, in occasione dell'anniversario dell'incontro con Madame de Warens, avvenuto cinquant'anni prima<sup>37</sup>. Gli studiosi che si sono cimentati nell'impresa di ricostruire la cronologia compositiva del lavoro – da Marcel Raymond ad Alain Grosrichard e François Jacob – sono tuttavia concordi nel sostenere che la stesura delle *Rêveries* si è protratta dall'autunno del 1776 sino all'aprile del 1778, poche settimane prima della morte dell'autore, sopraggiunta il 2 luglio a Ermenonville. Solo Henri Roddier e John Spink hanno posticipato di alcuni mesi l'inizio della redazione<sup>38</sup>.

Il manoscritto autografo delle *Rêveries*, vergato su due quaderni (il primo, costituito da tre quaderni cuciti assieme, contiene le prime sette *Promenades*, mentre il secondo contiene le ultime tre), fu ritrovato dal marchese di Girardin tra le carte di Rousseau e pubblicato per la prima volta nel 1782, in tre diverse edizioni: la cosiddetta edizione «separata» in appendice ai primi sei libri delle *Confessions*, e le due edizioni inserite rispettivamente nella *Collection complète des Œuvres* e nelle *Œuvres posthumes*. Senza volersi addentrare nelle complesse vicende editoriali del testo – obiettivo estraneo al presente lavoro – vale tuttavia la pena ricordare che ci sono numerosi indizi, sia contenutistici sia stilistici, in base ai quali ipotizzare con ragionevole certezza che le dieci «passeggiate» siano state redatte nell'ordine in cui si presentano nel manoscritto di Rousseau, che le numerò di suo pugno da 1 a 10.

<sup>37</sup> Su questo aspetto, rinviamo al contributo di Bruno Bernardi raccolto in questo stesso volume.

<sup>38</sup> Per i riferimenti puntuali alle singole edizioni delle *Rêveries* citate nel paragrafo, rinviamo il lettore alla bibliografia selettiva in appendice.

Si tratta di una conclusione che ha ripercussioni importanti a livello filosofico, poiché conferma la presenza di una precisa struttura narrativa e concettuale dell'opera, architettata dallo stesso Rousseau<sup>39</sup>. L'analisi filologica dei manoscritti ha infatti messo in evidenza come Jean-Jacques – assecondando un tratto distintivo della sua scrittura, spesso dissimulato dietro l'apparenza della spontaneità – abbia modificato e rielaborato con maniacale precisione le *Rêveries* sino all'ultimo. Ciò non significa, naturalmente, voler ricondurre forzatamente a sistema uno scritto a cui lo stesso autore ha attribuito esclusivamente una forma di coerenza tematica (individuabile per l'appunto nella modalità al tempo stesso espressiva e d'indagine della fantasticheria), con il solo scopo d'indagare «le modificazioni del [suo] animo e le loro successioni [...] senza cercare di ridurle a sistema»<sup>40</sup>. Si tratta piuttosto di constatare, sulla scia di Robert Ricatte, come «Rousseau non intenda sostituire il disordine all'ordine, ma un ordine improvvisato a un ordine prestabilito»<sup>41</sup>, servendosi della libera associazione tra le idee tipica della fantasticheria.

Lo stesso titolo dell'opera contiene già preziose indicazioni sulla sua natura e sulle sue finalità. Le tre nozioni che lo compongono (*rêveries*, *promeneur* e *solitaire*) esprimono un netto elemento di scarto e di rottura. Rottura con la ragione a livello antropologico e, soprattutto, rottura con gli altri esseri umani a livello morale. Sin dal suo clamoroso *incipit* – «Mi trovo, dunque, solo sulla terra»<sup>42</sup> – le *Rêveries* si articolano infatti a partire dalla solitudine a cui il loro autore si vede costretto a causa del complotto universale di cui si crede, non completamente a torto, vittima<sup>43</sup>. Si tratta di una solitudine al contempo imposta e scelta, che consente a Jean-Jacques di sviluppare un pensiero completamente

<sup>39</sup> Cfr. M. Hummel, *Essai sur la structure narrative des «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, in J. Canas Murillo e S. Schmitz (a cura di), *«Aufklärung»: Literatura y cultura del siglo XVIII en la Europa occidental y meridional / «Aufklärung»: Littérature et culture du XVIIIe siècle en Europe occidentale et méridionale*, Berlin-Bern, Peter Lang, 2004, pp. 109-120.

<sup>40</sup> *Rev1*, OC I, p. 1001.

<sup>41</sup> R. Ricatte, *Réflexions sur les «Rêveries»*, Paris, Corti, 1960, p. 67.

<sup>42</sup> *Rev1*, OC I, p. 995.

<sup>43</sup> Cfr. i classici contributi di H. Guillemin, *«Cette affaire infernale»: l'affaire J.-J. Rousseau*, Paris, Plon, 1942 e Id., *Un homme, deux ombres*, Genève, Éditions du Milieu du Monde, 1943.

libero, abbandonandosi al movimento intimo dell'esistenza (magistralmente immortalato nella quinta *Promenade*) e ai suoi gusti ambulatori<sup>44</sup>. Queste diverse tematiche, come si è avuto modo di constatare nel caso della fantasticheria, sono già presenti a ben vedere nel resto dell'opera rousseauiana: basti pensare ai *Dialogues* e alle *Confessions* per quel che riguarda la predilezione per il viaggiare a piedi o, per quel che concerne la solitudine, a *Émile et Sophie*, che porta il significativo sottotitolo *Les solitaires*. L'inedita convergenza di tali tematiche nell'ultimo lavoro di Jean-Jacques conferisce tuttavia loro la forza e l'attrattiva di un testamento intellettuale.

Scritte da Rousseau, su Rousseau e per Rousseau (si tratta infatti di un testo senza destinatario), le *Rêveries* sono l'opera della solitudine per eccellenza: il «promeneur solitaire» – analogamente al «Jean-Jacques» dei *Dialogues* – è un modello normativo, la cui peculiarità più evidente risiede proprio nella sua esemplare solitudine: «Non trovando più alimento per il mio cuore sulla terra, mi rassegnai a poco a poco a nutrirlo con la sua stessa sostanza e a cercarne la pastura dentro di me»<sup>45</sup>. Da un lato, il modello antropologico del «promeneur solitaire» è indiscutibilmente positivo<sup>46</sup> poiché, lungi dall'annientare il soggetto, gli consente di realizzarsi appieno nella sua iperbolica unicità di «uomo più socievole e più disposto ad amare i suoi simili»<sup>47</sup>. Grazie alla fantasticheria, il viandante solitario impara a conoscersi, si unisce al mondo, ritrova Dio e si scopre a sua volta una sorta di dio, riuscendo a sottrarsi, attraverso una forma di gioiosa autarchia, alla malvagità degli uomini e al dramma dello scorrere del tempo. Dall'altro lato, tale modello pare tuttavia introdurre un'insanabile

<sup>44</sup> Già nel libro nono delle *Confessions*, Rousseau osservava: «Non riesco a meditare se non passeggiando» (OC I, p. 410). Sul valore filosofico attribuito da Rousseau al viaggio cfr. G. Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor: From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 85-130 e B. Carnevali, *L'eterno viaggiatore: J.-J. Rousseau*, in M. Bettetini e S. Poggi (a cura di), *I viaggi dei filosofi*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 103-124.

<sup>45</sup> *Rev2*, OC I, p. 1002.

<sup>46</sup> Sulla valenza della «solitude chérie» (*Art de jouir*, OC I, p. 1173) nell'opera di Rousseau cfr. B. Munteano, *Solitude et contradictions de J.-J. Rousseau*, Paris, Nizet, 1975 e G.-A. Goldschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978; ristampa Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012.

<sup>47</sup> *Rev1*, OC I, p. 995.

contraddizione all'interno del pensiero filosofico di Rousseau, che risiederebbe nell'inconciliabilità tra il ripiegamento in se stesso, esaltato nell'ultima fatica letteraria, e la sua riflessione politica.

Nel corso della loro tormentata ricezione ottocentesca e primo novecentesca, le *Rêveries* sono infatti state lette prevalentemente come un testo apolitico, e dunque – sulla base della fuorviante identificazione tra riflessione filosofica e riflessione politica che ha a lungo viziato la critica rousseauiana – estraneo alla riflessione teorica dell'autore. Anche quando, in occasione del bicentenario della nascita di Rousseau nel 1912, si è assistito a un rifiorire degli studi e si è iniziata a rivendicare la necessità di esplorarne l'opera in una prospettiva globale e unitaria<sup>48</sup>, le *Rêveries* non hanno ricevuto specifica attenzione, venendo per lo più liquidate come uno scritto in cui l'eccelso valore letterario (aspetto, quest'ultimo, mai in discussione) non trovava pienamente corrispondenza nella profondità del pensiero e nella sua salda articolazione concettuale. Bisogna attendere il 1934 perché venga pubblicato il primo contributo specialistico sulle *Rêveries*, capace di metterne in luce la complessità e la specificità rispetto agli altri «scritti autobiografici»: si tratta di un lungo articolo di Robert Osmont intitolato *Contribution à l'étude psychologique des «Rêveries du promeneur solitaire»*<sup>49</sup>. Questo pionieristico lavoro ha aperto la via alle due ipotesi interpretative del testo, non necessariamente in contrapposizione tra di loro, che sono state sostenute con maggior convinzione nel secolo scorso: l'interpretazione psicologico-psicanalitica (si pensi alle letture di Marcel Raymond, Jean Starobinski o, in un orizzonte più ampio, Gaston

<sup>48</sup> Memorabile, a tale proposito, è l'articolo di G. Lanson, *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, in «AJJR», 8, 1912, n. 1, pp. 1-31; trad. it. in E. Bossi (a cura di), *Il pensiero di Rousseau*, Venezia, La Nuova Italia, 1927, pp. 261-292.

<sup>49</sup> R. Osmont, *Contribution à l'étude psychologique des «Rêveries du promeneur solitaire»*. *La vie du souvenir. Le rythme lyrique*, in «AJJR», 22, 1934, n. 1, pp. 7-135.

Bachelard<sup>50</sup>) e quella poetico-letteraria, portata avanti da studiosi quali Georges Poulet, Marc Eigeldinger e Arnaud Tripet<sup>51</sup>.

Anche se tutti questi lavori riconoscono, più o meno esplicitamente, il valore filosofico delle *Rêveries* – in una prospettiva di stampo esistenzialistico – e offrono fecondi spunti di riflessione in tal senso, nessuno tra essi fornisce un'effettiva risposta alla questione della «politicità» o meno del testo, che continua a essere ignorato dagli studiosi di filosofia e di dottrine politiche almeno sino agli anni Settanta del Novecento, come conferma il fatto che tutti gli autori citati in precedenza sono letterati di formazione.

Oltre che alla generale sfortuna storiografica dell'opera – la *Bibliographie de la littérature française du XVIIIe siècle* del 1969<sup>52</sup> riportava appena quindici indicazioni specifiche sulle *Rêveries* – questa assenza può essere imputata anche a una motivazione di ordine teorico. Il sospetto con cui i filosofi hanno a lungo guardato (o, per meglio dire, finto di non vedere) le *Rêveries* appare in definitiva imputabile al fatto che, all'ipotesi di una loro estraneità alla riflessione politica, si affianca quella, ben più disturbante, di una loro radicale «impoliticità». L'opera, in altri termini, parrebbe sancire – almeno a una lettura superficiale – il fallimento dell'ideale antropologico del cittadino a favore di quello dell'uomo solitario<sup>53</sup>, facendo in qualche modo implodere dall'interno l'intera riflessione rousseauiana sui principi del diritto politico.

<sup>50</sup> Cfr. M. Raymond, *J.-J. Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962; J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957; nuova ed. Paris, Gallimard, 1971; trad. it. di R. Albertini, Bologna, il Mulino, 1982; G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, Presses universitaires de France, 1960; trad. it. di G. Silvestri Stevan, Bari, Dedalo, 2008.

<sup>51</sup> Cfr. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, Paris, Plon, 1952, cap. 10, *Rousseau*, pp. 158-193; M. Eigeldinger, *J.-J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962; A. Tripet, *La rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, cit.

<sup>52</sup> Cfr. A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du Dix-huitième siècle*, Paris, Éditions du Cnrs, 1969, 3 voll.

<sup>53</sup> I «percorsi» del cittadino e dell'uomo solitario sono ricostruiti con finezza in T. Todorov, *Frêle bonheur. essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985; trad. it. di L. Xella, Bologna, Il Mulino, 1987.



#### 4. *Lecture politiche delle Rêveries*

In tempi recenti, le *Rêveries* hanno stimolato un sempre maggiore interesse da parte delle discipline filosofiche. In un libro del 2013, André Charrak riconosce alla fantasticheria un ruolo filosofico di primo piano, che condurrebbe il Ginevrino ad un tempo al punto più alto ma anche alla riformulazione radicale del suo percorso di pensiero, la sua *méthode*: la pratica della *rêverie* diviene in questo senso il luogo privilegiato della filosofia intesa come esperienza, come esercizio della vita filosofica<sup>54</sup>.

Sporadiche e poco esaustive restano però le letture capaci di sondare la portata propriamente morale e filosofico-politica delle *Rêveries*. Nella loro introduzione all'edizione dei *Dialogues*, per i *Collected Writings of Rousseau*, Roger D. Masters e Christopher Kelly esordivano sottolineando come gli studiosi del pensiero politico di Rousseau tendano ad ignorarne quasi completamente gli scritti autobiografici, utilizzandoli al limite come semplice elemento di caratterizzazione della personalità di Rousseau<sup>55</sup>. Un rimprovero che a distanza di quasi tre decenni resta ancora valido, e che in fondo era già stato formulato da Michel Foucault nell'edizione dei *Dialogues* da lui presentata nel 1962. A quanti leggevano le opere autobiografiche di Rousseau, e in particolare i *Dialogues*, come l'espressione più cristallina della follia dell'autore, Foucault rispondeva che «opera» e «follia» si escludono; e quand'anche si intenda limitarsi ad indagare la relazione materiale tra delirio e scrittura in Rousseau, ammoniva, «questa è una questione di psicologia. Non è quindi la mia»<sup>56</sup>. Si tratta in effetti anche per noi, se si vuole accedere ad un diverso tipo di analisi, di sottrarsi in primo luogo all'incantamento di un'interpretazione psicologista o psicanalitica di una parte significativa dell'opera di Rousseau, a cominciare dall'impegno autobiografico degli ultimi anni. Se questo è vero per le *Confessions* e per i *Dialogues*,

<sup>54</sup> Cfr. A. Charrak, *Rousseau: de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

<sup>55</sup> *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, in *The Collected Writings of Rousseau*, a cura di R.D. Masters e Ch. Kelly, Hanover-London, University Press of New England, 1990, *Introduction*, p. xiii.

<sup>56</sup> *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, a cura di M. Foucault, Paris, Armand Colin, 1962, *Introduction*, p. xxiv.

che sempre di più godono della giusta attenzione da parte della filosofia politica, è altrettanto vero per le *Rêveries*.

Tra i primi ad insistere esplicitamente sul valore politico dell'ultima fatica del Ginevrino, James Miller nel 1984 dedicava al rapporto tra *rêverie* e politica una parte significativa del suo importante lavoro su Rousseau<sup>57</sup>. Miller ricorda la centralità della concezione rousseauiana dell'immaginazione, sviluppando un confronto con la dottrina platonica e mostrando in che modo Rousseau inverte e scioglie la relazione stabilita da Platone tra l'immagine e l'idea, cioè tra due diverse modalità della *θεωρία* di cui la prima deve essere per il filosofo ateniese subordinata alla seconda. Non solo, in effetti, l'autore sottolinea il valore speculativo ed euristico che Rousseau attribuisce all'esercizio dell'immaginazione, ma rileva anche come egli consideri il proprio intero lavoro filosofico e letterario quale esito di un rapporto profondo con il mondo della fantasia. Tutto questo è decisivo per chi voglia comprendere la struttura e la posta in gioco del suo pensiero politico, in particolare per ciò che concerne la nozione rousseauiana di democrazia. La costituzione democratica sarebbe infatti per Rousseau impensabile se non nel modo d'esistenza dell'immaginario, del fantastico, almeno per due ordini di ragioni. Da un lato, la forma di vita della democrazia, così come da Rousseau è concepita, non può che essere l'oggetto di un'arte politica – la più perfetta e la più sublime – che conserva al proprio cuore un mistero inestricabile, un segreto inscritto nella potenza delle immagini e del linguaggio: è l'arte del Legislatore, a ben vedere, la cui missione non può essere compiuta con gli strumenti della ragione e dell'argomentazione, trattandosi sempre piuttosto di «persuadere senza convincere»<sup>58</sup>. Chi costruisce le istituzioni politiche dunque, e questo vale al massimo grado per le istituzioni democratiche, deve praticare un'arte dell'immaginazione o, per meglio dire, del sogno. Dall'altro lato una democrazia – la cui immagine è, per Rousseau, associata anzitutto al *rêve* della repubblica alpina di Ginevra – non può darsi se non a partire dalla capacità dei cittadini di condividere una stessa esperienza immaginaria, che coinvolge credenze, gusti, sensibilità, perfino istinti: quanto più

<sup>57</sup> Cfr. J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven-London, Yale University Press, 1984, in particolare pp. 5-13.

<sup>58</sup> *Contrat social*, OC III, p. 383.

è radicata nei soggetti questa condivisione di immagini, prima ancora che di deliberazioni razionali, tanto più è forte il legame che crea la società<sup>59</sup>.

Benché le analisi di Miller aprano originali percorsi di ricerca, ci sembra nondimeno che questa lettura del nesso tra *rêverie* e politica soffra di alcuni limiti. In primo luogo, c'è una tendenza a giocare questo nesso per lo più sul lato dello stile di pensiero del filosofo Rousseau, lasciando in secondo piano o non adeguatamente espresse le molte questioni relative al peso teorico-politico della fantasticheria come tale, intesa in termini di metodo filosofico. In questo senso, anche l'esame del «sogno» democratico rischia di limitarsi ad essere una semplice proiezione della soggettività del *promeneur* e del *rêveur* sulla scena delle pratiche di cittadinanza. Si tratta di un livello di analisi certamente fondamentale e tuttavia non sufficiente, perché non chiarisce fino in fondo il nesso decisivo tra *rêverie* e filosofia politica. In secondo luogo, questo tipo di ricerca tende ad appiattire eccessivamente la *rêverie* sulla sola immaginazione, perdendone così la specificità: se è vero che la dottrina rousseauiana delle immagini, delle imitazioni e delle finzioni è indispensabile per comprendere la natura della *rêverie*, occorre tuttavia indagare in maniera più esaustiva in che modo questa ridetermini simile dottrina e quali conseguenze ciò comporti sul piano morale e politico. Un compito, questo, che resta ancora aperto.

Le *Rêveries* di Rousseau sviluppano in effetti la centralità metodologica e pratica dell'immaginazione ben al di là dell'uso che ne era stato fatto nell'*Émile*, e richiedono una comprensione del nesso tra immagini e concetti che ha inevitabilmente una ricaduta decisiva sul linguaggio e i problemi della politica. Negli ultimi anni sono state dissodate alcune strade che vanno in questa direzione. Un contributo significativo in questo senso è quello di Kevin Inston<sup>60</sup>, che mette in luce l'affinità filosofica tra la *rêverie* e

<sup>59</sup> Questa lettura della democrazia rousseauiana è parzialmente ripresa da Inston nella misura in cui, attraverso Rousseau, egli legge il progetto di Ernesto Laclau, a partire da universali privi di fondamento e dalla contingenza della volontà generale. Cfr. K. Inston, J.-J. Rousseau, Ernesto Laclau and the Somewhat Particular Universal, in «Philosophy and Social Criticism», 35, 2009, n. 5, pp. 555-587; Id., Rousseau and Radical Democracy, London, Continuum, 2010.

<sup>60</sup> K. Inston, Nature as the Possibility of Change and Resistance, in J.C. O'Neal

il concetto rousseauiano di natura. Entrambe le categorie avrebbero infatti una fondamentale capacità trasformativa, basata sul loro potere di spossessamento del soggetto storico e di de-essenzializzazione delle istituzioni sociali. Come il *Discours sur l'inégalité*, quindi, le *Rêveries* assolvono un fondamentale compito di contestazione che non cessa di mettere al centro la libertà contro la fissazione delle identità. In maniera analoga a ciò che era stato felicemente intuito da Miller – il quale sosteneva che la forza immaginativa della *rêverie* consiste nella possibilità di definire una purezza che manca all'esperienza, rendendo il mondo suscettibile di comprensione e trasformazione – Inston insiste così sulla fantasticheria come strumento di un «fondamento del vuoto», in grado di funzionare quale momento di nuovi processi costituenti e di soggettivazione. Una lettura, questa, che può certamente rivelarsi feconda, e che tuttavia ha ancora bisogno di essere approfondita e saggiata sul banco di prova delle *Rêveries* stesse, che, anche in questo caso, tendono a scomparire sullo sfondo. Più in generale, il volume dedicato alle *Rêveries* di cui fa parte il testo di Inston, curato da John O'Neal, è senza dubbio un contributo molto importante per un pubblico filosofico, ma non sviluppa fino in fondo alcune delle questioni cruciali dell'opera, in primo luogo quella politica, e si concentra prevalentemente su problemi di ordine estetico e antropologico.

Un altro importante terreno di ricerca a cui le *Rêveries* si sono rese disponibili è quello della sessualità e, più in particolare, della costruzione (e de-costruzione) delle identità di genere. Leggere l'opera in questo senso consente in effetti di farne in qualche modo il punto di convergenza di una serie di questioni che ricorrono in tutto il pensiero di Rousseau, anzitutto in quello politico, a partire dal ruolo che riveste nella *République* il rapporto tra i sessi. Si tratta pertanto di capire, attraverso le lenti delle *Rêveries*, quali operazioni filosofiche Rousseau metta in gioco per articolare alcuni dei nodi concettuali più rilevanti della sua teoria politica. In un saggio del 2014 contenuto in un volume intitolato assai eloquentemente *Philosophie de Rousseau*, edito da Garnier, Rosanne Kennedy apre un cantiere molto interessante da questo

(a cura di), *The Nature of Rousseau's «Rêveries»: Physical, Human, Aesthetic*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008 (SVEC, 2008: 03), pp. 187-196.

punto di vista<sup>61</sup>, rivendicando il valore ad un tempo filosofico e politico delle *Rêveries*. Kennedy colloca la propria ricerca su un solco analogo a quello tracciato da Inston, ma a differenza di quest'ultimo insiste sulla necessità di una maggiore cautela a proposito del ruolo filosofico che deve essere attribuito allo «stato di natura», talvolta frainteso dalla critica ed assunto come indice di una condizione originaria, cronologicamente anteriore a quella sociale. La potenza di trasformazione e di riconfigurazione della *rêverie* è rimodulata da Kennedy nella direzione della ri-scrittura, vale a dire della possibilità di modificare e riformulare le narrazioni che investono il soggetto. Si tratta, in altri termini, di porre l'accento sui modi in cui la soggettività viene costituendosi attraverso il racconto – di sé e degli altri – e sulle linee di fuga in esso inscritte. Kennedy in questo senso approfondisce la direzione di lavoro suggerita da MacCannell, che leggeva nelle *Rêveries* un'interrogazione critica radicale sul rischio, o meglio sul costo che comporta la moderna esperienza del politico all'altezza del passaggio dal modello patriarcale d'Antico Regime alla forma repubblicana, fatta di rapporti tra eguali che finiscono per essere ad un tempo mascolinizzati e di tipo fraterno: la pratica della *rêverie* qui farebbe cenno ad una possibilità di uscita da ciò che MacCannell chiama, in termini lacaniani, «egomimesi», puntando proprio sulla rottura – e sulla riconfigurazione – delle narrazioni immaginarie dell'io (centrale è ad esempio la quarta *Promenade*)<sup>62</sup>. La *rêverie* aprirebbe allora un diverso orizzonte della storia, tanto personale quanto collettiva, suscettibile di essere riscritta e reimmaginata. Una simile prospettiva chiarisce in modo particolarmente fecondo la politicità della fantasticherie di Rousseau, che al pari della sua *généalogie* si dimostra capace di funzionare come momento di invenzione di norme e condotte. Anche in questo caso il lavoro resta però per lo più fermo ad uno stadio progettuale, perché il testo delle *Rêveries* non è preso in considerazione in maniera esaustiva. E la proposta, avanzata da Kennedy, di rileggere in chiave politica le prime due *Promenade*,

<sup>61</sup> Cfr. R. Kennedy, *Rêver de politique. Les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak e F. Guénard (a cura di), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 413-426.

<sup>62</sup> J.F. MacCannell, *The Regime of the Brother After the Patriarchy*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 53-62.

generalmente considerate le più impolitiche, rimane di fatto solo una promessa.

Kennedy stessa sviluppa questa linea di ricerca in un interessante libro dedicato alla complessità e alla fluidità delle identità di genere in Rousseau, dove una posizione di rilievo è riservata alle *Rêveries*<sup>63</sup>. L'autrice si concentra qui soprattutto sulla nona *Promenade*, che interpreta proprio nei termini di un duplice livello di riscrittura: da un lato riscrittura materiale del testo (Rousseau riscriverebbe ad esempio, modificandone l'esito morale, l'episodio della mela rubata contenuto nelle *Confessions*); dall'altro riscrittura dei ruoli di genere secondo una nuova combinatoria. La tesi di Kennedy è che nella sua ultima opera Rousseau abbia lavorato ad una fine decostruzione e riconfigurazione del binarismo sessuale che emerge in altri testi, soprattutto nella *Lettre à d'Alembert*, aprendo alla possibilità di scambi e sconfinamenti in cui i personaggi femminili assumono una nuova capacità di azione. Nelle *Rêveries* Rousseau si libererebbe in particolare dell'alternativa tra l'apparato spettacolare ed effeminato dell'assolutismo e la sobrietà del repubblicanesimo maschile. La festa, tema molto caro a Rousseau, diventa quindi il motivo centrale. In questo senso proprio la *rêverie* intesa come tecnica filosofica, strategia di pensiero, permetterebbe di dissodare nuovi spazi di politicizzazione dei soggetti e delle pratiche, non necessariamente alternativi ma certamente eterogenei rispetto a quelli degli scritti tradizionalmente considerati come «politici».

Due lavori di recente pubblicazione hanno infine insistito su un altro aspetto essenziale, che non può essere ignorato allorché si voglia procedere ad una lettura politica del testo, vale a dire la questione della verità. Heinrich Meier, in un volume apparso in tedesco nel 2011 e tradotto in inglese nel 2016, dedicato allo statuto della vita filosofica nelle *Rêveries*, ha riservato un intero capitolo proprio ad un'analisi della politicità dell'opera<sup>64</sup>. Meier si

<sup>63</sup> R. Kennedy, *Rousseau in Drag: Deconstructing Gender*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

<sup>64</sup> Cfr. H. Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen über Rousseaus «Rêveries»*, Munich, Beck, 2011; trad. inglese di R. Berman, *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's «Rêveries» in Two Books*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, pp. 135-177.

concentra sulla funzione attribuita da Rousseau al discorso vero, con particolare attenzione al ruolo della menzogna nelle sue molteplici declinazioni (l'interesse ruota soprattutto, evidentemente, attorno alla terza e alla quarta *Promenade*). Si tratta senza dubbio di un tema importante, perché ci consente non solo di accedere ad una regione del pensiero di Rousseau ancora non adeguatamente valorizzata dalla filosofia, che ha a che fare con il problema della materialità del discorso e dei modi di enunciazione della verità, ma anche di operare una più profonda riconsiderazione degli *enjeux* che segnano la pratica filosofica nel secolo dei Lumi. Per quanto riguarda la valenza propriamente politica di questo campo di inchiesta, Meier sviluppa un esame del rapporto tra menzogna e verità in relazione con alcune delle figure fondamentali del *Contrat social*. In primo luogo, è ancora il grande Legislatore ad essere messo al centro. Il tema della verità, così com'è presentato nelle *Rêveries*, dischiude in effetti una prospettiva più complessa e sfaccettata sul significato della *ruse* – l'inganno – da cui il movimento di istituzione del corpo politico sembra essere per Rousseau inseparabile. Non si tratta semplicemente di qualcosa di analogo all'inganno pedagogico adottato dall'educatore nell'*Émile*; abbiamo a che fare piuttosto con un'indagine che investe la verità, anzitutto la verità politica (il diritto, il costume, l'opinione), intesa non come mero oggetto di verifica o di deliberazione, ma sempre necessariamente anche come prodotto, effetto di un procedimento di creazione che richiede tecniche e arti specifiche e che è perennemente suscettibile di rielaborazione, contestazione, contesa. In questo senso la vera e propria ossessione di Rousseau per le tensioni tra finzione e verità va molto al di là, come si è suggerito, della questione dell'immaginazione politica, e convoca ad esempio una serie di problemi relativi all'orizzonte della confessione e della franchezza, che di rado trovano spazio nella letteratura sul Rousseau politico.

Jason Neidleman fa un passo ulteriore in questa direzione, studiando precisamente l'importanza della *rêverie* (che valuta in termini di costruzione di felicità e autonomia) nel contesto delle pratiche di ricerca e di comunicazione della verità. L'autore sottolinea in particolare la capacità, propria della *rêverie*, di agire non – come appare ad una lettura superficiale dell'opera di Rousseau – quale percorso di ritiro dal mondo e di isolamento ma piuttosto come cammino paziente verso le verità più essenziali, quelle che

riguardano la felicità, favorendone la circolazione e la condivisione. Come già suggerito da Miller, quindi, anche Neidleman scommette su di una potenza di produzione collettiva dei fondamenti della democrazia, a partire in primo luogo dal legame di amicizia, come cardine dell'esperienza civica. Si focalizza così l'attenzione sulla *rêverie* nella misura in cui è in grado di accedere a quanto c'è di comune tra gli uomini, che è esattamente ciò che spetta alla politica articolare nella temporalità dell'istituzione. Manca però, anche nel raffinato e stimolante lavoro di Niedleman, un impegno organico ed esauriente nel confrontarsi con le *Rêveries* di Rousseau in qualità di testo politico.

### 5. *Sognare la politica*

Quali sfide e quali nuove prospettive comporta una lettura politica delle *Rêveries*? In primo luogo ci si trova a nostro avviso ad affrontare una grande questione di tipo disciplinare, che investe direttamente le divisioni e le classificazioni del sapere. Non si tratta infatti soltanto di stabilire che cosa abbia o non abbia carattere politico nell'opera di Rousseau, quali scritti e quali concetti appartengano alla politica e quali no. Prima ancora è necessario interrogarsi su che cosa sia la filosofia, cioè su quali forme di discorso e di conoscenza le discipline filosofiche siano chiamate ad applicare la propria presa e i propri strumenti. E, di conseguenza, ne va della legittimità di una definizione di filosofia politica, sia essa esplicita o tacita, e della sua differenza specifica rispetto ad altri modi di fare filosofia. Interpretare le *Rêveries* di Rousseau come un'opera che pone dei problemi alla filosofia politica significa in altri termini lavorare, più o meno consapevolmente, sul canone delle discipline e sulla capacità di un determinato materiale testuale di interagire con quelli che sono riconosciuti come testi classici del pensiero politico o di entrare a farne parte. Come si vede, dunque, non si tratta di un compito banale, che avrebbe a che fare con il semplice allargamento dei confini di una dottrina, perché piuttosto ne mette in discussione la natura e lo statuto.

La questione, in effetti, coinvolge non solo le *Rêveries*, ma l'intera produzione di Rousseau. Un autore che, come molti suoi contemporanei, sembra essere appannaggio di una serie di campi



disciplinari eterogenei e spesso non comunicanti. Così la *Nouvelle Héloïse* e le *Confessions* apparterrebbero alla letteratura, l'*Émile* alla pedagogia o alla filosofia morale, il *Contrat social* alla filosofia politica o alla storia del pensiero politico. È vero, certamente, che simili distinzioni sembrano essere sempre meno operative, e che la filosofia prende sempre più in considerazione materiali letterari, giuridici, storici, medici. E tuttavia restano molti confini difficili da superare o quantomeno da modificare. Questo vale in particolar modo, specialmente in Italia, per la filosofia politica<sup>65</sup>. Il caso delle *Rêveries* di Rousseau è particolarmente emblematico da questo punto di vista, perché, come si è visto brevemente, anche nel caso in cui siano oggetto di riflessione filosofico-politica, è raro che vengano lette direttamente come un testo politico; o, quando lo sono, è perché sono oggetto di scienze che la filosofia politica è ancora riluttante ad assumere come significative, ad esempio gli studi di genere o la letteratura comparata. Al tempo stesso, però, quando un autore come Rousseau diventa interessante per queste discipline, c'è spesso una carenza di acribia storico-concettuale che ne lascia troppo opaca, di nuovo, la politicità. La scelta di dividere il lavoro in due sezioni, di cui solo la seconda è esclusivamente dedicata alla discussione di problemi politici, si giustifica in qualche modo anche in ragione di questa necessità di reciproca integrazione tra la prospettiva della filosofia politica e quella di altri settori disciplinari.

Decidere di leggere le *Rêveries* come un classico della filosofia politica, quindi, significa per noi provare a rideterminare, anche in modesta misura, il campo ad un tempo del filosofico e del politico. Questa scommessa è resa ancor più rilevante proprio dal fatto che abbiamo a che fare con un testo che, come si è visto, è caratterizzato da una particolare tensione interna alla riconfigurazione, alla riscrittura, all'invenzione. Si tratta cioè tanto di riorganizzare alcuni dei codici normativi della filosofia politica, quanto di cominciare a ripensare la capacità inventiva e creativa che emerge nella *rêverie* come una delle componenti fondamen-

<sup>65</sup> La necessità di «collegare in modo più sistematico il Rousseau politico alla sua produzione non politica [...] e sondare con un'attenzione molto forte la produzione autobiografica» è stata giustamente sottolineata da R. Gatti nella sua *Premessa* al volume *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 7-8, qui p. 8.

tali sia della teoria politica, sia dell'agire politicamente. Un problema di centrale importanza riguarda allora l'esigenza di reinscrivere le *Rêveries*, se non nell'unità, quantomeno nella coerenza del progetto intellettuale di Rousseau, ridimensionando tutte quelle letture che ne mettono in luce l'eccentricità. In ogni caso, tuttavia, anche se ci si limita alle categorie generalmente ammesse come prerogative del pensiero politico, è indispensabile chiarire in che modo le *Rêveries* possano essere apparse come un testo «impolitico» solo a condizione di avervi proiettato una concezione molto angusta della politica. Il che implica non soltanto porre l'accento su ambiti del sapere tradizionalmente ignorati o esclusi dalla filosofia politica, e dunque concepiti come spoliticizzati, ma prima ancora riconoscere che c'è in molti casi una comprensione inadeguata del dispositivo politico elaborato non solo da Rousseau ma, più in generale, dalla modernità.

Si pensi al grande problema della solitudine, attorno a cui le *Rêveries* sono in buona parte costruite. È possibile una politica della solitudine? O non è forse la solitudine la negazione più radicale della politica? Qualunque sia la risposta che decidiamo di dare a questa domanda, ciò che occorre fare in prima battuta è chiedersi se la solitudine abbia un ruolo – e se sì, quale – nel pensiero politico di Rousseau. Detto altrimenti, dobbiamo chiederci se, quando diciamo che un'opera come il *Contrat social* è uno scritto politico, lo diciamo perché in esso la solitudine non trovi posto o sia neutralizzata. A ben vedere, in realtà, la risposta non può essere che negativa. Il concetto rousseauiano di sovranità, pietra angolare della sua dottrina politica, richiede infatti come elemento cardinale la produzione di forme di isolamento, individuazione, moltitudinarizzazione dei soggetti<sup>66</sup>. Non c'è politica in Rousseau che non implichi anche una forma molto particolare di solitudine. Che non è evidentemente mera assenza di relazione (le stesse *Rêveries* sono di fatto sature di forme di relazione), e che tuttavia impone di pensare il rapporto politico come elemento derivativo, processo artificiale, da costruire e conservare a partire da una serie di singolarità solitarie: detto altrimenti la società, per Rousseau come già per Hobbes e Locke, si dà a posteriori,

<sup>66</sup> Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetrix, 2007.

è l'effetto – ottico e immaginario, in fondo – di un dispositivo politico specifico<sup>67</sup>. Ma questa politica solitaria o solitudine politica non è mai stata, evidentemente, qualcosa di ovvio. Al contrario, è qualcosa di aporetico che ha incontrato storicamente e continua ad incontrare una molteplicità di ostacoli, di resistenze – di confini da ritracciare e narrazioni da riscrivere, appunto. Ha dovuto essere, pertanto, sempre ed ancora rappresentata, inventata, fantasticata. E una simile invenzione ha richiesto anche una certa capacità di erranza, di vagheggiamento o vagabondaggio della filosofia. La *rêverie* rousseauiana, forse, non è affatto l'esito impolitico di un pensiero della politica che ha esaurito la propria forza, non è semplicemente il fallimento di ciò che egli considera essere la politica, ma ne è al contrario la condizione di possibilità. In un certo senso si potrebbe perfino dire che non c'è testo più politico, in Rousseau, delle *Rêveries*; perfino nella misura in cui, o forse proprio nella misura in cui si presenta ad una prima approssimazione come il rovescio dei processi di costituzione del collettivo sovrano descritti altrove.

Leggere le *Rêveries* come testo alieno alla politica, quindi, implicherebbe evidentemente un'acritica assunzione dei concetti che sono propri della scienza politica dei moderni. Significherebbe cioè finire per pensare come politico solo ciò che ha a che fare con le procedure di formalizzazione della rappresentanza che definiscono la moderna nozione di Stato e con l'autorizzazione del rapporto di comando-obbedienza che ne deriva. In questa logica, in effetti, politico sarebbe esattamente tutto ciò che – almeno apparentemente – supera o compone quelle originarie solitudini dentro la «forma politica». Politico qui è nient'altro che il pubblico, detto altrimenti. Si rischia così di restare sostanzialmente irretiti in quella dialettica uno-molti che sostiene i concetti politici della modernità, e che in Rousseau è particolarmente matura, secondo la quale ad una politica degli individui fa riscon-

<sup>67</sup> Si insiste spesso sul rifiuto rousseauiano della rappresentanza per mostrarne l'inconciliabilità con l'impianto attoriale di Hobbes. La differenza non è tuttavia sostanziale. Neppure per Hobbes la sovranità, tecnicamente, è rappresentabile: solo il sovrano può esercitare la sovranità. Viceversa, però, la sovranità rappresenta e mette in forma – di fatto crea – l'unità del popolo e della sua volontà. Che Rousseau proietti sul popolo la dialettica sudditi-sovrano non modifica, ma piuttosto stabilizza, la logica hobbesiana.

tro la falsa opposizione tra una moltitudine di soggetti irrelati e l'unità del potere che li sussume (ciò che rompe definitivamente con le costituzioni feudali, impensabili se non a partire da una pluralità di ceti e gruppi, non certo di individui). Ciò che inoltre è estremamente problematico, specialmente in Italia, è che perfino quella critica filosofico-politica più accorta, che assume come indiscutibile punto di partenza la decostruzione della genesi moderna dei concetti politici, finisce spesso per farne oggetto esclusivo di studio e dunque per ignorare, spolitizzandoli di nuovo, i campi tecnici e morali che quella stessa genesi lascia fuori o semplicemente colonizza: economia, vita domestica, teologia, pratiche morali e spirituali, affetti, esercizio e disciplina delle passioni, saperi giuridici, arti militari, ecc. Il lavoro che qui tentiamo di fare, allora, consiste proprio in una ripolitizzazione di tutto ciò che nelle *Rêveries* di Rousseau appare contemporaneamente come retroterra e come sedimentazione o resto delle operazioni filosofiche che il Ginevrino convoca quando pensa la politica. Il tentativo sarà quindi quello di smarcarci da ogni forma di «autonomia del politico»<sup>68</sup>, rovesciandone lo sguardo. Abbiamo deciso di farlo proprio percorrendo a ritroso due sentieri paralleli che la scienza politica dei moderni ha sempre dovuto tracciare: dall'io al noi, attraverso misure di polverizzazione del sociale e di soggettivazione morale degli individui, con tutto ciò che questo ha comportato sul piano dell'ontologia politica; e dal noi all'io, seguendo per così dire quella *rêverie* di riorganizzazione del molteplice dentro la «forma politica» che contraddistingue in particolare proprio la politica rousseauiana della solitudine. Donde i titoli che abbiamo assegnato a ciascuna delle due sezioni che compongono il volume.

Al cuore di questo lavoro stanno dunque alcune ipotesi fondamentali. In primo luogo, che ogni politica è sempre anche un'ontologia e ogni ontologia è sempre anche una politica. L'esperienza del politico, in altri termini, passa necessariamente attraverso la costruzione di linguaggi che hanno effetto di realtà ma sono ad un tempo un terreno di battaglia, tutt'altro che neutrale. Se la modernità ha pensato la propria presa epistemica

<sup>68</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, in Id., *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2014.

come neutrale e oggettiva – e ha potuto farlo proprio perché per la prima volta ha fondato una separazione tecnica tra politico e non politico, tra il concetto e la prassi che lo realizza<sup>69</sup> – se cioè la scienza della politica ha qualificato se stessa come sapere non politicizzato, sottratto al conflitto e alle contraddizioni proprie invece dell'etica o della religione<sup>70</sup>, questo rende tanto più indispensabile scavare dentro i suoi archivi per metterne in luce le forme di normalizzazione. Le *Rêveries* di Rousseau ci danno proprio questa possibilità, ci consentono cioè di osservare quali sono le pratiche di invenzione e perfino di finzione che abitano il movimento del politico (si pensi, per fare solo un esempio, al carattere produttivo delle finzioni del diritto, nel *Contrat social*). Rousseau è, in una certa misura, consapevole di questa complessità. Nel *Discours sur les sciences et les arts* parlava non a caso, polemicamente, delle «*rêveries des Hobbes et des Spinoza*»<sup>71</sup>. Il che ci porta a formulare la seconda ipotesi di fondo: che la scienza moderna della politica, di cui Rousseau è uno degli interpreti più eloquenti, possa essere pensata come la *rêverie* di una *rêverie*, cioè come una forma ad un tempo di autoriflessione e di sospensione, o ancora come un momento di erranza – di peripezia, per citare Michel Foucault<sup>72</sup> – di quella potenza creatrice di ontologia che segna/sogna la politica nel suo movimento istituyente e nei codici di giustizia che essa immagina.

Se così è, allora, le *Rêveries* di Rousseau assolvono per noi una funzione particolarmente privilegiata, proprio per questo loro stare ad un tempo dentro e fuori dalla politica. Vale a dire che esse ci offrono alcuni strumenti fondamentali sia per comprendere meglio come funziona il dispositivo politico in Rousseau, lavorando con archivi su cui esso sempre investe ma che non cessa di scomporre, sia soprattutto per metterne in discussione e tentare

<sup>69</sup> Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

<sup>70</sup> Koselleck mette in luce questo problema quando associa il progetto rousseauiano ad una sorta di costituzionalizzazione della *République des Lettres* concepita da Bayle, campo di rapporti neutralizzati e spersonalizzati. Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. di G. Panzieri, Bologna, il Mulino, 1984.

<sup>71</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p. 28.

<sup>72</sup> Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 183.

di risolverne le aporie interne. A rendersi disponibile ad esempio è l'opportunità di riappropriare la *fictio* della rappresentanza attraverso forme alternative di rappresentazione, di astrazione, di messa in forma della prassi al di fuori dell'assioma dell'unità del potere; o, ancora, quella di comprendere in modo nuovo il senso di una democrazia della moltitudine, ripensando il movimento costituente che definisce la genealogia moderna del politico. Al limite, infatti, le *Rêveries* non rappresentano un passo di Rousseau fuori o oltre la politica come tale, ma più semplicemente fuori dell'arsenale di concetti della sovranità. Un passo, però, che in realtà ha dovuto essere operativo fin dall'inizio, perfino nel *Contrat social*. Non solo il potere politico ha bisogno di tutta una serie di operazioni concettuali e linguistiche non codificabili dal sovrano e tuttavia necessarie al suo radicarsi tanto nello spazio sociale quanto nelle pratiche soggettive (il che è visibile in qualche modo già nel giusnaturalismo classico); di più, Rousseau ha sempre dovuto immaginare forme di integrazione del patto di sovranità a processi di governo che ad un tempo lo eccedono e lo rilanciano – primo fra tutti, i processi di costituzione delle soggettività, delle formazioni etiche proprie dell'economia politica.

A partire da qui ci sembra necessario farci carico delle *Rêveries* da un lato, certamente, come luogo di un «sogno della politica» da parte di Rousseau, cioè immaginazione di verità politica, ivi compresa l'invenzione utopica; ma dall'altro anche come una «politica del sogno», momento di emergenza della politica come ciò che sulle erranze immaginarie dei soggetti traccia e reinveste spazi di verità.

## 6. *Piano dell'opera*

I saggi qui presentati sono stati suddivisi in due sezioni tematiche. La prima sezione, dal titolo *Dall'io al noi: un'etica della singolarità*, è aperta da due contributi che mettono in luce come nelle *Rêveries* Rousseau sintetizzi la propria dottrina della soggettività, rielaborandola in termini strettamente filosofici (Bernardi) e religiosi (Gatti). Proprio questa ricerca introspettiva, apparentemente estranea alla dimensione politica, diventa in realtà un momento fondamentale e costruttivo del vivere in comune, come viene confermato sia da una lettura dell'opera incentrata sul va-

lore intrinsecamente filosofico dell'elemento autobiografico (Poma), sia da una lettura più strettamente epistemologica (Menin) che s'interroga sul nesso tra finzione e verità. La validità di simili premesse è infine approfondita da un'analisi della riflessione sulla compassione e sui suoi limiti condotta da Rousseau nella sua ultima fatica letteraria (Villar Ezcurra), che mostra quell'ineliminabile, benché problematico, slancio verso l'alterità che connota la fantasticheria e le conferisce una radicale valenza collettiva.

La seconda sezione del volume, intitolata *Dal noi all'io: una politica della solitudine*, è invece aperta da un'indagine sulla produzione di soggettività messa a valore dal *promeneur solitaire* (Rustighi), la quale consente di comprendere più a fondo la peculiare funzione attribuita alla solitudine, utile sia per rileggere la dialettica tra realismo e utopia (Loche), sia per far luce sulla dottrina rousseauiana del possesso e del godimento (Le Menthéour). Il carattere politico delle *Rêveries* è inoltre confermato dall'analisi delle misteriose «carte da gioco» su cui Rousseau vergò i primi abbozzi dello scritto (Van Staen) e, infine, dall'utilizzo strategico di cui l'opera fu oggetto durante il periodo Contro-rivoluzionario, in opposizione all'immagine del «Rousseau giacobino» all'epoca più diffusa (Ambrus).

Il saggio di Bruno Bernardi è dedicato alla decima *Promenade*, quella conclusiva, assunta dall'autore come una sorta di testamento ad un tempo filosofico-morale e autobiografico. Queste pagine cariche di emozione, in cui Rousseau rievoca il suo primo incontro con Mme de Warens nel 1728, sono infatti tra le più belle ma anche tra le più dense ed enigmatiche che egli abbia mai scritto. L'obiettivo dello studio di Bernardi è quello di mostrare per quali ragioni esse siano altrettanto rilevanti per il loro spessore letterario che per la loro portata filosofica. Il saggio ricostruisce in primo luogo la temporalità paradossale che attraversa l'intera *Promenade*, dove un cortocircuito tra calendario solare e calendario liturgico consente a Rousseau di trasformare la Domenica delle Palme in cui ha conosciuto per la prima volta «Maman» in una sorta di eterno presente. Mobilitando molte delle tesi sviluppate nell'*Émile*, inoltre, Rousseau fissa in questo incontro il momento di una sua «seconda nascita», rendendo conto dell'intricato legame tra contingenza, necessità e la decisione che gli ha permesso di «dare alla propria anima la forma che le conveniva». Questo

testo è in tal senso di cruciale importanza per ciò che potremmo definire come la sua teoria della soggettivazione.

Roberto Gatti rivolge la sua attenzione alla terza *Promenade*, concentrandosi sulla tensione che emerge tra il fondamento oggettivo della religione di Rousseau, da un lato, e la motivazione soggettiva della sua «fede», dall'altro. Per un verso ci sono la trascendenza, l'universalità, l'incontrovertibilità delle verità della religione, già argomentate dal vicario savoiano. Per altro verso, non può però non essere sottolineata la componente di rassicurazione psicologica e morale che connotano queste verità. Tale connotazione è talvolta così forte da mettere in questione anche l'oggettività del deismo di Rousseau, come egli stesso confessa: «Per credere che le cose stanno così, è sufficiente che mi convengano?». Certo, nota Gatti, la coscienza viene in aiuto alla ragione e smorza l'impatto del dubbio, ma non tanto da dissolverlo. La religione di Rousseau, in qualche modo, parte da questo stesso dubbio. E lo ritrova, alla fine, come inquietudine insinuata dalla domanda sulla sincerità dell'esperienza di fede, sul suo non essere riducibile a mera consolazione: un'idea che il pensiero successivo (si pensi alla linea che va da Weber a Habermas) ha invece accolto senza riserve. Per Rousseau, ancora non illuminista sino a questo punto, tale riduzione equivarrebbe, per usare il suo stesso lessico, a cadere nella disperazione. Il saggio di Gatti si fa quindi carico di un argomento fondamentale per valutare la coerenza del rapporto tra Lumi e cristianesimo, attraverso un autore centrale per la comprensione della religiosità settecentesca.

Il testo di Iolanda Poma, dal canto suo, è consacrato alla centralità del discorso autobiografico in Rousseau. Il modo in cui Rousseau scrive di sé si rivela in grado di rispondere a due accuse, o meglio a due pregiudizi. Il primo riguarda il carattere poco filosofico della parola autobiografica, giudicata eccessivamente soggettiva; il secondo, invece, riguarda l'esito assolutistico del soggetto che si racconta. Nel primo caso, il soggetto è poca cosa; nel secondo, è troppo. Da un lato, tuttavia, la scrittura autobiografica di Rousseau dimostra di essere inseparabile dalla sua riflessione complessiva, anzitutto dalla sua filosofia della storia e dal suo pensiero politico. Dall'altro lato, l'autobiografia in Rousseau sabotava – dall'interno della meditazione su di sé – ogni effetto di totalizzazione del soggetto, mostrandone piuttosto l'impossibilità. Al centro del saggio di Poma sta dunque la costituzione



del soggetto nella pratica autobiografica intesa come esperienza filosofica, passando attraverso una serie di temi fondamentali: il nesso tra memoria e immaginazione; il problema della verità nella relazione mai risolta tra menzogna e finzione; infine il rapporto con il contesto in cui si situa il racconto autobiografico delle *Rêveries*, che è anzitutto il contesto della Natura, modello inaggrabile (ma la contempo inattingibile) del vivere sociale e politico.

Il contributo di Marco Menin si propone di rileggere la quarta *Promenade*, che è uno dei testi delle *Rêveries* più frequentati dalla critica filosofica, ponendo al centro non tanto, come convenzionalmente fatto, la coppia concettuale di verità/menzogna, bensì quella di verità/finzione. L'ipotesi dell'autore è che questa fantasticheria – oltre a presentare una importante tassonomia della menzogna – delinea al contempo «in negativo», ossia tramite una postura difensiva del *promeneur solitaire*, una vera e propria teoria della finzione. Si tratta allora di mettere in luce come, nel pensiero di Rousseau – indiscutibilmente incentrato sull'esaltazione della verità e della trasparenza delle relazioni interpersonali – non esista alcuna costitutiva incompatibilità tra verità e finzione ma, al contrario, una sinergia potenzialmente fruttuosa, che si manifesta sia nell'ambito più prettamente antropologico sia in quello morale. L'idea di una «verità della finzione», apparentemente paradossale, è giustificata dalla convinzione che, accanto a una verità effettuale, inevitabilmente opposta alla finzione (in quanto contingente e verificabile intersoggettivamente), esiste una verità morale, universale e immutabile, ma al contempo sottratta a ogni possibile verifica di oggettività. Rousseau orienta così in modo completamente nuovo il rapporto tra verità e finzione, sino a trasformarlo da ossimoro in endiadi. La dimensione finzionale rappresenta infatti per lui una via di accesso privilegiata – o, addirittura, l'unica via d'accesso possibile – alla sola verità (quella morale) da cui dipende la felicità, sia individuale sia sociale, dell'essere umano.

Alicia Villar Ezcurra mostra in che modo Rousseau, nelle *Rêveries*, si dedichi a una rilettura e a una rivalutazione di alcuni dei principi fondamentali del suo pensiero. La terza e la sesta *Promenades*, in particolare, sono fatte oggetto di attenzione. Nella terza passeggiata, Rousseau mantiene viva la fede in Dio, contro i *philosophes* che avevano voluto privarlo di ogni consolazione; e

tuttavia la fiducia nella bontà originaria dell'uomo viene messa in discussione in seguito al trauma dell'amicizia tradita. La sua difesa della compassione viene riesaminata poi nella sesta passeggiata, dove la *pitié* acquista un nuovo significato alla luce dell'esperienza vissuta. Ora Rousseau ne riconosce l'ambivalenza e i limiti e vive come un peso il sacrificio della propria indipendenza, che gli appare minacciata quando agisce per compassione e generosità e, soprattutto, per obbligo morale. Sono queste le ragioni che lo spingono ad astenersi dall'agire e a ricercare la solitudine. Negli anni della vecchiaia, quindi, Rousseau riconosce che i motivi delle sue azioni non sono evidenti come aveva immaginato e scopre i limiti delle sue disposizioni originarie. Villar Ezcurra, infine, mette a confronto la posizione di Rousseau sulla compassione con quella di altri autori moderni e contemporanei, che ne hanno a loro volta rimarcato la complessità e l'ambivalenza.

Posto in apertura della seconda sezione del volume, il saggio di Lorenzo Rustighi si concentra soprattutto sulla sesta *Promenade*, mettendola in relazione con alcuni degli scritti più noti di Rousseau (in particolar modo con il *Contrat social*, con l'*Émile* e con la *Nouvelle Héloïse*). Il tema fondamentale del contributo è quello del conflitto tra carità e beneficenza nella seconda metà del diciottesimo secolo, allo scopo di mostrare in che modo il testo rousseauiano dialoghi direttamente con questo dibattito e debba essere compreso a partire dalla riflessione fisiocratica sul rapporto tra povertà e lavoro. Si tratta dunque di evidenziare come gli interrogativi di Rousseau sulla *bienfaisance* siano tutt'altro che generici, bensì situati nel panorama intellettuale del proprio tempo in modo molto preciso. La sesta *Promenade* mette così a valore una serie di operazioni concettuali inedite a proposito delle soggettività coinvolte nel tradizionale rapporto di servitù e beneficio – grazie all'elaborazione di una categoria di libertà molto particolare – e dissoda un terreno filosofico-morale in cui, polverizzando in via definitiva le coordinate dell'antico patto di servizio feudale, sono rese pienamente pensabili le condizioni del lavoro salariato dentro una nuova concezione della povertà e del suo governo.

Il contributo di Anna Maria Loche è dedicato invece alla difficile e per certi versi insolubile questione del rapporto tra istituzioni politiche e solitudine. In particolare, l'autrice è interessata a studiare i passaggi concettuali che sono all'opera, tanto in un

senso genealogico quanto morale, nella serie *solitude-sociabilité-société*. Il saggio ripercorre infatti in maniera molto accurata lo statuto che di volta in volta la solitudine assume nel pensiero di Rousseau, dai primi scritti politici (i due *Discours*) fino al *Contrat social* e infine alle *Rêveries*. Si tratta pertanto di comprendere in che modo la solitudine naturale possa tenersi in tensione con l'esistenza sociale, attraverso quella «utopia privata» che nelle *Rêveries* conserva una profonda ambivalenza tra l'esigenza della socievolezza e la scelta dell'isolamento. Benché Loche riconosca in ultima analisi che la questione è destinata a restare necessariamente aperta, una risposta può essere cercata proprio al cuore delle *Rêveries*, nella quinta *Promenade*, laddove l'esperienza comunitaria dell'isola di Saint-Pierre permette a Rousseau di pensare ad un tempo la *sociabilité* di cui ha bisogno e il ritiro dal mondo.

Anche Rudy Le Menthéour focalizza il proprio interesse sulla quinta *Promenade*, che legge in particolar modo mediante il confronto con l'*Émile* e con il *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe. L'obiettivo dell'autore è quello di mostrare in che modo Rousseau riprenda alcuni motivi robinsoniani fondamentali – primo fra tutti, il tema dell'isola – per rielaborarli e inserirli in un diverso quadro politico-morale. Rousseau modifica infatti in maniera sostanziale le coordinate teologiche dentro cui Defoe situava il personaggio di Robinson, per il quale la solitudine si traduce in una forma di ascesi religiosa e in un'opportunità di redenzione. Il Ginevrino, al contrario, fa del proprio isolamento un momento di redenzione profana e di assoluto godimento di sé. Questa variazione sui temi del naufragio e della conquista coloniale, che la quinta *Promenade* trasforma in episodio comico, ha conseguenze ambivalenti sulla questione del diritto di proprietà, che modificano lo statuto assegnatovi nell'educazione di Emilio (non a caso lettore di *Robinson*). Si assiste così nelle *Rêveries* all'uscita dallo spazio della sovranità politica e l'accesso a un godimento sovrano che sospende il movimento dell'appropriazione.

Christophe Van Staen assume come oggetto di indagine le famose «carte da gioco», che costituiscono un oggetto di ricerca specifico all'interno del *corpus* delle *Rêveries*, su cui la bibliografia non cessa di crescere. I più recenti editori di queste carte (Frédéric S. Eigeldinger, François Jacob et Alain Grosrichard), pur avendo realizzato, ciascuno a suo modo, un notevole lavoro di sintesi intorno alle problematiche principali inerenti alle *Rêveries*,

ne hanno tuttavia lasciato in sospeso alcuni problemi che restano ancora da risolvere. Tra questi, il riferimento a cui rimandano i misteriosi «filibustieri» menzionati a proposito della carta n° 7. Benché apparentemente puntigliosa e anodina, una simile questione potrebbe tuttavia, se risolta, gettare nuova luce sugli interrogativi che hanno ossessionato la ricerca filosofica dell'«ultimo» Rousseau. Con estrema perizia e originalità, Van Staen ne propone in queste pagine una soluzione estremamente interessante.

Gauthier Ambrus, infine, conclude il nostro volume con una ricostruzione molto precisa degli usi politici di cui le *Rêveries* hanno goduto negli anni successivi alla morte del loro autore. L'interesse è riservato qui alle riappropriazioni dell'opera da parte di alcuni dei più significativi esponenti della Contro-Rivoluzione. Proprio Rousseau, assunto dai Rivoluzionari come uno dei padri del loro progetto di rinnovamento radicale, viene ad un tempo rivendicato dai conservatori come un autore che la Rivoluzione ha illegittimamente pervertito. Le *Rêveries*, più di ogni altro scritto, diventano allora oggetto di meditazione, di ripresa, e perfino di riscrittura: si pensi a Delille, Ballanche, Dussault, ma soprattutto a Richer-Serisy e allo Chateaubriand dell'*Essai sur les révolutions anciennes et modernes*, che rievocando il viaggio nel Nuovo Mondo si paragona al Rousseau del lago di Bienné, sino a giungere a Senancour. Una generazione lacerata ma non rassegnata, che trova nella solitudine del Ginevrino e nelle sue fantasticherie sia una testimonianza di fuga dai mali della modernità, di cui la Rivoluzione e il Terrore sono l'apice, sia un rimedio morale e un'alternativa di rigenerazione politica. A riprova dell'intima politicità delle *Rêveries*, Ambrus mette più che mai in evidenza la loro forza trasformativa e creativa, capace ad un tempo di «sognare» l'epoca delle rivoluzioni, come avrebbe detto Michelet, ma anche di sottrarsi all'incantesimo filosofico di quella sovranità del popolo che per De Maistre rappresenta l'inganno più temibile.

In ultima analisi, dunque, esiste una ragione assai immediata che ci spinge a pubblicare una raccolta di saggi dedicati ad una lettura politica delle *Rêveries*. L'opera rimette infatti in gioco, dall'inizio alla fine, una serie di questioni che erano state decisive negli scritti politici, a partire dal *Discours sur l'économie politique* e dal *Contrat social* fino al *Projet de constitution pour la Corse* e all'*Émile*: dal tema della proprietà a quello del-

la povertà, dalla servitù alla libertà, dalla coscienza alla religione, dalla confessione al problema della verità, dall'educazione per arrivare all'opinione pubblica, al costume, all'abitudine, alla censura e alle procedure giudiziarie. Le *Rêveries* sono quindi un testo letteralmente costellato, se non ossessionato, dagli interrogativi della politica. Si tratta per noi di capire quale sia qui il destino del politico, tentando allo stesso tempo di comprendere le ragioni del destino di impoliticità che la ricezione di Rousseau ha a lungo riservato a questo suo testamento filosofico.

MARCO MENIN e LORENZO RUSTIGHI



PARTE PRIMA

DALL'IO AL NOI:  
UN'ETICA DELLA SINGOLARITÀ





## ALLA RICERCA DI SÉ: L'ULTIMA FANTASTICHERIA DEL PASSEGGIATORE SOLITARIO

Essendo l'ultimo scritto di Rousseau, le *Rêveries du promeneur solitaire* sono state accolte come una sorta di *post scriptum* lasciato a conclusione della sua intera opera, di cui dovrebbero quindi orientare la comprensione<sup>1</sup>. La loro pubblicazione postuma, nel 1782, è stata accompagnata da una scelta determinante in questo senso: la *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau* inseriva le *Rêveries* tra i primi sei libri delle *Confessions* e i *Dialogues*, andando a formare due libri di *Mémoires*<sup>2</sup>. L'edizione delle opere complete che ancora oggi fa autorità, quella della *Pléiade*, ha riproposto questa operazione con un titolo più moderno: *Écrits autobiographiques*<sup>3</sup>. Questa scelta editoriale porta con sé uno schema di lettura delle *Rêveries* quale complemento ed emendamento delle *Confessions*<sup>4</sup>; rimanda inoltre all'idea secondo la quale Rousseau, negli ultimi anni della sua vita, non si

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Bruno Bernardi, *École Normale Supérieure, Paris* (traduzione di Lorenzo Rustighi).

<sup>2</sup> Curata da Moulton, Dupeyron e Girardin, questa edizione consisteva di 12 volumi *in quarto*. Dal 1782 vi si sono aggiunti tre volumi supplementari, e altri due nel 1789. Il volume 10 «contiene la prima parte dei *Mémoires*, composta dalle *Confessions* e dalle *Rêveries du promeneur solitaire*», il volume 11 «la seconda parte dei *Mémoires*, o *Rousseau juge de Jean-Jacques* in tre *Dialogues*». Il seguito delle *Confessions* sarà pubblicato nel 1789 nel «secondo supplemento» (volumi 16 e 17).

<sup>3</sup> Questo volume è apparso nel 1959. È a questa edizione delle *Œuvres Complètes* (OC) che il presente saggio farà riferimento. Per le *Rêveries* sarà aggiunto anche il rimando alla nuova edizione di Alain Grosrichard e François Jacob (OCG). Il testo di quest'ultima edizione è più corretto, in quanto rispetta la grafia e la punteggiatura del manoscritto, come si confà ad un'opera postuma. È inoltre accompagnato da un apparato critico assai ricco, verso cui ho contratto un grande debito.

<sup>4</sup> La prima *Promenade* parla in effetti di una «appendice» delle *Confessions*: *Rev1*, OC I, p. 1000; OCG XX, p. 141.

sarebbe dato altro oggetto che se stesso e sarebbe «uscito dalla filosofia» per «abbandonarsi al sentimento immediato»<sup>5</sup>.

Di primo acchito, l'ultima delle *Promenades* che compongono le *Rêveries* – si pensa generalmente che sia incompiuta – sembra rispondere esattamente a questa prospettiva. Queste due pagine impregnate di un'emozione profonda sono consacrate all'evocazione del primo incontro del giovane Jean-Jacques con Louise-Éléonore de Warens e al ruolo da lei ricoperto nella sua esistenza: sono dunque senza alcun dubbio pagine autobiografiche. Il libro II delle *Confessions* aveva già proposto una descrizione circostanziata di quell'incontro<sup>6</sup>. Questa nuova versione, piuttosto densa, tace il soggiorno di Rousseau a Torino per ricordare senza soluzione di continuità il suo ritorno presso di lei e il periodo della loro convivenza alle Charmettes: diversi anni, a loro volta riassunti in poche frasi. La scrittura ne guadagna in intensità emotiva, ma assolve anche una funzione simbolica nuova: all'insegna della «Domenica delle Palme», infatti, la rievocazione diventa celebrazione. Potremmo allora definire la decima *Promenade*, come il *Lévite d'Ephraïm*, un «piccolo poema in prosa»<sup>7</sup>.

Il presente contributo darà per scontata la seguente evidenza: queste ultime pagine sono tra le più belle mai composte dallo scrittore Rousseau. Ma avrà altresì come obiettivo quello di mostrare che esse sono anche, in maniera più discreta ma non per questo meno marcata, tra le più profonde del Rousseau filosofo. Esse realizzano una coincidenza di sentimento e pensiero, di emozione e riflessione. Al duplice regime di scrittura che sostiene questo testo dovrà quindi rispondere, nel commento qui proposto, un duplice regime di lettura.

### 1. *Alla fine, l'inizio: la «Domenica delle Palme» come palingenesi*

Le prime parole delle *Rêveries* («Eccomi dunque solo sulla terra»<sup>8</sup>) fissano la posizione che presiede alla loro redazione: un

<sup>5</sup> Cfr. J. Starobinski, *Rousseau*, in Y. Belaval (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1973, 3 voll., vol. II, pp. 712-714.

<sup>6</sup> Cfr. *Confessions*, OC I, p. 48 e ss.

<sup>7</sup> *Premier projet de préface pour «Le Lévite d'Ephraïm»*, OC II, p. 1205.

<sup>8</sup> *Rev1*, OC I, p. 995; OCG XX, p. 133.

presente solitario che è anche già un «non più», il tempo di un passo sospeso dinanzi ad una morte imminente. A questa posizione essenzialmente precaria Rousseau risponderà nella forma aleatoria di un «diario»: un rapporto «dei sentimenti e dei pensieri» che sorgeranno in lui nel corso delle sue passeggiate quotidiane<sup>9</sup>. Le circostanze a cui fanno eco queste fantasticherie sono spesso precisate, ma la loro redazione avviene ogni volta in differita. La seconda *Promenade* rievoca l'incidente di Ménilmontant ben dopo che si è verificato («giovedì 24 ottobre 1776»)<sup>10</sup>. La quarta riporta i pensieri ispirati da una lettura di Plutarco fatta due giorni prima<sup>11</sup>. Nella sesta, un passaggio attraverso la «barriera d'Enfer» suscita le riflessioni trascritte l'indomani<sup>12</sup>. La nona espone invece quelle occorse al «passeggiatore solitario» sul cammino dell'*École militaire*, in seguito ad una visita ricevuta tre giorni prima<sup>13</sup>. In ciascuno di questi casi, lo scarto tra il momento della fantasticherie e quello della scrittura è fonte di riflessione. La decima *Promenade* fa eccezione, essa è la sola che obbedisca strettamente al principio del diario: la prima parola («oggi») stabilisce tra i due momenti una perfetta coincidenza, che si rifletterà nella forma dichiarativa assunta dall'enunciazione. La riflessione si dissolverebbe, quindi, per lasciare tutto lo spazio all'emozione? L'*incipit* di quest'ultima *Promenade*, lo vedremo, mette in moto un dispositivo discorsivo diverso e più complesso.

«Oggi, Domenica delle Palme (*Pacques fleuries*), sono trascorsi esattamente cinquant'anni dal mio primo incontro con Mme de Warens»<sup>14</sup>. Questo enunciato assumerebbe due significati distinti se Rousseau lo riferisse all'uno piuttosto che all'altro dei termini che mette in relazione. In un caso, parlando del presente, farebbe di questo *oggi* un giorno commemorativo, dedicato

<sup>9</sup> *ivi*, p. 1000; *OCG XX*, p. 141.

<sup>10</sup> *Rev2*, *OC I*, p. 1003; *OCG XX*, p. 149. Sullo scarto tra l'evento e il suo racconto, cfr. *OCG XX*, p. 370.

<sup>11</sup> *Rev4*, *OC I*, p. 1024; *OCG XX*, p. 189.

<sup>12</sup> *Rev6*, *OC I*, p. 235; *OCG XX*, p. 235.

<sup>13</sup> *Rev9*, *OC I*, p. 1086; *OCG XX*, pp. 309 e 313.

<sup>14</sup> *Rev10*, *OC I*, p. 1098; *OCG XX*, p. 340. La brevità della decima *Promenade* (due pagine in ciascuna di queste due edizioni) rende superfluo indicare in nota il riferimento delle citazioni che saranno fatte d'ora in avanti. Tutte le citazioni prive di riferimento in nota saranno quindi estratte da questa *Promenade*.

ai tempi felici della sua giovinezza; nell'altro, guardando al passato, constaterebbe che una distanza insormontabile lo separa ormai da ciò che è stato e che non sarà mai più. Riunendo questi due termini in una sola frase, invece, questo *incipit* abolisce il divario tra il passato dell'esperienza e il presente del ricordo. O meglio, investe il presente di un passato che gli dà consistenza, per trasformare il passato, assunto come un inizio, in un perpetuo presente. Rousseau non propone il suo incontro con Mme de Warens come un evento lontano, di cui si preparerebbe a fare il racconto, ma come il vero e proprio cominciamento della sua vita, il momento a partire dal quale è diventato la persona che è. Un momento che, essendovi rimasto fedele, non ha mai smesso di essere il suo presente. Con questa semplice frase, Rousseau colloca la fine sotto il segno dell'inizio e la morte sotto il segno della vita. L'ultima delle fantasticherie del «passeggiatore solitario» ritorna dunque al principio del ciclo vitale di cui la prima aveva evocato la fine.

L'effetto prodotto dalla configurazione di questo enunciato – si potrebbe parlare di un effetto sintattico – è raddoppiato dal carico semantico che esso veicola. È al calendario liturgico che rimanda la designazione di questo giorno come quello delle «Pacques fleuries» (Domenica delle Palme). Questa denominazione si sostituisce a quella, più comune, di «Dimanche des rameaux», che aveva utilizzato nelle *Confessions*<sup>15</sup>. Iniziamo con l'osservare che solo il ricorso al calendario ecclesiastico rende possibile questa affermazione, altrimenti insostenibile. Per il calendario civile, in effetti, la Domenica delle Palme del 1728 cadeva il 21 marzo, quella del 1778 il 12 aprile. Il calendario liturgico, che è variabile, autorizza invece l'audace conteggio secondo cui sarebbero passati «esattamente cinquant'anni», conferendogli un'accezione non meramente numerica ma simbolica. Questa variazione dei riferimenti è ricca di significato. Il giorno di un anniversario è infatti quello in cui si commemora un evento passato: nel momento stesso in cui lo si ricorda, si prende anche atto del fatto che esso è un fatto compiuto. Una festa religiosa invece ha un altro statuto e una diversa funzione: riportare al presente l'evento che essa celebra, rinnovare la sua attua-

<sup>15</sup> *Confessions*, OC I, p. 48.

lità e la sua forza originaria. Gesù nasce di nuovo ogni Natale, ogni Venerdì Santo muore sulla croce. In maniera quasi subliminale, inscrivendo il suo primo incontro con Mme de Warens all'insegna di una festa religiosa, Rousseau la strappa al passato per farne un evento fondativo e proprio per questo ancora presente.

Occorre però osservare ancora che la locuzione «Pacques fleuries» conferisce a questa figura del ricominciamento una tonalità particolare. La Domenica delle Palme, primo giorno della «settimana santa», celebra infatti l'ingresso di Gesù a Gerusalemme per festeggiarvi la Pasqua ebraica<sup>16</sup>. Secondo il Vangelo di Giovanni, il popolo l'avrebbe accolto al grido di *Osanna*, agitando delle palme al suo passaggio<sup>17</sup>. La liturgia riconosce qui un ruolo particolare ai bambini che ricevono i ramoscelli benedetti e li portano in processione. È evidente il contrasto tra questa atmosfera di gioia esuberante e d'innocenza infantile e quella che invece domina nei restanti giorni della settimana, in cui si commemora la passione e la crocifissione di Gesù. Bisogna attendere la domenica successiva, la Pasqua cristiana, perché l'afflizione lasci il posto alla gioia, trionfante ma severa, della resurrezione. L'espressione «Pacques fleuries» stabilisce quindi una sorta di ponte, da una domenica all'altra, tra la vita innocente e la resurrezione. Il Vangelo di Giovanni suggeriva proprio questo nesso quando associava la resurrezione di Lazzaro all'episodio dei ramoscelli<sup>18</sup>. Potremmo quindi vedere nelle «Pacques fleuries» il simbolo di una resurrezione che non avrebbe bisogno di passare per la passione e la crocifissione. Il cristianesimo paradossale di Rousseau si concilierebbe facilmente con questa figura: rifiuta l'idea del peccato originale e non fa dipendere la redenzione degli uomini dal supplizio della croce<sup>19</sup>. La decima *Promenade* non si colloca su questo piano teologico, ma la simbologia della nascita e della rinascita legata alle «Pacques fleuries» ne è come la chiave musicale.

<sup>16</sup> Per le religioni ebraica, cristiana e musulmana, è la domenica e non il lunedì ad inaugurare la settimana.

<sup>17</sup> Giovanni, 12, 12-15.

<sup>18</sup> Ivi, 12, 17-18.

<sup>19</sup> Se è vero che dice che la morte di Gesù è la morte «di un Dio» (*Émile*, OC IV, p. 626), Rousseau non vi vede però la condizione della salvezza.

## 2. *Che cosa l'incontro permette, che cosa permette l'incontro*

Il resoconto che Rousseau fa qui del suo incontro con Mme de Warens è apparentemente privo di asperità. Se si fa eccezione per la data – di cui abbiamo appena mostrato l'importanza simbolica – le circostanze di cui le *Confessions* avevano fornito i dettagli sono ora passate sotto silenzio: non si evoca Ginevra, da cui proviene il giovane Rousseau, né Annecy, dove approda, né la chiesa dei Cordiglieri davanti alla quale raggiunge Louise-Éléonore de Warens. L'uno e l'altra sono descritti in termini lusinghieri ma vaghi: lui «pieno di vita», ma «dolce e modesto»; lei «affascinante, piena di spirito e di grazia». Un ragazzo dal «carattere agli albori»; una donna ancora giovane, «piena di benevolenza». Le loro età sono alterate in modo da avvicinarli: lui non ha ancora sedici anni e lei ne ha quasi ventinove, ma qui vengono dati loro rispettivamente diciassette e ventotto<sup>20</sup>. Entrambi amabili e in età d'amore, debbono convenirsi. Questa presentazione astratta dei protagonisti focalizza l'attenzione sul loro incontro, che sarà osservato a partire dalla particolare prospettiva che Rousseau ha preparato con il suo *incipit*. È una narrazione, la sua: i tempi della scrittura saranno quelli del passato. Ma invece di posizionarsi a valle dell'avvenimento, come nelle *Confessions*, considerandolo come compiuto, ora si colloca a monte, facendoci assistere alla realizzazione di una possibilità: «Non era sorprendente che lei nutrisse benevolenza» nei suoi confronti; «lo era ancor meno [...] che ispirasse [in lui] dei sentimenti più teneri». Un rapido spostamento a valle, espresso nei tempi verbali, annuncia il passaggio dal possibile al necessario: «Ciò che però è meno ordinario è che quel primo istante decise di me per tutta la vita, e per un'inevitabile concatenazione determinò il mio destino per il resto dei miei giorni». In un certo senso, in questa decima *Promenade*, Rousseau si dà un unico obiettivo: rendere conto di questo passaggio come dell'incontro che egli ha fatto con se stesso. Seguendolo su questa strada coglieremo tutta la portata di questo testo, a patto però di mettere da par-

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau era nato il 28 giugno 1712, Louise-Éléonore de Warens il 31 marzo 1699.

te, come fa lui, la pigra interpretazione (meccanica) della necessità<sup>21</sup>.

Intenzionato a spiegare in che modo un incontro, per definizione contingente, abbia potuto avere un effetto così decisivo sul corso della sua esistenza, inizia con il mostrare che le sue condizioni *in subjecto* erano già presenti. A questo scopo si colloca di nuovo a monte dell'evento per descrivere quale fosse «il suo stato d'animo»<sup>22</sup> in questa primavera del 1728, nel momento in cui arriva ad Annecy:

La mia anima, a cui i miei organi non avevano ancora sviluppato le facoltà più preziose, non aveva già una forma compiuta. Aspettava in una sorta d'impazienza l'istante che gliel'avrebbe conferita, e quell'istante, accelerato dall'incontro, non venne tuttavia così presto. Nella semplicità dei costumi ereditata dall'educazione vidi a lungo prolungarsi per me quello stato incantevole, ancorché rapido, ove l'innocenza e l'amore abitano nello stesso cuore.

Queste righe sono talmente concise che possono apparire oscure; ma sapremo riconoscere la loro precisione concettuale non appena identificheremo le tesi dell'*Émile* che esse mobilitano.

Per cominciare, bisogna comprendere l'importanza di ciò che qui si dà come circostanza. Affermando che i suoi organi «non avevano ancora sviluppato le facoltà più preziose» della sua anima, Rousseau suppone in primo luogo – prima proposizione – che lo sviluppo delle nostre facoltà, in generale, dipenda dal nostro sviluppo organico. Non perché il primo sia la causa e il secondo l'effetto, ma perché l'uno è condizione di possibilità dell'altro. «Nasciamo capaci di apprendere», dice l'*Émile*, ma «l'anima è condizionata da organi imperfetti e formati solo a metà»<sup>23</sup>. La prima educazione ha come obiettivo la formazione di questi organi: «Per imparare a pensare bisogna dunque esercitare le nostre

<sup>21</sup> Il presente tentativo di sviluppare la logica concettuale di questo testo si avvarrà (dialogando con esse) delle osservazioni di Louis Althusser relative al secondo *Discours* (cfr. L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, a cura di F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994, vol. I, pp. 539-576).

<sup>22</sup> «Lo stato della sua anima»: questa espressione è frequente in Rousseau. Si veda ad esempio *Rev2*, OC I, p. 1002; *OCG* XX, p. 147.

<sup>23</sup> *Émile*, OC IV, p. 279.

membra, i nostri sensi, i nostri organi, che sono gli strumenti della nostra intelligenza»<sup>24</sup>. «Giunto ai quindici anni», grazie a una serie di «esercizi» che occupano i primi tre libri, Emilio «conosce i rapporti essenziali dell'uomo con le cose»<sup>25</sup>. Ma Rousseau aggiunge subito che non conosce «alcuno dei rapporti morali dell'uomo con l'uomo». Questa seconda parte dell'educazione, la più importante, sarà l'oggetto dei due ultimi libri<sup>26</sup>. La posta in gioco è la formazione della sensibilità, definita ormai come facoltà dei sentimenti<sup>27</sup>. Ora, la sensibilità così intesa – è questa la seconda proposizione sostenuta nell'*Émile* – è direttamente connessa alla sessualità.

Rousseau parla qui del giovane Jean-Jacques («il mio carattere allora agli albori, ma che ancora ignoravo») nello stesso modo in cui aveva descritto Emilio all'inizio del libro IV («diviene sensibile senza sapere che cosa sente»<sup>28</sup>). È soltanto dopo un periodo di latenza che, spinto dal desiderio di uscire fuori da sé, l'adolescente entra in un universo di relazioni e, da qui, nella vita morale: «Fintanto che la sua sensibilità resta limitata alla sua esistenza individuale, non c'è nulla di morale nelle sue azioni; è solo quando comincia ad estendersi al di fuori di lui che conosce prima i sentimenti, poi le nozioni di bene e di male, che fanno di lui un uomo vero e proprio, parte integrante della sua specie»<sup>29</sup>. Rousseau colloca il suo incontro con Mme de Warens nella cornice di questa genealogia: al suo arrivo ad Annecy, si trovava esattamente in quel momento in cui l'adolescenza non ha ancora prodotto i suoi effetti morali. Ma la decima *Promenade* esagera forse quando collega direttamente pubertà e sviluppo morale? La soppressione di ogni mediazione può essere intesa in un altro modo se confrontiamo questo passaggio con una bozza dell'*Émile* in cui Rousseau

<sup>24</sup> Ivi, p. 370.

<sup>25</sup> Ivi, p. 487.

<sup>26</sup> «Lo studio più conveniente all'uomo è quello dei suoi propri rapporti» (ivi, p. 493).

<sup>27</sup> La sensibilità è sia passiva (facoltà delle sensazioni) sia attiva (facoltà dei sentimenti). Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 805.

<sup>28</sup> *Émile*, OC IV, p. 490.

<sup>29</sup> Ivi, p. 501.



dichiarava la propria ignoranza a proposito delle cause di questo nesso, per meglio affermarne la realtà di fatto<sup>30</sup>.

Potrebbe infatti stupire che delle tesi così forti siano mobilitate a sostegno di una constatazione puramente negativa («la mia anima non aveva ancora alcuna forma determinata»), se questa insolita espressione non rimandasse con precisione ad altre tesi già sviluppate nell'*Émile*, che si sovrappongono a quelle precedenti. La prima, qualora restasse isolata, sarebbe banale: «Ogni spirito ha bisogno di essere governato secondo la forma che gli è propria»<sup>31</sup>. Ma essa è correlata a quest'altra, meno ovvia: è il distarsi della sessualità a segnare l'uscita da quell'indeterminazione che è la condizione dell'infanzia<sup>32</sup>. La stessa differenza sessuale non si rende visibile se non tardivamente: «Fino alla pubertà [...] la femmine sono dei bambini, i maschi sono dei bambini; lo stesso nome è sufficiente a designare degli esseri simili»<sup>33</sup>. Per di più, è solo nell'uomo civile che questa differenziazione diventa il primo e più potente fattore di singolarizzazione. Nello stato di natura, «tutte le femmine convengono a tutti i maschi, perché gli uni e le altre non hanno ancora se non una forma primitiva e comune»; è nello stato sociale che, «avendo ogni spirito ricevuto la sua forma propria e determinata», i rapporti tra i due sessi diventano di convenienza reciproca<sup>34</sup>. Detto altrimenti, la sessualità è il principio fisico dell'individuazione e il principio psichico della soggettivazione<sup>35</sup>. Tutte queste idee sono tenute assieme dalla tesi inaugurale del libro IV, su cui torneremo: «Noi nasciamo, per così dire, due volte: la prima per esistere e l'altra per vivere;

<sup>30</sup> «Se mi si chiedesse come sia possibile che la moralità della vita umana nasca da una rivoluzione puramente fisica, risponderci che non ne so nulla. In ogni cosa mi baso sull'esperienza, e non cerco per nulla di rendere ragione dei fatti. Ignoro quali rapporti possano esistere tra gli spiriti animali e le affezioni dell'anima, tra lo sviluppo del sesso e il sentimento del bene e del male. Constatato che questi rapporti esistono». *Manuscrit Favre*, cahier 5, f° 128 v°. Si tratta, sembra, di un passaggio inedito.

<sup>31</sup> *Émile*, OC IV, p. 324.

<sup>32</sup> La prima educazione, fondamentalmente comune a tutti, non è un fattore di singolarizzazione. Cfr. *ivi*, p. 281.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 489.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 764.

<sup>35</sup> Con «psichico» intendiamo qui ciò che, per Rousseau, si riferisce all'«anima» e (questi termini sono d'altronde inseparabili) alle sue «affezioni».

una per la specie e l'altra per il sesso»<sup>36</sup>. Si potrebbe pensare del resto che questa sia una spiegazione ulteriore, rispetto a quella avanzata nelle *Confessions*, del fatto che Rousseau abbia chiamato «Maman» la donna con cui è diventato uomo <sup>37</sup>.

Ma prima di evocare questa seconda nascita, la decima *Pro-menade* insiste sul momento di latenza che la precede e che vede il giovane Jean-Jacques diviso tra la serena tranquillità che ve lo trattiene e «l'impazienza» che lo spinge ad uscirne. Questo momento, constata Rousseau, è durato particolarmente a lungo nel suo caso, il che si spiegherebbe a suo avviso con il tipo di educazione che ha ricevuto: «Nella semplicità dei costumi che l'educazione mi aveva dato, vidi prolungarsi per molto tempo quella condizione deliziosa ma fugace in cui l'amore e l'innocenza abitano nello stesso cuore». Questa osservazione è suscettibile di una duplice lettura. La si può ricollegare alla rappresentazione ricorrente che fa di se stesso come di un'eccezione: «Non sono simile a nessuno di coloro che ho conosciuto», affermava al principio delle *Confessions*<sup>38</sup>. Ma possiamo riconoscervi anche uno dei principi dell'educazione fermamente stabiliti dall'*Émile*: «L'età in cui l'uomo comincia davvero a vivere per la prima volta [...] non dura mai abbastanza per l'uso che se ne deve fare [...]. Ecco perché insisto tanto sull'arte di prolungarla. Uno dei migliori precetti di una buona cultura è di ritardare tutto quanto più è possibile»<sup>39</sup>. Queste due interpretazioni devono essere senza dubbio coniugate: se Rousseau si ritiene un'eccezione, è proprio perché crede di essere rimasto più vicino alla natura, quella stessa natura che egli traduce poi in regola dell'educazione e di ogni «buona cultura».

Questa osservazione ne porta con sé un'altra. La molteplicità di corrispondenze che abbiamo appena osservato tra il nostro testo e quello dell'*Émile* non deve farci pensare che Rousseau applichi ad un caso particolare, il suo, il principi generali del suo «trattato d'educazione», ma neppure che questo trattato sia un distillato della sua storia personale arbitrariamente elevato a pa-

<sup>36</sup> *Émile*, OC IV, p. 489.

<sup>37</sup> Rousseau attesta che i loro «baci» e le loro «carezze» furono per molto tempo quelli di una madre e di un figlio, pur convenendo che «tuttavia alla fine abbiamo avuto rapporti d'altro tipo». *Confessions*, OC I, p. 106.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>39</sup> *Émile*, OC IV, p. 518.

radigma. Occorre invece, il che è ben diverso, comprendere due cose: prima di tutto, che queste due forme discorsive distinte ma parallele hanno come obiettivo comune di esplorare la «storia dell'uomo» – la finzione sarebbe allora una terza forma, altrettanto operativa nell'*Émile*; in secondo luogo, che ciascuna delle due suscita un'eco nell'altra e che questo effetto di risonanza è costitutivo di una sorta di riflessività propria del suo pensiero.

### 3. *Essere se stessi: l'identità come convenienza e decisione*

Come dobbiamo interpretare il fatto che Rousseau dica del suo incontro con Mme de Warens: «Quel primo istante decise di me per tutta la vita, e per un'inevitabile concatenazione determinò il mio destino per il resto dei miei giorni»? Abbiamo appena escluso ogni lettura che faccia del giovane Jean-Jacques il ricettacolo di effetti la cui causa starebbe fuori di lui, una materia che riceverebbe la propria forma dall'esterno. Se questo incontro ha avuto un ruolo così dirimente è perché le sue condizioni erano già tutte presenti in lui: più precisamente, perché si trovava in quello stato di equilibrio provvisorio in cui l'adolescente non è più un bambino e non è ancora un uomo, «quell'età felice in cui il sangue in fermentazione inizia a far ribollire l'anima senza asservirla al furore dei sensi»<sup>40</sup>. Il «momento» di cui parla Rousseau è quindi un momento composto. Ma, se rifiuta di ridurre questa composizione al concorso di circostanze interiori (il suo passaggio all'adolescenza) ed esteriori (le peripezie che lo hanno portato ad Annecy), sotto quale categoria pensa la «decisione» che fa prendere alla sua anima una forma determinata?

Il racconto della decima *Promenade* è segnato, si è detto, da una radicale ellissi temporale: dall'incontro del 21 marzo 1728 che è appena stato evocato passiamo direttamente al «ritorno» del giovane Jean-Jacques, nel giugno del 1729, presso colei che chiamerà «Maman». I pochi giorni di marzo durante i quali è rimasto ad Annecy, e soprattutto l'anno che ha trascorso successivamente a Torino, sono passati sotto silenzio. Un silenzio avvolto in for-

<sup>40</sup> Ivi, p. 561. All'inizio della *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau parla di se stesso in questi termini allorché si trova a Torino, ovvero poco dopo l'incontro di Annecy.

mule eclatanti: «Lei mi aveva allontanato. Tutto mi riportava con il pensiero a lei. Bisognava che tornassi. E quel ritorno fissò il mio destino». Questa sequenza laconica, precipitosa, è per molti aspetti degna di nota. Essa riunisce, rara e difficile coniugazione, un estremo grado di astrazione (nessuna circostanza, nessun dato concreto sono forniti) e una grande intensità emotiva (che la solennità degli enunciati rafforza). D'altro canto l'uso ripetuto della paratassi contribuisce, secondo paradosso, a produrre l'impressione di una «concatenazione» forzata. Mme de Warens agisce, il giovane Jean-Jacques patisce: il suo stesso ritorno è presentato come qualcosa di imposto («bisognava che tornassi»). Bisogna notare infine ciò che potrebbe passare come un'incoerenza. Poche righe prima l'incontro del 1728 ha deciso il «destino» (*destin*) di Rousseau; adesso, nel 1729, è il suo ritorno a fissarne il «destino» (*destinée*)<sup>41</sup>. Si dirà che una redazione ulteriore avrebbe potuto eliminare questa anomalia. Forse. Ma questa doppia attribuzione è senza dubbio il segno – e il seguito lo confermerà – che abbiamo a che fare con un'immagine-schermo, fatta appositamente per essere strappata.

Rousseau presenta il suo «ritorno» in una maniera altrettanto sorprendente. Ci si aspetterebbe che descrivesse un momento di felicità, che ne mostrasse poi i limiti, che raccontasse la sua perdita. È tutto il contrario. Prima di evocare il paradiso, racconta la sua nostalgia per averlo perduto e, in un momento di irrealità, suggerisce perfino di non esservi mai entrato: «Ah, se fossi bastato al suo cuore come lei bastava al mio. Quali giorni sereni e deliziosi avremmo trascorso insieme. Ne abbiamo passati di tali, ma sono stati brevi e fugaci, e quale destino li ha poi seguiti». Questa felicità effimera rivive però nella sua memoria, se la ricorda «con gioia e tenerezza». Ma di che cosa era fatta esattamente? Della soddisfazione del suo desiderio, del piacere dei suoi sensi? Niente di tutto questo. Ai suoi occhi, infatti, «quei giorni sereni e deliziosi» hanno avuto fine proprio nel momento in cui il suo «carattere» si è manifestato ed è arrivato al punto di «possederla». La felicità di cui coltiva il ricordo è qualcosa di diverso: è «quell'unico breve momento della

<sup>41</sup> Rousseau, del resto, aveva dapprima ripreso il verbo «decidere» per questa seconda affermazione, prima di correggerlo con «fissare».

mia vita in cui fui interamente io, senza compromessi né ostacoli, e in cui posso dire davvero di aver vissuto». Essere se stesso: questo è l'importante, ciò di cui Rousseau si dice debitore nei confronti di Mme de Warens. Essere liberamente se stesso, come indicano queste due precisazioni: «senza compromessi», perché la libertà consiste nell'essere determinati soltanto dalla propria natura; «senza ostacolo», perché una volontà per essere libera deve essere indipendente da ogni altra. Queste sono le condizioni che il «Prefetto pretoriano» convocato come esempio realizza negli ultimi anni della sua vita, quando finalmente si sbarazza degli obblighi sociali che gli impedivano di essere se stesso<sup>42</sup>.

Essere se stesso, essere libero, è in questo che consiste la vera vita. Fin dalla nascita, diceva il libro primo dell'*Émile*, le cure che si prestano al bambino non devono limitarsi a tenerlo in vita: «Non si tratta tanto di impedirgli di morire quanto di farlo vivere»<sup>43</sup>. Non bisogna confondere durata e intensità: «L'uomo che ha vissuto di più non è quello che ha contato più anni, ma quello che ha sentito di più la vita»<sup>44</sup>. È però all'inizio del quarto libro, in una formula già citata, che interviene la distinzione decisiva: «Noi nasciamo, per così dire, due volte: la prima per esistere e l'altra per vivere; una per la specie e l'altra per il sesso»<sup>45</sup>. Questi due passaggi si chiariscono a vicenda: esistere è essere e restare in vita<sup>46</sup>; vivere è sentire la propria esistenza. Bisogna ricordare qui la distinzione tra due grandi tappe dell'educazione, ordinate alla sensibilità in due modi diversi, prima come facoltà delle sensazioni e poi come facoltà dei sentimenti. In entrambi i casi, è solo sperimentando l'alterità che sentiamo la nostra vita (l'alterità delle cose, con cui ci mettono a confronto i nostri bisogni, e quella degli uomini, a cui ci spingono i nostri desideri). Ma nel primo caso l'identità a cui siamo risospinti è comune, specie-specifica,

<sup>42</sup> Su questo riferimento, cfr. l'annotazione molto precisa di Grosrichard e Jacob, *OCG XX*, p. 582.

<sup>43</sup> *Émile*, OC IV, p. 253.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ivi*, OC IV, p. 489. Nella lingua del diciottesimo secolo «le sexe» è il sesso femminile. Rousseau si colloca qui, come è solito fare, dal punto di vista maschile: l'uomo è fatto per la donna.

<sup>46</sup> Altrove, Rousseau usa questo verbo quando parla del «sentimento dell'esistenza» (sentirsi esistere).

mentre nel secondo è particolare, sessuata. E, cosa ancora più importante, sullo sfondo di questa particolarità si forma, come abbiamo visto, la singolarità che fa di ciascuno un essere distinto, consapevole di esserlo. All'individuazione si sovrappone la soggettivazione, ed è su questo passaggio che il testo della decima *Promenade* porta un chiarimento ulteriore.

Per cogliere l'importanza di ciò che Rousseau dice in queste pagine occorre prima di tutto sottolineare che si è appena sottoposto a un sistema di costrizioni multiple. Facendo di un incontro il momento decisivo della sua vita, l'ha messa all'insegna della contingenza. Trattando tutto ciò che è seguito a questo evento come una sua conseguenza inevitabile, l'ha assoggettata all'impero della necessità. Affermando di dovere a qualcun altro il fatto di essere la persona che è, si è riconosciuto come opera sua o, se vogliamo, come la sua creatura. E questo gli avrebbe permesso in ultima analisi di essere se stesso «senza compromessi né ostacoli!»! Piuttosto che riprodurre quell'abitudine da due soldi che consiste nel farsi gioco delle contraddizioni di Rousseau ogni volta che non se ne comprende la logica, dovremmo riconoscere qui le premesse del problema che si tratta appunto di risolvere<sup>47</sup>. Fedele alla decisione che presiede a questo testo, Rousseau lo propone e lo risolve in un unico movimento, limitandosi ad enunciare i fatti che la riflessione ha stabilito:

Senza quel breve spazio prezioso, sarei forse rimasto incerto su me stesso; perché tutto il resto della vita, debole e senza resistenza, fui talmente agitato, sballottato e conteso dalle altrui passioni, che, quasi passivo in una vita così burrascosa, farei fatica a discernere quanto di mio ci fosse nel mio comportamento, tanto la dura necessità ha continuato a gravarmi. Ma durante quell'esiguo numero di anni, amato da una donna piena di condiscendenza e di dolcezza, io feci quello che volevo fare, fui quello che volevo essere, e nell'impiego che feci del mio tempo e con l'aiuto delle sue lezioni e del suo esempio, seppi dare alla mia anima ancora semplice e nuova la forma che più le conveniva, e che ha conservato per sempre.

<sup>47</sup> Qui mi limiterò a suggerire che questa sequenza è concettualmente isomorfa a quella costituita, nel loro insieme, dal secondo *Discours* e dal *Contrat social*. Su questo punto, rimando all'introduzione da me curata con Blaise Bachofen per la nostra edizione del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Flammarion, 2008.

Ancora una volta, il punto di partenza è controfattuale. Rousseau immagina ciò che sarebbe stato di lui se l'incontro di Annecy non avesse avuto luogo, se non avesse avuto la fortuna di essere se stesso, «senza compromessi né ostacoli», fin dagli anni della sua giovinezza: sarebbe rimasto passivo, alla mercé del caso, degli altri, della necessità, e quindi «incerto» su se stesso.

Quest'ultima formula è concettualmente decisiva. L'incertezza è incapacità di sapere o di decidere, un'impotenza del giudizio o della volontà. Essere «incerti su se stessi» significa non sapere chi si è, o non saper decidere chi si vuole essere. Ma per uscire dall'incertezza bisogna al tempo stesso sapere chi si è e chi si vuole essere, esprimere un giudizio e prendere una decisione. E da questa decisione, diceva il vicario savoiaro al suo giovane discepolo, dipende la vita intera: «Tu sei nell'età critica in cui lo spirito si apre alla certezza, il cuore prende forma e carattere e un uomo decide per tutta la vita per il bene o per il male. Più tardi, la sostanza è diventata dura e nuove impronte non la segnano più»<sup>48</sup>. Ma forse il vicario sapeva anche, come di certo lo sapeva Rousseau, che questa determinazione dipende altrettanto, se non più, dalla sensibilità che dalla ragione. È per questo che il suo precettore veglia con tanta cura sul primo amore di Emilio: «Da questa passione, l'unica forse che sentirà in modo così vivo in tutta la sua vita, dipende la forma ultima che deve assumere il suo carattere. I suoi modi di pensare, i suoi sentimenti, i suoi gusti, fissati da una passione durevole, acquistano una consistenza che non li farà più alterare»<sup>49</sup>. Ora, quello che la metodica dedizione del precettore di Emilio tenta di assicurare (invano), è esattamente ciò che le attenzioni di «Maman», assai meno meticolose, hanno ottenuto per Rousseau. E non è forse proprio perché costei ha lasciato al giovane Jean-Jacques il compito di riconoscersi e di voler essere se stesso?

Bisogna allora riconoscere che, a rigor di termini, Rousseau ha saputo «dare alla sua anima [...] la forma che più le conveniva» perché è riuscito a trarre vantaggio contemporaneamente dalla circostanze contingenti in cui si trovava, dalla condiscendenza di «Maman» (che si diverte letteralmente a lasciare libera la sua

<sup>48</sup> *Émile*, OC IV, p. 630.

<sup>49</sup> Ivi, p. 778.

volontà, quando potrebbe costringerla), e dalla conoscenza delle proprie inclinazioni che gli è stata così resa possibile. È precisamente il coniugarsi della conoscenza di sé e della libertà del volere che egli ha in mente qui quando parla di «convenienza». Per dirlo altrimenti, arriva a produrre un concetto di decisione e di autonomia – perché è questo che significa sapere e voler essere se stessi – che integra al tempo stesso la dimensione della contingenza e quella della necessità, il riconoscimento di ciò che è e la presa su ciò che sarà<sup>50</sup>.

#### 4. *Forma dell'anima, forma di vita*

Gli ultimi passaggi della decima *Promenade* (benché non possiamo sapere se fossero davvero destinati a restare tali) possono sembrare fuori luogo dopo le dichiarazioni di principio, piuttosto solenni, che abbiamo commentato fino a qui. Rousseau ha appena affermato che questo periodo della sua vita gli ha permesso di dare alla sua anima la forma più conveniente, che avrebbe poi conservato per sempre. Ma quali elementi possiamo trarre, per capire che cosa si debba intendere con «forma dell'anima», leggendo la descrizione, per quanto toccante, della vita tranquilla che questa insolita coppia conduceva alle Charmettes, delle loro «affettuose attenzioni» e delle loro «occupazioni campestri», o ancora la triste evocazione di ciò che avrebbe finito inesorabilmente per minare la loro serenità? Senza dubbio queste immagini hanno una funzione consolatrice, Rousseau si compiace nel ricordare «una felicità pura e piena, la cui grazia copre tutto ciò che la [sua] condizione presente ha di orrendo». Questo spiega in parte il contrasto tra la presentazione astratta che aveva fatto del suo incontro ad Annecy, l'abbiamo visto, e le note vivaci e colorate che tingono la descrizione del periodo alle Charmettes. Senza dubbio poi, e questo lo dice esplicitamente, intende testimoniare la sua riconoscenza per Mme de Warens enumerando con precisione tutto ciò

<sup>50</sup> A questa sequenza concettuale potrebbe corrispondere, almeno in parte, quella che proponeva Althusser con il titolo «materialismo dell'incontro»: «la pioggia» (figura e metafora della contingenza), «la deviazione, l'incontro e la presa». L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 540.



che contribuiva alla pienezza della felicità che gli procurava allora. Ma in queste stesse righe si può riconoscere all'opera anche un altro regime d'enunciazione che non dipende né dall'uno né dall'altro registro. Due passaggi molto precisi lo dimostrano.

L'insediamento alle Charmettes, Rousseau ci tiene a sottolinearlo, è stata una sua iniziativa: «Convinsi Maman ad andare a vivere in campagna». E presenta questa iniziativa come una conseguenza della rivoluzione operata in lui dal destarsi della sensibilità: «Il gusto della solitudine e della contemplazione nacque nel mio cuore con i sentimenti espansivi e teneri che sono fatti per esserne l'alimento. Il tumulto e il frastuono li spengono e li soffocano, mentre la calma e la pace li rianimano e li esaltano. Ho bisogno di raccoglimento per amare». In questa sequenza possiamo distinguere due momenti. Il primo descrive la genesi di un affetto: i sentimenti che provava per Maman hanno prodotto in lui il gusto per una solitudine nella quale il suo spirito avrebbe potuto abbandonarsi. Il secondo enuncia una sorta di constatazione sul proprio carattere: è solo sottraendosi all'agitazione della vita in società che è in grado di aprirsi all'altro. È appena il caso di notare che questo paradosso rivendicato è anche una risposta alla sentenza di Diderot secondo cui «soltanto il malvagio è solo»<sup>51</sup>, che Rousseau aveva preso come una provocazione indirizzata direttamente a lui.

Poco dopo, facendo l'elenco di tutto ciò che quel modo di vita gli aveva dato, Rousseau insiste sull'indipendenza di cui godeva: «Non potevo sopportare alcun giogo, ero perfettamente libero, e meglio ancora che libero, perché, soggiogato ai miei soli affetti, facevo soltanto ciò che volevo fare». Il suo punto di partenza, qui, è un'osservazione per così dire clinica: Rousseau – e questo tratto della sua idiosincrasia costituiva un ulteriore motivo per fuggire dalla società – era restio a qualunque subordinazione. Così lo aveva detto a Voltaire, in una lettera del 30 gennaio 1750: «Adoro la libertà, detesto con pari intensità la dominazione e la servitù, e non voglio imporle a nessuno»<sup>52</sup>. Assicurandogli l'asilo alle Charmettes, Mme de Warens l'aveva tenuto al riparo

<sup>51</sup> D. Diderot, *Le fils naturel*, IV, 3, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Dieckmann, J. Fabre (poi J. Varloot) e J. Proust, Paris, Hermann, 1975-2004, 33 voll., vol. X, p. 62.

<sup>52</sup> Lettera di Rousseau a Voltaire del 30 gennaio 1750, *ET XVIII*, p. 175.

da entrambe. Era quindi «perfettamente libero». Ma sostenendo poi che costei gli aveva consentito di essere perfino «meglio che libero», non avendo altri legami che quelli dei suoi affetti, passa da una concezione della libertà intesa come indipendenza all'idea di un libero coinvolgimento. E questo passaggio implica la rappresentazione di una forma di socialità volontaria, molto diversa dalla socialità forzata da cui era fuggito. È un chiaro accenno al suo pensiero politico.

Le osservazioni che Rousseau fa su se stesso nei due passaggi appena evocati hanno uno statuto difficile da classificare. Non abbiamo a che fare con tratti psicologici puramente contingenti, a cui non si potrebbe concedere se non una rilevanza di tipo empirico. Non si tratta neppure di principi morali dal valore universale, rispetto ai quali la figura di Rousseau sarebbe esemplare. Più sostanziali di questi, più singolari di quelli, tali elementi del suo carattere sono costitutivi di un tipo di affettività e di un tipo di rapporto sociale ben determinati. Essi definiscono la sua personale maniera di gestire i suoi rapporti con gli uomini. Potremmo qualificarli come forme di vita<sup>53</sup>, suggerendo che forse è proprio questo che Rousseau ha in mente quando parla della «forma» della sua anima.

Rousseau, le ultime pagine della sua opera lo dimostrano, non ha mai smesso di pensare la propria vita e di filosofare «per conoscere se stesso»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Espressione presa in prestito da Wittgenstein. Al di là del prestito, questo accostamento meriterebbe di essere approfondito.

<sup>54</sup> *Rev3*, OC I, p. 1013; *OCG XX*, p. 166.

RELIGIONE E NOSTALGIA  
NOTE SULLA TERZA *RÊVERIE*

Nella terza *rêverie*, dopo aver ricordato la genesi e il significato della *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau scrive che «tutte le sofferenze più acute perdono la loro forza per chiunque ne vede la grande e sicura ricompensa» nell'al di là<sup>1</sup>. E aggiunge: «La certezza di questa ricompensa era il frutto principale che avevo tratto dalle mie precedenti meditazioni»<sup>2</sup>. Sono le meditazioni consegnate molti anni prima alla *Profession*. Ora, nelle *Rêveries*, ricorda questo principio:

Essendo questa vita solo una condizione fatta di prove, poco importava che fossero di un genere piuttosto che di un altro purché ne conseguisse l'effetto cui erano destinate e, di conseguenza, più le prove erano grandi, forti, numerose, più era vantaggioso saperle sostenere<sup>3</sup>.

Eppure, annota Jean-Jacques, il dubbio e l'inquietudine ogni tanto riemergono, al tempo delle *Rêveries*, così com'erano riemersi varie volte nel corso dell'esistenza del loro autore. Questa sua confessione costituisce un passaggio molto importante della terza passeggiata: «Potenti obiezioni che non avevo saputo risolvere mi si presentavano allora con più forza allo spirito» oppure «argomenti nuovi che mi accadeva di ascoltare mi tornavano in mente»<sup>4</sup>. È in tali frangenti che insorge l'ombra cupa e disorientante della «disperazione», in cui il «dubbio» esistenziale da cui aveva, a suo tempo, preso le mosse la *Profession de foi* si radicalizza sino a far dire che le verità faticosamente raggiunte potreb-

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Roberto Gatti, Università di Perugia.

<sup>2</sup> *Rev3*, OC I, p. 1020.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 1019-1020.

<sup>4</sup> Ivi, p. 1020.

bero anche essere «semplici chimere», astratte «illusioni», mere «consolazioni»<sup>5</sup>.

Rousseau è quanto mai sensibile all'idea della religione come consolazione, ma ne inverte il senso rispetto a quei *philosophes* che, usandola a piene mani, puntavano dritto all'ateismo. Infatti, risalire alle spalle della fede e sorprenderne le reali motivazioni psicologiche, che portano alla luce e smascherano la reale genealogia dei dogmi e delle credenze, non segna per nulla, in lui, un progresso della *raison*, una denuncia dell'ingenuità, delle superstizioni, dei miti diffusi nel volgo. Spalanca, tutto al contrario, l'abisso del nulla.

D'altra parte, è innegabile che la religione abbia, in Rousseau, *anche* la funzione di consolazione, che non ne costituisce per nulla una componente secondaria. È lui stesso a riconoscerlo ripetutamente. Certo, ridotta a sola consolazione, ogni credenza rischia di diventare illusoria, perché manca di fondamento oggettivo e si riduce a un bisogno del cuore puramente soggettivo. Eppure, senza tener conto di tale bisogno, non si arriva a spiegare l'origine e neppure la sostanza della religione, sia per quanto riguarda l'individuo singolo che i popoli.

Proprio a partire da qui possono essere posti sul tappeto tre problemi, per affrontare i quali la terza *rêverie* offre un punto di riferimento ideale: il primo riguarda il rapporto tra bisogno esistenziale e verità oggettiva della fede; il secondo concerne il criterio di questa verità; il terzo è relativo al significato del concetto di «fede» in Rousseau.

## 1. *Verità e autenticità*

Il ricordo della genesi della *Profession de foi* fa emergere immediatamente, nelle pagine del passeggiatore solitario, il carattere personale ed esistenziale della ricerca di Dio: a innescarla, come egli stesso rammenta riandando al tempo della sua composizione, è stato il bisogno di una «regola fissa di condotta» valida «per il resto dei miei giorni»<sup>6</sup>. Si trattò, allora, di fissarne, «dopo averci

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 1016.

ben pensato», i «principi» *für ewig*<sup>7</sup>: «Mi decisi per l'intera mia vita su tutti i sentimenti che mi interessava di avere»<sup>8</sup>. L'impossibilità di vivere nel dubbio è radicata nell'intimo del suo essere; la reazione di rigetto verso lo scetticismo è fatta di carne e sangue prima che d'intelletto, di lavoro del pensiero, di elaborata opera della *raison*. Lo stato di dubbio gli appare «troppo violento»<sup>9</sup> e, come non si stanca mai di ribadire, dimostra, in chi vive a suo agio in esso e con esso, una stortura morale che destina all'infelicità<sup>10</sup>. Ma, benché l'aspetto personale sia ben presente, non si tratta solo di questo. Ben altro è in gioco. Infatti, lo scetticismo è letteralmente invivibile per lo spirito di *ogni* essere umano, che «non vi resiste a lungo, si decide suo malgrado in un modo o nell'altro, e preferisce ingannarsi che non credere a niente»<sup>11</sup>.

Lo «spirito umano [...] si decide suo malgrado in un modo o nell'altro, e preferisce ingannarsi che non credere a niente»: bisogna prestare attenzione all'insidia presente in questo aspetto della religione rousseauiana, giacché è Rousseau stesso a riconoscere che l'impazienza del sentimento può generare una falsa consolazione, ipotecata dai «pregiudizi dell'infanzia» e soprattutto dai «desideri segreti del [...] cuore». «Difficilmente ci si trattiene dal credere ciò cui si aspira tanto ardentemente»<sup>12</sup>, tant'è vero che, nella maggioranza degli uomini, a portare verso la fede è proprio l'«interesse», legato com'è alla credenza nell'altra vita, alla speranza che questa non finisca con la morte, che tutto non si estingua con essa. L'interesse, in questo caso, ispira e sostiene il criterio nefasto che guida alla presunta fede abbracciata seguendo i canoni della «comune prudenza»<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 1017.

<sup>9</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 568.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 567-568. Era stato, nella sostanza, anche il giudizio di Pascal sul pirroniano Montaigne (cfr. B. Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p. 571). P.-M. Masson ricorda, peraltro, che la condanna morale dello scetticismo si ritrova anche nell'articolo *Évidence* dell'*Encyclopédie*, VI, pp. 146-157. Cfr. *La profession de foi du vicaire savoyard*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université-Hachette, 1914, p. 51.

<sup>11</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 568.

<sup>12</sup> *Rev3*, OC I, p. 1017. Il vicario nella *Profession de foi*: «Figlio mio, mantenete la vostra anima nella condizione di desiderare sempre che ci sia un Dio, e non ne dubiterete mai» (OC IV, p. 631).

<sup>13</sup> *Rev3*, OC I, p. 1017.

Si comprende bene, dunque, che l'insieme di consolazione-speranza-interesse rappresenta un terreno quanto mai scivoloso per chi aspiri seriamente alla verità e non si accontenti di una rassicurazione spicciola per la vita di tutti i giorni. L'appropriata consolazione è quella che trae nutrimento dalla verità, non quella che scambia il consolatorio per il vero considerando il primo come criterio del secondo. Qui sta l'importanza dell'affermazione di Rousseau secondo cui la verità opera nelle profondità del soggetto, il quale si deve impegnare nella sua ricerca evitando di cadere vittima delle suggestioni (tema agostiniano, se ce n'è<sup>14</sup>).

Peraltro, Rousseau introduce quella che si potrebbe definire una sorta di clausola di salvaguardia per la credenza ispirata dal desiderio di consolazione. Riguarda i casi in cui la credenza ricade nell'ambito degli errori accompagnati da buona fede. In tale evenienza l'autenticità del sentimento fa passare in secondo piano la rispondenza al vero rispetto all'intensità della tensione che anima l'uomo. E allora è inevitabile che l'accento cada all'effetto pratico della credenza più che alla sua verità; quest'effetto finisce spesso per diventare – come autorevoli interpreti hanno sostenuto – il criterio del vero<sup>15</sup>. O, almeno, per disculpare colui che devia dalla verità. Si tratta di un tema variamente reiterato in molti scritti rousseauiani sulla religione, *Rêveries* comprese: «Se ho potuto sbagliarmi nelle mie conclusioni, sono certo perlomeno che il mio errore non può essermi imputato come una colpa, giacché ho fatto tutti gli sforzi per evitarlo»<sup>16</sup>.

Ma Rousseau non è, in questo campo, un teorico dell'*autenticità*<sup>17</sup> come unico criterio che possa giustificare le scelte della vita

<sup>14</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, pp. 967-968. Il testo cui Rousseau fa riferimento è in Agostino, *Confessioni*, a cura di M. Skutella e M. Pellegrino, Roma, Città Nuova, 1975<sup>3</sup>, p. 436.

<sup>15</sup> Restano importanti, su questo tema, P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau* (1916), Genève, Slatkine, 1970, vol. I, pp. 61-80, 85-96 e 258-269; A. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, Alcan, 1929, pp. 452-464 e 485-488; W. Cuendet, *La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau et ses sources*, Genève, Jullien, 1913, pp. 118-126.

<sup>16</sup> *Rev3*, OC I, p. 1017.

<sup>17</sup> Il cui principio può essere sintetizzato, scontando la genericità dell'enunciazione, così: «Non conta quello in cui credo, ma *come* lo credo, cioè con sincerità, adesione ferma, coerenza tra il dire e il fare». Ch. Taylor, *Il disagio*

e fissare l'identità del soggetto. Se, pur dopo aver sperimentato le difficoltà della ricerca di Dio, rigetta comunque la «comune prudenza», che porta a evitare «principi» tanto faticosi da «sbrogliare»<sup>18</sup>, è esattamente per l'intenzionalità al vero che caratterizza la sua riflessione su Dio. La verità non si giudica o, almeno, non si giudica prioritariamente e esclusivamente dai suoi effetti, ma dal suo statuto intrinseco: «Una cosa è il credere, altra cosa è esaminare l'effetto di ciò che si crede»<sup>19</sup>. Che la religione abbia conseguenze decisive nella morale e nella politica è un principio-chiave di tutta la filosofia dell'autore delle *Rêveries*. Ma deve trattarsi della religione vera, a prezzo altrimenti di ricadere nella teoria e nella prassi della religione come strumento del potere e del consenso manipolato, in politica, e dell'utilitarismo, in morale<sup>20</sup>. Solo tenendo conto di questa fondamentale riserva si può dire che «ci vorrà sempre un Dio per l'uomo»<sup>21</sup>: il «vero credente [...] si sente dappertutto sotto l'occhio eterno di Dio» e perciò cerca di «farsi onore di fronte al cielo per aver compiuto i suoi doveri sulla terra»<sup>22</sup>.

Insomma, la verità è «nelle cose, non nel mio spirito»<sup>23</sup>; Rousseau ricorda di averla esposta nella prima parte della *Profession de foi*, quella contenente «dogmi speculativi», che è «dimostrativa»<sup>24</sup>.

della modernità, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 33 *passim*.

<sup>18</sup> *Rev3*, OC I, p. 1017.

<sup>19</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 969.

<sup>20</sup> Vedi, tra i molti altri rinvii possibili, *Profession de foi*, OC IV, pp. 595-601: «Ognuno, dicono, concorre al bene pubblico per il proprio interesse; ma da dove deriva allora che l'uomo giusto vi concorre a suo danno? Che vuol dire accettare di morire per il proprio interesse?» (qui p. 599).

<sup>21</sup> *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1138.

<sup>22</sup> Ivi, p. 1144. Non si tratta di utilitarismo spinto, per così dire, un passo più in là, cioè applicato all'altro mondo: «Non affermo affatto che gli uomini saranno ricompensati; infatti quale altro bene può aspettarsi di essere eccellente se non quello di esistere secondo la sua natura?» (*Profession de foi*, OC IV, p. 591). In gioco è l'identità del soggetto morale lungo tutta la sua vita su questa terra e nell'al di là. Per questo il malvagio è condannato a non trovare mai se stesso, poiché vive fuori dell'ordine (ivi, pp. 589-593).

<sup>23</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 573.

<sup>24</sup> *Lettres écrites de la montagne*, in OC III, pp. 694-695. Qui sta, a mio avviso,

## 2. Coscienza e normatività

Se il *punto di avvio* della ricerca religiosa di Rousseau, il dubbio, ha un'evidente tonalità cartesiana – più e più volte sottolineata dagli studiosi – il *criterio* della dimostrazione ci conduce da tutt'altra parte. Da coerente cartesiano (più coerente in questo di Descartes), Rousseau sa che la *raison*, che egli intende esattamente come l'autore del *Discours de la méthode*, cioè come mero calcolo, non può avere valore normativo intrinseco. Da qui derivano le sue critiche alla presunzione razionalistica, con le pretese metafisiche che essa esibisce quando si spinge a voler indagare l'essenza delle cose e/o la natura di Dio. Con un gesto che è pascaliano e non cartesiano, Rousseau attribuisce, invece, valore normativo al «cuore» o «sentimento»; e il valore normativo dipende dal fatto che in essi parla la «natura»<sup>25</sup>. Nella terza *rêverie* ritorna con particolare insistenza su questo punto: «Adottai in ogni questione il sentimento che mi sembrò il meglio fondato direttamente, il più credibile in sé, senza fermarmi alle obiezioni che non potevo risolvere»<sup>26</sup>. È l'«assenso interiore» che rende ancora saldo, al tempo delle *Rêveries*, il «corpo di dottrine» cui era giunto nella *Profession*<sup>27</sup>. Il cuore aderisce alla verità cui il saggio perviene attraverso la ragione; si può dire che *attesta* questa verità, facendo aderire intimamente a essa e muovendo la volontà verso le azioni che le corrispondono<sup>28</sup>. Bisogna ragionare sulla religione per evitare la superstizione, ma, per scongiurare gli sbandamenti della ragione – facoltà malleabile e pieghevole

il limite della «svolta soggettivistica» attribuita da Taylor a Rousseau (cfr. *Il disagio della modernità*, cit., p. 32).

<sup>25</sup> Cfr. *Profession de foi*, OC IV, pp. 594-601.

<sup>26</sup> *Rev3*, OC I, p. 1018.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> «Conoscere il bene non vuol dire amarlo; l'uomo non ne ha la conoscenza innata; ma, appena la sua ragione glielo fa conoscere, la sua coscienza lo spinge ad amarlo; è questo sentimento che è innato» (*Profession de foi*, OC IV, p. 600). A Sophie d'Houdetot Rousseau scrive: «Purché sentiate che ho ragione, mi preoccupo poco di provarvelo»; «Non chiamerò che il vostro cuore a testimone di tutto ciò che ho da dirvi» (*Lettres morales*, OC IV, p. 1088). La ragione, ben diretta, percepisce la propria debolezza, ma il «sentimento» restituisce l'«onore» all'uomo quando gli fa avvertire il giusto e l'ingiusto; qui è la «natura» che parla e ci dice che siamo «piccoli» per quel che sappiamo e «grandi» per i «nostri sentimenti» (ivi, pp. 1100-1102).



in tutti i versi e in tutte le direzioni<sup>29</sup> e, in più, facoltà che non arriva a guidare i comportamenti<sup>30</sup> – bisogna affidarsi al cuore o, se vogliamo usare il termine più caratteristico di Rousseau, alla «coscienza»<sup>31</sup>.

È da notare che il «cuore» riscatta anche la possibile ambivalenza della fede abbracciata solo per «consolazione»: «Per credere che le cose stanno così [cioè secondo quella che gli appare essere la verità], è sufficiente che mi convengano?»<sup>32</sup>. No, certamente. Anzi, aggiunge Rousseau, così «sembrerebbero illusorie a me stesso»<sup>33</sup>. Il cuore sostiene la ragione e mantiene ferma la fede anche nella vecchiaia, quando tutte le facoltà s'indeboliscono e quando alla coscienza si aggiunge la provvidenziale risorsa della memoria, che raccoglie in unità quello che l'età avanzata rischia di dissolvere nella più desolante angoscia<sup>34</sup>. Il timore ossessivo di Rousseau per la dispersione di ciò che ha guadagnato ai tempi della *Profession* dipende dal fatto che egli non crede alla ricerca religiosa come sviluppo, maturazione progressiva, acquisizione lenta e mai definitivamente conclusa: *fissare le credenze una volta per sempre* è la parola d'ordine del vicario savoirdo, puntualmente riaffermata nelle *Rêveries*, come abbiamo visto. Ragione e coscienza – conoscenza intellettiva e adesione del cuore – non conoscono maturazione nel tempo. Il tempo non è un fattore di crescita della fede. E allora è inevitabile che solo la memoria possa ricucire un filo che altrimenti rischierebbe (ed effettivamente rischia, come la terza passeggiata mostra dall'inizio alla fine) di lacerarsi in ogni momento. Il ruolo concettuale del tempo, nella

<sup>29</sup> «Un intelletto senza regola» e «una ragione senza fondamento». *Profession de foi*, OC IV, p. 601.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 603-604.

<sup>31</sup> Non è peraltro questo il luogo adatto per precisazioni relative alle diverse sfumature di significato dei tre termini «cuore», «sentimento» e «coscienza», nell'uso dei quali Rousseau manca palesemente di sistematicità.

<sup>32</sup> *Rev3*, OC I, p. 1020.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 1022-1023.

<sup>34</sup> Sul tema della memoria come tramite dell'unità del soggetto cfr. M. Raymond, J.-J. Rousseau. *La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962, in particolare pp. 15-30, *Renversement psychiques et permanence de l'être*: «Rousseau non ha molto sviluppato il tema dell'esperienza e non ne ha tratto il principio della conoscenza della realtà. Ma ha provato la singolare virtù della memoria affettiva» (p. 53); «è la memoria che fa apparire ciò che sussiste attraverso ciò che cambia» (p. 75).

terza passeggiata come in tutta la riflessione religiosa di Rousseau, è un altro: dimostrare la continuità e quindi l'universalità della coscienza attraverso l'identità delle credenze e della morale dei popoli nella storia<sup>35</sup>. Il pericolo del soggettivismo, cui potrebbe andare incontro la sua teoria della *conscience*, è allontanato mettendo l'accento sulle «verità eterne ammesse in ogni tempo da tutti i saggi, riconosciute da tutte le nazioni e scolpite nel cuore umano in caratteri incancellabili»<sup>36</sup>.

### 3. «*Surnaturel! Que signifie ce mot?*»

Crederci, in Rousseau, appare come il lungo peregrinare di un uomo che si sia caricato sulle spalle, alla partenza, uno zaino pieno di tutto quanto occorre e che lo porti con sé come un contenitore dal quale attingere il nutrimento necessario durante il viaggio. Per strada non c'è niente da acquistare perché già tutto sta dentro lo zaino.

Non esiste nulla di meno rispondente al contenuto della terza passeggiata che l'esergo – tratto da Plutarco, che lo attribuisce a Solone – con cui essa si apre: «*Divento vecchio continuando sempre a imparare*»<sup>37</sup>. In effetti Rousseau, dopo aver messo nero su bianco le verità in cui credere, non ha più niente da imparare, ha solo da *confermare* (con un terribile sforzo di volontà, c'è da supporre) quello che nella *Profession* ha accertato. Si potrebbe, di primo acchito, dire che la fede in Rousseau è *memoria dell'origine*, di un'origine però tutta umana. Non troviamo da nessuna parte un Dio, come quello ebraico-cristiano, che interPELLa e mette alla prova un popolo destinatario di un messaggio da trasmettere poi

<sup>35</sup> Quanto al metodo della *Profession de foi* e, in particolare, alla questione dell'universalità della «coscienza» si veda G. Silvestrini, *Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la «Profession de foi du vicaire savoyard»*, in «Archives de Philosophie», 72, 2009, n. 1, pp. 31-54. Silvestrini nega questa universalità: «Mentre per Descartes, la ragione individuale è per definizione universale, poiché il buon senso, o ragione, è identico in tutti gli uomini e dunque consente di uscire dal dubbio rimanendo sul piano di un discorso universale e necessario – e quindi scientifico –, in Rousseau il “lume interiore” non è universale ma particolare» (ivi, p. 37).

<sup>36</sup> *Rev3*, OC I, p. 1021.

<sup>37</sup> Ivi, p. 1011.

al mondo intero<sup>38</sup>. Troviamo, invece, un singolo individuo il quale assume, a un certo punto della sua vita, il compito di chiarificare a se stesso il problema di Dio<sup>39</sup> per rispondere ai fini della sua natura e per testimoniare la verità in un mondo che considera ormai profondamente e forse irrimediabilmente corrotto.

Questo ci aiuta a spiegare come e perché Rousseau, in merito al significato della fede, sia sempre molto vago. Il suo obiettivo, infatti, non è tanto di definirne filosoficamente lo spazio proprio, ma di dichiarare la genesi e i contenuti della *sua* fede. In ciò è mille miglia lontano dal Locke dell'*Essay concerning Human Understanding*<sup>40</sup>, impegnato a chiarire le caratteristiche, i compiti e i limiti di fede e ragione, con il fine di salvaguardare i campi propri e specifici dell'una e dell'altra. Certo, in generale, anche per Rousseau vale il principio che deve essere conosciuto per fede ciò che non è accertabile attraverso ragione (e coscienza), scartando l'idea che la fede possa imporre di prestare ascolto a ciò che contraddice la ragione<sup>41</sup>. La fede, più precisamente, riguarda quanto non rientra nell'ambito della «religione naturale», che si basa su ragione, «spettacolo naturale», «voce interiore»<sup>42</sup>. Il punto è, però, che l'ambito della fede sembra rimanere uno spazio vuoto, giacché all'accettazione, in linea di principio, del dato rivelato, e quindi della Scrittura come libro di ispirazione divina in cui Dio «ha parlato»<sup>43</sup>, non corrisponde alcun contenuto determinato<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> «Se esistesse sulla terra una religione fuori dalla quale non ci fosse che pena eterna, e se in qualche posto del mondo un solo mortale di buona fede non fosse stato colpito dalla sua evidenza, il Dio di questa religione sarebbe il più ingiusto e crudele dei tiranni». Ivi, p. 610.

<sup>39</sup> La prima parte della *Profession*, in cui sono esposti i contenuti essenziali della religione del vicario, costituisce # come egli stesso dichiara # «tutta la teologia che posso acquisire da me stesso con l'osservazione dell'universo e col buon uso delle mie facoltà» (*ibidem*).

<sup>40</sup> Libro IV, cap. 18, § 2; più in generale J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, Bompiani, 2004, pp. 1259-1333 (capp. 17, 18 e 19).

<sup>41</sup> «Hanno un bel gridarmi: sottometti la tua ragione. Lo stesso può dirmi colui che m'inganna: ho bisogno di ragioni per sottomettere la mia ragione». *Profession de foi*, OC IV, p. 610.

<sup>42</sup> Ivi, p. 607.

<sup>43</sup> *Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 698.

<sup>44</sup> Cfr. H. Gouhier, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau*, trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 39-43: «Gesù non ci «rivela» niente che non sia accessibile alla ragione e alla coscienza» (p. 43).

È ben vero che la religione naturale è insufficiente giacché lascia nell'«oscurità» le «grandi verità» che pure ci indica. La necessità della rivelazione si radica qui<sup>45</sup>. Ma quali di queste verità la fede debba contenere è difficile da capire dopo che Rousseau ha svolto la critica dei dogmi specifici racchiusi nella rivelazione<sup>46</sup> e, in particolare, dei miracoli<sup>47</sup>, delle profezie<sup>48</sup>, della divinità di Gesù<sup>49</sup>, del *depositum fidei* consegnato ai libri – opere, tranne il Vangelo, dell'orgoglio umano, oltre che fonte di intolleranza, e non certo Verbo divino<sup>50</sup>. Nella seconda parte della *Profession de foi* troviamo l'invito a evitarli tutti, a sfuggire agli ingarbugliamenti dell'«autorità umana»<sup>51</sup> che si spaccia per divina e a rivolgersi invece alla «natura», che si lascia comprendere con le nostre «facoltà immediate» e che «parla a tutti gli uomini una lingua intelligibile a tutte le menti»<sup>52</sup>.

*Raison, conscience, ordre naturel* bastano, e il Vangelo – il solo libro la cui lettura è utile – contiene, accanto a «cose incredibili» e che «ripugnano alla ragione»<sup>53</sup>, i principi di una morale universale intorno alla quale sarebbe possibile, come Rousseau dichiara di aver sempre sperato<sup>54</sup>, ricostituire l'unità di un mondo cristiano ormai frantumato dai conflitti interni, e così sconfiggere l'ateismo. Al resto, cioè a quello che dovrebbe essere l'ambito della fede,

<sup>45</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 614.

<sup>46</sup> Cfr. l'intera seconda parte della *Profession de foi* (ivi, pp. 606-635).

<sup>47</sup> Per accettarli bisognerebbe capire come e perché «Dio sceglie, per attestare la sua parola, mezzi che hanno essi stessi un così gran bisogno di attestazione, come se egli si prendesse gioco della credulità degli uomini ed evitasse a proposito i veri mezzi per persuaderli» (ivi, p. 611). Cfr. anche le *Lettres écrites de la montagne*, OC III, pp. 722-754.

<sup>48</sup> *Profession de foi*, OC IV, pp. 617-618.

<sup>49</sup> *Lettres écrites de la montagne*, OC III, pp. 697-700: la religione naturale è «cristiana» perché i suoi proseliti seguono i «suoi precetti», ma non perché credono nella sua divinità (p. 698). Gesù Cristo è un maestro e un esempio di morale, ma non è Dio.

<sup>50</sup> Cfr. *Profession de foi*, OC IV, pp. 617-625. «Volete istruirvi sui libri? Quale erudizione è necessario acquistare! Quante lingue bisogna imparare e quante biblioteche consultare, quante immense letture fare. Chi mi guiderà nello scegliere?» (ivi, p. 618), chi può assicurare che sono di origine divina e non di fattura umana? (cfr. ivi, pp. 620-625).

<sup>51</sup> Ivi, p. 624.

<sup>52</sup> Ivi, p. 625.

<sup>53</sup> Ivi, p. 627.

<sup>54</sup> Cfr. *Lettres écrites de la montagne*, OC III, pp. 802-803.

Rousseau-vicario savoiaro applica lo «scetticismo involontario» in cui egli dichiara di voler attestarsi e che non è «per niente penoso poiché non si estende ai punti essenziali per la pratica»<sup>55</sup>. In presenza di «tante ragioni solide a favore e contro» la parola di Dio contenuta nelle Scritture, l'atteggiamento appropriato è il «dubbio rispettoso» (*doute respectueux*)<sup>56</sup>, con il quale finisce per essere identificata la fede in quanto distinta da ragione e coscienza.

#### 4. *Dal dubbio... al dubbio*

Un tale esito fa compiere alla religione di Rousseau un circolo vizioso che la riporta dal dubbio iniziale, esistenzialmente *invivibile*, al dubbio finale, teoreticamente *inevitabile* e tale da elidere lo spazio proprio della fede per assenza di contenuti che la caratterizzino nella sua specificità. La «religione naturale» – l'abbiamo già ricordato – è sentita da Jean-Jacques come «insufficiente» perché, nelle «grandi verità che insegna», lascia una zona di «oscurità» dovuta ai limiti della ragione e della coscienza; è compito della rivelazione «insegnarci queste verità in maniera che tocchino lo spirito dell'uomo»<sup>57</sup>. Il progetto è chiaro, ma non altrettanto lo è l'esecuzione, giacché queste verità sono poi sottoposte a una critica dissolutrice che non ne lascia in piedi una, neppure quella divinità di Gesù che giocava ancora un ruolo cruciale nel «cristianesimo ragionevole» di Locke<sup>58</sup>. Non è certo senza significato il fatto che, quando si tratta di pronunciarsi sul «soprannaturale», Rousseau-vicario savoiaro, tramite la figura del «ragionatore» che risponde all'«ispirato», affermi di non capire cosa significhi il

<sup>55</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 627.

<sup>56</sup> Ivi, p. 625.

<sup>57</sup> Ivi, p. 614.

<sup>58</sup> J. Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Torino, Utet, 2000, p. 299 (più in generale, vedi capp. 4 e 12).

termine<sup>59</sup>. Se è vero che la natura parla all'uomo, lo è altrettanto che il Cielo resta muto<sup>60</sup>.

In sintesi: sarebbe fuori segno sottovalutare lo sforzo rousseauiano di articolare un deismo aperto al confronto con la rivelazione cristiana e segnato profondamente, in polemica col dogmatismo degli atei<sup>61</sup>, dalla consapevolezza del limite insito nei poteri conoscitivi e operativi dell'uomo, che giustificano la pratica della tolleranza partendo dall'ovvia constatazione che ognuno può sempre sbagliare<sup>62</sup>.

Un solo appunto per precisare ulteriormente questa chiave di lettura: la «coscienza», in Rousseau, è radicalmente diversa dal «cuore» di Pascal proprio in ragione del fatto che essa, insieme alla ragione, parla sempre e solo a se stessa, si alimenta esclusivamente della propria energia interna, se così si può dire. Rousseau non si piega mai all'idea di un'alterità che si manifesti con un linguaggio differente da quello della «natura» e delle «facoltà immediate»; la «ragione sola» deve affrontare il viaggio nelle «grandi idee della Divinità»<sup>63</sup>, le quali, peraltro, in larghissima parte le si sottraggono, come egli stesso riconosce<sup>64</sup>. Il carattere finito e fallibile delle facoltà umane è, quindi, affermato e negato nello stesso momento. La negazione emerge esattamente quando si tratterebbe non di parlare, di asserire, di affermare, ma di *ascoltare*. Non c'è una riga, nelle pagine dedicate alla religione da Rousseau, in cui affiori il tema dell'ascolto della parola di Dio. E non c'è perché lo sviluppo coerente della sua riflessione sulla rivelazione

<sup>59</sup> «Soprannaturale! Cosa significa questa parola? Io non lo comprendo» (*Profession de foi*, OC IV, p. 616). «Non sarebbe possibile distinguere più nettamente la religione che fa appello ai doni della sola natura dalle religioni che fanno ricorso a doni soprannaturali». H. Gouhier, *Filosofia e religione*, cit., p. 49.

<sup>60</sup> Rousseau esclama sull'isola di Saint Pierre: «Oh natura, madre mia, eccomi sotto la tua sola custodia». *Confessions*, OC I, p. 645.

<sup>61</sup> «L'indifferenza filosofica assomiglia alla tranquillità dello Stato dispotico; è la tranquillità della morte; è più distruttiva della stessa guerra» (*Profession de foi*, OC IV, p. 633). Gli scettici sono, in realtà, «dogmatici molto imperiosi» (*Rev3*, OC I, p. 1016) perché si rifiutano di tollerare chi non aderisce alla loro negazione di ogni criterio di verità.

<sup>62</sup> Mi sia permesso rinviare a R. Gatti, *Religion et démocratie: du vicaire savoyard à nous*, in «Études théologiques et religieuses», 90, 2015, n. 4, pp. 581-590.

<sup>63</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 607.

<sup>64</sup> Sia consentito rinviare a R. Gatti, *Storie dell'anima. Le «Confessioni» di Agostino e Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 2012.

è impedito da una sorta di trascendentale che lo ostacola in modo invincibile: il rifiuto di porgere orecchio a tutto ciò che va al di là della ragione e del sentimento. Ne deriva che il confronto con la rivelazione, pur presente, finisce per implodere, ridotto com'è, di fatto, a discorso sulla superstizione, sull'orgoglio, sulla presunzione umani, cioè a discorso *non teologico ma antropologico*. Si dirà che ci sono passaggi che smentiscono questa interpretazione: «Se si fosse ascoltato solo ciò che Dio dice al cuore dell'uomo»<sup>65</sup>, una sola religione avrebbe regnato sulla terra senza conflitti. Ma, in realtà, tutta la *Profession de foi* è non è mai un discorso *di* Dio, ma sempre un discorso *su* Dio, che la terza *rêverie* completa con un discorso su Jean-Jacques. C'è per Rousseau – come abbiamo ricordato – un linguaggio della natura, con le sue bellezze, il suo ordine, il suo fascino, comprensibile a tutti; ma è chiaro che si farebbe parecchia fatica ad ammettere che questo è il linguaggio di Dio. In verità, più di una volta, sembra proprio un linguaggio alternativo a quello divino, che gli uomini hanno tanto confuso, ingarbugliato e strumentalizzato da renderlo inaccessibile. La critica dal punto di vista antropologico fa pendere perennemente sulla rivelazione un'ipoteca di falsità, di ipocrisia, di devozione bigotta. Rispetto alla volontà dichiarata di rendere trasparente e accessibile il più possibile la parola divina, prevale nettamente la realtà di una riflessione con intenti di smascheramento, una filosofia del sospetto che conclude sempre col rinviarci non a Dio, ma semmai alla natura, come fonte di verità e di moralità:

Se si credessero veri tutti i prodigi che il popolo e i semplici affermano di aver visto, ogni setta sarebbe quella buona, ci sarebbero più prodigi che accadimenti naturali [...]. È l'ordine inalterabile della natura che mostra meglio l'essere supremo<sup>66</sup>.

La «religione naturale» è razionalmente dimostrabile, e la rivelazione è riconosciuta, almeno in linea di principio; ma il vero cristiano deve, per Rousseau, accostarvisi non con fede – intesa come «garanzia delle cose sperate, prova per le realtà che non si vedono»<sup>67</sup> –, bensì con lo spirito critico che dissolve le distorsioni

<sup>65</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 608.

<sup>66</sup> Ivi, p. 612.

<sup>67</sup> Paolo di Tarso, *Lettera agli Ebrei*, 11, 1.

accumulate su di essa. Il fatto è che, in Rousseau, dopo che lo spirito critico ha svolto la sua opera, della rivelazione non rimane alcunché: è come un contenitore vuoto nel quale lo «scetticismo involontario» ha fatto piazza pulita. La ragione demistifica tutti i dogmi essenziali della Scrittura e lascia alla coscienza solo il bisogno di un'ulteriorità che Jean-Jacques ha indubbiamente sentito, ma che non ha mai saputo soddisfare con determinatezza.

Finché si rimane nel campo della religione come fonte di moralità, siamo su un terreno fertile di frutti utili per la vita<sup>68</sup>; è quando passiamo al campo del soprannaturale che il terreno si fa arido. Certo, lo scetticismo che lo rende spoglio non è quello cinico di molti libertini e dei *philosophes* maestri di ateismo; la sua *involontarietà* testimonia di una ricerca sincera e senza pregiudizi. Ma scetticismo rimane; e rischia di consumare l'eccedenza della posizione rousseauiana rispetto alla vulgata deista, i cui teorici, infatti, non tardano ad appropriarsi di parti importanti della *Profession*, come dimostra, per esempio, l'atteggiamento di Voltaire, per il resto, come sappiamo, non certo tenero con Rousseau<sup>69</sup>.

## 5. Il fragile zaino della memoria

Letta in questa prospettiva, la terza *rêverie* è il racconto di un dubbio e di un'inquietudine che finiscono per costituire il *fil rouge* del lungo percorso in essa narrato. Lo zaino riempito in partenza, cioè al tempo della *Profession de foi*, sembra essersi alleggerito e il suo contenuto assottigliato. D'altra parte, come non vedere che il progetto di fissare una volta per sempre le regole della propria identità – religiosa o altra che sia – è un compito

<sup>68</sup> «Non credere nella Rivelazione contribuece, che egli lo voglia o meno, ad avvicinare la credenza religiosa all'esigenza morale» (M. Crogiez, *Solitude et méditation. Étude sur les «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, Paris, Champion, 1997, p. 93). Cfr. anche R. Ricatte, *Réflexions sur les «Rêveries»*, Paris, Corti, 1960, p. 65. A. Philonenko ha osservato che «la prospettiva morale [...] è la colonna vertebrale dell'architettura della *Profession de foi*». A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, p. 205.

<sup>69</sup> Voltaire riedita, nel 1765, la *Profession de foi* nel suo *Recueil nécessaire*. Per la sua posizione nei confronti della *Profession* vedi R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, pp. 341-343.



che oltrepassa le capacità umane ed evidenzia un'innegabile componente ossessiva? La memoria prolunga il filo, ma anch'essa è fragile e ciò che è stato fatto in passato, per quanto importante sia, diventa sempre più sbiadito e confuso<sup>70</sup>. Le pagine della terza *rêverie* dedicate a tale aspetto sono tra le più toccanti di questa singolarissima meditazione in forma di autobiografia:

Oggi che il mio cuore è stretto nell'angoscia, la mia anima accasciata dagli affanni, la mia immaginazione disorientata, la testa sconcertata da tanti spaventosi misteri da cui sono circondato; oggi che tutte le mie facoltà, indebolite dalla vecchiaia e dalle angosce, hanno perduto interamente la loro forza, andrò a privarmi di tutte le risorse che mi ero procurato e presterò più fiducia alla mia ragione in declino, che mi renderebbe ingiustamente infelice, invece che alla mia ragione piena e robusta, che mi aveva compensato dei mali che soffro senza averli meritati<sup>71</sup>.

A questo punto il rischio che la consolazione arrivi a essere veramente il fulcro di tutto diventa palese. Così come diviene evidente il pericolo di una torsione prevalentemente pragmatista della religione. Infatti, le verità della *Profession de foi*, assodate una volta per tutte, anche se non potrebbero essere ricostruite con la stessa lucidità di tanti anni fa, continuano comunque a operare, ma, si potrebbe dire, come *corpo morto*:

Caduto nel languore e nell'appesantimento di spirito, ho dimenticato perfino i ragionamenti sui quali basai la mia credenza e le mie massime, ma non dimenticherò mai le conclusioni che ne ho tratto con l'assenso della mia coscienza e della mia ragione, e ormai mi atterro ad esse<sup>72</sup>.

Si tratta di un pragmatismo non voluto né teorizzato, ma in certo qual modo necessitato dal carattere autoreferenziale che insidia costantemente la religione rousseauiana. In ultima analisi, infatti, la fede in se stesso sostituisce quella in un Dio al quale – com'è normale per ogni cristiano – Jean-Jacques potrebbe chiedere soccorso nel momento in cui la saldezza dell'animo viene meno, traballa, tende ad offuscarsi. Eppure, alla misericordia di Dio egli non fa appello in questo bilancio finale della sua vita.

<sup>70</sup> *Confessions*, OC I, p. 279.

<sup>71</sup> *Rev3*, OC I, p. 1021.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 1022.

Si attacca invece disperatamente alla verità che le sue «facoltà immediate» gli hanno consentito, un giorno lontano, di scoprire:

Incapace delle operazioni spirituali necessarie per rassicurarmi, ho bisogno di rammentare le mie antiche determinazioni: le cure, l'attenzione, la sincerità di cuore che avevo impiegato nel prenderle riaffiorano allora nel mio ricordo e mi restituiscono tutta la fiducia. Rigetto così ogni nuova idea come funesto errore fatto solo di falsa apparenza e che serve unicamente a turbare il mio riposo<sup>73</sup>.

Non è, dunque, Dio che si rivela all'uomo, ma è l'uomo che può arrivare a Dio usando bene delle facoltà che da lui ha ricevuto e applicandole all'osservazione dell'ordine della natura. La verità – afferma il vicario – andrebbe *avvicinata* all'uomo mostrandone, come primo (ma non esaustivo) passo, l'«utilità»<sup>74</sup>. Non c'è mai posto, in tale prospettiva, per l'idea, tipicamente cristiana, di una Verità che si volge verso l'uomo per accostarlo a sé. Dio non si muove in direzione dell'uomo, ma è sempre l'uomo che si pone alla ricerca di Dio perché, come Rousseau ha drammaticamente sperimentato e come ci ricorda per l'ultima volta nelle *Rêveries*, non potrebbe «sopportare le miserie della vita» senza la speranza ragionevole nell'immortalità e nella retribuzione del bene e del male. Ragione e sentimento ci dovrebbero portare verso Dio e mantenerci nel nostro amore per lui. Non accade mai che a mantenerci nel suo amore sia Dio, così come non è Dio che innesca il nostro cammino verso di lui e che ci ricerca, per primo, attraverso la grazia<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Ivi, p. 1023.

<sup>74</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 975. Vedi anche *Profession de foi*, OC IV, p. 606. Sembra un'estensione eccessiva quella di P. Burgelin, secondo il quale ci sarebbe, in questo riferimento a un *avvicinamento* di Dio all'uomo, «una delle rare allusioni di Rousseau alla grazia» (OC IV, p. 1569). Qui, infatti, più che il rinvio a un atto di grazia nel senso cristiano, sembra esserci la rivendicazione di un principio di equità («quello che dovevo fare l'ho fatto, adesso tocca a Te») che non ha nulla a che vedere con la logica del dono gratuito.

<sup>75</sup> Non senza rare eccezioni, peraltro, tra cui la *Fiction ou morceau allégorique sur la Révélation* (composta, presumibilmente, nella primavera del 1756), in OC IV, p. 1047, e *La nouvelle Héloïse* parte III, lettera 18, in cui Julie confessa che durante il rito del matrimonio con Wolmar la «mano protettiva» di Dio ha provocato in lei un cambiamento radicale, guidandola verso la giusta scelta di intraprendere la strada della vita in compagnia del suo sposo abbandonando le pericolose e colpevoli illusioni della passione per Saint-Preux (*Nouvelle Héloïse*,

Alla fine *raison* e *conscience* ci consentono di dire qualcosa non della sua natura e dei suoi fini<sup>76</sup> – che vanno oltre le nostre possibilità di comprensione –, ma della sua esistenza e soprattutto del significato e delle conseguenze che essa riveste per la nostra vita<sup>77</sup>. Eppure, Rousseau non ha mai smesso di insistere sul disorientamento della ragione, che vaga senza mai un approdo certo, e sulla fragilità della coscienza, che il rumore del mondo sconcerta, che le tentazioni dell'orgoglio insidiano fin dai nostri primi rapporti con gli altri, che va custodita e curata con la massima attenzione perché non taccia<sup>78</sup>.

È allora così sorprendente che il dubbio o, forse meglio, l'incubo di Jean-Jacques, così bene espresso nella terza passeggiata, non sia solo né soprattutto il rischio di poter dimenticare le verità che ha con tanta fatica accertato nella *Profession de foi*, ma, molto più radicalmente, il timore che esse siano, in ultima analisi, «chimere»<sup>79</sup>? Siamo agli estremi limiti di un pensiero religioso che è stato sempre, non dimentichiamolo, all'insegna della reattività contro quell'ateismo e quel materialismo che egli sentiva non consoni al suo spirito, che generavano in lui un'inquietudine insopportabile, che gli provocavano disagio senza che riuscisse a trovare le repliche giuste. La sua religione è, per una parte assolutamente non secondaria, lo sforzo di trovare pace in un mondo che lo turba, lo provoca, e che lo ha anche tentato o, almeno, confuso<sup>80</sup>. Fermo restando quanto già detto sul rapporto tra ca-

OC II, p. 356, *passim*). Per la datazione del *Morceau* vedi quanto sostiene H. Gouhier, in OC IV, pp. clxxx-clxxxvi.

<sup>76</sup> *Profession de foi*, OC IV, p. 578.

<sup>77</sup> «L'uomo non può arrivare alla gloria di Dio se non attraverso il benessere umano, poiché l'altro termine della relazione, che è Dio, è per sua natura al di sopra di tutto ciò che l'uomo può provare per lui o contro di lui» (*Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, pp. 969-970): un *Deus absconditus* in versione deista.

<sup>78</sup> Cfr. *Profession de foi*, OC IV, p. 601.

<sup>79</sup> *Rev3*, OC I, p. 1020.

<sup>80</sup> Il vicario savoirdo esprime già, tra le righe, il timore che afferra con la massima intensità il passeggiatore solitario: «Per quanto mi riguarda, è soltanto dopo parecchi anni di meditazioni che ho fatto la mia scelta [...]. Resterò come sono [...] per timore di ricadere nel mio originario pironismo senza ritrovare la via per uscirne» (*Profession de foi*, OC IV, p. 631). Terza *rêverie*: «Dei momenti di inquietudine e di dubbi arrivavano ogni tanto a scuotere la mia speranza e a turbare la mia tranquillità [...]. Ah! Mi dicevo allora, in preda a strette di cuore che quasi mi soffocavano, chi mi garantirà dalla disperazione se, nell'orrore

rattere soggettivo della consolazione e oggettività della verità, è impossibile negare che questa componente personale, istintiva, profondamente segnata dalla sua sensibilità, ci sia e influisca parecchio nella sua ricerca di Dio. Ricerca che, a tratti, appare come vera e propria costruzione di un sistema in cui lo spasmodico sforzo di coerenza e l'impellente desiderio di Dio lasciano apparire con sorprendente chiarezza quel bisogno di conforto che fa parte integrante della genealogia della religione rousseauiana. Non c'è dubbio che un investimento soggettivo così forte, un'insistenza così reiterata sul sentimento, una spinta vitale tanto marcata contribuiscano a rendere alquanto problematico il rapporto tra *desiderio del cuore* – rispetto al quale la buona fede è sempre pronta a depotenziare l'errore – e accertamento della *verità*<sup>81</sup>. La buona fede dice dell'autenticità della ricerca, ma, se e quando l'autenticità tende a perdere o a indebolire eccessivamente la relazione con la verità, può aprirsi l'insidiosa prospettiva di uno slancio che, per quanto forte e genuino sia, si alimenta solo di se stesso e delle sue dolci illusioni:

Tuttavia anche se avessi avuto torto in qualche punto, e anche dappertutto, non merita indulgenza un libro dove si avverte dovunque, anche negli errori, anche nel male che vi si può essere, il sincero amore del bene e lo zelo per la verità? [...] Un libro che emana solo pace, dolcezza, pazienza, amore dell'ordine, obbedienza alle leggi in ogni cosa, anche in materia di religione? [...] Anche se non ci fosse una parola di verità in quest'opera, se ne dovrebbero onorare e amare teneramente le meditazioni come le chimere più dolci che possono illudere e nutrire il cuore di un uomo buono<sup>82</sup>.

Credo sia difficile render ragione delle tensioni che caratterizzano la religione di Rousseau senza tenere conto anche di quest'ultima possibilità interpretativa, che è lui stesso a offrirci. Es-

della mia condizione, non scorgo più, nelle consolazioni che mi aveva fornito la mia ragione, altro che chimere? [...] Quale appoggio sono delle illusioni che sostengono solo me al mondo?» (OC I, p. 1020).

<sup>81</sup> «Dato che non siamo solo intelletto, credo che non sapremmo filosofare con un disinteresse tale che la nostra volontà non incida almeno un po' sulle nostre opinioni». *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1137.

<sup>82</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 1003. Sul relevantissimo tema del «mondo ideale» che prende il posto di quello reale e che talvolta è più vero di quest'ultimo, mi limito semplicemente a rinviare a *Dialogues*, OC I, pp. 668-673 (primo dialogo); pp. 813-820 e 857-858 (secondo dialogo).

sa ci suggerisce qualcosa di molto diverso da una lettura anticipata – in tonalità sofferente e non gioiosa *more nietzscheano* –, dell’annuncio della «morte di Dio». Non ci suggerisce neppure di pensare al «Dio nascosto» (anche se spunti per questo, come ho osservato, ci sono) e quindi a una teologia negativa. Ci rinvia, piuttosto, a una teologia nel segno della nostalgia<sup>83</sup> per ciò che il cuore ci fa desiderare ma che la ragione talvolta smentisce (ad esempio, la gran parte dei dogmi rivelati) e tal’altra non arriva a documentare con la certezza desiderabile e voluta (ad esempio, la natura e i fini della divinità), mentre non poche volte la stessa coscienza finisce vittima della sua fragilità e si smarrisce. Ci dice, infine, e forse soprattutto, di quanto sia difficile credere vivendo in un tempo nel quale non solo la «patria» in senso politico<sup>84</sup>, ma anche quella in senso teologico sembra non poter più essere ritrovata. È questo perché, nel mondo esterno come in quello interiore, non esistono ormai più «associations» ma unicamente «aggrégations»<sup>85</sup>, cioè frammenti disorganici e sparsi di una *Città dell’anima*<sup>86</sup> le cui abitazioni si presentano, salvo rare eccezioni (una sola, Jean-Jacques?), spoglie, vuote, attraversate dall’eco di qualcosa, di Qualcuno, che – può darsi – un giorno le abitasse, ma che ora, nel tempo per eccellenza della corruzione, pare sia fuggito, sia diventato inafferrabile e trasformato nell’oggetto di un desiderio tanto straziante e inesaudibile quanto necessario per la vita<sup>87</sup>. È la stessa cosa, mutato ovviamente il contesto, che accade a proposito della Città giusta di cui Emilio è andato in cerca

<sup>83</sup> «La nostalgia, o male del ritorno, del ritorno al paese natale, è esattamente il male di cui soffrono i mercenari dei reggimenti svizzeri al servizio del Re» (M. Raymond, *Rêver à la Suisse*, in «Cahiers du sud», 367, 1962, pp. 358-373, qui p. 367). La fonte è il *Dictionnaire des Trévoux* (1721), il primo, come ricorda Raymond, in cui si trova l’espressione «rêver à la Suisse». Su tale questione, cfr. l’*Introduzione* del presente volume, § 1.

<sup>84</sup> *Émile*, OC IV, p. 250.

<sup>85</sup> *Contrat social*, OC III, p. 359.

<sup>86</sup> Per questa immagine cfr. P. Nicole, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, in *Œuvres philosophiques et morales de Nicole, comprenant un choix de ses Essais*, a cura di C. Jourdain, Paris, Hachette, 1845, pp. 207-208.

<sup>87</sup> «Se è vero – in definitiva – che il *pays des chimères* è irreali, è altrettanto vero che tutti i sogni ideali sono irreali, ma insieme costruttivi e assolutamente necessari come archetipi e modelli per l’agire umano». M. Menin, *Le pays des chimères. Passione, immaginazione, illusione nella «Nouvelle Héloïse»* (<http://rousseauetudies.free.fr/articlepaysdeschimeres.html>).

su tutta la terra senza trovarla, per accasarsi infine con Sofia nel suo paese d'origine al servizio del prossimo<sup>88</sup>. Tra i tanti significati della figura del vicario – quando, alla fine della *Profession de foi*, sceglie, rinserrando la sua verità nel profondo del cuore e sottraendola alle dispute pubbliche, di dir messa nel suo paese e curare i parrocchiani obbedienti alla religione dei padri<sup>89</sup> –, questa potrebbe essere inserita senza forzature. Intendo dire che il conformismo religioso del vicario (una sorta di *religione provvisoria*) e la *retraite* finale di Jean-Jacques, accompagnata da una religiosità tra rassegnazione e disperazione, spingono a pensare a un aspetto che vale per entrambi, cioè a una religione sentita con la massima intensità ma caratterizzata ormai dal silenzio di fronte al mondo e agli altri uomini. E allorché, nella solitudine più completa, viene meno anche il contesto sociale di cui ancora il vicario ed Emilio e Sofia possono bene o male godere, il dubbio – che di questa religione, come abbiamo visto, è parte integrante – rischia di ingigantirsi al suo massimo grado, non potendo conseguire riposo e pace nell'affidamento a Dio. Così rimane sospeso in un'epochè tinta di dolorosa malinconia, che è poi la cifra di tutte le *Rêveries*, che costituiscono, anche in ragione di queste tensioni interne, la più alta forma di meditazione religiosa sorta ai margini del cristianesimo nell'Europa moderna.

<sup>88</sup> Cfr. il libro V dell'*Émile*, OC IV, pp. 826-868.

<sup>89</sup> *Profession de foi*, OC IV, pp. 627-629.

L'IDENTITÀ AUTOBIOGRAFICA,  
TRA VERITÀ E FINZIONE.  
LA FANTASTICHERIA COME PRASSI FILOSOFICA



Il nostro libro dev'essere frutto delle rêveries.

G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*

L'opera *Les rêveries du promeneur solitaire* di Rousseau rientra a pieno titolo nel genere autobiografico<sup>1</sup>, letta e commentata nel riferimento alle sue *Confessions*<sup>2</sup>. Il modo in cui egli scrive di sé risulta sorprendente: gli esiti insospettati della sua scrittura si rivelano in grado di rispondere a due accuse, che da versanti opposti vengono mosse all'autobiografia. La prima riguarda l'esito presuntuosamente assolutistico e totalitario del soggetto che scrive di sé; la seconda, invece, riguarda il carattere poco filosofico della parola autobiografica, giudicata troppo «soggettiva». Nel primo caso, il soggetto è troppo; nel secondo, è poca cosa. O troppo ambizioso, o superfluo. Per quanto riguarda la prima critica, la scrittura autobiografica di Rousseau respinge l'addebito di un presunto esito assolutistico del soggetto, perché sabota, proprio dall'interno della riflessione su di sé, la possibilità di una propria assolutizzazione, mostrandone l'irraggiungibile realizzazione per la sconcertante presenza di un'alterità anche nel luogo protetto in cui il soggetto scrive «io». Per quanto riguarda la seconda critica, invece di compromettere gli approfondimenti di una riflessione filosofica sacrificata entro una prospettiva riduttivamente esistentiva, la scrittura autobiografica di Rousseau dimostra al contrario di essere inscindibilmente legata alla sua riflessione filosofica complessiva. E questo perché nel racconto di sé assistiamo al formarsi di quei germi del suo pensiero sem-

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Iolanda Poma, Università del Piemonte Orientale.

<sup>2</sup> Rousseau ne parla come di «un'appendice delle *Confessions*». Rev1, OCG XX, p. 141.

pre rinascente, intrecciato a un vissuto continuamente proliferante<sup>3</sup>.

Al centro dell'elaborato è quindi il tema della soggettività di Rousseau nella pratica autobiografica come esperienza esistenziale e filosofica, in cui entra in gioco la questione veritativa nel rapporto mai risolto con la finzione: indissolubilità dell'autobiografia e della fantasticheria. Nei processi e per gli effetti della sua scrittura autobiografica, la questione del proprio io viene dinamizzata e restituita a una dimensione *fantastica* che si riflette, di ritorno, sull'intera produzione rousseauiana: non solo nella forma dell'autobiografismo, le cui tracce sono facilmente ravvisabili nei suoi testi, ma nella sua sostanza immaginifica, come dispositivo finzionale all'opera nell'intera capacità ideativa di Rousseau. Tutti i suoi principali scritti possono essere intesi come creazioni della (sua) fantasia: i *Discours* si articolano intorno a una congettura; nell'*Émile* è immaginato lo sviluppo di un individuo in condizioni irreali; lo stesso aspetto visionario si ritrova nel *Contrat social*, mentre *La nouvelle Héloïse* è una fantasticheria dichiarata<sup>4</sup>.

Negli ultimi due paragrafi sarà possibile vedere emergere l'impatto che la realtà, nelle forme (negativa) dell'alterità sociale e (positiva) della naturalità vegetale, ha per l'esistenza e per il pensiero di Rousseau.

### 1. Colpi di maglio al mito del Sé<sup>5</sup>

L'elemento inatteso che emerge dagli scritti autobiografici di Rousseau è che questo suo trovarsi al centro, anziché tradursi nel

<sup>3</sup> Per un'analisi approfondita della dinamica interna alla scrittura autobiografica di Rousseau, mi permetto di rimandare a I. Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in J.-J. Rousseau*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.

<sup>4</sup> Henri Roddier attribuisce le opere di Rousseau alle sue fantasticherie, anche se, discutibilmente, ne sottolinea il carattere «intellettuale» (cfr. la sua *Introduzione* all'edizione delle *Fantasticherie*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 58). Cfr. anche A. Charrak, *Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme*, in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak e F. Guénard (a cura di), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Garnier, 2014, pp. 145-154.

<sup>5</sup> Ossia contro le critiche che collegano autocelebrazione autobiografica di Rousseau ed esiti totalitari della sua proposta. Si veda, ad esempio, J.-L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. di M.L. Izzo, Bologna, il Mulino,



riconoscimento di una sua assolutezza, ne contesta invece la pretesa di egocentrismo e l'idolatria del sé, sintomi dell'amor proprio da cui è affetto l'individuo nel contesto plurale e sociale. Nell'assoluta solitudine raggiunta nel periodo delle *Rêveries*, in cui egli si dedica a studiare se stesso e la propria anima, ciò che emerge è invece la dinamica di un movimento alterante, che scompagina l'intenzionale chiusura dell'io su di sé. Se c'è un qualche ritorno, ciò che torna è una propria realtà inoggettivabile, che mette fuori gioco l'idea di un soggetto volitivo, cabina di regia, che pone e dispone di sé e dell'altro da sé, che *sceglie* se stesso, che *decide* di conquistarsi o di perdersi. E questa esperienza diventa inaggrabile, proprio perché la si trova dove non ce la si aspetta, dove anzi si fa di tutto per celebrare l'identità.

Rousseau mette quindi sotto assedio quell'atteggiamento appropriativo che sembrerebbe trovare la sua sede ideale nel racconto che l'io fa di sé: qui salta la grammatica del proprio, da non confondere con quel rientro in sé che è espressione del ritrovato amore di sé, di cui Rousseau parla nelle *Rêveries*. L'autoreferenzialità è un portato sociale che, come tutto ciò che appartiene alla società, costituisce una pura illusione. Con la sua semplice esistenza egli contesta la figura mitica del Medesimo, l'idea di un'identità fissa e stabile: questa *idea non esiste*. Tant'è che quando egli racconta del momento dell'autorivelazione della propria *identità* di filosofo, così lo commenta: «E da allora fui perduto»<sup>6</sup>. Certo, questo momento rappresenta per lui un recupero dalla dispersione, che però non coincide con un'esperienza di autopossesso, perché, al contrario, egli ne parla come di un costante stato di alterazione: «*Diventavo un altro* e cessavo d'essere me stesso»<sup>7</sup>. Perde presa su di sé, anche se questo evento rappresenta l'inizio di un periodo di perfetta sintonia fra il suo modo di sentire e di concepire, di parlare e di pensare, di apparire e di essere: tutte duplicità che Rousseau ha sempre vissuto nel loro carattere confligente e contraddittorio. Ma è uno stato di grazia a tempo determinato: 4-5 anni, durante i quali scrive i due *Discours*, dopodiché egli ritorna quello di sempre, confessando che, dal momento

1973; il saggio inedito di H. Arendt, *From Machiavelli to Marx*, (1965), Washington, Library of Congress, «The Papers of Hannah Arendt», box 39.

<sup>6</sup> *Confessions*, OC I, p. 351.

<sup>7</sup> Ivi, p. 417.

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»<sup>8</sup>. Quindi, non è l'evento a partire dal quale si sceglie se stessi per ora e per sempre, perché il tempo torna a lavorarci e a destrutturarci, implacabilmente.

Ecco che l'*auto*-biografia, che dovrebbe parlare del Sé, parla in realtà dell'alterazione del soggetto che resiste a identificazioni imposte, anche da parte di colui che scrive, perché il Sé diventa Altro rispetto al sé che era<sup>9</sup>. Essere l'autore, la voce narrante e il protagonista del proprio racconto non produce la rappresentazione iperbolica dell'identità, perché al contrario ne sottoscrive un processo d'intima alterazione: d'altronde dove accade l'alterazione se non nel luogo (fittizio) dell'identità?

## 2. Fuori e dentro le cose

L'oscillazione di tonalità chiaroscure che circonda l'evento di autorivelazione di Jean-Jacques porta a pensare alla sua vita come alla rappresentazione vissuta della descrizione kantiana di un uomo insieme naturale e libero; per questo consapevole di non essere mai all'altezza delle proprie idee, in quanto sempre implicato nell'esistenza, e di non potere mai toccare davvero la propria esistenza, in quanto votato alla sua essenzialità, con l'ineliminabile sensazione di trovarsi sempre fuori posto, destinato a guardare l'ideale e il reale con gli occhi dell'altro. Accusato perciò dalla realtà di essere inadeguato, se non addirittura incapace e inetto per le cose del mondo; incolpato invece dall'idealità di non essere abbastanza puro.

Rousseau offre la conferma autobiografica di questa duplice condanna che pesa sulla sua esistenza di uomo e di filosofo. Come

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Esempi classici del suo sdoppiamento: «Vivrò decrepito con me stesso in un'altra età, come se vivessi con un amico meno vecchio» (*Rev1, OCG XX*, p. 143); «Bisognava assolutamente che io dicessi con che occhi, se fossi stato un altro, avrei visto l'uomo ch'io sono» (*Dialogues, OCl*, p. 665). Sdoppiamento, che giustamente Marco Menin riconduce più a un dispositivo finzionale strutturale al racconto di sé che a una forma di dissociazione psicologica. Cfr. M. Menin, *Rousseau, philosophe fictionnant*, in J.-J. Rousseau, *Finzioni filosofiche*, Roma, Carocci, 2015, pp. 11-14.

uomo viene giudicato maldestro, sbagliato, incapace di sostenere una conversazione brillante, così essenziale nei salotti dell'epoca. Questo a causa di uno sfasamento in lui tra un primo impulso naturale e una riflessione sempre tardiva, che lo porta a parlare prima di pensare e a dire quindi sempre le parole sbagliate, con il risultato di apparire un inguaribile *gaffeur* se non un idiota agli occhi altrui. L'assoluta libertà del suo comportamento privo di filtri diventa agli occhi del mondo eccentricità, stranezza se non addirittura sociopatia, da rigettare come corpo estraneo. Di fatto è proprio il suo essere contemporaneamente naturale e libero a estrometterlo da un'appartenenza univoca alla sfera sociale: «Le persone [...] sono portate a cercare cause bizzarre a una condotta eccezionale e, al contrario, è a forza d'essere naturale che quella di Jean-Jacques è poco comune»<sup>10</sup>. Filosoficamente, a partire dalla sua risposta negativa al quesito che rappresentava per gli illuministi una pura domanda retorica («Se il ristabilimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a epurare i costumi»), è quasi superfluo ricordare le critiche secondo cui il suo pensiero sarebbe stato compromesso da un'esistenza troppo ingombrante. Dove cioè il suo aperto dissenso rispetto alla mentalità del suo tempo viene giudicato più un atto di narcisismo e di protagonismo, legato cioè ai limiti caratteriali della sua persona (magari alla voglia di distinguersi!), piuttosto che l'espressione di un pensiero «altro» rispetto alle tendenze prevalenti del suo tempo<sup>11</sup>.

Da quanto detto si può capire come dalla duplicità, chiamiamola kantiana, che Rousseau incarna non derivi tanto il rafforzamento della propria identità (che sarebbe per lui il dire: sono naturale *e anche* libero!), quanto la sensazione di trovarsi in contraddizione con se stessi, in una permanente situazione d'instabilità e nella conseguente ricerca di un (impossibile) equilibrio (le «oscillazioni» di cui prima) che trovo ben rappresentata dall'immagine del Barone di Münchhausen, che nello stesso momento è nelle cose e al di fuori delle cose e che viene sorpreso nel gesto di sollevarsi dallo stagno afferrandosi per il codino<sup>12</sup>. Posizione imbarazzante,

<sup>10</sup> *Dialogues*, OC I, p. 850.

<sup>11</sup> «Per un attimo sbalordi l'Europa con opere nelle quali gli animi volgari non videro che eloquenza e giochi di spirito» (ivi, p. 829).

<sup>12</sup> Citata da Th.W. Adorno in *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 82.

senza dubbio anche ridicola per lo spettatore, e che appartiene alla fisionomia rousseauiana e al suo rapporto con il secolo dei Lumi.

### 3. *Scrittura autobiografica e coerenza del percorso filosofico rousseauiano*

Contro la seconda critica di influenza filosofica del documento autobiografico, questo, lungi dal rappresentare un'espressione privata del suo spirito, mostra di innervare tutto il discorso filosofico di Rousseau<sup>13</sup>. Qui la storia che l'individuo narra di sé si fa scrittura filosofica della storia nell'allestire uno spazio di riflessione in cui in ballo è un senso, condivisibile ad altezze e a gradi diversi: l'individuale e l'universale, il particolare e il generale, il concreto e l'astratto. Sarebbe limitativo parlare di un'impronta autobiografica presente nei suoi scritti teorici, quasi fosse un'interferenza poco scientifica, una caduta di stile nella sua produzione filosofica. Piuttosto è la prova di un intreccio strutturale tra l'esperienza e l'ideale, in cui trova genesi e viene concepito il suo pensiero. Questo è il motore della scrittura di Rousseau, i cui temi teorici si sviluppano sempre a partire da un'esperienza vissuta in prima persona, per far capire come la nostra idealità non possa mai essere disgiunta dalle situazioni reali e concrete della nostra esistenza. Allo snodo tra il piano ideale e quello concreto del reale è l'immaginazione, che consente il loro reciproco scambio, mettendo in dialogo il mondo concreto con il pensiero, che gira a vuoto se non entra in gioco la capacità d'immaginare ciò che pensa<sup>14</sup>.

Ora, nella geografia complessa del racconto di sé delle *Rêveries*, tre coordinate si intersecano tra loro e ne fanno un gesto per

<sup>13</sup> Su questo versante della critica, basti come esempio quanto Francesco Orlando riporta delle critiche di Jean-François de La Harpe e de «L'Année littéraire» (1782), che insistono sull'inutilità del racconto rousseauiano della sua vita privata, in particolare della propria infanzia (cfr. F. Orlando, *Infanzia, memoria e storia da Rousseau ai Romantici*, Pisa, Pacini, 2007). Roberto Gatti ben documenta la portata filosofica della scrittura autobiografica di Rousseau, in cui si connettono i livelli psicologico, religioso, morale e politico della sua riflessione. Cfr. R. Gatti, *Storie dell'anima. Le «Confessioni» di Agostino e Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 2012.

<sup>14</sup> «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». *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 150.

eccellenza filosofico: la dimensione temporale, il rapporto con gli altri nel contesto sociale e la realtà naturale.

Il tessuto temporale, che contiene lo strappo della differenza, rappresenta il foglio e anche l'inchiostro per la scrittura autobiografica. Rispetto al tempo come figura della necessità, che ci consuma e che ci consegna al nulla dal quale proveniamo, l'esistenza, raccontandosi, testimonia un'esperienza che sconvolge quello scontato scorrimento: un processo di crescita simultanea di logiche che non rispettano la ripartizione ordinata di tappe di sviluppo, tanto da assumere forme divergenti e anche contraddittorie. Nelle sue *Confessions* Rousseau descrive questo lavoro di annodatura dei tempi e dichiara d'essere stato da subito uomo, ma di essere rimasto un po' bambino e ragazzo per sempre<sup>15</sup>. Con l'effetto spiazzante di queste affermazioni Rousseau sembra dire che c'è ontogeneticamente uno sconvolgimento che contraddice la concezione filogenetica del suo tempo, dove domina invece una concezione progressiva di sviluppo dell'umanità. Riportare l'infanzia nel mondo adulto, così come, vedremo, la natura nella storia, stravolge la normale successione di tappe con cui facciamo coincidere il concetto di progresso. La vita umana sovrverte l'ordinata sequenzialità temporale, perché il suo racconto è intimamente scombuscolato dal vissuto, di fatto incontenibile nella semplice diacronia di fatti e di avvenimenti. Di questo reca traccia l'autobiografia, che è perciò superficiale accostare al romanzo di formazione, poiché essa contesta la capacità costruttiva da parte dell'individuo di plasmare la propria storia. La soggettività di Rousseau entra in aperta frizione con questa idea edificante: il suo non è un processo lineare di incremento, seguendo il quale il lettore lo vede procedere verso l'altezza della propria essenza, e potrei dire che la sua opposizione filosofica al concetto di progresso si trovi anzitutto espressa nel racconto della propria vita.

Già in questo c'è quanto basta per opporsi a facili processi di totalizzazione della storia. Anzi, diventa chiaro che è proprio il carattere storico a rendere gli elementi della realtà irriducibili al pensiero che, teso a essenzializzarli, ne dissolve la fragile con-

<sup>15</sup> Cfr. *Confessions*, OC I, pp. 62 e 174; «Sino alla fine della sua vita non cesserà d'essere un vecchio bambino». *Dialogues*, OC I, p. 800.

sistenza. Rousseau ha scelto giustamente l'autobiografia come dispositivo per sabotare questo tentativo, perché lì è possibile dare voce alla storia non ancora raccontata (forse mai raccontabile) che riguarda la vicenda dell'elemento represso, escluso, censurato: il dolore, la naturalità, il sentimento, la corporeità, la sessualità, la fantasia. Dimensioni dell'esperienza per troppo tempo silenziate dal pensiero e che hanno di che rendere certa quella verità che il pensiero ricerca.

#### 4. *La verità della finzione nell'auto-biografia*

Prima di procedere con la seconda coordinata delle *Rêveries*, è bene soffermarsi su un carattere strutturale della scrittura autobiografica. Non solo l'*auto-biografia* rivela un'inattesa apertura all'alterità, da cui il soggetto, che parla dicendo «io», dichiara di sentirsi vulnerato, ma l'*auto-biografia* mostra anche che ciò che si presenta come la storia di una vita raggiunge la sua verità solo attraverso un gioco di finzione, che fa parte del vissuto di ciascuno nel momento in cui questi decida di raccontarsi. Quindi l'identità autobiografica, pur guidata dall'intenzione dichiarata di avvicinarsi il più possibile alla realtà per come è stata, sa però che non è *già più* la sola realtà, dal momento che viene ricordata, raccontata e affidata alla scrittura.

Il concetto d'identità narrativa si addice a Jean-Jacques che fin da bambino sviluppa di sé una coscienza fittizia e immaginaria, grazie alla lettura delle vite dei grandi eroi di Roma e di Atene, facendo assumere a quelle figure leggendarie, come poi dopo ai suoi esseri immaginari, una consistenza reale<sup>16</sup>. Nel suo periodo adolescenziale e giovanile adotta poi in vari casi identità fittizie. Affascinato da un musicista pazzo, Venture de Villeneuve, diventa maestro di canto, «senza saper decifrare un'aria [...]».

<sup>16</sup> Cfr. Rev8, OCG XX, p. 297. Qualcosa di simile dice lo scrittore Javier Marías: «A ben vedere [...], ha assunto più realtà Don Chisciotte di qualunque altro dei suoi contemporanei storici della Spagna del XVII secolo [...] la Francia degli inizi del secolo più vera e duratura (senza dubbio quella che compare nella *Ricerca del tempo perduto*). J. Marías, *Epilogo a Domani nella battaglia pensa a me*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 281-282.

Anagrammai Rousseau in Vaussore, e mi ribattezzai Vaussore de Villeneuve»<sup>17</sup>. Si potrebbe pensare a una sua naturale propensione al *far finta*, a simulare improbabili identità, come se l'unico modo per diventare qualcuno fosse quello di diventare qualcun altro: per cercare la propria identità o per seguire una naturale inclinazione a disidentificarsi. Per certi versi la maschera è l'unico dato reale di un'identità in sé sempre oscura e mai rivelabile. Anche degli altri egli ama la magia dell'identità fittizia, come nel caso dell'amata Sophie, nella cui immagine la capacità fantasticante di Jean-Jacques prende (un) corpo: nel racconto romanzato del loro primo incontro, Sophie gli si presenta vestita da uomo. Metafora del nostro incontro con la verità? Non è solo l'uomo ad avanzare mascherato. Questo aiuta a capire il motivo del ricorso alla pratica della narrazione rispetto al proprio sé, di cui si intuisce il carattere proteiforme e irrappresentabile. La nostra esistenza, che rende possibile il nostro racconto, resta un evento di per sé sfuggente e imprevedibile.

Affrontando l'esame di se stesso nella quarta *Promenade*, Rousseau difende la grande quantità di cose inventate che ha spacciate per vere, perché con esse non è venuto mai meno alla giustizia, non avendo mai nuociuto in alcun modo ad alcuno. Non c'è quindi né colpa né pentimento, in quanto il suo istinto morale, dettato dagli impulsi della sua natura, ha preservato le sue finzioni dall'inganno<sup>18</sup>. L'uomo veritiero perciò non è mai falso, «benché sia spesso fantasioso»<sup>19</sup>. Come quando, durante un viaggio per 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»<sup>20</sup>. Sono bugie senza secondi fini, che prevedono il rischio dell'azzardo, e con le quali Jean-Jacques sembra avvertire come gli elementi inverosimili di una vita siano quelli che la rendono credibile e storica. Tra l'altro, il termine inglese «Dud» significa persona incapace, progetto a vuoto, o bidone, falso, inutile, il che è coerente con l'innocente

<sup>17</sup> *Confessions*, OC I, p. 148.

<sup>18</sup> Questo aspetto è approfondito nella quarta *Promenade*, oggetto di studio del contributo di Marco Menin raccolto in questo stesso volume.

<sup>19</sup> *Rev4*, OCG XX, p. 203.

<sup>20</sup> *Confessions*, OC I, p. 250.

gioco di Jean-Jacques. Anche se egli ha appena confessato di non conoscere una parola d'inglese... un altro *coup de théâtre*? Ciò che si afferra è l'inafferrabilità di Jean-Jacques, come dimostra la scrittura autobiografica, in cui il soggetto che si racconta non si fa trovare: essa ci permette di guardare lo sguardo su di sé di colui che scrive, scorgendovi l'invisibilità ultima del soggetto che si mostra. «Che mi vedano pure se possono, tanto meglio, ma questo gli è impossibile; vedranno sempre al mio posto il Jean-Jacques che si sono costruiti»<sup>21</sup>. E per irridere i diversi tentativi di fissarne l'immagine, scrive sotto un suo ritratto la quartina «*Hommes savans dans l'art de feindre / Qui me prêtez des traits si doux, / Vous aurez beau vouloir me peindre, / Vous ne peindrez jamais que vous*»<sup>22</sup>. Il fantasticante Jean-Jacques consacra la sua vita alla verità, opponendo un mondo di fantasia all'ingiuria di quell'«essere immaginario e fantastico al quale è piaciuto loro dare il suo nome»<sup>23</sup>. Come dice Starobinski, «non siamo più nel dominio della *verità* (della *storia* veridica), siamo ormai in quello dell'*autenticità* (del *discorso* autentico)»<sup>24</sup>.

##### 5. Il rapporto con la società del suo tempo. La falena e la farfalla

Con il discorso appena fatto sulla finzione, sarebbe allora facile dedurre che anche l'ossessione complottista, di cui Rousseau è vittima e che impregna le *Rêveries* e tutti gli altri suoi scritti autobiografici, sia l'ennesimo frutto della sua vivacissima fantasia. Credo invece che qui emerga quel tratto del reale che, come la *pesanteur* weiliana, segue come un'ombra l'esistenza di Jean-Jacques e contrasta, alimentando, la dimensione evanescente delle sue fantasticherie, come sane reazioni al senso di oppressione che da quella realtà proviene.

La presenza dell'alterità nella forma della relazionalità pubblica e del rapporto intersoggettivo costituisce la seconda coordi-

<sup>21</sup> Rev6, OCG XX, p. 251.

<sup>22</sup> *Dialogues*, OC I, p. 778.

<sup>23</sup> Lettera di Rousseau a Claret de La Tourrette del 25 gennaio 1772, *ET* XXIII, p. 3283.

<sup>24</sup> J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 237.



nata che s'incrocia nella scrittura autobiografica di Rousseau: una continua lotta corpo a corpo, in cui la resistenza all'altro porta in sé anche sempre la nostalgia di un abbraccio e che, nell'abbraccio, non cessa mai di resistere a un'assimilazione. Del rapporto problematico di Rousseau con la società del suo tempo tanto si è scritto perché tanto si è letto a partire dalle sue stesse opere. I suoi scritti autobiografici registrano un'acuta esasperazione di questo rapporto con la denuncia di una congiura nei suoi confronti, che nella maggioranza dei casi è stata attribuita a un suo disagio personale o a una drammatizzazione dell'idea del male indotto dal vivere sociale. Qui si vuole invece dare credito all'angoscia di Rousseau e riconoscere di quel rapporto persecutorio dei dati di realtà. Potendo, nei limiti di questo scritto, dare forma a un dubbio più che a un'affermazione, occorre lasciarsi interrogare dalla sproporzione tra la critica molto nota di Rousseau al processo di civilizzazione e il trattamento di cui egli denuncia di essere stato fatto oggetto. Cosa può aver scatenato contro di lui un'ostilità tanto spietata da colpirlo pubblicamente e privatamente? Una generica critica al decadimento e alla corruzione dei costumi del suo tempo (ogni epoca ha il suo Catone!) non avrebbe potuto innescare una tale reazione se non avesse toccato un nervo scoperto e pronto alla reazione, allora e ancora oggi<sup>25</sup>; se non avesse cioè diagnosticato con precisione chirurgica le cellule tumorali di cui patiamo le metastasi. Rousseau condivide gli ideali del suo tempo («dentro»), ma intuisce che quelle virtualità ideali stanno per essere pervertite al loro interno, perché fatte arbitrariamente ruotare intorno a criteri che ne deformano l'autenticità. Questo può dirlo, perché egli è posto «fuori»: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis* (qui sono io il barbaro, perché non vengo capito da loro). Con la frase di Ovidio, che apre il primo *Discours* e che significativamente ricompare in esergo all'ultima autodifesa nei *Dialogues*, egli dichiara l'esclusione dal mondo degli uomini e insieme il senso di estra-

<sup>25</sup> «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 senti inesplicabilmente vittima. I nemici di Rousseau lo sono in modo così eccessivo da giustificare Rousseau». M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 53.

neità rispetto al proprio tempo, che gli deriva dalla sua disposizione naturale, e da cui ricava il faticoso privilegio di uno sguardo esterno<sup>26</sup>. Essendo contemporaneamente al di dentro e al di fuori, può indicare con spietata lucidità il processo corruttivo degli ideali positivi del suo tempo, che si annida all'interno del movimento che è del suo secolo e della modernità nel suo orientamento.

La modificazione artificiale dell'essenza e delle proprietà di quei valori è direzionata dall'arbitrio umano, con le parole d'ordine di: interesse, ricchezza, lusso, profitto, affare, privilegio, individualismo esasperato associato a una collettività sempre più opprimente per i singoli. A manovrare l'operazione è una confederazione segreta e trasversale, con circoli solidali, congreghe e satelliti vari, compresi i mezzi di stampa, che agisce nell'anonimato e che mette insieme le variegiate forme del potere a cui i *philosophes* forniscono l'ideologia. Rousseau dà l'esatta descrizione dei poteri forti e delle loro strategie: quel *modus operandi* ambiguo che, mentre si scaglia contro il militarismo e la guerra, fornisce le armi agli eserciti; che all'attacco frontale preferisce colpire di nascosto, a tradimento, con reticenze e mezze parole, falsificando il detto e lo scritto<sup>27</sup>, evitando ogni contraddittorio e confronto (si veda la ricostruzione che Rousseau dà dell'incontro tra l'impegnoso Voltaire e il cauto d'Alembert<sup>28</sup>, che è vero anche non fosse mai accaduto!); che esibisce la doppia se non multipla morale, con l'intento di distruggere qualsiasi morale<sup>29</sup>. In aperta rivalità con il potere clericale<sup>30</sup>, i capi della lega si fanno fautori di una nuova ritualità, col manto di valori umanitari e nella cornice di arti in cui brillano i nomi di fratellanza, tolleranza, libertà, uguaglianza;

<sup>26</sup> Cfr. *Rev3*, OCG XX, pp. 169-171.

<sup>27</sup> «I suoi libri sono diventati i suoi crimini, la *Profession de foi du vicair savoyard* è diventato uno scritto empio, l'*Héloïse* un romanzo osceno, il *Contrat social* un libro sedizioso» (*Dialogues*, OCI, p. 964). Si veda ad esempio l'articolo di K.R. Gallas, *Un ouvrage faussement attribué à J.-J. Rousseau*, che si riferisce a uno scritto apparso nel 1776 a Filadelfia che contiene un duro attacco ai Gesuiti, e che l'autore dell'articolo attribuisce senza dubbio all'opera di una loggia massonica francese per colpire Rousseau (in «AJJR», 13, 1920-21, n. 1, pp. 225-227). Anche le annotazioni astiose di Voltaire alla sua copia della *Profession de foi* sono indicative di questo atteggiamento ostile. Cfr. B. Bouvier, *Notes inédites de Voltaire sur la «Profession de foi du vicair savoyard»*, in «AJJR», 1, 1905, n. 1, pp. 272-284.

<sup>28</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 943.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 967.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 890 e 967-968.

il tutto incardinato sull'interesse particolaristico e su rapporti di forza lanciati nella corsa al potere. Ecco motivato il gioco perverso dell'apparenza e la falsità di una cultura che fa mostra della virtù, senza possederla. Della capacità di vedere e di mostrare ciò che è sotto gli occhi di tutti, Rousseau rende merito a Jean-Jacques: «I saccheggiatori del bene pubblico, gli intriganti, gli ambiziosi, di cui egli svela le manovre, gli appassionati distruttori di ogni religione, d'ogni coscienza e d'ogni libertà, di tutta la morale, colpiti nel vivo dalle sue censure, debbono odiarlo»<sup>31</sup>.

Rousseau punta la sua attenzione come spillo sulla notturna falena velenosa che di giorno trova riparo in nascondigli bui, che si spaccia per farfalla e che da lì a poco avrebbe spiccato il suo volo. Quando la individua è ancora imbozzolata, ma ha iniziato il suo processo di mutazione e già allo stadio larvale è capace di defogliare la pianta che la ospita (immagine che ben si addice, vista la passione di Rousseau per la botanica). Da lì a poco comincerà a sfarfallare, attratta dalla fredda luce artificiale di quei Lumi che, abbagliando, renderanno ciechi gli uomini. La luce di Jean-Jacques invece ha il calore di una luce interiore, «per far luce dentro se stessi»<sup>32</sup>. Intorno a lui caleranno allora le tenebre, cogliendolo impreparato<sup>33</sup>, tanto confuso da limitarsi ad attribuire quella congiura a odi e a invidie personali o a leggerne i segni di una prova divina<sup>34</sup>, non collegando cioè quel sottile processo di diffamazione e di ingiuria, travestito con le forme della benevolenza e della protezione, a una reazione di una parte sempre più strutturale della società, che prolifera in essa come un tumore nell'organismo e che infetta o elimina tutte le cellule sane che vi si contrappongono. Cosa che in parte forse anche intuisce, quando riconosce che se le accuse che gli sono state mosse fossero vere, gli accusatori avrebbero dovuto denunciarlo alle autorità pubbliche, cessando di occuparsene<sup>35</sup>. Così non è stato, perché la «lega» lavora nell'ombra e non alla luce del bene comune, di cui si occupa solo se risponde al suo interesse particolare.

<sup>31</sup> Ivi, p. 889.

<sup>32</sup> *Rev3*, OCG XX, p. 167.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, p. 285 (*Rev8*).

<sup>34</sup> Cfr. ivi, p. 161 (*Rev2*).

<sup>35</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 951.

A partire dalla sua posizione «impossibile», contemporaneamente al di qua e al di là dell'apparenza, Rousseau riesce a intercettare la dinamica di un inganno che ha effetti di realtà, sul singolo e sulla collettività, e che perseguiterà come un fantasma la modernità fino a oggi. Il soggetto emancipato, che si è liberato da ogni vincolo autoritario e che si costituisce in nome di un'inedita certezza di sé, rivendicando il proprio non voler essere più ingannato da poteri eteronomi, così facendo, si autoinganna, creando nuove forme di potere e di dominio dell'uomo sull'uomo<sup>36</sup>. L'avanzamento della conoscenza scientifica non ha liberato l'umanità dall'ignoranza e dalla superstizione; le dottrine meccaniciste ed empiriste, il materialismo, l'irreligiosità spinta fino al più fanatico ateismo, avrebbero condotto presto a uno scatenato antropocentrismo, al cinico sfruttamento della natura, al libertinismo: «Nessun altro legame sociale infine che la forza»<sup>37</sup>. Rousseau coglie l'esatto punto di deviazione con cui gli uomini si allontanano dalla loro destinazione naturale, nel momento in cui non rispettano l'inflessibile legge naturale del limite, che fa sì che gli ostacoli o vengano superati o ci fermino.

Con la sua critica Rousseau sa di non poter eliminare il potere o l'interesse, ma confida di poterli limitare<sup>38</sup>, dissolvendone la prospettiva illusoria alla luce dell'unica realtà non ingannatrice, che è quella naturale. Ecco che la finzione dell'uomo naturale (perché forse mai esistito, ma di cui occorre avere nozioni giuste<sup>39</sup>) sbugiarda le illusorie verità degli uomini. E finzioni sono quelle messe in campo da Rousseau per preservare la condizione umana dal contagio, attraverso una proposta pedagogica, per il singolo (*Émile*); sociale, per la coppia e la famiglia (*Nouvelle Héloïse*); politica, per la collettività (*Contrat social*). Per sé decide di

<sup>36</sup> Sull'illusione come inganno che realmente ci assoggetta, rimando al mio saggio su Simone Weil, vicina allo spirito di Rousseau sul tema dell'arbitrarietà strutturale della collettività, che conferisce realtà istitutiva ai suoi fantasmi e che trova il suo antidoto nella necessità naturale. Cfr. I. Poma, *Simone Weil. Dinamiche dell'inganno nel soggetto della modernità*, in «Quaderni di InSchi-boleth», 5, 2016, n. 1.

<sup>37</sup> *Dialogues*, OC I, p. 971.

<sup>38</sup> Il potere, nel suo effetto che, nel rispetto delle leggi, non deve mai giungere alla violenza (cfr. *Contrat social*, OC III, p. 391); l'interesse, nel suo orientamento alla volontà comune (cfr. *ivi*, p. 368).

<sup>39</sup> Cfr. *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 123.

respingere la mortificante uniformità del gregge, evitando situazioni di dipendenza dall'arbitrio altrui: rinuncia alla vita mondana e vive copiando musica a un tanto al foglio. Non a caso entrambe le scelte gli attireranno le critiche degli ex-amici intellettuali, perché lo renderanno ad essi invisibile<sup>40</sup>. Jean-Jacques decide di stare *fuori*, di mettersi fuori tiro, perché conosce bene quel *dentro* labirintico che fa leva sull'amor proprio e che s'impone con le regole della soggezione e della sottomissione: «Tutto ciò che è fuori di me ormai mi è estraneo»<sup>41</sup>. L'unico *dentro* che accetta è allora quello dell'amore di sé nella sua condizione naturale<sup>42</sup>, dove vige solo la regola della necessità, l'unica garanzia della libertà umana. Jean-Jacques, che ha descritto come storico il cuore umano, ora, nelle *Rêveries*, si appresta a dipingere la natura.

## 6. *L'abitante del pianeta naturale*

C'è dunque un'altra dimensione di realtà, questa volta positiva, che nutre come una risorsa l'esistenza e il pensiero di Rousseau, ed è quella del regno vegetale, entro cui egli passeggia fantasticando, e che per lui rappresenta il modello insuperabile del vivere sociale e politico, al punto tale da fare ipotizzare un nesso costitutivo tra la struttura del mondo vegetale e la «fantastiche-ria» che prende forma nel *Contrat social*. Mentre finora è prevalso l'accento su ciò che *non* è l'autobiografia e su ciò che *non* è Jean-Jacques, ora, con la terza coordinata delle *Rêveries* – l'ambiente naturale – si prospetta invece positivamente il luogo in cui egli si presenta per ciò che è e per ciò che è la sua fantastiche-ria. Nel radicamento nella natura, che accompagna l'intera sua esistenza, si genera ininterrottamente un fantasticare che, per questo, non si confonde con una fallacia metafisica e che, prendendo forma nelle sue proposte teoriche, le farà magari apparire fantasiose ma mai impossibili, perché formidabilmente capaci di esprimere le virtualità positive della realtà.

<sup>40</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 843.

<sup>41</sup> *Rev1*, OCG XX, p. 139.

<sup>42</sup> «Non c'è nel suo animo un'aspirazione che sia fuori della natura». *Dialogues*, OC I, p. 874.

Al mondo vegetale appartiene una dimensione reale che, fin dall'infanzia di Jean-Jacques, dà corpo e sostanza a sentimenti e a situazioni che egli ha fino ad allora solo immaginati. La natura rappresenta l'irruzione positiva della realtà<sup>43</sup>, che magari interrompe il suo assorto rimuginare su di sé e sul proprio destino, ma per risvegliarlo in una fantasticheria reale, come nell'episodio riportato nella seconda *Promenade* del grosso cane danese che lo travolge nella sua corsa: un cane (la natura) lo investe facendogli perdere i sensi (lo assenta) ed egli riapre gli occhi in una realtà fantastica in cui la natura ha invaso la sua anima. In questo rapimento mistico egli è dimentico di sé, come lo è il bambino appena venuto al mondo: «Tutto compreso nel momento presente non mi ricordavo di nulla; non avevo nozione distinta della mia individualità, né la minima idea di ciò che mi era successo; non sapevo dov'ero e chi ero»<sup>44</sup>. L'ultimo suo pensiero prima di essere investito era stato: «Ero fatto per vivere, muoio senza aver vissuto»<sup>45</sup>. Ed eccolo rinato alla vita. La sua immaginazione nera, che macchia la realtà con la sua negatività, è stata cancellata da una fantasticheria che invece proviene da quella realtà che supera l'immaginazione: dalla natura, che «sorride sempre»<sup>46</sup> e che fa evaporare i suoi fantasmi.

L'essere fantasticante di Jean-Jacques si avvicina in alcuni tratti decisivi al regno vegetale, il «più bello e più ricco dei tre regni della natura»<sup>47</sup>. Anzitutto, egli è soccombente in società e salvo nel mondo vegetale grazie alla sua inazione. La sua fantasticheria si dà in quel non-agire contemplativo, privo d'intenzione, che sottrae l'azione alla dimensione volontaristica dell'io e che prevede uno stato d'inerzia, che non conosce progresso. Il Rousseau delle *Rêveries* vive l'incanto dei contemplativi: la dolce indolenza, l'amabile noncuranza, la mente pigra. Fosse per lui, «resterebbe

<sup>43</sup> Walter Benjamin legge l'inizio della seconda *Promenade* come confessione di un godimento di sé che non ha ancora compiuto un rivolgimento verso l'esterno. Credo invece che la natura rappresenti per il Rousseau delle *Rêveries* il reale autentico, non quello cioè di un'esteriorità a cui si può accedere solo alienandosi e occultando il rapporto con sé. Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2002, pp. 506-507.

<sup>44</sup> *Rev2*, OCG XX, p. 153.

<sup>45</sup> Ivi, p. 151.

<sup>46</sup> Ivi, p. 331 (*Rev9*).

<sup>47</sup> *Lettres sur la botanique*, 22 agosto 1771, OC IV, p. 1152.

sempre immobile»<sup>48</sup>, e se immagina degli esseri ideali, vede che, «limitati da ogni parte dalla natura e dalla ragione, essi rimangono fermi, e passano la vita a gioirne»<sup>49</sup>. Nella pace dell'anima e del cuore che appartiene alla sua disposizione naturale, egli si sente come immerso in uno «stato di torpore», se non «in letargo»<sup>50</sup>. All'inazione si collega l'ozio, la passività operosa, libera e spontanea, la quiete in cui gode «di una vita uguale e semplice»<sup>51</sup>, che si scandisce come fosse uno stesso giorno ripetuto<sup>52</sup>, in cui egli segue il semplice impulso del suo temperamento sottomesso alle leggi della necessità. Non che con questo voglia riconoscersi una virtù o un merito, perché «il solo merito di colui che vi si abbandona è di aver ceduto senza resistenza all'inclinazione della natura»<sup>53</sup>. Quindi non può ritenersi né virtuoso né malvagio<sup>54</sup>, perché non esiste né virtù né vizio in natura, dove non c'è volontà. E questo, oltre ad andare incontro alla sua naturale indolenza<sup>55</sup>, gli fa ben distinguere la disgrazia naturale da quella inferta dall'uomo: «Una tegola che cade da un tetto può ferirci parecchio ma non quanto una pietra lanciata apposta da una mano malvagia»<sup>56</sup>.

Con il suo modo d'essere naturale, Rousseau contesta i miti sociali dell'industriosità, del continuo ingegnarsi per prevalere sugli altri. Nell'ordine naturale viene meno quell'assillante confronto; egli «non si mette né al fianco né al di sopra né al di sotto di nessuno»<sup>57</sup>: è per sé e per tutti/o. In questa relazione con tutti gli esseri viventi egli può ben dire che il suo cane è suo amico e non suo schiavo, perché hanno la medesima volontà<sup>58</sup>. Legando lo spirito di libertà alla pigrizia e all'indolenza, Rousseau rovescia i parametri vigenti di un uomo civilizzato attivo ed efficiente, che mette soggezione e impone sudditanza. Il soggetto passivo che Rousseau ritrova negli organismi vegetali e che riconosce come

<sup>48</sup> *Dialogues*, OC I, p. 812.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 672.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 804 e 801.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 839.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp. 847, 865 e 956.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 849.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 824.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 846.

<sup>56</sup> *Rev8*, OCG XX, p. 289.

<sup>57</sup> *Dialogues*, OC I, p. 852.

<sup>58</sup> Cfr. *Lettres à Malesherbes*, OC I, p. 1141.

proprio non è quello costretto a subire quell'esercizio di predominio, bensì quello capace di ricevere, che vive dell'essenziale e che non ha falsi bisogni, quindi interiormente libero. «Trovare la semplicità della natura associata ai bisogni della società»<sup>59</sup>, è l'obiettivo. Per raggiungerlo, occorre seguire l'esempio di un mondo in cui regna l'acquiescenza e l'accettazione più fiduciosa: la conquista è legata più a ciò che si lascia che a ciò che si acquisisce. È un togliere l'inessenziale, un procedere per sottrazione, perché l'essenziale c'è già da sempre, sebbene schiacciato da ciò che l'uomo vi ha sovrapposto.

La fantasticheria poi presenta una caratteristica sospensione del tempo; è l'esperienza di un presente che dura e che tiene sospesa l'esistenza al di sopra della sua strutturale fuggevolezza e instabilità. Nella terza *Promenade* Rousseau mette in contrasto il «piano tranquillo» della natura dove posarsi, al mondo che è «vortice», «torrente» o «tumulto della vita sociale»<sup>60</sup>. Il dispendio di tempo che ciò richiede restituisce un momento *fuori* dal tempo, che si profila come un *dentro* spaziale, la dimora dell'anima, e che è il tempo quale si dà in natura, la quale è sempre uguale a se stessa: «Sempre lo stesso ordine, sempre le stesse rivoluzioni»<sup>61</sup>. La natura segna lo spazio di lontananza di Rousseau dal suo tempo e offre di lui l'immagine del filosofo della spazialità, nel tempo sospeso della fantasticheria. Lo spazio rientra fra le condizioni materiali che rendono possibile tanto un buon fantasticare quanto la giusta costituzione di un popolo: nel *Contrat social*, egli osserva (da buon botanico), che «sono gli uomini che fanno lo Stato ed è la terra che nutre gli uomini; il rapporto conveniente, pertanto, si ha quando la terra basta a nutrire gli abitanti e gli abitanti sono tanti quanti la terra ne può nutrire»<sup>62</sup>; è la terra a salvare un popolo dall'alternativa di affidarsi al commercio o alla guerra, che lo porrebbero in condizioni di dipendenza. E la prova della bontà di questa forma di *radicamento* politico è «la conservazione e la prosperità dei suoi membri»<sup>63</sup>, il loro numero e la loro densità, come nel paesaggio lussureggiante di una ricca vegetazione.

<sup>59</sup> *Contrat social*, OC III, p. 391.

<sup>60</sup> *Rev3*, OCG XX, pp. 167, 169 e *Rev5*, p. 231.

<sup>61</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 144.

<sup>62</sup> *Contrat social*, OC III, p. 389.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 420.



A collegare la fantasticheria alla natura è poi il momento desoggettivante, che Rousseau persegue paradossalmente per rientrare in se stesso. Della natura egli ama proprio i luoghi, dice, «dove non trovo più traccia umana»<sup>64</sup>, ossia ciò che vi è di inumano in essa, di estraneo al mondo artificiale degli uomini. Esperienze desoggettivanti sono quelle che egli vive nel paesaggio selvaggio dell'isola di Saint-Pierre, oppure quando, immerso nella natura, dimentica se stesso, al di sopra o al di sotto della propria soggettività<sup>65</sup>. Anche la sua passione per la botanica esprime a ben vedere un significato desoggettivante: il botanico guarda la vita organica nella sua intima struttura e, viene da dire, a differenza dell'Adamo biblico a cui viene assegnato il compito di nominare tutte le cose (da cui l'equivoco di sentirsene padrone), egli, come sottolinea Rousseau, si accontenta di saper vedere ciò che vede<sup>66</sup>. E ciò che vede delle piante è un'interiorità completamente spalancata al suo sguardo. Così credo andrebbe intesa anche la sua interiorità: simile alla descrizione che può darne un botanico, egli parla del suo cuore (della sua interiorità) come di un cristallo trasparente, trapassabile da parte a parte (un concetto di sé che potremmo definire asoggettivo)<sup>67</sup> che, proprio per questo, non gli permette di mascherare il proprio essere e le proprie intenzioni o di padroneggiare le proprie apparenze, perché quel cuore, che egli non possiede, non nasconde niente e si esprime contro la propria volontà<sup>68</sup>. L'esperienza autobiografica di desoggettivizzazione si aggrancia al suo discorso teorico, che individua il problema cruciale degli uomini in quel loro furore di differenziarsi, che «ci tiene quasi sempre fuori di noi stessi»<sup>69</sup>. E questo perché, non essendo nella condizione di poter legittimare la propria autoinvestitura, l'individuo deve cercare quella conferma all'esterno, trovandosi a dipendere dal giudizio altrui, altrettanto discrezionale e arbitra-

<sup>64</sup> *Rev7*, OCG XX, p. 273.

<sup>65</sup> «In questi momenti estatici si raggiungono quelle zone eterree in cui perdere la coscienza dell'io storico significa assumerne una di universale, in un punto archimedico che supera il paradosso dell'identità del dio e dell'animale, della coscienza infinita e del suo "grado zero"». S. Sbarra, *La statua di Glauco. Letture di Rousseau nell'età di Goethe*, Roma, Carocci, 2006, p. 60.

<sup>66</sup> Cfr. *Lettres sur la botanique*, 22 agosto 1771, OC IV, p. 1152.

<sup>67</sup> Ne parla anche in *Confessions*, OC I, p. 446.

<sup>68</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, pp. 860-861.

<sup>69</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 189.

rio. Rousseau affronta allora il rischio di «interrogar noi stessi»<sup>70</sup>, nel riferimento all'unica voce che non mente mai, che è quella naturale, che fa evaporare l'autoreferenzialità dell'uomo, conferendo una più certa stabilità alla sua storia. Nella natura Rousseau è come la natura lo ha voluto<sup>71</sup>, capace di prendersi cura di sé secondo le leggi naturali e di sottrarsi al potere dei medici<sup>72</sup> e a qualsiasi potere, grazie a quell'energia dell'anima che consente di essere qualcuno anche da soli<sup>73</sup>, ossia indipendenti dall'opinione e dal giudizio altrui<sup>74</sup>. Questo caratterizza anche il suo approccio alla natura, che merita attenzione in sé<sup>75</sup> e non per i rimedi che l'uomo può ricavarne per la propria salute<sup>76</sup>, con cui egli aliena il significato proprio della natura, subordinandolo a interessi esterni e particolaristici, così nocivi nello stesso ordine politico: «Ah, impariamo ad amare la natura [...], impariamo ad ammirare le bellezze delle quali essa non si è adornata che per noi»<sup>77</sup>.

Già molti sono gli elementi che confermano il ruolo paradigmatico del regno vegetale, come ordine organico autosufficiente, che non conosce arbitrari ed eteronomi rapporti di potere, perché tutti gli organismi in esso sono sottomessi alla legge universale di natura: è l'ideale del bastare a se stessi, ricavando ciò che è necessario dall'ambiente contiguo, a disposizione, senza soggezione e senza sudditanza. Le assonanze fra l'essere fantasticante di Rousseau e il regno vegetale sono così tante da nutrire l'ipotesi che la sua idea di collettività abbia tratto ispirazione proprio da quel rapporto. Questo riconduce la sua proposta politica a una fantasticheria, e quel modello politico al modello vegetale, dove valga un io comune, una volontà generale che implichi la rinuncia ai particolarismi e alle volontà arbitrarie dei singoli membri; che, nel sistema sociale e politico, significa riconoscere il carattere legittimo di un interesse particolare solo qualora esso sia in grado di sostenere la prova del rapporto con la volontà generale.

<sup>70</sup> Ivi, p. 193

<sup>71</sup> Cfr. *Rev2*, OCG XX, p. 147.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 265 (*Rev7*).

<sup>73</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 987.

<sup>74</sup> Cfr. *Rev8*, OCG XX, p. 287 e *Lettres à Malesherbes*, OC I, p. 1137.

<sup>75</sup> Cfr. *Rev7*, OCG XX, p. 261.

<sup>76</sup> Per ritornare alla figura di Adamo, egli ne parla come del primo farmacista (cfr. *ivi*, p. 263).

<sup>77</sup> *Fragments de botanique*, OC IV, p. 1251.

Naturalmente non siamo di fronte a una semplice sovrapposizione: come il sogno di Jean-Jacques di vivere come una pianta si sviluppa in un rapporto spirituale con la natura, così il corpo politico del *Contrat social* si ispira alla struttura del mondo vegetale, ma attraverso il difficile perseguimento della libertà. È allora un'analogia fra rapporti quella che riflette il pensiero di Rousseau, che permette di avvicinare elementi fra loro differenti. Ciò che specifica l'uomo e il suo costituirsi in società è il nesso tra natura e libertà, in cui la natura costituisce un riferimento per la libertà, che trova in essa dei punti fermi, delle leggi necessarie e perciò buone. Fuggire dalle regole della società non significa perciò rifugiarsi in una sorta di anarchia naturalistica, perché, al contrario, la natura rappresenta il regno delle regole dettate dalla necessità, che riflette la libertà auspicabile per l'uomo, quella che non si fa assoggettare al potere arbitrario e che, nella condivisione di una volontà comune, *costringe* ogni singolo uomo a essere *libero*<sup>78</sup>. A differenza dell'uomo primitivo, l'uomo naturale, chiamato a dare vita a una società giusta, è illuminato dalla ragione, ma è naturale perché ha imparato a portare il giogo imposto dalla necessità e a sottomettersi a essa<sup>79</sup>. Alla natura perciò guarda la ragione umana che, sul piano della libertà, vuole raggiungere quella garanzia di sicurezza e di ordine che all'inizio solo la natura poteva fornire. 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, mantenendo quindi un legame parallelo tra la legge di ragione e la legge di natura<sup>80</sup>, che abbraccia in un unico sguardo il singolo e la collettività: allora, dice Rousseau, nulla potrà distruggere «l'armonia che vedo tra la mia natura immortale, e la struttura di questo mondo e l'ordine fisico che vi regna»<sup>81</sup>; e uno Stato è saldo e duraturo quando tiene sempre presente l'«accordo [...] fra i rapporti naturali e le leggi, limitandosi queste [...] a garantire, accompagnare e rettificare quelli»<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> *Contrat social*, OC III, p. 364.

<sup>79</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, pp. 845 e 864; *Rev8*, OCG XX, p. 287.

<sup>80</sup> «Sotto la legge di ragione niente si fa senza una causa, né più né meno che sotto la legge di natura». *Contrat social*, OC III, p. 373.

<sup>81</sup> *Rev3*, OCG XX, p. 179.

<sup>82</sup> Cfr. *Contrat social*, OC III, p. 393.

Nel riferimento all'ordine vegetale si comprende il senso positivo del «dentro» di un tutto organico d'intima coesione, a partire da un interesse e da una volontà comune, aderendo alla quale non rinuncio alla mia libertà, ma sono chiamato a disciplinare il mio libero arbitrio, riflesso del mio interesse privato. Qui il singolo membro non dipende dagli altri, ma dall'organismo, perché questo realizza la sua libertà, garantendo l'uguaglianza morale dei suoi membri<sup>83</sup>. I membri allora non tradiranno mai il sistema, perché *essi sono il sistema*<sup>84</sup>: solo teorizzando un sistema del «dentro» (quello del *Contrat social*), sarà possibile arginare il formarsi di «società parziali»<sup>85</sup>, che con i loro interessi minano l'integrità del tutto perché lo pensano come a essi esterno, un «fuori» da sfruttare come territorio di caccia per sfogare il loro istinto predatorio.

Certo, quel rapporto d'immediata fusione con la natura, quell'atteggiamento autotrofo proprio delle piante nel loro habitat, per l'uomo (se mai c'è stato) è definitivamente perduto. A noi non resta che rinvenire le tracce della natura ai margini del sistema, che ha ridotto al minimo, se non rimosso, con la sua opera di colonizzazione pervasiva, quella figura della differenza. Rousseau ci dice che, come la sua esistenza, anche la natura ha potuto subire esclusioni, violazioni che l'hanno sfigurata e deturpata, ma essa continua a possedere una sua persistenza e inviolabilità ultima, che sono l'immagine della sua inestirpabile libertà. Per questo egli la fa diventare modello del sistema: quella risorsa in grado di scardinare un potere che non è necessario, ma storico, ossia conseguente a una certa definizione dell'uomo, che non è stata la prima e non sarà l'ultima. Non si torna indietro, ma una ripartenza storica è dunque possibile, se la storia ci ha insegnato qualcosa e se rinsaldiamo il riferimento all'ordine naturale. Come la menzogna non potrà mai offuscare davvero la verità, così la bontà naturale dell'uomo non potrà mai essere cancellata definitivamente. Ritirandosi in solitudine, contemplando e fantasticando, Rousseau

<sup>83</sup> Cfr. ivi, p. 394.

<sup>84</sup> «Tra gli individui (sudditi) e il Sovrano, non c'è bisogno di un arbitro, perché il Sovrano non è che l'unione degli individui stessi, che esistono in quanto membri del Corpo Sovrano, nella "forma" dell'unione». L. Althusser, *Sur le «Contrat social»*, in *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, in «Cahiers pour l'analyse», 8, 1967, pp. 5-42, qui p. 25.

<sup>85</sup> *Contrat social*, OC III, p. 372.

trova dentro di sé quei tratti naturali dimenticati dai più<sup>86</sup>. Non è quindi perduto il pensiero di quella provenienza e il riferimento all'orizzonte vegetale, che permetta di spogliare l'uomo civilizzato con l'idea dell'uomo naturale: «Questi sentimenti innati che la natura ha inciso in tutti i cuori», soffocati nel vivere sociale, sono sempre pronti a rinascere per ricondurre l'uomo «alle sue disposizioni primitive, come il seme di un albero innestato dà sempre la pianta selvatica [...]. La natura, insensibilmente, riprenderà il suo impero [...]. L'ordine naturale si ristabilirà prima o poi»<sup>87</sup>.

Sono convinta che la sventura da un lato, dall'altro la gioia come adesione totale e pura alla bellezza perfetta, implicando entrambe la perdita dell'esistenza personale, siano le uniche chiavi mediante le quali si entra nel paese puro, il paese respirabile; il paese del reale.

S. Weil, lettera a Joë Bousquet, 12 maggio 1942

<sup>86</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 936.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 972-973.



FINZIONE DI VERITÀ, VERITÀ DELLA FINZIONE.  
UNA LETTURA DELLA QUARTA *RÊVERIE*

L'art de l'existence et le discours vrai,  
la relation entre l'existence belle et la vraie vie,  
la vie dans la vérité, la vie pour la vérité,  
c'est un peu cela que je voulais essayer de res-  
saisir.

M. Foucault, *Le courage de la vérité*

1. *La finzione tra verità e menzogna*

La terza e la quarta *Promenades* delle *Rêveries* sono convenzionalmente considerate la sezione più propriamente filosofica dell'ultima fatica letteraria di Rousseau<sup>1</sup>. Il primo dei due testi prende le mosse dalla citazione dell'amato Plutarco secondo cui «invecchiando continuo a imparare»<sup>2</sup>, per sviluppare una riflessione sulla conoscenza di sé, la saggezza e la verità filosofica, che sembrano beffardamente accessibili all'essere umano solo quando, a causa della vecchiaia, non è più in grado di mettere in atto quanto appreso. La malinconica conclusione della disamina – in cui s'intrecciano, come d'altronde in tutte le *Rêveries*, spunti teorici e rimembranze autobiografiche – è l'auspicio di «uscire dalla vita, non migliore, perché non è possibile, ma più virtuoso di quando vi ero entrato»<sup>3</sup>. La quarta *Promenade*, che costituisce assieme alla terza una sorta di dittico, ritorna, anche in questo caso sotto l'egida di Plutarco<sup>4</sup>, sul problema della conoscenza di sé,

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Marco Menin, *Università di Torino*.

<sup>2</sup> *Rev3*, OC I, p. 1011.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 1023.

<sup>4</sup> «Fra i pochi libri che talvolta leggo ancora, Plutarco è quello a cui sono più affezionato e che mi è più utile. Fu la prima lettura della mia infanzia, sarà l'ultima della mia vecchiaia» (*Rev4*, OC I, p. 1024). Sull'influenza di Plutarco su Rousseau, cfr. J. Morel, *J.-J. Rousseau lit Plutarque*, in «Revue d'histoire moderne», 1, 1926, n. 2, pp. 81-102 e G. Pire, *Du bon Plutarque au*

vera e propria ossessione di Rousseau sin dai tempi del *Discours sur l'inégalité*<sup>5</sup>. La questione è tuttavia qui affrontata dall'angolazione specifica, opposta e speculare, della menzogna: «Decisi di utilizzare la passeggiata dell'indomani per riflettere sulla menzogna, e mi convinsi [...] che il "conosci te stesso" del tempio di Delfi non era una massima tanto facile da seguire come avevo pensato nelle *Confessions*»<sup>6</sup>.

Spunto contingente di questa risoluzione è l'epigrafe di una brochure dell'Abbé Rosier: *vitam vero impendenti*. L'espressione viene letta da Jean-Jacques come motteggio e «crudele controverità»<sup>7</sup> del suo ormai celebre motto *vitam impendere vero*<sup>8</sup>, facendo insorgere in lui con urgenza la necessità di un esame di coscienza. La fantasticheria si dispiega attraverso la delineazione di una variegata tassonomia dell'atto di mentire<sup>9</sup>, puntellata nuovamente dai ricordi autobiografici, tra cui spicca il celebre episodio del furto di un nastro di seta di cui il giovane e colpevole Rousseau, lacchè a Torino, accusa falsamente la povera cameriera Marion. Questo episodio, elevato a momento emblematico del «mito personale» (come la rottura del pettine di Mademoiselle Lambercier o l'illuminazione di Vincennes) avrebbe fatto nascere in lui un istintivo e duraturo orrore per qualsiasi bugia interessata: «Mai menzogna premeditata mi sfiorò il pensiero, mai ho mentito per interesse»<sup>10</sup>. Anche in questo caso, e si tratta di un'altra costante

*Citoyen de Genève*, in «Revue de littérature comparée», 32, 1958, n. 4, pp. 510-547.

<sup>5</sup> Cfr. *infra*, nota 59.

<sup>6</sup> *Rev4*, OC I, p. 1024.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Il motto «dedicare la vita alla verità» è tratto da Giovanale (*Satire*, IV, 91). Sul significato attribuitogli da Rousseau cfr. M.J. Villaverde: *Vitam impendere vero: de Juvénal à Rousseau*, in «EJRR», 4, 1990, n. 1, pp. 53-70; J. Starobinski, *The Motto Vitam impendere vero and the Question of Lying*, in P. Riley (a cura di), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 365-396 e J. Berchtold, *Vitam, impendere vero. Dépense, dette et dédommagement: autour de la devise de Rousseau*, in «Europe», 84, 2006, n. 930, pp. 141-160.

<sup>9</sup> La tassonomia della menzogna (impostura, frode, calunnia, ecc.) della quarta *Promenade* è stata puntualmente ricostruita da J.-F. Perrin, *Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime. Sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la Quatrième Promenade*, in «Littératures», 37, 1997, pp. 115-130. Cfr. inoltre V. Gourevitch, *Rousseau and Lying*, in «Berkshire Review», 15, 1994, pp. 93-107.

<sup>10</sup> *Rev4*, OC I, p. 1033.



delle *Rêveries*, la riflessione filosofica si coniuga con un'arringa *pro domo sua*. Come, nella terza passeggiata, la convinzione intima aveva consentito a Jean-Jacques di superare l'inconveniente logico di essere l'unico ad avere ragione all'interno di un complotto dalla portata universale, allo stesso modo nella quarta passeggiata l'assenza (soggettiva) di rimorso viene elevata a prova oggettiva d'innocenza.

Alla luce di tali premesse, la quarta *Promenade* ha da sempre ricoperto, nella *nouvelle vague* della critica rousseauiana (ossia in quell'ipotesi interpretativa incentrata sull'inscindibilità di pensiero e scrittura<sup>11</sup>), un ruolo privilegiato per quel che concerne la riflessione sulla sincerità. I diversi interpreti che si sono soffermati sulla questione (oltre a Jean Starobinski, si possono ricordare, a titolo esemplificativo, Alessandro Ferrara, Christopher Kelly e, in tempi recenti, Kenneth Wain e Jason Neidleman<sup>12</sup>) hanno sottolineato, di volta in volta, aspetti differenti della dottrina rousseauiana della «verità»: la sua definizione alternativamente normativa e utilitaristica, il suo rapporto con la giustizia, il suo intrecciarsi con la dimensione intimistica e con quella politica<sup>13</sup>, ecc. Tutti sono però concordi nel sottolineare come tale dottrina rappresenti un vero e proprio caposaldo della morale del Ginevrino.

Tuttavia, oltre a fornire una sintesi importante della «Ethics of Truth» di Rousseau – per riprendere il titolo della monografia di Neidleman – la quarta *Promenade* delinea al contempo (seppure «in negativo», ossia tramite una postura difensiva dell'autore)

<sup>11</sup> Tale orientamento ha trovato la sua espressione programmatica nell'opera di Jean Starobinski e, più in generale, nella riflessione della «scuola di Ginevra». Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957; nuova ed. Paris, Gallimard, 1971; trad. it. di R. Albertini, Bologna, il Mulino, 1982.

<sup>12</sup> Cfr. A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Roma, Armando, 1989; Ch. Kelly, *Rousseau as Author: Consecrating One's Life to the Truth*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2003; K. Wain, *Between Truth and Freedom. Rousseau and Our Contemporary Political and Educational Culture*, London, Routledge, 2015 e J. Neidleman, *Rousseau's Ethics of Truth. A Sublime Science of Simple Souls*, London, Routledge, 2016.

<sup>13</sup> Si veda, a tale proposito, la bella sintesi di G. Silvestrini, *J.-J. Rousseau. Vita, politica, verità*, in A. Besussi (a cura di), *Filosofia, verità e politica*, Roma, Carocci, 2015, pp. 62-85.

una vera e propria teoria della finzione, che non ha sempre ricevuto dalla critica l'attenzione che merita<sup>14</sup>. L'obiettivo del presente contributo è quello di mettere in luce come, nel pensiero di Rousseau – indiscutibilmente incentrato sull'esaltazione della verità e della trasparenza delle relazioni interpersonali – non esista alcuna costitutiva incompatibilità tra verità e finzione ma, al contrario, una sinergia potenzialmente fruttuosa, che si manifesta sia nell'ambito più prettamente antropologico sia in quello morale.

## 2. *Finzione e verità fattuale*

Nel cuore della quarta *Promenade* Rousseau fornisce quella che è probabilmente l'unica esplicita definizione di «finzione» rintracciabile nella sua opera: «Mentire senza profitto o pregiudizio per sé o per gli altri non è mentire: non è una menzogna, è una finzione»<sup>15</sup>. A partire da una simile definizione, apparentemente poco «impegnativa» a livello filosofico, è in realtà possibile ricostruire, attraverso le pagine della fantasticheria, la complessa dialettica tra verità e menzogna che viene a instaurarsi proprio grazie al tramite della finzione, sino a fare emergere esplicitamente quella possibilità di conferire alla finzione stessa una funzione autenticamente morale, che è soltanto implicitamente suggerita nel testo:

Le finzioni che hanno uno scopo morale si chiamano apologhi o fiabe e poiché il loro fine non è e non deve essere altro che quello di dissimulare verità utili e piacevoli sotto forme manifeste e piacevoli, in casi simili non ci si preoccupa molto di nascondere la menzogna dato che è soltanto l'involucro della verità, e chi racconta una favola, senza pretendere che sia nulla di diverso, non mente in alcun modo<sup>16</sup>.

Risulta già evidente da questo brano la molteplicità di elementi che s'intrecciano nella teoria rousseauiana della finzione

<sup>14</sup> Un'eccezione è rappresentata da Y. Citton. *Le chantier de la vérité. Disparition, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau*, in «Europe», 84, 2006, n. 930, pp. 161-176.

<sup>15</sup> *Rev4*, OC I, p. 1029.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

morale<sup>17</sup>, che spaziano dall'utilità alla piacevolezza. Da qui deriva lo statuto intrinsecamente ambiguo della dimensione fittizia, che pare collocarsi a metà strada tra menzogna e verità, senza tuttavia identificarsi con nessuno dei due poli. La distinzione tra menzogna e finzione è piuttosto netta e lineare: poiché, come si è visto, la falsità si caratterizza innanzitutto per una componente utilitaristica, mentre il tratto distintivo della finzione è il suo carattere disinteressato, è evidente che non ci può essere identificazione tra i due ambiti, pur non venendo esclusa una sovrapposizione parziale. Quest'ultimo aspetto emerge, ad esempio, nel giudizio che Rousseau dà del *Temple de Gnide*, un poema in prosa pubblicato anonimo da Montesquieu nel 1725, incentrato sull'opposizione tra amore bucolico e amore cittadino: «Se il *Temple de Gnide* è un'opera utile, la storia del manoscritto greco è solo una finzione molto innocente; è una menzogna molto deplorabile se l'opera è pericolosa»<sup>18</sup>.

Ben più ambigua è la relazione che viene a instaurarsi tra finzione e verità. Se il suo intrinseco disinteresse salva, da un lato, la dimensione fittizia dall'accusa di menzogna, dall'altro lato la sua «irrealtà» parrebbe precluderle l'accesso al terreno della verità, almeno se intesa – per riprendere la definizione data dall'*Encyclopédie*, che rispecchia il concetto filosofico di verità più antico e diffuso<sup>19</sup> – come la «conformità del nostro pensiero con il suo oggetto»<sup>20</sup>. Le successive distinzioni che vengono introdotte nel corso della *Promenade* mostrano tuttavia come la verità intrattenga con la finzione un rapporto ben più profondo e costitutivo di quanto un'analisi superficiale potrebbe far credere.

<sup>17</sup> Utilizzeremo sempre, nelle pagine che seguono, la nozione di finzione come sinonimo di «finzione morale» o «finzione filosofica», lasciando consapevolmente da parte tutte le altre implicazioni della riflessione rousseauiana sulla dimensione fittizia. Per un approfondimento di questo aspetto, mi permetto di rinviare a M. Menin, *Rousseau, philosophe fictionnant*, in J.-J. Rousseau, *Finzioni filosofiche*, Roma, Carocci, 2015, pp. 11-25.

<sup>18</sup> *Rev4*, OC I, p. 1032.

<sup>19</sup> Basti pensare alla celebre definizione del discorso vero data da Platone: «Vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono» (*Crat.*, 385 b). Simile è la definizione di Aristotele: «Negare quello che è e affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero» (*Met.* IV, 7, 1011 b 26 ss).

<sup>20</sup> *Encyclopédie*, XVII, articolo *Vérité*, p. 68.

Seguendo la sua tecnica argomentativa abituale, incentrata sui contrasti, Rousseau assume come punto di partenza della fantasticheria la contrapposizione tra le «persone che in società vengono considerate sincere» e «l'uomo che io chiamo sincero»<sup>21</sup>. Questa dicotomia serve a far luce sull'idea della verità intesa come corrispondenza ai fatti, talvolta definita da Rousseau anche «verità delle cose»<sup>22</sup>. Questa verità è indissolubilmente legata alla società e alle relazioni interpersonali, spesso opache, su cui essa si fonda. Le «persone che in società vengono considerate sincere» identificano non a caso la verità con una narrazione fedele ai fatti soltanto quando si trovano in una condizione di neutralità nei suoi confronti. Nel caso di una condizione di interesse, costoro non esitano tuttavia a fare propria una definizione più «debole» di verità che, identificandola con ciò che intrattiene un rapporto di non contraddizione con i fatti, giustifica e legittima una serie di comportamenti (l'omissione, l'allusione, ecc.) tipici della vita mondana: «Tutta la loro sincerità si esaurisce [...] a non concedersi alcuna invenzione [...]. In tutto ciò che non tocca i loro interessi, raccontando sono della più inviolabile fedeltà. Ma appena si tratta di parlare di qualche affare che li riguarda, [...] se la menzogna è utile a loro e si astengono dal pronunciarla, la favoriscono con abilità e fanno in modo che venga accettata senza poterla imputare a loro»<sup>23</sup>.

A questa visione puramente negativa e utilitaristica della verità fattuale si oppone l'atteggiamento dell'«uomo che io chiamo sincero», che s'identifica ovviamente con quello dello stesso Rousseau:

Nelle cose perfettamente banali la verità che un altro rispetta così tanto lo tocca molto poco, ed egli non si farà troppi scrupoli di divertire una compagnia con fatti inventati [...]. Ma qualunque discorso che provoca a qualcuno vantaggio o danno, stima o disprezzo, lode o biasimo contro la giustizia e la verità, è una menzogna che mai uscirà dal suo cuore, dalla sua bocca, dalla sua penna<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Rev4*, OC I, p. 1031.

<sup>22</sup> «[La menzogna di fatto] ha luogo quando si nega di aver fatto ciò che si è fatto e in generale quando si contraddice coscientemente la verità delle cose». *Émile*, OC IV, p. 335.

<sup>23</sup> *Rev4*, OC I, p. 1031.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Emerge così un primo uso legittimo della finzione, che coincide con la condizione di neutralità (o disinteresse) dell'*homme vrai* nei confronti della verità, che rende quest'ultima indipendente dalla corrispondenza ai fatti. Questa idea di finzione trova la sua espressione più netta nella prima *Préface* della *Nouvelle Héloïse*, incentrata non a caso a sua volta sulla condanna della mondanità: «Benché io non porti qui che il titolo di editore, ho lavorato io stesso a questo libro, e non ne faccio mistero. Ho fatto tutto io, e tutta la corrispondenza non è altro che una finzione? Gente mondana, cosa ve ne importa? Per voi è certamente una finzione [...]. Circa la verità dei fatti, dichiaro che sono stato varie volte nel paese dei due amanti, e che mai ho sentito parlare del barone d'Étange, né di sua figlia [...]»<sup>25</sup>.

Questa constatazione di un uso legittimo della finzione non conduce tuttavia a una svalutazione dell'idea di verità intesa come corrispondenza ai fatti. Tale equivalenza non solo persiste nel caso in cui l'*homme vrai* si trovi in una condizione di interesse, ma diventa estremamente più rigorosa rispetto a quella adottata dall'*homme du monde* nella stessa situazione. Mentre il secondo è davvero fedele alla verità soltanto quando questa gli è indifferente, il primo è tanto più fedele alla verità quanto più deve sacrificarsi per essa: «È fermamente *sincero*, anche contro il suo interesse [...]. È *sincero* perché non cerca d'ingannare nessuno, ed è fedele sia alla verità che l'accusa, sia a quella che gli fa onore, e non inganna mai né per proprio vantaggio né per nuocere ad altri»<sup>26</sup>.

### 3. Finzione e verità morale

La distinzione tra la verità dell'*homme vrai* e la verità dell'*homme du monde* – o, se si preferisce, la distinzione tra la verità di «Jean-Jacques» e quella della società –, pur lasciando già intravedere il ruolo costruttivo assegnato alla finzione, non ne rappresenta ancora una giustificazione filosofica. Accanto al dominio della verità dei fatti, inevitabilmente dipendente dalla verifica intersoggettiva, esiste tuttavia per Rousseau una seconda – e an-

<sup>25</sup> *Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 5.

<sup>26</sup> *Rev4*, OC I, p. 1031.

cor più importante – tipologia di verità, che egli definisce «verità morale»; tale verità è meno manifesta, ma «cento volte più rispettabile di quella dei fatti»<sup>27</sup>. Mentre quest'ultima «non è sempre un bene, talvolta è un male, molto spesso una cosa indifferente», è esclusivamente grazie alla verità morale che «l'uomo impara a comportarsi, a essere quello che deve essere, a fare quello che deve fare, a tendere al suo vero fine»<sup>28</sup>. La differenza tra queste due tipologie di verità era già stata suggerita, seppur velatamente, nella terza *Promenade*, che si dispiega proprio a partire dalla dolorosa contrapposizione tra «la triste verità» e le «dolci illusioni»<sup>29</sup>. Il rapporto di forza tra finzione e verità, intesa come corrispondenza alla realtà, appare qui completamente invertito: «Lo stato di cui il mio cuore ha bisogno» non può infatti essere raggiunto «nel vortice del mondo» reale, ma solo nella dimensione fittizia creata dalla «mia ardente immaginazione [che] si proiettava [...] oltre una terra che mi era estranea, per raggiungere fondamenta tranquille in cui potermi stabilire»<sup>30</sup>.

Questa terra vergine, questo «pianeta dell'io»<sup>31</sup> da cui Rousseau si sente esiliato, è per l'appunto la dimensione della verità morale, che nulla ha a che spartire con la verità fattuale, ma deve essere ricercata nell'interiorità. La stessa «illuminazione di Vincennes» che, nella mitologia personale di Rousseau, segna l'inizio della speculazione filosofica, gli consente di cogliere intuitivamente la verità attraverso la visione di «un altro mondo morale»<sup>32</sup>. Proprio questo aspetto marca la differenza qualitativa fondamentale tra la riflessione di Jean-Jacques e le vuote speculazioni metafisiche degli altri *philosophes*: «Studiavano la natura umana per

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 1026.

<sup>29</sup> *Rev3*, OC I, p. 1011. Sul valore positivo attribuito alla dimensione delle illusioni e delle chimere, cfr. P. Sosso, *J.-J. Rousseau. Imagination, illusions, chimères*, Paris, Champion, 1999 e L. Sozzi, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea d'illusione nella cultura occidentale*, Palermo, Sellerio, 2007, in particolare pp. 136-141.

<sup>30</sup> *Rev3*, OC I, p. 1012.

<sup>31</sup> Riprendiamo l'espressione da J.-J. Rousseau, *Lettere dal pianeta dell'io*, a cura di L. Sozzi e P. Sosso, Pisa, Edizioni ETS, 1999. L'immagine della *planète étrangère* si ritrova nella prima *Promenade*: «Sto sulla terra come su un pianeta straniero sul quale sarei caduto cadendo da quello in cui abitavo» (*Rev1*, OC I, p. 999).

<sup>32</sup> *Rev3*, OC I, p. 1014.

poterne parlare eruditamente, non per conoscersi; si adoperavano per istruire gli altri, non per fare luce dentro se stessi»<sup>33</sup>.

Emerge così con nettezza l'originalità della posizione di Rousseau, che consiste nel sottrarre la questione della verità alla dimensione canonica del riconoscimento intersoggettivo (macchiata irrimediabilmente dall'ombra della «opacità» sociale, tipica dall'uomo mondano), per trasporla nella dimensione intimistica e infra-soggettiva della conoscenza di sé, che è intrinsecamente estranea a qualsiasi tipo di corrispondenza con la realtà fattuale. Questa mossa teorica rappresenta il nocciolo filosofico dell'autobiografismo di Rousseau. L'uomo che Rousseau chiama sincero coincide infatti ovviamente con se stesso, con il «povero Jean-Jacques» che, condannato alla solitudine dal resto del genere umano, ha saputo rimanere fedele alla natura, come conferma proprio l'esperienza della fantasticheria: «Queste ore di solitudine e meditazione sono le sole della giornata in cui io sono pienamente me stesso [...] e posso dire veramente di essere ciò che la natura ha voluto»<sup>34</sup>. Se l'*homme vrai* s'identifica, nel corso di tutte le *Rêveries*, con lo stesso *promeneur solitaire*, l'*homme du monde* trova la propria esemplificazione nell'impietoso ritratto della società dei *philosophes*, nella quale «non c'erano che menzogna e falsità»<sup>35</sup>.

L'idea che «Jean-Jacques», perseguitato e respinto al di fuori di qualunque ordine sociale, sia al contempo l'unico modello su cui costruire un ordine umano legittimo, era già stata lungamente illustrata nei *Dialogues*. Qui Rousseau vuole mostrare al Francese come Jean-Jacques, pur conservando l'innocenza di un bambino (e dunque, per analogia, dell'uomo di natura), possa diventare il modello di un nuovo «uomo dell'uomo», capace di restare fedele alla natura anche vivendo in società: «Egli [Jean-Jacques] è come la natura l'ha fatto: l'educazione l'ha modificato ben poco. Se fin dalla nascita le sue forze e le sue facoltà si fossero sviluppate all'improvviso fin d'allora lo si sarebbe trovato press'a poco quale fu nell'età matura [...]. Sino alla fine della sua vita non smetterà di essere un vecchio bambino»<sup>36</sup>. Per dimostrare

<sup>33</sup> Ivi, p. 1013.

<sup>34</sup> *Rev2*, OC I, p. 1002.

<sup>35</sup> *Rev6*, OC I, p. 1056.

<sup>36</sup> *Dialogues*, OC I, pp. 799-800. I *Dialogues* sono stati sostanzialmente ignorati dalla critica sino agli anni Settanta del ventesimo secolo, come mostra la rassegna

questa tesi, Rousseau propone al suo scettico interlocutore una sorta di esperimento mentale, che si serve espressamente della finzione, e non della realtà oggettiva, per giungere alla delineazione di un veritiero ritratto morale di Jean-Jacques: «Mettiamo da parte per un momento tutti i fatti, supponiamo di conoscere solo il temperamento che vi ho descritto e vediamo ciò che dovrebbe naturalmente risulturne in un essere fittizio di cui non avremmo nessun'altra idea»<sup>37</sup>.

La delineazione di questo *être fictif*, di questo personaggio ideale, è a ben vedere l'obiettivo principale dell'autobiografismo di Rousseau, inteso nella sua duplice finalità di conoscersi per quel che si è veramente e di farsi conoscere per quel che si è veramente<sup>38</sup>. Il «vero Rousseau» degli scritti autobiografici si oppone – con la sua ostentata unicità<sup>39</sup> – non solo all'immagine menzognera divulgata dai suoi nemici (Rousseau il misantropo, Rousseau il mostro, Rousseau l'*idiot*, ecc.), ma soprattutto agli altri uomini, la cui (falsa) natura deformata è l'esito di un processo di degenerazione morale e politica.

La conseguenza più significativa di tale assunzione è l'estensione, nella sfera della verità morale, della legittimità del ruolo della finzione rispetto a quanto avviene nella sfera della verità fattuale. Mentre in quest'ultimo campo la legittimità della finzione è limitata – anche nella prospettiva dell'uomo sincero (ossia di Jean-Jacques) – alla condizione di neutralità (o banalità che dir si voglia), nell'ambito della verità morale essa si estende alla realtà, che non può in tale prospettiva trovare alcun correlato oggettivo nei fatti.

Il rapporto tra verità e finzione è così al tempo stesso, e senza alcuna contraddizione, conflittuale e solidale. Se con il termine

sulla loro fortuna critica tracciata da J.F. Jones, *Rousseau's «Dialogues», an Interpretative Essay*, Genève, Droz, 1991. Il riconoscimento del loro valore filosofico è ancor più recente. Cfr. P. Knee e G. Allard (a cura di), *Rousseau juge de Jean-Jacques. Études sur les «Dialogues»*, Paris, Champion, 2003 e «EJRR», 17, 2007-2009, n. 1, la cui sezione tematica è dedicata ai *Dialogues de Rousseau*.

<sup>37</sup> *Dialogues*, OC I, p. 820.

<sup>38</sup> Sul rapporto tra i *Dialogues* e la verità autobiografica, cfr. J.F. Jones, *The «Dialogues» as Autobiographical Truth*, in «Studies in Eighteenth-Century Culture», 14, 1985, n. 1, pp. 317-328.

<sup>39</sup> Basti pensare al clamoroso esordio delle *Confessions*: «Ecco il solo ritratto d'uomo, dipinto scrupolosamente dal vero e con assoluta fedeltà, che esiste, e che probabilmente esisterà mai» (OC I, p. 3).



«verità» s'intende la verità fattuale, allora la finzione si oppone inevitabilmente a essa. Ma la verità dei fatti, come si è già avuto modo di constatare, non può ergersi pienamente a oggetto di riflessione filosofica, in quanto è spesso moralmente indifferente e, peggio ancora, può essere manipolata. Basti pensare, per limitarsi a un esempio tratto nuovamente dalle *Rêveries*, al celebre episodio dell'incidente del cane alano della seconda *Promenade*, di cui i nemici di Rousseau si servono come espediente per diffondere la notizia della sua morte: «Questa è la storia fedele del mio incidente. In pochi giorni questa storia si diffuse per Parigi così alterata e stravolta che era impossibile riconoscerci qualcosa di vero»<sup>40</sup>. È per questa ragione che, richiamando la stesura delle *Confessions*, Rousseau ammette candidamente di aver manipolato la verità dei fatti senza per questo aver mentito in alcun modo: «Quando ho detto qualcosa contro una verità che mi era conosciuta, l'ho sempre fatto per cose banali, o per l'imbarazzo di parlare o per il piacere di scrivere, e non per motivi d'interesse personale o di favore o danno altrui»<sup>41</sup>. Da questo ragionamento segue «che la professione di sincerità che ho fatto ha fondamento più nei sentimenti di dirittura e di equità che nella realtà delle cose, e che nella pratica ho seguito più le indicazioni morali della coscienza che le nozioni astratte del vero o del falso. Ho spesso raccontato delle belle favole, ma raramente ho mentito»<sup>42</sup>.

Se tuttavia all'idea di una «verità dei fatti» (contingente e verificabile intersoggettivamente) si sostituisce quella di una «verità morale» (universale e immutabile, ma al contempo sottratta a ogni possibile verifica di oggettività) ecco che il rapporto tra verità e finzione cambia radicalmente, sino a trasformarsi da ossimoro in endiadi. La dimensione finzionale rappresenta infatti una via di accesso privilegiata – o, addirittura, l'unica via d'accesso possibile – a questo tipo di verità. Solo la finzione, come ricorda la terza *Promenade*, consente di comprendere «la mia natura immortale» e l'«ordine morale corrispondente», in opposizione all'«ordine fisico»<sup>43</sup>, dominio limitato dell'oggettività dei fatti. Mentre la ve-

<sup>40</sup> *Rev2*, OC I, pp. 1006-1007.

<sup>41</sup> *Rev4*, OC I, p. 1038. Si vedano, a tale proposito, le pagine iniziali del settimo libro delle *Confessions* (OC I, pp. 277-278).

<sup>42</sup> *Rev4*, OC I, p. 1038.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 1018 (*Rev3*).

rità fattuale può così al più condurre alle «conoscenze utili», la verità morale consente di accedere alle «virtù necessarie»<sup>44</sup>. Per questo motivo, la prima è alla base di «quella morale senza radice e senza frutto che [i *philosophes*] sfoggiano pomposamente nei libri»<sup>45</sup>, mentre la seconda rappresenta l'essenza della filosofia intima di Rousseau, interamente incentrata sulla conoscenza di sé e sulla «sincerità di cuore»<sup>46</sup>. Questo legame costitutivo tra finzione e verità morale viene messo in luce in un'affermazione della quarta *Promenade*, che si può considerare alla stregua di una dichiarazione programmatica d'intenti: «Il mio desiderio sarebbe almeno di sostituire alla verità dei fatti una verità morale; cioè di rappresentarvi le affezioni naturali del cuore umano, e di farne sortire sempre qualche insegnamento utile»<sup>47</sup>.

#### 4. *Un'antropologia finzionale*

Proprio la volontà d'indagare le «affezioni naturali del cuore umano» attraverso la dinamica finzionale rappresenta il filo conduttore che lega la produzione filosofica di Rousseau, stilisticamente eterogenea e consapevolmente asistemica. La finzione (intesa ovviamente nella sua declinazione morale) e la filosofia condividono infatti a ben vedere il medesimo oggetto d'indagine, ossia lo studio del divenire della natura umana che, come ricorda la celebre *Lettre à Christophe de Beaumont*, costituisce il cuore della «teoria dell'uomo»<sup>48</sup>. Poiché l'uomo sociale, l'unico che ci è dato conoscere nella dimensione della «verità dei fatti», è in realtà un essere irrimediabilmente anti-naturale, il solo strumento che abbiamo a disposizione per risalire alla natura originaria – elemento investito di un forte valore normativo – è quello d'immaginarci naturali, ossia di ricostituire fittivamente quell'unione primordiale tra uomo e natura che è perduta per sempre. La finzione è in tale prospettiva uno strumento euristico per indagare, attraverso esperimenti mentali riconducibili a precise regole, ciò

<sup>44</sup> Ivi, p. 1023.

<sup>45</sup> Ivi, p. 1022.

<sup>46</sup> Ivi, p. 1023.

<sup>47</sup> *Rev4*, OC I, p. 1033.

<sup>48</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 941.

che non ci è dato conoscere nell'esperienza (e che rimane pertanto precluso alla verità fattuale) ma che può nondimeno essere condiviso dagli altri esseri ragionevoli.

Questa dinamica finzionale, come recentemente ribadito da André Charrak<sup>49</sup>, domina l'intera produzione «teorica» di Rousseau, a partire per lo meno dal *Discours sur l'inégalité*. Dopo aver programmaticamente scartato il ricorso alla verità dei fatti («Cominciamo dunque col tralasciare tutti i fatti, in quanto non pertinenti alla questione»<sup>50</sup>), Rousseau articola l'intera struttura argomentativa dello scritto attorno all'ipotesi di lavoro fittizia dello stato di natura, «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà mai»<sup>51</sup>, ma che proprio per questo diviene il termine di paragone fondamentale per comprendere l'attuale condizione dell'uomo civilizzato. La medesima centralità euristica della finzione – la cui rilevanza viene apertamente riconosciuta nella seconda *Préface* della *Nouvelle Héloïse*<sup>52</sup> – si ritrova nella figura del meta-legislatore del *Contrat social*, il cui obiettivo è considerare «gli uomini come sono e le leggi come possono essere»<sup>53</sup> e, con un'evidenza ancora maggiore, in quelle del pedagogo e dell'allievo ideale dell'*Émile*. L'intera dottrina pedagogica, come mostrato meticolosamente da Laurence Mall<sup>54</sup>, non può prescindere da un raffinato intreccio tra verità e finzione, che si ritrova tanto nella delineazione delle caratteristiche di Emilio, quanto nell'instaurazione dei suoi legami sociali e sentimentali. Persino la rifrazione dell'io negli alter ego di «Rousseau»

<sup>49</sup> A. Charrak, *Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme*, in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak e F. Guénard (a cura di), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Garnier, 2014, pp. 145-154.

<sup>50</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 132.

<sup>51</sup> Ivi, p. 123.

<sup>52</sup> «N. Il mio giudizio dipende dalla risposta che mi darete. Questa corrispondenza è vera o è una finzione? / R. Non ne vedo la conseguenza. Per giudicare se un libro è buono o cattivo, cosa importa sapere com'è stato fatto?» (*Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 11).

<sup>53</sup> *Contrat social*, OC III, p. 351.

<sup>54</sup> L. Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002 (SVEC, 2002: 04). Sulla centralità della finzione nell'*Émile* cfr. anche J. Still, *From the Philosophy of Man to the Fiction of Woman: Rousseau's «Émile»*, in «Romance Studies», 9, 1991, n. 2, pp. 75-87; Y. Citton, *La preuve par l'«Émile»*. *Dynamique de la fiction chez Rousseau*, in «Poétique», 100, 1994, pp. 411-425 e B. De Negroni, *Le recours à la fiction dans l'écriture de l'«Émile»*, in «Europe», 84, 2006, n. 930, pp. 128-140.

e «Jean-Jacques» che caratterizza i *Dialogues* – come si è già avuto modo di constatare – appare riconducibile più a una lucida teoria della finzione (che eleva Jean-Jacques a modello normativo di un nuovo «uomo dell'uomo») che non, come suggerito in passato, a una patologica forma di dissociazione psicologica.

L'indagine finzionale si concretizza così necessariamente in una «antropologia narrativa»<sup>55</sup>, basata sulla convinzione che la deduzione della verità – a causa dell'incolmabile iato tra l'uomo della natura e l'uomo sociale – non può essere logica, ma solo cronologica. La teoria dell'uomo, in altri termini, non può essere ricostruita attraverso la dimostrazione, ma soltanto attraverso la narrazione (fittizia) che ne mostra lo sviluppo o, per utilizzare un'espressione tratta dal vocabolario rousseauiano, la «genealogia»<sup>56</sup>. Questa peculiare metodologia d'indagine è descritta con penetrazione in una nota dell'*Émile* dedicata all'inutilità della storia scientifica e filosofica esaltata da Voltaire. Poiché è impossibile ricostruire fedelmente i fatti del passato per conoscerlo (si tratta, ancora una volta, della questione della limitatezza della «verità dei fatti»), l'unica utilità della storia consiste nell'essere letta sulla base del suo contenuto morale. Essa, in altri termini, dovrà farsi finzione: «Gli uomini dotati di senno devono guardare alla storia come a un tessuto di favole, la cui morale è assai appropriata al cuore umano»<sup>57</sup>. Solo la dimensione metastorica della finzione è così realmente in grado di spalancare davanti all'individuo quell'atemporale conoscenza dell'interiorità<sup>58</sup> che – come ricorda il memorabile *incipit* del *Discours sur l'inégalité* – è l'unico oggetto degno della riflessione filosofica: «La più utile e meno progredita

<sup>55</sup> Espressione ripresa da M. Rueff, *Radicalement, séparation. Les théories contemporaines de la justice et la théorie de l'homme de J.-J. Rousseau*, in J. Dagen, M. Escola e M. Rueff (a cura di), *Morales et Politique (XVI-XVIII)*, Paris, Champion, 2005, pp. 457-622, qui p. 575.

<sup>56</sup> L'espressione è utilizzata nella *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 936.

<sup>57</sup> *Émile*, OC IV, p. 415. Sul rapporto tra storia e finzione, cfr. Z. Hakim, *Histoire et fiction dans l'œuvre théorique de Rousseau*, in «AJJR», 48, 2008, n. 1, pp. 149-168.

<sup>58</sup> Sull'«atemporalità» della natura umana cfr. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, Paris, Plon, 1952, cap. x: Rousseau, pp. 158-193 e L. Sozzi, *Vivere nel presente. Un aspetto della visione del tempo nella cultura occidentale*, Bologna, il Mulino, 2004, in particolare pp. 234-247. Sul rapporto tra finzione e temporalità cfr. C. Labrosse, *Puissance de la fiction, pouvoirs de l'instant*, in «EJJR», 5, 1991, n. 1, pp. 29-44.

tra tutte le conoscenze umane mi pare sia quella dell'uomo, e oso dire che la sola iscrizione del tempio di Delfo conteneva una massima più importante e più difficile di tutti i grossi volumi dei moralisti»<sup>59</sup>.

Si profila a tal punto, come spesso accade in Rousseau, un'ambivalenza costitutiva nel rapporto che lega finzione e verità morale. Da un lato, la finzione è investita, come confermato dall'analisi dell'«antropologia narrativa», di una importante funzione euristica che consiste nella comprensione e nella condivisione di ciò che non è oggettivamente conoscibile al livello della verità fattuale. Questa idea secondo cui la finzione può *dare accesso* alla verità, pur essendo sviluppata da Rousseau con particolare forza, rispecchia un orientamento tipico del pensiero dei Lumi, riscontrabile in diversi ambiti di pensiero: dal giusnaturalismo alla filosofia della storia, sino a giungere alla riflessione sensistica e materialistica (basti pensare al celebre esperimento mentale della statua animata di Condillac<sup>60</sup>). In tale prospettiva, la finzione intrattiene un rapporto di parallelismo asimmetrico con la filosofia: se è vero che non ogni finzione sarà necessariamente filosofica, è altrettanto vero che qualsiasi riflessione filosofica che ambisca a studiare la «verità morale» per ricostruire la teoria dell'uomo non potrà che servirsi dell'elemento finzionale. Per questo, agli occhi di Rousseau, «la finzione e la filosofia devono essere intercambiabili, rese reversibili e permeabili l'una all'altra»<sup>61</sup>.

D'altro lato, Rousseau si spinge ben oltre, sino a indagare – con un'inedita profondità di sguardo – il ruolo che la finzione ricopre nell'indagine intimistica e soggettiva che, contrariamente

<sup>59</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 122.

<sup>60</sup> Cfr. G. Lardreau, *Fictions philosophiques et science-fiction. Récréation philosophique*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 27 e ss. L'immagine della statua animata si trova nel *Traité des sensations* di Condillac: «Immaginammo una statua organizzata internamente come noi, e animata da uno spirito privo di ogni specie di idee. Supponemmo anche che l'esterno, tutto di marmo, non le permettesse l'uso di nessuno dei suoi sensi, e ci riservammo la libertà di aprirli, a nostro arbitrio, alle differenti impressioni delle quali sono suscettibili». *Traité des sensations*, in *Œuvres de Condillac revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes*, 23 voll., a cura di G. Arnoux, Paris-Strasbourg, Gratiot, Houel, Guillaume et Gide-Levrault, vol. III, p. 11; trad. it. *Trattato sulle sensazioni*, in *Opere*, a cura di C.A. Viano, Torino, Utet, 1976, p. 341.

<sup>61</sup> L. Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, cit., p. 318.

alla «teoria dell'uomo», riguarda un'esperienza personale che non è e non può essere condivisa. La finzione non si limita in tal caso a dare accesso alla verità, ma ha la funzione di *costruirla*<sup>62</sup>.

## 5. La «realtà» della finzione

La finzione non è dunque agli occhi di Rousseau solo vera, ma anche «reale»<sup>63</sup>. Essa, per riprendere la tassonomia della verità articolata nell'*Encyclopédie*, si caratterizza infatti per un elemento di «veracità», ossia per «la conformità dei nostri discorsi con i nostri pensieri: si tratta di una virtù opposta alla menzogna»<sup>64</sup>. Grazie a questa sua peculiare dimensione di «attività»<sup>65</sup>, che le consente di forgiare il reale, la finzione può fornire all'essere umano una delle più preziose vie d'accesso alla felicità, come Rousseau si mostra già perfettamente consapevole nel giovanile *Nouveau Dédale*:

L'autore della natura non si è accontentato di donarci una quantità di beni reali, ma ha permesso che trovassimo nella debolezza del nostro spirito, e anche nella nostra frivola immaginazione, l'inizio di mille altre strade che, pur non essendo che nell'immaginazione, non sono per questo meno reali. Se tutte le chimere fossero distrutte, noi perderemmo insieme a loro un'infinità di piaceri reali<sup>66</sup>.

Questa fiducia nella «realtà» della dimensione finzionale trova la sua espressione filosoficamente più profonda, nonché letterariamente più riuscita, proprio nelle *Rêveries du promeneur solitaire*. Pur non potendo mai fare completamente astrazione dalla

<sup>62</sup> Per Rousseau, «non esiste verità (la sua verità) al di fuori della finzione che la comunica (e che pertanto s'identifica con essa)». *Ibidem*.

<sup>63</sup> Si tratta della tesi principale di M. Eigeldinger, *J.-J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

<sup>64</sup> *Encyclopédie*, XVII, articolo *Véracité*, p. 45. Sul rapporto tra «verità» e «veracità» in Rousseau cfr. B. Gagnebin, *Vérité et véracité dans les «Confessions»*, in J. Fabre et al. (a cura di), *J.-J. Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 7-21.

<sup>65</sup> Oltre ai già menzionati lavori di Paola Sosso e Lionello Sozzi (cfr. *supra*, nota 29), cfr. G. Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Garnier, 2012, in particolare pp. 27-50.

<sup>66</sup> *Le nouveau Dédale*, ET X, p. 80.

dimensione fisiologica<sup>67</sup>, la fantasticheria è in grado di trasportare il soggetto in una dimensione spirituale che trascende completamente la percezione sensoriale da cui ha tratto la propria forza. Grazie a questo meccanismo, il *promeneur solitaire*, che apparentemente si trova in una situazione di disperante infelicità, può accedere a quella condizione – poeticamente evocata nella quinta *Promenade* – di «felicità sufficiente, perfetta e piena, che non lascia nell'anima alcun vuoto che lei senta poi di dover riempire»<sup>68</sup>.

L'inscindibilità tra la finzione e la *quête du bonheur* – aspetto centrale nel pensiero di Rousseau e, più in generale, in tutta la riflessione filosofico-letteraria settecentesca<sup>69</sup> – è lungamente illustrata nell'ottava *Promenade*, uno dei brani più drammatici dell'intera raccolta. Proprio quando la persecuzione e il complotto sembrano precludere per sempre a Rousseau l'accesso alla felicità, questa gli viene restituita dalla dimensione finzionale: «Guidato dalle mie inclinazioni verso le passioni che mi attirano, il mio cuore si nutre ancora dei sentimenti per i quali era nato e io ne godo con gli esseri immaginari che li producono e li condividono, come se tali esseri esistessero davvero. Esistono per me che li ho creati e non temo che mi tradiscano e mi abbandonino»<sup>70</sup>. Il secondo *Dialogues* aveva già anticipato questa idea:

Felici finzioni sostituiscono per lui una felicità reale; ma che dico? Solo lui [Jean-Jacques] è stabilmente felice [...]. Eh signore, queste visioni sono più reali, forse, di tutti quei beni apparenti di cui gli uomini fanno tanto caso, poiché essi non arrecano mai all'animo un vero sentimento di felicità<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Sulla centralità della dimensione fisiologica per il dispiegamento della fantasticheria, cfr. J.-F. Perrin, «*Les opérations que font les physiciens*»: *physique de l'homme naturel selon les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in John C. O'Neal (a cura di), *The Nature of Rousseau's «Rêveries»: Physical, Human, Aesthetic*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008 (SVEC, 2008: 03), pp. 73-83 e M. Menin, *La construction de la spontanéité: morale sensitive et rêverie dans la pensée de Rousseau*, in J. López Hernández e A. Campillo Meseguer (a cura di), *El legado de Rousseau 1712-2012*, Murcia, Editum, 2013, pp. 291-302.

<sup>68</sup> *Rev5*, OC I, p. 1046.

<sup>69</sup> Cfr. l'ormai classico R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1960.

<sup>70</sup> *Rev8*, OC I, p. 10.

<sup>71</sup> *Dialogues*, OC I, p. 814.

Se il mondo fittizio in cui trova rifugio il *promeneur solitaire* è indiscutibilmente chimerico, l'esperienza che egli compie immergendosi in esso (*plonger* è non a caso il verbo prediletto per descrivere la relazione tra soggetto e oggetto nella fantasticherie) è assolutamente reale: «La felicità che esse [le fantasticherie] producono in lui è, quella sì, ben reale»<sup>72</sup>. Lo stesso Rousseau descrive, in diversi passaggi della sua opera, questa sorta di trasmutazione: «Dipingendo in me stesso un quadro così toccante, l'immagine di una felicità che non esiste affatto me ne farà gustare per qualche istante una reale»<sup>73</sup>.

La funzione di «realtà» che la finzione assume nell'indagine intimistica non è tuttavia scevra di tensioni. Innanzitutto, la finzione giustificata nell'io può essere estesa anche ai fatti esterni, sino a condurre a interpretare la verità fattuale con il criterio della finzione. Inoltre – e si tratta del problema più spinoso – la creazione fittizia (come conferma la descrizione della felicità interiore e personale del *promeneur solitaire*) investe apertamente anche il mondo dei valori morali, che richiedono invece per definizione una conferma intersoggettiva. Rousseau, com'è noto, risolve la questione in maniera assiomatica, appellandosi cioè all'intrinseca normatività della dimensione naturale (creata da Dio) che, come si è visto, è accessibile solo nella dimensione (fittizia) della verità morale e non in quella (empirica) della verità fattuale.

Per questa ragione, lungi dall'essere una dimensione meramente strumentale o suppletiva, nata cioè dall'incapacità di fronteggiare l'esistenza effettiva, la finzione rappresenta una vera e propria realtà originaria, abitata dall'io prima della caduta nel mondo sociale, dominato dalla falsità e dalla menzogna. In quest'ottica è possibile comprendere la celebre e spiazzante affermazione di Julie secondo cui «il paese delle chimere è il solo degno di essere abitato quaggiù, e il nulla delle cose umane è tale che [...] non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste»<sup>74</sup>. «Ciò

<sup>72</sup> P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, p. 169. Lo stesso concetto è alla base dell'interpretazione delle *Rêveries* di Michèle Crogiez: «Le *Rêveries* risuonano di questa felicità, senza dubbio sognata, ma proprio per questo reale, vivace e duratura». M. Crogiez, *Solitude et méditation. Étude sur les «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, Paris, Champion, 1997, p. 29.

<sup>73</sup> *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, OC III, p. 563.

<sup>74</sup> *Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 693.



che non esiste» non è infatti per questo meno reale di ciò che ci è dato conoscere nella dimensione della verità oggettiva. Mentre «i fatti», avverte Rousseau, «non sono altro che cause occasionali»<sup>75</sup>, legate cioè allo scorrere del tempo e all'incostante incedere storico, le «felici finzioni» possiedono una realtà ideale e una solidità affettiva che le eleva moralmente.

In conclusione, sembra possibile affermare che la valenza filosofica della quarta *Promenade* va ben al di là di quella di una canonica riflessione moraleggiante sulla menzogna, viziata per di più – come vorrebbe Paul de Man – da una «strana mancanza di equilibrio tra la direzione dell'argomento [...] e il movimento degli esempi, che non si accordano affatto con la loro intenzione dichiarata»<sup>76</sup>. Al di là di alcune tensioni e ambivalenze – che rispecchiano però agli occhi di Rousseau la complessità della natura umana e sono in quanto tali ineliminabili – la fantasticheria consente di fondare una vera e propria teoria filosofica della finzione, caratterizzata da una innovativa dialettica tra verità morale e dimensione fittizia. L'autentico elemento di interesse della *Promenade*, al di là dell'inusuale sforzo tassonomico e sistematico che la anima, risiede allora probabilmente nella consapevolezza che il mondo dei valori è per Rousseau il mondo delle finzioni necessarie, degli ideali inesistenti ma insieme costruttivi e assolutamente indispensabili nel guidare l'agire umano nel mondo<sup>77</sup>. Quasi a ricordare ancora una volta, per servirsi delle provocatorie parole dell'*Émile*, che non si può fare a meno di abitare il «paese delle chimere» per comprendere e migliorare il «paese dei pregiudizi»<sup>78</sup> in cui ci troviamo a vivere.

<sup>75</sup> *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1150.

<sup>76</sup> P. de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 290; trad. it. di E. Saccone, Torino, Einaudi, 1997, p. 311.

<sup>77</sup> Sulla figura di Rousseau come sostenitore dell'«illusione feconda» e per un confronto con la nozione d'«illusione trascendentale» in Kant, cfr. L. Sozzi, *Il paese delle chimere*, cit., p. 351 e ss.

<sup>78</sup> *Émile*, OC IV, pp. 548-549.



SPERANZA E GENEROSITÀ  
UNA LETTURA DELLA TERZA  
E DELLA SESTA *RÊVERIE*

In qualche modo, l'opera di Rousseau può essere considerata una grande confessione<sup>1</sup>, sia degli eventi decisivi della sua vita, sia delle sue convinzioni essenziali<sup>2</sup>. Fin dalla sua denuncia dell'ipocrisia e della corruzione generale delle società civilizzate (*Discours sur les sciences et les arts*), in meno di dieci anni definì e raffinò le proposte filosofiche sviluppate nelle sue opere capitali, cercando di fare chiarezza sulla diagnosi dei mali e sui possibili rimedi. Nella *Lettre à Voltaire sur la Providence*, nelle *Lettres morales*, e soprattutto nella *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau riassunse i fondamenti della sua filosofia. Più tardi, sostenne che, nonostante avesse scritto sopra i temi più diversi, lo aveva fatto sempre con i medesimi principi: «Sempre la stessa morale, la stessa credenza, le stesse massime»<sup>3</sup>. La sua ricerca della verità ha impregnato i suoi scritti di una tonalità esistenziale, in un tentativo di trasparenza che aveva visto minacciata da molteplici ostacoli, come ha mostrato Jean Starobinski<sup>4</sup>. Quando pubblicò l'*Émile* nel 1762, il Parlamento di Parigi condannò il libro e decretò l'arresto del suo autore. Rifugiatosi in Svizzera, la sua sensazione di essere perseguitato andò accentuandosi fino all'esagerazione. Fu così che iniziò la sua opera autobiografica, come risposta all'immagine che i suoi contemporanei avevano dato della sua vita e della sua opera. Nel 1769 comin-

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Alicia Villar Ezcurra, Universidad Pontificia Comillas, Madrid (traduzione di Lorenzo Rustighi).

<sup>2</sup> Questo lavoro è legato al progetto spagnolo del Programma Nazionale di Ricerca e Sviluppo del Ministero dell'Economia e della Competitività intitolato: «I fondamenti filosofici dell'idea di solidarietà: amore, amicizia e generosità (FFI 2012-3647).

<sup>3</sup> *Lettre à Ch. de Beaumont*, OC IV, p. 928.

<sup>4</sup> Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau: la trasparenza e l'ostacolo*, trad. it. di R. Albertini, Bologna, il Mulino, 1982.

ciò a redigere le *Confessions*, che terminò l'anno seguente<sup>5</sup>; tra il 1772 e il 1776 scrisse *Rousseau juge de Jean-Jacques*, e quando concluse questo lavoro annotò alcune riflessioni sul dorso di alcune carte da gioco, come se presentisse che si trattava della sua ultima partita; che il gioco della vita ha una faccia che nasconde un enigma, e la scrittura non cerca che di decifrarlo nel suo rovescio.

Le *Rêveries* saranno la sua ultima giocata, dedicata a passare in rassegna le carte che la vita gli ha dato in sorte. Perse la partita, la sua ultima opera rimase incompiuta; la morte lo sorprese in una delle sue passeggiate, il cui numero finale non aveva annunciato, né era riuscito a prevedere.

Come tutti i suoi scritti autobiografici, le *Rêveries*, inizialmente concepite come un'appendice alle *Confessions*, hanno il tono dell'intimità. Rousseau sembra volerci raccontare l'essenziale, descrivere ciò che per lui è la verità autentica del suo essere. Si osserva in trasparenza come un cristallo, aveva scritto nelle *Confessions*, eludendo il fatto che la dichiarazione dell'interessato non ne assicura la verità.

Ritrarre se stesso significa rendersi credibile attraverso un racconto. E la storia narrata avrà come obiettivo quello di legittimare la sua rottura con il mondo, di ribadire il tradimento di quanti considerava amici, delimitando in un tempo e in uno spazio determinati l'evoluzione della propria individualità e singolarità, allo scopo di giustificare la sua solitudine. Rousseau si sente incalzato da una sorta di congiura che lo ha costretto all'isolamento, e che descrive drammaticamente fino all'iperbole: «Mi trovo, dunque, solo sulla terra, non avendo più fratello, prossimo, amico, compagno se non me stesso»<sup>6</sup>.

In quest'ultima opera, Rousseau non si rivolge direttamente ai suoi contemporanei come fa Montaigne nei suoi *Essais*<sup>7</sup>; e nemmeno alla posterità, come aveva fatto nelle *Confessions* e nei *Dialogues*. A differenza delle *Confessiones* di Sant'Agostino, Dio non è il «pane che nutre la sua anima», ed è meno presente che

<sup>5</sup> Sappiamo tuttavia che dal 1759 Rousseau raccoglieva materiali preparatori per le sue *Confessions*. Cfr. L. Vázquez, *J.-J. Rousseau*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005, p. 111.

<sup>6</sup> *Rev1*, OC I, p. 995.

<sup>7</sup> Cfr. la prima *Promenade*.

nelle *Lettre sur la Providence* o nella *Profession de foi*. In realtà, a Rousseau interessa conoscere se stesso e trovare rimedio ai propri mali, riflettendo ad un tempo sull'ingiustizia del fatto che i suoi simili non lo conoscano e non lo amino allo stesso modo in cui egli crede di conoscersi: «L'uomo più socievole e affettuoso è stato proscritto dall'umanità per unanime accordo»<sup>8</sup>. Non ci sono più sfumature, ormai, e Rousseau non farà che moltiplicare le iperboli. Dichiara di scrivere per se stesso, senza curarsi della pubblicazione, e annuncia confidenze ed effusioni, più che confessioni.

Così, le passeggiate diventano la cornice spazio-temporale di questo viaggio interiore che sono le sue fantasticherie, il canale più adatto alle sue divagazioni e alle sue occasionali meditazioni, che traducono il procedere del suo spirito in cammino per indugiare di quando in quando sul ricordo dei momenti felici, eccezionali (quinta passeggiata). Concepite come un monologo, le *Rêveries* sono anche un testamento vivente. Scritte nella vecchiaia, la sincerità tante volte proclamata da Rousseau lo costringe a tornare su quelli che aveva ritenuto essere i suoi principi fondamentali e definitivi. Sono ancora validi, si chiede, dopo le esperienze vissute negli ultimi vent'anni? Resistono agli inganni patiti per tutto quel tempo? Ed è possibile ritrovare la pace, dopo il tradimento di quelli che credeva suoi amici? Così, alla fine della sua esistenza, Rousseau riduce le sue necessità all'essenziale e si concentra su quello per cui vale ancora la pena vivere: riposo, consolazione e pace.

Nel corso delle dieci passeggiate che formano le *Rêveries*, il lettore potrà verificare il movimento oscillatorio dello spirito di Rousseau: dalla parte degli uomini solo oscurità e delusione, mentre trova la luce dentro di sé e nella natura. Nonostante le amarezze che porta con sé, la felicità gli sembra a portata di mano quando si chiude nella solitudine e, attraverso il ricordo e la fantasticheria, ritrova la pienezza del momento vissuto e rivissuto. Rousseau si immerge in ore di isolamento e meditazione in cui si sente pienamente se stesso, alimentandosi della sua propria sostanza e dei suoi meandri (seconda passeggiata).

La luce affiora anche quando si abbandona alla contemplazione della Natura, tutta da esplorare perché, come avvertiva

<sup>8</sup> *Rev1*, OC I, p. 995.

all'inizio dell'*Émile*, «tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo»<sup>9</sup>. Attraverso l'osservazione della Natura riesce a raggiungere l'incanto e l'estasi, che descriverà nella quinta passeggiata, rievocando il tempo del suo soggiorno sull'isola di Saint-Pierre. Fu allora che conobbe il godimento del dolce *far niente*, e ricorda quei giorni come i più felici della sua vita, in cui aveva potuto godere di sé e del proprio essere. Se nei volti degli uomini incontra solo ostilità, la natura invece gli sorride.

Quando si trattiene sui suoi ricordi, preferisce diffondersi sugli incontri con coloro che lo hanno reso felice, come Madame de Warens, il suo amore di gioventù, molto presente nell'ultima passeggiata. La vividezza del suo ricordo contrasta con la scarsa presenza di Thérèse Levasseur, con cui ha vissuto molti anni, che appare solo occasionalmente nella quinta passeggiata. A differenza delle *Confessions*, Rousseau non fa i nomi dei propri nemici, come se il solo nominarli potesse riaprire le sue ferite, come se menzionarli significasse disegnare un volto che non sopporta di vedere né di immaginare.

Benché si tenda generalmente a soffermarsi su alcuni temi come caratteristici delle dieci passeggiate che danno corpo alle *Rêveries*, il lettore può constatare che in ciascuna di esse abbonda una grande quantità di questioni, proprio come negli *Essais* di Montaigne, abilmente intrecciate come in una tela di ragno che cattura l'attenzione del suo pubblico. Qui ci occuperemo di alcuni problemi che Rousseau sviluppa in due delle passeggiate considerate maggiormente introspettive, la terza e la sesta, in cui torna ad interrogarsi a proposito della solidità delle sue convinzioni fondamentali, tanto teoriche quanto pratico-morali.

### 1. *La terza passeggiata: la necessità della speranza e della consolazione*

La terza passeggiata inizia con una citazione dalle *Vite parallele* di Plutarco, una delle letture preferite della sua infanzia: «In-

<sup>9</sup> *Émile*, OC IV, p. 245

vecchiando continuo a imparare»<sup>10</sup>, una massima che Solone amava ripetere e che Rousseau applica a se stesso. L'apprendimento attraverso l'esperienza sarà uno dei fili conduttori della passeggiata, in cui rievoca, facendone oggetto di nuova revisione, il percorso che lo ha portato a fissare i principi delle sue convinzioni. Attraverso una serie di passaggi, la fantasticheria cederà il passo all'autogiustificazione, e la consapevolezza della propria innocenza gli consentirà di raggiungere la pace e la serenità dello spirito che tanto anela.

Nel corso della terza passeggiata, Rousseau invocherà a più riprese le tristi conclusioni tratte da ciò che ha appreso sugli uomini nei vent'anni precedenti. Come in una sorta di dittico, egli pone in contrasto alla propria cieca fiducia i sotterfugi, gli inganni e le macchinazioni dei suoi amici, che non seppe né poté evitare e che scoprì solo con il tempo. Come il buon selvaggio o come il bambino, Rousseau si dichiara assolutamente innocente; il male viene sempre dall'esterno. Così, l'apprendimento attraverso l'esperienza lo conduce a riconoscere la catastrofe delle sue passate illusioni. Giunto alla vecchiaia, quando le forze ormai vacillano, rinuncia ad acquisire nuove idee e preferisce piuttosto accomodarle alle sue necessità vitali. Rivendica il ruolo della filosofia come saggezza, come giaciglio in cui riposare durante la vecchiaia, che lo possa orientare rispetto a ciò che è più importante: come vivere e come morire. Ammette che gli altri, coloro che non vuole nominare, filosofavano in maniera più dotta di lui, ma studiavano la natura umana per poterne parlare con erudizione, quando di fatto la loro filosofia era estranea alle loro vite. Per questo denuncia la vanità dei filosofi, la vanagloria di quanti aspirano a scrivere un libro che sia ben accolto dal pubblico, benché il suo contenuto non sia veritiero. In questo modo, riconferma il suo attacco contro la ricerca del successo e della fama, già formulato nel *Discours sur les sciences et les arts* e ora espressamente riferito ai frivoli filosofi.

Dinanzi a costoro, Rousseau si presenta come una persona a cui è sempre interessato imparare per conoscere. Proprio come nella *Lettre à Voltaire*, non rivendica il titolo di filosofo ma piuttosto quello di «amico della verità»<sup>11</sup>, giocando sull'etimologia

<sup>10</sup> *Rev3*, OC I, p. 1011.

<sup>11</sup> *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1059.

del termine filosofia. La terza passeggiata procederà attraverso il racconto della sua vita, soffermandosi sui momenti in cui ha ricercato i principi con cui condursi, convinto fin da giovane che ciò che si deve fare dipende in gran parte da ciò che si deve credere. Tuttavia, benché si confessi cristiano, e al di là della conversione dal protestantesimo al cattolicesimo a cui si era visto costretto dalla necessità e sedotto dalla vanità, è degno di nota che il suo cristianesimo dichiarato non si traduca in alcuna riflessione, né in questa passeggiata né in alcuna delle altre.

Evoca tre momenti della sua vita, e nel farlo la fantastiche-  
ria si trasforma in rigenerazione e costruzione di se stesso come personaggio: in primo luogo, l'epoca del suo apprendistato con Madame de Warens, quando la contemplazione dell'universo e la meditazione solitaria lo avevano portato a cercare «il fine di tutto ciò che vede e la causa di tutto ciò che sente»<sup>12</sup>. Poi, il tempo in cui si era sentito «gettato nel torrente del mondo»<sup>13</sup> e che gli aveva fatto sperimentare insicurezza e inquietudine nei suoi desideri, senza mai trovare la felicità che il suo cuore bramava. Infine arriva ai suoi quarant'anni, quando oscillava tra saggezza e confusione, e spesso dimenticava i suoi doveri. Fu allora che, stanco della vanagloria letteraria, Rousseau decise di accordare la propria vita alle proprie idee e si allontanò dal mondo per dedicarsi alla pace dello spirito, rinunciando ad ogni progetto di fortuna e di ascesa sociale (*Confessions*, libro VIII). Comprese che la ricerca della fama gli era costata i due soli beni a cui aspirava: la tranquillità e gli amici (*Lettre a Ch. de Beaumont*). È l'epoca del suo ritiro all'Ermitage, che non nomina neppure, che gli fece conoscere quel piacere della solitudine che da allora non lo lasciò più. Questa rinuncia alla vanità e la conversione a «un altro mondo morale»<sup>14</sup> lo condurranno ad una vita errante e alla solitudine del bosco.

Così, seguendo l'ordine temporale degli eventi e delle circostanze che considera decisivi, procede a costruire il racconto della sua vita. Pone l'accento sui propri sforzi per trovare un sapere su cui potesse assestarsi, dal momento che i filosofi con cui aveva a che fare minavano le sue certezze piuttosto che chiarire i suoi

<sup>12</sup> Ivi, p. 1014.

<sup>13</sup> *Rev*3, OC I, p. 1014.

<sup>14</sup> *Ibidem*



dubbi<sup>15</sup>; lo mettevano in subbuglio senza persuaderlo. Già nella *Lettre à Voltaire* del 18 agosto 1757 li denunciava. Ma mentre in quell'occasione concordava con Voltaire sulla sua presa di partito contro gli intolleranti che tormentavano i propri sudditi per costringerli a guadagnarsi il paradiso<sup>16</sup>, ora Rousseau se la prende solo con l'intolleranza degli atei dogmatici che non sopportano che si pensi in maniera diversa dalla loro, e sospetta che una delle cause che gli valsero l'inimicizia degli avversari sia stata proprio la sua resistenza contro la loro intolleranza.

Ricorda l'epoca della sua maturità, quando volle fissare i propri principi confidando nella forza del proprio intelletto. Le sue ricerche, retoricamente descritte come le più ardenti e sincere che mai alcun mortale abbia condotto, fecero sì che inseguisse una filosofia per se stesso, con l'obiettivo di formulare una norma per la propria condotta. Alla fine, riconosce di essersi inclinato nella direzione più rassicurante, come la maggior parte degli uomini che fondano la propria fede sulla speranza o sul timore della vita nell'aldilà. A questo proposito, adottò la disposizione d'animo che gli era sembrata meglio fondata e più verosimile, accettando il fatto che ci sono misteri impenetrabili senza restare intrappolato in obiezioni irresolubili, come aveva segnalato nella *Profession de foi du vicaire savoyard*. Rousseau non si sofferma sui diversi principi formulati in quella sede, né allude alle sue lettere a Sophie d'Houdetot, dove aveva anticipato la professione di fede. Tra tutti i principi, evidenzia la speranza nella vita eterna, perché giunto alla vecchiaia ha più che mai bisogno di consolazione; senza di essa sarebbe l'uomo più infelice, privo di un rifugio in cui proteggersi dai suoi persecutori e delle certezze in cui consiste la vita.

Nella *Lettre à Voltaire* dell'agosto 1756 aveva già preso le difese della Provvidenza a proposito del disastro di Lisbona. Proprio quando tutto sembrava crollare e si metteva in dubbio la provvidenza dinanzi alla portata della catastrofe, il cielo lo sosteneva e Rousseau poteva dichiarare: «No, ho sofferto troppo nel corso di questa vita per non attenderne un'altra. Tutte le sottigliezze della metafisica potranno inasprire il mio dolore, ma non sgratoleranno in me la fede nell'immortalità dell'anima. La sento,

<sup>15</sup> Sulla critica di Rousseau al materialismo, cfr. M. Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 75-87.

<sup>16</sup> *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1059.

credo in lei, la voglio, la spero, la difenderò fino al mio ultimo respiro e questa sarà, tra tutte le discussioni che avrò sostenuto, la sola in cui la mia sollecitudine non sarà dimenticata»<sup>17</sup>. Dinanzi al disastro, gli era sembrato disumano aggiungere alla sofferenza la disperazione, e aveva preso il partito della speranza «che tutto abbellisce»<sup>18</sup>. Qualche decennio più tardi, dinanzi al cumulo di delusioni, continua a stare dalla parte della speranza; ma mentre in passato non aveva dubitato «mai»<sup>19</sup> dell'immortalità dell'anima e della divina Provvidenza, ora confessa di dubitarne in qualche momento, benché passeggero.

Per tornare alla terza passeggiata, è possibile constatare che Rousseau qui non sviluppa gli argomenti che lo avevano portato a formulare i diversi principi della *Profession de foi du vicairé savoyard*. Accenna solo a due di essi: uno teorico, cioè la convenienza tra la sua natura immortale e la costituzione del mondo, con l'ordine fisico che vede regnare in esso; l'altro pratico, cioè l'ordine morale che gli consente di rassegnarsi e di sopportare le miserie della vita. D'altro canto, osserva che la morale dei suoi avversari, priva di qualunque fondamento, è buona solo per aggredire il prossimo. La sua fede in Dio si fortifica nella vita ritirata e attraverso la Natura, come già sottolineava nelle *Lettres morales*.

Rousseau confessa che, nei suoi momenti di crisi, i dubbi e le inquietudini turbano la sua anima. Ma queste brevi e rapide crisi, precisa con linguaggio poetico, non alterano il suo spirito più di quanto «una piuma che cade in un fiume possa alterare il corso dell'acqua»<sup>20</sup>. Ormai vecchio, quando le sue facoltà sono debilitate e il suo cuore è pieno di angustia, gli basta ricordare le sue antiche risoluzioni per ritrovare la fiducia, resistendo alla tentazione di assumere idee nuove. Ha dimenticato i ragionamenti su cui si fondavano le sue credenze e le sue massime, ma non le conclusioni che la sua coscienza e la sua ragione avevano approvato, e che gli avevano fatto adottare la disposizione d'animo meglio fondata e più verosimile. Tutto questo gli permette di recuperare la fede e di liberarsi di quei dubbi sconcertanti che riempiono la sua anima di tristezza.

<sup>17</sup> Ivi, p. 1075.

<sup>18</sup> Ivi, p. 1074.

<sup>19</sup> Ivi, p. 1075.

<sup>20</sup> Ivi, p. 1021.

Così, a differenza di Solone, Rousseau non acquisisce più alcun nuovo sapere teorico, gli interessano soltanto i beni pratico-morali che lo arricchiscono: la pazienza, la rassegnazione e l'integrità. Come alla fine del *Discours sur les sciences et les arts*, conclude la sua terza passeggiata con un elogio della virtù: «Felice se imparo con i miei progressi a uscire dalla vita, non migliore, perché non è possibile, ma più virtuoso di quando vi ero entrato»<sup>21</sup>. Qui la virtù, nozione centrale in tutta l'opera di Rousseau, connota la saggezza-rassegnazione dinanzi ai mali che gli sono toccati in sorte, riuscendo a conquistare la pace che il suo spirito reclama. Alla fine può far coincidere la propria solitudine con il bene e con la verità ultima, così come la riconosce nel proprio foro interno e come crede che possa essere riconosciuta da tutti<sup>22</sup>. Il suo io singolare coincide con i valori universali: libertà, virtù, natura.

La lettura completa della terza passeggiata ci consente di osservare in che modo l'autogiustificazione di Rousseau interrompa le sue fantasticherie, e come nella sesta passeggiata la presenza intermittente dei suoi avversari rovini poi il dolce sentimento dell'esistenza che caratterizza questa condizione di perfetta felicità, fatta di pace e priva di passioni, in cui riesce a godere di se stesso. Tutto è passeggero, anche la felicità, come avverte nella quinta passeggiata; tutto è in continuo movimento, specialmente i nostri affetti, che cambiano allo stesso modo di tutte le cose esteriori a cui si vincolano<sup>23</sup>. Così, quando guarda agli altri uomini, la sua pace appare turbata. Ma quando guarda a se stesso e aderisce a sé, gode di sé. Se il ricordo irrompe, allora Rousseau dichiara di mettere in esercizio la saggezza che consiste nella sopportazione delle «miserie della sua vita». La sua coscienza, dispensata dalla colpa, gli permette di crogiolarsi nella propria innocenza, che sperimenta con una certa delizia. Il suo bisogno di pace lo spinge regolarmente all'autoassoluzione.

Gli inganni patiti, l'esperienza di vedersi tradito dagli amici, lo fanno sentire costantemente vittima innocente della malvagità degli uomini, e in nessun luogo si domanda che parte di colpa gli possa spettare. Gli altri lo hanno tradito e raggirato; egli si dichiara

<sup>21</sup> Ivi, p. 1023.

<sup>22</sup> Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 56.

<sup>23</sup> *Rev5*, OC I, p. 1046.

ra del tutto innocente, preda, marionetta e vittima delle loro manipolazioni e dei loro sotterfugi. Era stato ingenuo, incauto, e gli altri lo avevano gettato nel fango, nell'abisso dell'ignominia, nelle tenebre dell'inferno. Le regole di coscienza concernenti la menzogna e la verità, su cui medita nella quarta passeggiata, non cesseranno di esaminare i tradimenti sofferti. Sostiene di aver mentito assai raramente, nonostante abbia spesso raccontato storie di fantasia, e riduce a meri aneddoti il riconoscimento di qualche bugia occasionale, come quella di cui era stata vittima la povera Marion<sup>24</sup>.

Rousseau, come Descartes, sperimenta che non può edificare alcunché di stabile se non possiede qualche verità indubitabile che funzioni come solido cemento; ma il tono esistenziale delle riflessioni di Rousseau trasforma il dubbio teorico di Descartes in un dubbio passionale, vitale, come quello di Miguel de Unamuno<sup>25</sup>. In tempi di confusione, Rousseau ha bisogno della luce e rifiuta il caos, ma quando la sua vita diventa una successione di prove che opprimono la sua anima fino all'angoscia, quando fiaccato dalla vecchiaia le sue forze lo abbandonano, è proprio allora che ha bisogno di sostegno e prende le distanze da tutto ciò che lo priva di solide radici o del fondamento della condotta. Ha bisogno di fare chiarezza nelle proprie idee per giustificare la sua esistenza e riconferma i medesimi principi espressi nella *Profession de foi* in virtù del sentimento interiore. Inoltre, reitera la sua necessità di speranza, di un luogo sicuro in cui sistemarsi, rivelando tutta la fatica che caratterizza gli ultimi momenti della sua vita. In questo modo, il suo cuore sostiene la sua ragione e riafferma il teismo morale a cui, fin dalla *Lettre à Voltaire*, aveva confidato la sua speranza nell'immortalità: «Se Dio esiste, è perfetto; se è perfetto, è saggio, onnipotente e giusto; se è saggio e onnipotente tutto è bene; se è giusto e onnipotente la mia anima è immortale»<sup>26</sup>.

Ma qui non trova nutrimento per il suo cuore. Non gli resta che imparare e soffrire in silenzio (seconda passeggiata), attendere la vita immortale (terza passeggiata), godere della Natura attraverso la contemplazione (quinta passeggiata) e l'erborizzazione

<sup>24</sup> Ivi, p. 1033 (Rev4).

<sup>25</sup> Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Renacimiento, 1912, cap. 1.

<sup>26</sup> *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1070.

(settima passeggiata), infine astenersi dall'agire (sesta passeggiata). La sua innocenza e il suo amore per il bene lo sostengono nella sventura, al riparo della sua buona coscienza (terza e sesta passeggiata).

2. *La sesta passeggiata: beneficenza versus indipendenza, il prezzo della generosità*

La sesta passeggiata introduce un tema centrale nel pensiero di Rousseau: la beneficenza. L'inizio della passeggiata registra il risultato di un'introspezione: «Sono poche le reazioni meccaniche di cui non possiamo trovare una causa nel nostro cuore, se sappiamo cercare bene»<sup>27</sup>. Non c'è tuttavia un immediato sviluppo di questa massima, ma piuttosto un racconto in forma di diario o di cronaca, in cui segnala il momento preciso dell'evento che sarà al centro della passeggiata. Rousseau si rende conto che quando passeggia lungo la Bièvre, regolarmente cambia strada alla vista di un giovane mendicante. Fornisce tutti i dettagli: il tempo, «ieri»; lo spazio, «passando sul nuovo boulevard»; lo scopo del suo cammino, «per andare a erborizzare lungo la Bièvre dal lato di Gentilly»; e il fatto centrale, cioè la sua inspiegabile reazione, «avevo fatto meccanicamente la stessa deviazione molte volte»<sup>28</sup>. Rousseau, allo scopo di conoscersi meglio, vuole scoprire la ragione di questo «movimento meccanico» e inconsapevole che lo spinge a cambiare percorso. Subito dipinge lo scenario e i personaggi, il complesso di circostanze che spiegheranno l'origine di questo automatismo: «In un angolo del boulevard all'uscita della Barrière d'Enfer si piazza ogni giorno d'estate una donna che vende frutta [...]. Questa donna ha un bambino molto carino ma zoppo, che arrancando con le stampelle, chiede con buona grazia l'elemosina ai passanti»<sup>29</sup>. Alla fine, ecco svelata la causa del suo cambio di rotta, della sua deviazione inizialmente inspiegabile, e la scoperta lo fa scoppiare a ridere.

È sorprendente la descrizione che Rousseau offre del ragazzo, soprattutto per il modo in cui si riferisce alla sua condizione fisica,

<sup>27</sup> *Rev6*, OC I, p. 1050.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

alla sua menomazione segnalata con un'espressione dispregiativa: «molto carino ma zoppo». Nemmeno per un istante si interessa della sua condizione: non allude al tema delle loro conversazioni, non precisa le circostanze che lo hanno portato a chiedere l'elemosina, non spiega perché è zoppo, non conosce il suo nome. A Rousseau interessa soltanto capire le proprie reazioni e lo disturba non saper spiegare la sua condotta, non si sente padrone di sé. Ne cerca la causa. Ma non il motivo che lo ha spinto a modificare il suo solito itinerario, che ha a che fare con la causa finale, bensì piuttosto la causa efficiente<sup>30</sup>.

Perfino quando riconosce che le prime volte che aveva visto il ragazzino aveva parlato con lui, gli aveva fatto l'elemosina e l'aveva ascoltato con piacere, la sua attenzione resta centrata sull'agio o sul disagio che egli sperimenta rispetto al proprio comportamento. Gli interessa analizzare i propri sentimenti e soppesare le ragioni inavvertite che possono spiegare la sua sorprendente condotta. La saggezza che sta cercando, come si è visto nella terza passeggiata, deve spiegare gli eventi esperiti, e qui, nella sesta passeggiata, si tratta di indagare le cause occulte dei propri sentimenti. Conoscere se stessi significa ripiegarsi su di sé, risolvere l'enigma che siamo per noi stessi, «circoscrivere la nostra anima negli stessi limiti che la natura ha assegnato al nostro essere»<sup>31</sup>. La massima «conosci te stesso» non è dunque così semplice come aveva creduto nelle *Confessions*, e nel corso di questa passeggiata esplora e riconosce l'ambiguità dei propri sentimenti e della propria condizione.

Rousseau analizza nel dettaglio il procedere delle sue sensazioni, in una successione di cause che si manifesta come un meccanismo inesorabile. Il passaggio dal *piacere* iniziale provato ascoltando il ragazzo, alla *ripetizione* che ha trasformato gradualmente quell'incontro in abitudine, fino al risultato finale e inaspettato: l'esercizio della beneficenza, al principio spontaneo, è diventato una sorta di dovere. È questa la causa che produce il suo disagio, soprattutto quando il ragazzino lo chiama per nome: signor Rousseau. Inizia a sospettare che il ragazzo lo conosca ormai più per sentito dire che di persona, sospetta che gli abbiano

<sup>30</sup> *Cartes à jouer*, OCG XX, p. 439.

<sup>31</sup> *Lettres morales*, OC IV, p. 1112.

parlato male di lui e che l'opinione altrui peserà più della sua. Così il ricordo dei suoi nemici rovina tutti i suoi piccoli piaceri e, come risultato finale, fa sì che gli sia sgradevole passare per il cammino abituale, portandolo meccanicamente, inconsapevolmente, ad assumere una nuova abitudine: deviare per evitare il ragazzino.

Ma ci sono anche altre ragioni che Rousseau scopre riflettendo su questa esperienza, ossia il peso decisivo che attribuisce all'indipendenza e alla libertà: «Ciò nonostante ho sentito spesso il peso delle mie stesse buone azioni per la catena di doveri che portavano con loro: allora il piacere è scomparso e mantenendo verso gli altri le attenzioni che dapprima mi avevano conquistato, non provavo che un disagio insopportabile»<sup>32</sup>. L'immagine della catena rappresenta sempre costrizione, servitù, schiavitù (*Discours sur les sciences et les arts*), e minaccia ciò che egli ritiene essere un bene inalienabile e irrinunciabile per l'essere umano: la libertà (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

Dopo aver riflettuto, dunque, Rousseau trae dall'aneddoto due conclusioni che gli insegnano qualcosa su se stesso. La prima è un gesto di umiltà e sincerità, con cui riconosce che i primi e più profondi motivi delle sue azioni non sono poi così chiari come aveva immaginato per molto tempo; in qualche modo, siamo stranieri a noi stessi. La seconda conclusione riguarda le sue convinzioni fondamentali, che si sforza di conservare: se è vero che il bene è ciò che dà la misura della felicità più autentica che il cuore umano possa provare, di cui darà due esempi nella nona passeggiata, ammette però che nelle circostanze presenti l'unico bene alla sua portata consiste nell'astenersi dall'agire. Ancora una volta il suo vittimismo lo spinge ad ammettere e a giustificare il fatto che si vede costretto a sospendere l'azione. L'assenza di qualunque compromesso garantisce la tranquillità d'animo di cui ha bisogno più di ogni altra cosa. Come un uomo di natura o come un bambino, sceglie di vivere innocente, indipendente e autosufficiente in un mondo premorale, chiudendosi in se stesso, isolato e solitario come un selvaggio. Il che spiega perché evochi la fantasticheria piuttosto che la riflessione, che realizza *malgré*

<sup>32</sup> Rev6, OC I, p. 1051.

*soi*. Si è sempre dichiarato sincero, semplice, sensibile, buono, amante del bene, per quanto spesso abbia scelto il male.

Sorprende che nel raccontare il suo incontro con il ragazzo Rousseau non faccia alcun riferimento alla compassione o pietà, sentimento che in altre occasioni aveva associato alla beneficenza, e tema centrale sia della sua antropologia, sia della sua proposta educativa. Come è noto, nel *Discours sur l'inégalité* l'affermazione di Rousseau secondo cui «l'uomo è naturalmente buono»<sup>33</sup> era associata alla *pitié*, termine ben più frequente degli occasionali *commiserazione* e *compassione*. La *commiserazione* infatti, sottolineava, ci ispira una naturale ripugnanza nel veder morire o soffrire qualsiasi essere sensibile e in particolare i nostri simili (*Préface* del *Discours sur l'inégalité*), di modo che, finché non opporrà resistenza all'impulso interiore della *commiserazione*, l'uomo non farà mai del male a un altro uomo. L'amor di sé e la pietà, sentimenti che si fondano nella nostra condizione sensibile, sono puri movimenti della natura, anteriori allo sviluppo della riflessione e del raziocinio. Pur senza partecipare della sofferenza dell'altro, la sua sola percezione produce pena nella misura in cui nell'altro scopriamo noi stessi, ciò che abbiamo in comune: la fragilità. Se non avessimo alcun bisogno degli altri, a malapena penseremmo di unirci a loro, dirà nell'*Émile*, e sono le nostre comuni miserie a portare i nostri cuori verso l'umanità. Dinanzi all'amor di sé, che fa sì che ci interessiamo «enormement» al nostro proprio benessere e che produce una forma rudimentale di interiorità, la pietà ci fa scoprire l'alterità<sup>34</sup>. Senza esplicitare il suo teismo, Rousseau osserva che la pietà, che è stata data all'uomo per addolcire o stemperare l'ardore che lo spinge al benessere, ci fa esperire un innato rifiuto per la vista della sofferenza del nostro simile. Donde la sua caratterizzazione della pietà come unica «virtù naturale»<sup>35</sup>, di cui mette in rilievo l'importanza e l'utilità in un passo che Schopenhauer, altro grande apologeta della compassione, citerà

<sup>33</sup> L'espressione «bontà originaria», in opposizione a «perversione originaria», si trova nella *Lettre à Ch. de Beaumont*, mentre l'espressione «l'uomo è naturalmente buono» si trova nel *Discours sur l'inégalité* e nella *Lettre à Philopolis* (cfr. OC III, pp. 230-236).

<sup>34</sup> Cfr. la voce *Pitié* del DJJR, p. 723.

<sup>35</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 156.



nella sua opera *Die beiden Grundprobleme der Ethik* come il più diretto antecedente filosofico<sup>36</sup>.

In sintesi, nel corso del *Discours sur l'inégalité* Rousseau aveva considerato la pietà prima come un principio dell'anima, poi come un impulso, in seguito come «unica» virtù naturale e universale, come «puro movimento della natura», e infine come «sentimento naturale»<sup>37</sup>. La sua funzione di movimento e di impulso, il suo dinamismo, è centrale, perché mostra che di fatto fa da contrappeso all'altro principio essenziale, l'amor di sé, ed è tanto più utile quanto più precede l'uso della ragione e della riflessione. Anteriore a qualunque calcolo razionale<sup>38</sup>, si tratta di una disposizione conveniente a esseri così deboli e così soggetti al male quali siamo, nella misura in cui, come avevano osservato i moralisti britannici, favorisce la sopravvivenza della specie. La pietà consiste nel soffrire «con», nella condoglianza rispetto alla miseria altrui, come indica il termine «commiserazione».

Per sostenere e confermare la tesi del carattere naturale della compassione, nel *Discours sur l'inégalité* Rousseau alludeva al «più grande detrattore delle virtù umane», Mandeville, riportando un esempio di pietà da questi offerto<sup>39</sup>, insieme ad una nuova prova: gli esempi della vita animale, ciò che già aveva segnalato Montaigne leggendo i classici e che oggi comprovano scienziati come Antonio Damasio<sup>40</sup>. In questo modo, Rousseau intendeva difendere la propria originalità ed evidenziare ciò che a suo avviso nessun altro aveva detto: che dalla compassione derivano tutte le regole del diritto naturale e tutte le virtù sociali. È la pietà che detta la massima della bontà naturale, «fai il tuo bene con il minor male possibile per l'altro», e che nello stato di natura «tiene

<sup>36</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. di S. Giametta, Milano, Mondadori, 2008.

<sup>37</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 156.

<sup>38</sup> Anche per Hobbes la ragione è la capacità propria dell'individuo di calcolare. Egli intende il ragionamento come quel calcolo che riguarda i mezzi più adeguati per raggiungere gli obiettivi desiderati (cfr. *Leviatano*, cap. 5, *Della ragione e della scienza*).

<sup>39</sup> Adam Smith osservò che grazie a Rousseau le principali idee del libertino Mandeville «apparvero in tutta la purezza e la sublimità di Platone». Cfr. A.M. Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, Paris, Belin, 1998, p. 53, nota 151.

<sup>40</sup> Cfr. A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2003.

il luogo delle leggi, dei costumi e della virtù»<sup>41</sup>. La pietà parla immediatamente con la voce della natura e da essa discendono generosità, clemenza e umanità, intesa come compassione diretta ai deboli, ai colpevoli o alla specie umana in generale, così che la benevolenza e perfino l'amicizia sono il prodotto di una pietà costante e con un obiettivo fisso, nella misura in cui desiderare che l'altro non soffra significa desiderare che l'altro sia felice: ciò che è stato definito il volto felice della compassione<sup>42</sup>.

Per riassumere, stando al *Discours sur l'inégalité* la compassione può essere considerata come *il fondamento della morale*, per usare l'espressione di Schopenhauer, che definisce Rousseau il più grande moralista di tutti i tempi. Per entrambi, compattare è sentire-con, il che sopprime ogni distanza tra gli esseri umani prodotta dall'egoismo. Implica de-centrarsi, fare dell'altro il centro dell'attenzione, lasciarsi investire dalla sua sofferenza. In realtà, come Schopenhauer, Rousseau distingue due livelli nella compassione. Il primo consiste nell'evitare di fare il male, o per lo meno nel limitarsi al «male minore», secondo la massima citata nel *Discours*; il secondo livello consiste nel cercare di aiutare chi ne ha bisogno, una funzione dinamica che Rousseau svilupperà nell'*Émile*.

Quando si chiede le ragioni per cui la compassione si svigorisce, Rousseau osserva che è la forza dell'egoismo a ripiegare l'essere umano su se stesso, allontanandolo da tutto ciò che lo affligge o lo ferisce. In tal caso l'uomo non è più capace di udire la voce della natura, la ragione produce amor proprio, mentre la riflessione lo fortifica e lo giustifica. È questo il senso della sua polemica anti-intellettualista a proposito dell'insensibilità, condensata in una frase che pare essergli stata suggerita da Diderot: «Si può sgozzare impunemente il suo simile sotto la sua finestra; egli non ha che da tapparsi le orecchie e tirar fuori qualche argomentazione, per impedire alla natura che si dibatte dentro di lui di identificarlo con colui che viene assassinato»<sup>43</sup>. In questo modo evidenzia il pericolo di un esercizio puramente strumentale della ragione, che si distacca dall'altro fino a giungere all'insensibilità. Come in Hobbes,

<sup>41</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 156.

<sup>42</sup> Cfr. A. Arteta, *La compasión: una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>43</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 156.

la ragione appare essere un meccanismo di calcolo che orienta sui mezzi più adeguati per ottenere determinati scopi a qualunque prezzo, donde la postura di Rousseau: «È la ragione che genera l'amor proprio; ed è la riflessione che lo consolida e ripiega l'uomo su se stesso»<sup>44</sup>. Nell'*Essai sur l'origine des langues* e nell'*Émile*, Rousseau insisterà sull'importanza dell'immaginazione per rappresentarsi la disgrazia altrui, perché è nell'altro che soffriamo. Il che mostra l'evoluzione di questo tema nel corso della sua opera.

Se torniamo ora alla sesta passeggiata, le differenze sono molto chiare. Nella prima parte, non c'è alcun riferimento alla commiserazione, non c'è alcuno sforzo per *immaginare* la miseria del ragazzo a cui fa l'elemosina, né c'è alcun contrappeso all'amor di sé, a malapena c'è spazio per l'alterità dinanzi al raccoglimento interiore. Dopo il fallimento dei *Dialogues*, Rousseau parla ormai solo con se stesso (prima passeggiata)<sup>45</sup>. L'esercizio della benevolenza era una raccomandazione costante nell'*Émile* e nelle *Lettres morales*: «Interessatevi dei malati, dei poveri, degli oppressi, cercate di fornire a tutti il soccorso di cui hanno bisogno, e non pensate che sia sufficiente assisterli con la vostra borsa se non donate loro anche il vostro tempo e se non li aiutate con le vostre cure. Imponetevi questa funzione così nobile, che consiste nel far sì che esista qualche male in meno sulla terra; se le vostre intenzioni sono pure e reali, sarete ben presto in grado di realizzarle»<sup>46</sup>.

Nella sesta passeggiata invece, davanti ad un caso concreto, Rousseau mette al primo posto la propria libertà e indipendenza, preferisce fuggire gli uomini prima di odiarli, dimenticando una delle sue lettere a Voltaire, in cui aveva espresso apertamente il proprio odio (17 giugno 1760). Il dovere e l'obbligazione gli pesano come una catena, di cui si libera per proteggere la libertà e l'indipendenza che ama. La preferenza per l'amor di sé fa sì che si astenga dall'azione, senza rimorso alcuno. Se nel *Discours sur l'inégalité* osservava che basta qualche ragionamento per sopire

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Rev1*, OC I, p. 999. Tuttavia, da dicembre 1777 a marzo 1778, mantiene la corrispondenza con il conte Duprat, che gli offrì la sua ospitalità in Auvergne. Cfr. G. Cammagre, *Rousseau, dernières lettres et «Rêveries du promeneur solitaire»*, in É. Francalanza (a cura di), *Rousseau en toutes lettres*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, pp. 339-350, in particolare p. 340.

<sup>46</sup> *Lettres morales*, OC IV, p. 1117.

i sentimenti di pietà e chiudersi in se stessi, ora riconosce che i suoi atti di beneficenza lo fanno sentire obbligato, incatenato, dipendente. E laddove nella *Profession de foi* la coscienza parlava al cuore e muoveva alla benevolenza, ora Rousseau, con un linguaggio proprio della teologia morale, confessa il proprio peccato di omissione, intrappolato in un ruolo che lo obbliga a mostrarsi virtuoso agli occhi del mondo<sup>47</sup>, mentre la sua sola necessità è quella di astenersi dall'agire. Che ruolo resta alla pietà?

La seconda parte della sesta passeggiata sarà una giustificazione della trasformazione di Rousseau e della sua ambivalenza. Non mette in discussione il suo amore per il bene, ma lo mette a confronto con la storia della sua vita: «Nato buono e sensibile, dotato di pietà fino alla debolezza, e sentendo l'animo esaltarsi per tutto ciò che è legato alla generosità, sono nato umano, caritatevole e pietoso per inclinazione»<sup>48</sup>. L'apprendimento attraverso l'esperienza, invocato nella terza passeggiata, gli farà ricordare le conseguenze negative sofferte quando era stato benefattore. Dalla gratuità e dal piacere derivanti dalla sua generosità iniziale, aveva poi constatato la loro trasformazione in obbligazione e aveva vissuto gli impegni successivi come un vincolo, con effetti fatali per la sua indipendenza. Di nuovo, scopre l'ambivalenza nel momento in cui si rende conto che agire bene e con piacere implica agire liberamente, senza costrizione; altrimenti, il desiderio si trasforma in avversione. Attraverso il racconto della sua vita, Rousseau giustifica la propria trasformazione, spiegando la sua singolare ed evasiva reazione nei confronti del giovane mendicante. Nel momento presente, la vecchiaia ha bisogno di consolazione e di speranza (terza passeggiata), ma anche di libertà e di indipendenza, i frutti migliori della sua solitudine e del suo isolamento. Ama la virtù, ma elude l'obbligazione e il dovere.

L'esperienza ha insegnato a Rousseau anche che ci sono due tipi di avversità: le une fortificano l'anima, le altre la debilitano. Nel suo caso, la sua vita si presenta come un dittico: fiducioso fino ai quarant'anni, riconosce di essere cambiato perché indebolito dalle disgrazie; nel presente, invece, è passato all'estremo opposto, perché perfino quando ha la possibilità di fare un'opera

<sup>47</sup> Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 53.

<sup>48</sup> *Rev6*, OC I, p. 1053.

buona sospetta che sia una trappola. Stanco degli uomini, Rousseau fugge da essi e si astiene dall'agire. Sostiene di non sentire più se non indifferenza e freddezza, e più che odiarli li disprezza. Con una svolta inaspettata, però, fa mostra della propria generosità nel momento in cui ha pietà dei malvagi, degli sventurati che fanno del male a loro stessi. Con il riferimento all'anello di Gige intende proprio illustrare la propria bontà, nella misura in cui il suo desiderio più grande sarebbe quello di vedere tutti in cuor loro felici. Tuttavia, Rousseau ammette di non essere mai stato fatto per la società civile, perché la sua indipendenza si ribella dinanzi al dovere e all'obbligazione. Di modo che, lontano ormai dal *Contrat social*, si pone al riparo della propria libertà di non fare ciò che non vuole fare, giustificando sotto tutti gli aspetti possibili la sua astinenza dall'azione, la sua fuga da ogni tipo di impegno e in particolare dalla beneficenza. Donde l'insistenza nel dichiararsi ancora innocente, fino all'esagerazione finale della sesta passeggiata: «Il male non ha mai fatto parte, di mia volontà, della mia vita, e dubito che ci sia un altro uomo al mondo che ne ha veramente fatto meno di me»<sup>49</sup>.

Lo sviluppo della fantasticheria lo condurrà, in ultima analisi, al punto annunciato nella prima passeggiata: terminare i propri giorni in pace. Senza ormai sperare né temere alcunché nel mondo, può restare tranquillo, rassegnato alla propria sorte nel fondo dell'abisso, «povero mortale sventurato, ma impassibile come lo stesso Dio»<sup>50</sup> – iperbole del suo desiderio di totale apatia. Solo in se stesso trova pace e consolazione, per questo si occupa soltanto di sé, appoggiandosi e rigenerandosi nella speranza della vita eterna che crede di meritare (terza passeggiata), e convinto della propria generosità nei confronti dei malvagi per i quali prova pietà. La debolezza propria della vecchiaia gli sottrae le forze necessarie per esercitare la virtù rivendicata nella terza passeggiata. Forse ci avverte che non possiamo guardare alla stanchezza della vecchiaia con gli occhi della robustezza propria della gioventù e della maturità. Proprio come altrove aveva osservato che non è possibile guardare al selvaggio dalla prospettiva dell'uomo civile, né all'infanzia da quella dell'uomo adulto.

<sup>49</sup> Ivi, p. 1059.

<sup>50</sup> *Rev1*, OC I, p. 999.

Il ritmo delle fantasticherie nel corso delle passeggiate alterna la rassegnazione alla lamentazione, la difesa del proprio isolamento al ricordo ricorrente dei suoi nemici, il godimento della natura al rifiuto del mondo ostile e al vittimismo che, tranquillizzando la sua coscienza, avvelena il suo spirito. A Rousseau manca la modestia di un Montaigne, che sottolineava come la scienza dell'oblio non sia alla nostra portata, e la sua tristezza sussiste nonostante il sollievo dei momenti felici (quinta passeggiata). «Tutto è in un flusso continuo sulla terra»<sup>51</sup>, dirà Rousseau, avvicinandosi in questo senso a Montaigne, perché «la stessa costanza non è altro che un'oscillazione più debole»<sup>52</sup>.

Nonostante tutto, la sfida lanciata da Rousseau consiste nella ricerca delle nostre radici morali dentro i sentimenti che ci abitano, ciò che ancora oggi risuona come un'eco nella nostra cultura<sup>53</sup>. Senza dubbio, diede impulso ad un nuovo tipo di approccio alla Natura, che ci attrae mediante il sentimento risvegliando e fortificando quanto di meglio c'è in noi. Esistere è sentire, diceva nell'*Émile*, e la sensibilità è il principio di ogni azione espressa dalla voce della natura (*Dialogues*). Da qui inizierà una visione esistenziale dell'essere umano, dell'uomo in carne ed ossa di cui parlerà Unamuno, che per la sua particolare attenzione all'interiorità e al sentimento aprirà la strada al moderno romanticismo.

La sua opera è iniziata come una filosofia della storia e finisce come esperienza esistenziale e individuale. La passeggiata si è trasformata in una metafora della sua esistenza, la vita in perpetuo movimento, come sottolineava Montaigne. Sulla terza carta da gioco Rousseau aveva annotato: «La felicità è uno stato troppo costante e l'uomo un essere troppo mutevole perché l'una venga all'altro»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Ivi, p. 1085 (*Rev9*).

<sup>52</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, trad. it. di F. Garavini, Milano, Bompiani, 2012, p. 1487.

<sup>53</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993.

<sup>54</sup> *Cartes à jouer*, OCG XX, p. 607.

PARTE SECONDA

DAL NOI ALL'IO:  
UNA POLITICA DELLA SOLITUDINE





## FANTASTICHERIA E LIBERALISMO UTOPICO NOTE A MARGINE DELLA SESTA *RÊVERIE*

In *Nascita della biopolitica* Michel Foucault ricordava come Friedrich Hayek, uno dei padri del neoliberalismo novecentesco, insistesse sulla necessità di strappare al socialismo quella potente forma di narrazione che è l'utopia: «Anche il liberalismo ha bisogno di utopia<sup>1</sup>. A noi spetta costruire utopie neoliberali, pensare secondo la modalità del liberalismo, anziché presentare il liberalismo come un'alternativa tecnica di governo. Il liberalismo, insomma, viene inteso come stile generale di pensiero, di analisi e di immaginazione»<sup>2</sup>. Se Hayek poteva lamentare l'assenza del racconto utopico nel discorso neoliberale, a suo avviso ancora non sufficientemente adatto a tradursi in una capacità di immaginazione collettiva e, dunque, in una forma di vita, altrettanto non si può dire per il liberalismo classico. Le radici moderne del pensiero liberale affondano al contrario, per così dire, in una foresta di miti e di narrazioni, e questo vale in particolare per quel secolo sognatore e inventore di utopie che è il secolo dei Lumi.

Rousseau fa certamente parte di questo affascinante panorama. La centralità teorica e morale della finzione, del resto, è tematizzata e praticata a più riprese nel corso della sua opera. Il racconto di finzione può e deve essere impiegato come strumento di quella che Rousseau chiama «verità morale», come illustra esaurientemente Menin nel saggio dedicato alla quarta passeggiata. Una verità superiore per certi versi perfino a quella della storiografia, se questa si limita ad essere semplice collezione di fatti, e che offre a chi prende la parola la possibilità di un'autentica forma di *franchise*. Non si può dire la verità se non si è in grado di

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Lorenzo Rustighi, Università di Padova, Universidad de Buenos Aires – CONICET.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 180.

immaginare, di sognare, e questo vale in primo luogo per le verità della politica. Le *Revêries* sono uno dei momenti di elaborazione più fertili da questo punto di vista, dove il confine tra filosofia e finzione narrativa tende a sfumare proprio nell'esperienza della fantasticheria, che è ad un tempo esperienza di pensiero e di scrittura. Ciò che vorrei fare qui allora è provare a mostrare fino a che punto Rousseau sia riuscito a costruire quella capacità di immaginazione e finanche di astrazione che per Hayek rappresenta una delle condizioni fondamentali affinché il liberalismo divenga utopia vivente, modo di esistenza. Non si tratterà quindi tanto di interrogare il liberalismo di Rousseau, che è qualcosa di carsico, contaminato, sempre rimesso in discussione dal Ginevrino. Mi interessa piuttosto focalizzare l'attenzione sul funzionamento della fantasticheria rousseauiana come tale, sulla potenza trasformativa e creativa che la abita. Detto altrimenti, sugli effetti di soggettivazione che essa è in grado di determinare e che, in seconda battuta, possono costituire per il liberalismo altrettanti luoghi di interesse e di messa a valore.

Che cosa dunque la *rêverie* ci permette di immaginare? Che tipo di economia morale e di ontologia politica appaiono in quel «paese delle chimere»<sup>3</sup> in cui la filosofia deve sapersi orientare? Una delle strade più ricche di conseguenze mi sembra quella aperta dalla sesta passeggiata, su cui mi concentrerò avvalendomi del confronto con alcune delle principali opere di Rousseau.

### 1. *Modelli della beneficenza*

La sesta passeggiata delle *Rêveries* è a mio modo di vedere una delle più interessanti, perché condensa alcuni dei temi che stanno maggiormente a cuore a Rousseau fin dai suoi primi scritti filosofici. Anzitutto il tema della pietà, disposizione fondamentale dell'uomo, che in qualche modo sembra essere per lui il principio dello stesso diritto naturale. La pietà del resto assume nell'ultimo Rousseau un carattere più complesso rispetto al *Second discours*, dove appariva come qualcosa di primario e spontaneo, e diventa un'attitudine inscindibile da un certo esercizio dell'immagina-

<sup>3</sup> *Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 693.

zione, come si legge nell'*Essai sur l'origine des langues*. Provare pietà per l'infelicità e la miseria altrui significa in effetti prendere distanza da sé, prescindere dal rapporto con il nostro «interesse presente e sensibile»<sup>4</sup> per rappresentarci qualcosa che non ci affetta direttamente. Significa in altri termini praticare una piccola fantasticheria, che si installa in un certo senso al centro dei primi movimenti del cuore umano. «L'immaginazione, rafforzando il mio sentire, mi identifica con l'essere che soffre dandomi spesso più angoscia di quanta ne senta egli stesso»<sup>5</sup>, ribadisce Rousseau nella nona passeggiata delle *Rêveries*.

Ma il problema rousseauiano della pietà, di fatto, è anche profondamente connesso al grande dibattito giuridico, economico e morale sulla povertà – una delle questioni cruciali del secolo dei Lumi<sup>6</sup> – e sulle pratiche di beneficenza e di assistenza che essa richiede. Come classificare le forme di povertà? In quali casi e con quali strumenti è necessario intervenire? E soprattutto, quali sono gli attori sociali che devono farsi carico di questo tipo di intervento? Queste sono alcune delle domande più urgenti che occupano l'agenda politica e l'opinione pubblica nella seconda metà del secolo XVIII, specialmente in Francia. La sesta passeggiata interagisce con questo dibattito e lo fa in maniera estremamente significativa, discutendo alcuni dei nodi decisivi che lo caratterizzano.

La passeggiata in effetti ruota tutta attorno alla questione della beneficenza e, in particolare, si concentra sul tipo di relazione che lega benefattori e beneficiari. Il testo si apre su di un celebre aneddoto, ben analizzato nel saggio di Alicia Villar Ezcurra presente in questa raccolta. Rousseau si accorge di avere da poco contratto un'abitudine inspiegabile durante uno dei percorsi preferiti delle sue passeggiate, quella di deviare attraverso i campi piuttosto che proseguire lungo il cammino consueto. Interrogatosi sulle ragioni di una simile deviazione, scopre con sorpresa di aver sviluppato un certo disagio a proposito dell'elemosina che fino a poco tempo prima era solito dare con gioia ad un bambino storpio, che mendica ad un incrocio in compagnia di una donna

<sup>4</sup> *Émile*, OC IV, p. 345.

<sup>5</sup> *Rev9*, OC I, p. 1094.

<sup>6</sup> Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Torino, Einaudi, 2000.

che vende pane e frutta. Ciò che al principio non era stato che iniziativa spontanea, espressione di un puro moto del cuore, si è trasformato con il tempo in una sorta di impegno morale, di tacito accordo, che il piccolo mendicante non manca di sollecitare con una certa leziosità reverente, ma che per Rousseau è divenuto invece un peso insopportabile.

A partire da questa scoperta inizia la *rêverie* del Ginevrino, che sviluppa una singolare riflessione sulla struttura del rapporto di beneficio e sulle formazioni soggettive che in esso si costituiscono. Almeno due sono i problemi centrali che per Rousseau rappresentano un vero e proprio dilemma etico. In primo luogo ne va di una questione di libertà, che in qualche modo, a ben vedere, è il reale oggetto di interrogazione dell'intera passeggiata: la beneficenza deve essere a suo avviso un gesto libero, volontario, e non può dunque essere inquadrata in alcun tipo di obbligazione – più o meno esplicita, più o meno formalizzata – tra chi pratica l'assistenza e chi la riceve. Rievocando gli atti di beneficenza compiuti in passato, Rousseau ricorda che «da quei primi favori elargiti con effusione di cuore nascevano catene di impegni conseguenti e imprevisi da cui mi era impossibile sottrarmi [...]. Quel primo favore, liberamente e volontariamente eseguito, diveniva un indefinito diritto estensibile a chiunque ne avesse in seguito bisogno»<sup>7</sup>. Il beneficio, in altri termini, cessa per Rousseau di essere tale nel momento in cui venga meno la libertà del benefattore: «Se chi lo riceve se ne fa un titolo per esigerne il prosieguo pena il suo rancore, se vuol farsi una legge che io sia per sempre il suo benefattore, perché ho avuto una volta il piacere di esserlo, allora inizia il fastidio e svanisce il piacere»<sup>8</sup>. Il benefattore si trova così ad essere «spogliato ormai di benevolenza». Il secondo punto riguarda invece una questione di simmetria, perché anche il beneficiario si trova in fondo in una condizione non libera. La beneficenza intesa come dovere o come accordo, infatti, non fa che sancire e fissare indefinitamente una relazione sbilanciata: Judith Still, in un importante lavoro su Rousseau, la riconduce alla munificenza aristotelica, che prevede

<sup>7</sup> *Rev6*, OC I, pp. 1051-1052.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 1053.

un legame tra un superiore e un inferiore e dunque si configura per il Ginevrino come «falsa beneficenza»<sup>9</sup>. I benefattori stessi tenderebbero in molti casi ad utilizzare la propria posizione come uno strumento di ricatto e di dominio, facendo della beneficenza un atto puramente interessato: «Attivi, irrequieti e ambiziosi, detestano la libertà negli altri e non ne desiderano neppure per se stessi, a patto di agire comunque secondo il loro volere, o meglio, di dominare quello degli altri. Non si fanno scrupoli a dedicare la vita intera a ciò che loro ripugna, e non tralasciano nessun gesto servile per arrivare a comandare»<sup>10</sup>. Tanto il benefattore quanto il beneficiario, dunque, devono essere pensati come sciolti da ogni dovere sociale, e anzitutto da quei vincoli di stima e onore dettati da ciò che Pascal chiamava «grandeurs d'établissement»<sup>11</sup>.

La beneficenza così intesa, quindi, non sarebbe altro che un modo di riproduzione della diseguaglianza, cioè dei rapporti di interesse e di supremazia che la determinano. Già nell'*Émile* Rousseau scriveva che «l'ingratitude sarebbe più rara se i benefici a usura fossero meno comuni»<sup>12</sup>. Si tratta allora di pensare una relazione di altro tipo tra il benefattore e il beneficiario e, pertanto, un altro tipo di beneficenza. Still nota come si assista ad una tensione costante e potenzialmente contraddittoria tra due virtù che per Rousseau sono parimenti cruciali, cioè la prodigalità della beneficenza (tipicamente maschile) e la moderazione del pudore (tipicamente femminile). Non a caso è proprio ad una forma molto particolare di pudore e di astinenza che Rousseau guarda nella sesta passeggiata come alla sola strada possibile verso il vero beneficio, cioè una pratica di sospensione dell'agire, che si accontenta di evitare il male rinunciando a fare il bene e dunque sottraendosi alle costrizioni che esso comporta: «Mi astengo semplicemente dall'agire. Poiché tutta la mia debolezza è riferita

<sup>9</sup> Cfr. J. Still, *Justice and Difference in the Works of Rousseau: Bienfaisance and Pudeur*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>10</sup> Ivi, p. 1059.

<sup>11</sup> Douthwaite inquadra la sesta passeggiata proprio nella crescente perplessità, alla fine del diciottesimo secolo, rispetto ai codici aristocratici del buon comportamento, ancora presenti in un'autrice cattolica come Mme de Genlis ma già disattivati, ad esempio, in Laclos e Diderot. Cfr. J.V. Douthwaite, *Is Charity for Schmucks?: The Legitimacy of «Bienfaisance», ca. 1760-82 and ca. 2013-15*, in «The Eighteenth Century», 57, 2016, n. 1, pp. 1-21.

<sup>12</sup> *Émile*, OC IV, p. 521.

all'azione, ogni mia forza è negativa, e i miei peccati riguardano solo ciò che ho omesso, raramente ciò che ho commesso»<sup>13</sup>. Nell'*Émile* questo principio era già chiaro, «Le più sublimi virtù sono negative»<sup>14</sup>. Munificenza e continenza finirebbero così in ultima analisi per essere una cosa sola.

Ora, però, l'interrogazione sul beneficio che occupa la sesta passeggiata deve essere letta, come si è suggerito, dentro un orizzonte più ampio. Nel XVIII secolo francese, e in particolare a partire dagli anni '60, si diffonde un grande luogo comune, cioè la polemica contro le pratiche della carità (*charité*) e la preferenza accordata ad un ideale di assistenza di tipo diverso, cioè appunto la beneficenza (*bienfaisance*). Il primo a formalizzare questa presa di distanza dalla carità è l'abate Saint-Pierre nel 1725: «Essendomi reso conto che tra i cristiani si abusa del termine carità nelle persecuzioni contro i loro nemici, e che gli eretici dicono di praticare la carità cristiana perseguitando altri eretici, o i cattolici stessi, ho cercato un termine che evocasse con più precisione l'idea di fare del bene agli altri, e non ne ho trovato uno migliore per farmi capire che il termine beneficenza»<sup>15</sup>. Il generale rifiuto della nozione di *charité* ha quindi a che fare in primo luogo con il sospetto che investe la dottrina cristiana, l'ipocrisia interessata di parroci e sacerdoti, il privilegio sociale del clero e, di conseguenza, anche le opere di assistenza e le istituzioni di carità che in larga misura fanno capo ad esso. Ma in pari tempo il fenomeno riguarda una critica inesausta delle strutture sociali d'Antico Regime, dove la cura dei poveri e la beneficenza si inscrivono ancora nel quadro della vecchia etica nobiliare e in una gerarchia più o meno rigida di ordini e classi<sup>16</sup>. La carità e soprattutto l'elemosina iniziano ad essere percepite ora come forme di mera indulgenza

<sup>13</sup> *Rev6*, OC I, p. 1059.

<sup>14</sup> *Émile*, OC IV, p. 340.

<sup>15</sup> Citato in P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1979, p. 125.

<sup>16</sup> Cfr. J. Pappas, *Le XVIIIe siècle, de la charité à la fraternité*, in O. Gaudon (a cura di), *La charité. L'amour au risque de sa perversion*, Paris, Éditions Autrement, 1993, pp. 66-86; A.S. Wyngaard, *From Savage to Citizen: The Invention of the Peasant in the French Enlightenment*, Newark, University of Delaware Press, 2004, pp. 90-91; H. Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes Toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 215-220.

– «liberalità usuraia, che regala un uovo per avere un bue»<sup>17</sup> – che non procurano alcun reale aiuto e incoraggiano piuttosto la pigrizia e il vizio tanto del povero quanto del ricco, dentro una generale immobilità dei ranghi e della circolazione degli uomini<sup>18</sup>.

Una trasformazione, questa, che risale di fatto già al secolo XVII, quando le opere di carità divengono oggetto di una presa in carico amministrativa da parte della Corona e si procede all'apertura di ospedali, *workhouses*, *hôtels de charité*. Si tratta di ciò che Foucault ha definito come un processo di «grande internamento»<sup>19</sup>, che non può essere compreso se non si guarda anzitutto proprio al cambiamento che interessa la percezione della miseria all'inizio dell'età classica. Se per secoli il povero, il malato, il mendicante e il folle avevano rappresentato il marchio della potenza e della misericordia di Dio, nel cui disegno provvidenziale le buone opere erano state percepite ad un tempo come un obbligo e come una testimonianza di gloria per il ricco, alla fine dell'epoca Rinascimentale, con il graduale imporsi del discorso mercantile e dei saperi di polizia, la miseria e la mendicizia divengono gradualmente un problema di ordine pubblico e di pubblica utilità<sup>20</sup>. L'antico vincolo sacro tra il povero e il ricco – dove la beneficenza faceva parte a pieno titolo dei doveri di giustizia<sup>21</sup> – si spezza a misura che la povertà inizia ad essere osservata attraverso la lente del discorso sulla *richesse*<sup>22</sup> attorno a cui gravita la nascente economia politica. L'obiettivo non è più assistere e curare il miserabile

<sup>17</sup> *Émile*, OC IV, p. 338.

<sup>18</sup> «Nella critica Illuminista, quindi, la carità poteva essere accusata di essere un atto egoistico, perfino ingeneroso. La stessa cosa valeva per le fondazioni di carità. Nel suo celebre articolo *Fondation* nell'*Encyclopédie*, ad esempio, Turgot denunciava le “vanità frivole” di coloro che istituivano fondazioni religiose o caritatevoli. “L'utilità pubblica”, tuonava, “è la legge suprema”. C. Jones, *Charity and Bienfaisance. The Treatment of the Poor in the Montpellier Region, 1740-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 2.

<sup>19</sup> Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Milano, Rizzoli, 2011.

<sup>20</sup> Cfr. G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 85-95.

<sup>21</sup> Cfr. M. Mollat, *La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 52, 1966, n. 149, pp. 5-23; F. Rapp, *L'Église et les pauvres à la fin du Moyen Âge: l'exemple de Geiler de Kaisersberg*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 52, 1966, n. 149, pp. 39-46.

<sup>22</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E.A. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, pp. 183-199.

ma organizzare, compattare e finalmente sradicare la miseria. Le vecchie istituzioni di carità iniziano dunque ad essere catalogate come una fonte di disordine sociale e di dispendio economico. La carità infatti appare inefficace, irregolare, macchinosa, perché basata su misure di intervento troppo generiche e soprattutto su relazioni troppo particolari e sproporzionate. La miseria e la beneficenza in questo senso non possono più essere una questione contingente, affidata alle parrocchie e ai signori territoriali, ma entrano direttamente nell'agenda complessiva dello Stato.

È proprio a questa altezza che la sesta passeggiata delle *Rêveries* intercetta il registro ad un tempo politico e morale della *bienfaisance*, che ha come oggetto primario il governo della miseria. Ciò che non funziona nel rapporto tra Rousseau e il piccolo mendicante, mi sembra, è anzitutto proprio il carattere eccessivamente personale del beneficio e, in ultima analisi, la mutua dipendenza che esso comporta.

## 2. *L'anello di Gige*

Nelle opere politiche di Rousseau, del resto, emerge chiaramente l'adesione ad un modello pubblico e laico di beneficenza, che limiti l'iniziativa personale ma soprattutto l'opera della Chiesa. Nel tredicesimo capitolo delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ad esempio, si propone la convocazione periodica di un «comitato censoriale o di beneficenza» in cui il clero sia ammesso solo a certe condizioni:

Si esaminerebbero minutamente le necessità delle famiglie numerose, dei malati, delle vedove, degli orfani, e vi si contribuirebbe in proporzione su un fondo costituito dalle contribuzioni volontarie dei benestanti della provincia. Tali contributi risulterebbero tanto meno pesanti in quanto diventerebbero il solo tributo di carità, giacché in tutta la Polonia non si devono tollerare né mendicanti né ospizi (*hôpitaux*). I preti, non c'è dubbio, strilleranno un bel po' per conservare gli ospizi, ma i loro strepiti non sono che una ragione di più per sopprimerli<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *Pologne*, OC III, p. 1025.



Qui è evidente la critica appena ricordata alla *charité*. Così nel *Discours sur l'économie politique* si leggeva che «uno dei compiti più importanti del governo sta nel prevenire gli estremi dislivelli di fortuna, non togliendo a chi li possiede i suoi tesori, ma togliendo a tutti il mezzo di accumularli; non costruendo ospizi per i poveri, ma sottraendo i cittadini al pericolo di divenirlo»<sup>24</sup>. L'obiettivo polemico, lo si vede, è anche per Rousseau la stabilità delle posizioni sociali ed economiche, che le tradizionali pratiche di carità non farebbero che fissare.

Nell'*Émile* il discorso sulla beneficenza si direbbe invece più complesso e temperato. Instillare nel giovane allievo la compassione per i poveri e gli sventurati, insegnandogli così ad attribuire la giusta dignità alla carità, è in effetti uno degli scopi che Rousseau si prefigge. In qualche modo qui sembrano riemergere la gloria delle buone opere e la sacertà della miseria. «Mio caro», spiega il precettore al piccolo Emilio, «il fatto è che quando i poveri hanno accettato che ci fossero i ricchi, i ricchi hanno promesso di nutrire tutti coloro che non avessero di che vivere, né con i loro beni, né con il loro lavoro»<sup>25</sup>. L'elemosina privata e volontaria qui, a differenza che nelle *Rêveries*, sembrerebbe essere non solo plausibile ma anche necessaria. E tuttavia occorre, a mio avviso, contestualizzarne le funzioni all'interno di un ordine di problemi più articolato. Perché l'interesse di Rousseau per la miseria partecipa non solo della grande polemica che vede opporsi carità e beneficenza, ma anche del discorso fisiocratico che, nella seconda metà del secolo XVIII, procede ad una progressiva critica economico-morale dell'intervento pubblico in materia di povertà, soprattutto per ciò che concerne ospedali e istituti d'internamento, spingendo verso una loro complessiva ristrutturazione. Rousseau sta in qualche modo ancora sospeso, mi sembra, tra una generale tendenza alla presa in carico del povero da parte dello Stato e la crescente sfiducia rispetto all'utilità delle misure assistenziali che l'amministrazione statale aveva messo in atto a partire dal secolo precedente.

Foucault ricorda come dinanzi al crollo del commercio e al crescere dell'indigenza e della disoccupazione nelle aree rurali –

<sup>24</sup> *Économie politique*, OC III, p. 258.

<sup>25</sup> *Émile*, OC IV, p. 339.

specie in ragione dell'espropriazione delle terre comuni – la Fisiocrazia avesse iniziato a sottolineare l'insufficienza e perfino la pericolosità dell'assistenza così concepita, il cui obiettivo era stato proprio quello di eliminare la miseria e di ridurre il disimpiego. La pubblica beneficenza e l'ospedalizzazione appaiono ormai come fattori di immobilità. Da un lato immobilizzazione di capitali, attraverso investimenti che non vengono reimmessi nella mutevole circolazione dei bisogni della società; dall'altro, sequestro di una porzione significativa di popolazione abile al lavoro, reale motore del benessere degli Stati. A partire dal 1770, con Turgot, molti ospizi di mendicizia vengono chiusi. Nel frattempo cambia sensibilmente l'approccio alla miseria, perché da una parte si prospetta un ritorno a forme di beneficenza privata e una sempre minore ingerenza dello Stato, che dovrebbe limitarsi ad aiutare i poveri e i malati nelle loro famiglie fornendo loro i mezzi per uscire dalla propria condizione, mentre dall'altra l'internamento resterà progressivamente legato – isolandola e definendone i confini – alla sola follia. Il ricco e il povero tornano ora ad apparire legati a doppio filo, ma nella prospettiva della popolazione e del serbatoio di ricchezza che essa rappresenta. Il privato è quindi rimesso al centro in modo inedito. In questa stessa direzione leggerei le considerazioni di Rousseau nell'*Émile*. Che non a caso guarda più a forme concrete di aiuto e di sollievo che all'elemosina o all'ospizio: «Quanti infelici, quanti malati hanno bisogno più di consolazione che di elemosina! A quanti oppressi serve più protezione che danaro! [...] Non fate soltanto l'elemosina, fate la carità, le opere di misericordia alleviano più mali del danaro»<sup>26</sup>. Si tratta pertanto di aiutare il miserabile a riscattarsi con le proprie forze.

Dentro questa transizione tra concezioni diverse della povertà mi sembra collocarsi il riferimento al mito dell'anello di Gige, che Rousseau pone in chiusura della sesta passeggiata:

Fossi stato invisibile e onnipotente come Dio sarei stato come lui buono e benefico [...]. Avessi posseduto io l'anello di Gige, esso mi avrebbe sottratto alla dipendenza degli uomini, per mettere loro nella mia. Mi sono spesso chiesto, nei miei castelli in aria, che uso avrei fatto io di quell'anello [...]. Un'unica cosa: vedere ogni cuore contento. Solo la vista della felicità comune avrebbe pervaso il mio cuore di un sentimento

<sup>26</sup> Ivi, p. 326.

permanente, e il desiderio ardente di parteciparne sarebbe stato la mia costante passione. Giusto per sempre e senza parzialità, buono senza debolezza, mi sarei sentito allora preservato tanto dalle cieche diffidenze che dagli odi implacabili; poiché, vedendo gli uomini così come sono e potendo leggere in fondo ai loro cuori, ne avrei trovato pochi tanto amabili da meritare i miei affetti, e altresì pochi così odiosi da meritare il mio odio [...]. Ministro della Provvidenza e dispensatore delle sue leggi secondo il mio volere, avrei fatto miracoli più saggi e utili di quelli della *Legenda aurea* e della Tomba di san Medardo<sup>27</sup>.

Un tema, quello della vista della felicità altrui, che ritroveremo nella nona passeggiata, in cui Rousseau passa in rassegna alcuni episodi di benevolenza che lo hanno segnato e il cui godimento «consisteva meno in un sentimento di beneficenza che nella gioia di vedere dei volti contenti»<sup>28</sup>. Quanto alla sesta passeggiata, invece, Judith Still vi dedica un intero capitolo del suo libro, attribuendo particolare importanza proprio all'anello di Gige. Il capitolo analizza con grande perizia le fonti di Rousseau nelle tre elaborazioni del mito presenti in Erodoto (*Storie*), Platone (*La Repubblica*) e Cicerone (*De Officiis*). Secondo Still, la ripresa del mito di Gige offrirebbe a Rousseau l'occasione per tornare su due dei temi fondamentali che hanno a che fare con la beneficenza: da un lato, il vero benefattore sarebbe chiamato a celarsi, a mettersi in secondo piano attraverso un esercizio di modestia, ma dall'altro sarebbe anche dotato di una particolare lungimiranza, che l'autrice riconduce in particolare al personaggio di Wolmar nella *Nouvelle Héloïse* e al Legislatore del *Contrat social*. «C'è un solo punto», conclude Rousseau, «su cui la facoltà di penetrare invisibile in ogni dove mi avrebbe indotto a cercare tentazioni cui avrei a stento resistito»<sup>29</sup>. In gioco, evidentemente, è ancora il difficile nesso tra beneficenza e pudore, perché la perfetta capacità di visione del benefattore gli consente potenzialmente anche di violare senza essere visto, proprio come nel mito di Gige, la modestia femminile, e dunque in senso lato i legami sociali fondamentali (che il Socrate della *Repubblica* invece dissolverebbe, eliminando ogni differenza morale tra i due sessi).

<sup>27</sup> *Rev6*, OC I, pp. 1057-1058.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 1093 (*Rev9*)

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 1058 (*Rev6*).

Alla luce delle questioni viste in precedenza, tuttavia, è possibile leggere i due elementi osservati da Still – «self-effacement» e «penetrating vision»<sup>30</sup> del benefattore – anche su un piano diverso. La fantasticheria dell’anello di Gige può essere infatti riconosciuta come la rappresentazione di uno specifico modello di governo della povertà, dove gli strumenti di *police* elaborati dallo Stato mercantilista lasciano finalmente spazio a strategie diverse, quali sono quelle pensate dai Fisiocrati. La beneficenza in questo senso appare ancora legata, certo, all’intervento di un potere pubblico che è in grado di nascondersi e di dissimularsi – è il tema degli *Arcana imperii* nella Ragion di Stato cinque e seicentesca. Ma l’agenda delle politiche assistenziali si sposta ora sul terreno di una previdenza/Provvidenza dal carattere economico-teologico, che ha come fine non tanto o non direttamente il prelievo sugli individui (internamento, cura, costrizione al lavoro, soppressione della povertà) ma la produzione delle condizioni generali e statisticamente ottimali del benessere della popolazione. Siamo all’altezza di una conduzione pastorale dei soggetti, *omnes et singulatim*, dove la docile pervasività dello sguardo del governo, potremmo dire, ha la meglio sull’intervento ancora troppo miope ed estremamente invasivo del sovrano d’Antico Regime. In fondo Gige, nel mito, è esattamente il pastore capace di uccidere il re e di prendere il suo posto. È dunque pertinente il richiamo di Still alla figura del Legislatore e al suo segreto lavoro sui soggetti, che sposta l’attenzione dal comando sovrano ad un diverso archivio del potere. È anche in questo senso, evidentemente, che può essere interpretata l’idea rousseauiana della beneficenza come azione negativa o non-azione, forma di governo che si limita a regolare e rinuncia a prescrivere. Abbiamo a che fare infatti con un’arte di governare che riduce al minimo la propria presa sui governati, ma ad un tempo è in grado di massimizzare i propri effetti tanto normativi quanto amministrativi. «Colui che mette la propria potenza al di sopra dell’uomo, deve essere al di sotto delle debolezze del genere umano»<sup>31</sup>, dice Rousseau, il che vuol dire che il più alto grado di governo richiede anche la più grande capacità di continenza e di assottigliamento da parte del po-

<sup>30</sup> J. Still, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*, cit., p. 108.

<sup>31</sup> *Rev6*, OC I, p. 1058.

tere. Il principe del *Contrat social*, del resto, deve essere provvisto proprio di quel pudore e di quella modestia che Rousseau attribuisce tanto alla donna virtuosa – buona madre e previdente economo – quanto a chi, investito del potere dell’anello magico, è invitato a lavorare incessantemente sulla felicità dei soggetti mantenendo però intatta ed anzi amplificando senza sosta la loro libertà. La questione dell’assistenza ai poveri non potrà che essere ordinata alla necessità improrogabile di governare su soggetti liberi.

### 3. Lavoro

Dentro queste coordinate, come si è suggerito, è il lavoro a costituire l’oggetto di interesse primario. Strappare il povero alla mendicizia, all’ozio, al vagabondaggio e al furto disciplinandolo al lavoro era stato in effetti lo scopo fondamentale fin dalle prime fasi dell’*enfèrmeement*. Nella seconda metà del XVIII secolo tuttavia il rapporto tra miseria e lavoro è profondamente riarticolato in funzione di una redistribuzione quasi spontanea delle forze produttive, che il governo deve indirizzare ma non costringere<sup>32</sup>. Per il Rousseau del *Projet de constitution pour la Corse*, ad esempio, si tratta proprio di pensare a quali condizioni gli uomini possano abbandonare le pratiche di erranza e di banditismo per assumere abitudini di stanzialità e laboriosità. A partire da qui, è ancora Foucault a sottolinearlo, si polarizza la distinzione tra la semplice miseria e la malattia, vale a dire tra il povero valido, suscettibile di divenire soggetto produttivo, e il povero invalido, incapace di sostentarsi con il proprio lavoro. È in questa direzione in effetti che Rousseau educa lo sguardo di Emilio sulla povertà, mi sembra, quando parla dell’impegno che la società si è presa nei confronti di quanti non sono in grado di provvedere a se stessi. Anche nelle *Confessions* si trovano alcune considerazioni significative in proposito, quando rispondendo ad una provocazione di Diderot distingue risolutamente tra gli accattoni delle città e i poveri delle campagne: «Non compiangevo i poveri da lui veduti sul bastione in attesa della mia elemosina», spiega Rousseau riferendosi

<sup>32</sup> Cfr. G. Procacci, *Governare la povertà*, cit., pp. 95-104.

ai mendicanti di Parigi, e dichiara di provare maggiore interesse «per quelli di Montmorency, che ne avevano molto più bisogno. C'è qui un buon vecchio rispettabile che dopo aver passato la sua vita a lavorare, non potendo più farlo, muore di fame nei giorni della vecchiaia»<sup>33</sup>. Nelle *Rêveries* il quadro non è molto diverso, perché la beneficenza di Rousseau appare diretta sostanzialmente ai bambini o agli invalidi. Così nella sesta passeggiata, dove compare il ragazzino storpio che lo costringe a cambiare strada. Ma anche alla fine della nona, allorché il Ginevrino ricorda un episodio dell'anno precedente presso *Les Invalides*, dove aveva aiutato un vecchio invalido a scendere da un traghetto per poi trattenersi dal fargli l'elemosina. L'argomento è lo stesso già visto nell'*Émile*: «È giusto soccorrere chi ha bisogno, ma nel commercio ordinario della vita lasciamo che la benevolenza naturale e la cortesia facciano ciascuna la sua parte, senza che nulla di venale e mercantile osi avvicinarsi a una fonte così pura per corromperla o alterarla»<sup>34</sup>. La beneficenza si situa dunque in una regione morale ben circoscritta – quella della vecchiaia, della malattia, della follia, dell'infanzia – e separata dal più vasto territorio della validità e dell'industriosità. Ancora a proposito degli invalidi di guerra nei pressi dell'*École Militaire* Rousseau scrive: «Non vedo mai senza tenerezza e ammirazione quei gruppi di vegliardi che possono dire, come quelli di Lacedemone: "Un tempo fummo giovani, vigorosi e arditi"»<sup>35</sup>.

Questo nesso tra miseria, assistenza e lavoro si vede però assai più chiaramente nella *Nouvelle Héloïse* dove, ancora secondo Still, Giulia rappresenterebbe uno dei modelli ideali di beneficenza. L'opera di carità che costei pratica merita di essere analizzata brevemente, perché ci permette di osservare alcune importanti operazioni di selezione e irregimentazione della miseria. Giulia è infatti sostenitrice di una beneficenza moderata e sobria, compatibile con il suo «epicureismo» e con l'esplicito rifiuto degli eccessi che ella vede nelle esperienze religiose più radicali:

Non ha quella svogliata carità dei ricchi che paga col denaro il diritto di respingere le loro preghiere, e non sono capaci di dare altro che l'ele-

<sup>33</sup> *Confessions*, OC I, p. 459.

<sup>34</sup> *Rev9*, OC I, p. 1097.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 1095.

mosina, a chi gli domanda un beneficio. La sua borsa non è inesauribile, e da quando è madre di famiglia ne regola più attentamente l'uso. Di tutti i soccorsi con i quali si possono consolare gli infelici, l'elemosina è in verità quello che costa meno fatica; ma è anche il più effimero e il meno concreto; e Giulia non cerca già di toglierseli d'attorno, ma di aiutarli efficacemente<sup>36</sup>.

Di nuovo, dunque, critica della semplice elemosina privata da parte del ricco – che si limiterebbe a consolidare le differenze sociali incoraggiando vagabondaggio, pigrizia e crimine – e insistenza su di un aiuto più concreto. L'opposizione tra Giulia e Saint-Preux (il quale rifiuta integralmente elemosina e mendicizia, perché sottraggono alla società «il lavoro che potrebbero fare»<sup>37</sup> i poveri) non è quindi indice di un generico elogio della misericordia, ma la testimonianza di un dibattito in corso, proprio degli anni Sessanta e Settanta, tra modi diversi di concepire il rapporto tra povertà e società civile. In una nota Rousseau osserva, eloquentemente: «Nutrire i mendicanti è come formare un semenzaio di ladri, dicono; è vero il contrario, è impedire che diventino tali. Ammetto che non bisogna incoraggiare i poveri a farsi mendicanti, ma dal momento che lo sono bisogna pur nutrirli, per paura che non diventino ladri. [...] Tutti coloro che hanno cominciato a gustare questo mestiere ozioso concepiscono una tale avversione per il lavoro che preferiscono rubare e farsi impiccare piuttosto che tornare ad adoperare le braccia»<sup>38</sup>. Giulia in effetti, a differenza di quanto suggerisce implicitamente Saint-Preux, non sposa più la vecchia idea che l'assistenza debba essere compito esclusivo dello Stato, che aveva giustificato i regimi di ospedalizzazione:

Tocca al sovrano di fare in modo che non ci siano mendicanti; ma per scoraggiarli dalla loro professione è forse necessario rendere i cittadini disumani e snaturati? Quanto a me, [...] senza sapere ciò che i poveri sono per lo Stato, so che sono tutti miei fratelli, e che non posso rifiutar loro, senza essere imperdonabilmente dura, il piccolo aiuto che mi domandano. Ammetto che i più sono vagabondi; ma conosco troppo gli affanni dell'esistenza per ignorare quante sventure possono ridurre un brav'uomo a tale condizione [...]. L'elemosina che faccio distribuire alla porta è poca

<sup>36</sup> *Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 534.

<sup>37</sup> Ivi, p. 538.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 539-540.

cosa. Un soldo e un tozzo di pane non lo si rifiuta a nessuno, a quelli che sono evidentemente invalidi si dà razione doppia<sup>39</sup>.

Qui il discorso sulla beneficenza mi sembra seguire ancora il tracciato della critica fisiocratica, che vede nell'amministrazione statale dell'assistenza un ostacolo alla libertà di circolazione dei soggetti e dunque, di fatto, alla libera diffusione del lavoro. Tanto è vero che la validità al lavoro resta, anche per Giulia, il perno fondamentale della carità: «Ecco come mi comporto con coloro che domandano la carità per così dire in buona fede; quanto a coloro che si dicono operai e si lagnano di non aver lavoro, qui ci son sempre attrezzi e lavoro che li aspettano. Così si aiutano, si mette alla prova la loro buona volontà, e i bugiardi lo sanno così bene che non se ne vede mai da noi»<sup>40</sup>. Lavoro e popolazione corrono ancora sul medesimo binario. Più che di dare sollievo al povero, si tratta per quanto possibile di metterlo nelle condizioni di guadagnarsi la vita con il proprio lavoro. E il modo in cui Rousseau pensa la miseria è, di fatto, organico a questo tipo di impianto. Nell'*Émile*, in un passaggio che riprende l'argomento della differenza tra città e campagna già vista nelle *Confessions*, si legge:

Un benefattore male soddisfatto la sua propensione in città in cui non trova quasi da esercitare il suo zelo se non verso intriganti o furfanti. L'accoglienza riservata ai fannulloni che vengono a cercare fortuna non fa che devastare completamente un paese che bisognerebbe invece ripopolare a spese delle città. Tutti gli uomini che si ritirano dalla grande società sono utili proprio perché se ne ritirano, dal momento che tutti i suoi vizi son diventati troppo numerosi. Sono utili, inoltre, quando possono riportare in luoghi deserti la vita, la cultura e l'amore del loro stato primitivo. Mi commuovo pensando a quante buone azioni Emilio e Sofia possono diffondere intorno a loro dal loro semplice ritiro, quanto possono vivificare la campagna e rianimare lo zelo spento dello sfortunato contadino. Mi sembra di veder crescere la popolazione, diventar fertili i campi, la terra prender un nuovo aspetto, la ricchezza e l'abbondanza trasformare i lavori in feste<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 541.

<sup>41</sup> *Émile*, OC IV, p. 859.



Su questa base per altro mi sembra difficile distinguere nettamente, come talvolta è stato fatto<sup>42</sup>, la coppia Emilio-Sofia da quella Wolmar-Giulia, i cui ruoli in qualche modo convergono. La comunità di Clarens in questo senso non è un'eccezione, un luogo prodigioso, ma un modello generale della dimensione privata. Rousseau infatti partecipa in entrambi i casi di quel modo di intendere e governare la miseria che punta a devolvere ai soggetti che agiscono nel campo economico – le famiglie, in primo luogo – un compito di assistenza che lo Stato non può e non deve esaurire, e che di fatto deve essere concepito come un'estensione coerente dello sviluppo sociale del lavoro dentro quel circuito di *utilité* di cui parla Turgot.

#### 4. *Contratto*

Possiamo allora tornare alla nostra passeggiata. La domanda da cui siamo partiti era: che cosa la *rêverie* rousseauiana ci rende capaci di immaginare? Ebbene, io direi che quell'erranza fantasmagorica, quel *détour* filosofico attraverso cui Rousseau ci accompagna nella sesta passeggiata ci conduce tra le altre cose a definire le condizioni del lavoro salariato quale va producendosi nel XVIII secolo nel cantiere del modo di produzione capitalista. Condizioni che vanno intese non tanto, si badi, in un senso economico, sociale o governamentale, ma prima ancora come condizioni di pensabilità o per così dire di accettabilità di quel singolare rapporto dentro cui il capitale ha bisogno di implicare il lavoro.

La definitiva rottura dell'obbligazione giuridico-morale che per secoli aveva legato il benefattore al beneficiario, così efficacemente vagheggiata nel corso della sesta passeggiata, comporta a ben vedere su un piano più generale l'uscita incondizionata da tutte quelle relazioni ad un tempo di governo ma anche di aiuto e di protezione in cui si era determinata la società europea a partire dalla costituzione dei regimi di tipo feudale tra i secoli IX e XII<sup>43</sup>. In gioco in effetti, come abbiamo visto, non è più solo la beneficenza in quanto tale, ma almeno tre problemi fra loro connessi:

<sup>42</sup> Cfr. M.S. Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau*, Albany, State University of New York Press, p. 39.

<sup>43</sup> Cfr. M. Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1982, pp. 309-316.

l'esigenza di reinscrivere la povertà nel circuito della ricchezza attraverso lo strumento del lavoro; la necessità di interrompere il vincolo etico che impone il dovere di assistenza del povero; e il progetto di trasformare l'assistenza tradizionale liberandola da ogni gerarchia tra ordini sociali. Dentro questa costellazione di problemi, a fare ostacolo sono proprio le strutture che ancora nella Francia d'Antico Regime organizzano i soggetti, le istituzioni e soprattutto i mestieri all'interno di ordini corporativi, poteri locali e forme eterogenee di tutela/servitù. A questa altezza, ridefinire la relazione di lavoro nei termini del contratto salariato non può che significare scioglierla dai tradizionali impegni di garanzia che determinano il rapporto tra servo e signore – di cui partecipano le opere di carità, ad esempio in occasione di infermità, carestia, cattivo raccolto<sup>44</sup> – e che per il Rousseau delle *Rêveries* sono divenuti un vero e proprio giogo da spezzare. Per poter immaginare il contratto attraverso la finzione di un campo omogeneo di soggetti liberi ed eguali, il capitale ha bisogno cioè di scrollarsi di dosso tutti quei doveri di soccorso, difesa e sostentamento del *servus* che caratterizzano il vecchio contratto di signoria<sup>45</sup>. Il che ad un tempo significa evidentemente, certo, cessare di pensare il lavoratore come soggetto preso in una forma determinata di servitù e iniziare a rappresentarlo come sciolto da ogni legame di disciplina e di governo. Sono note le sezioni del *Contrat social* in cui Rousseau si dedica alla destituzione dei rapporti di tipo servile. Ricostruire lo spazio giuridico significa regolare il libero e volontario accesso degli individui alle forme di dipendenza e obbedienza di cui partecipano, a partire anzitutto dal lavoro<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Secondo Duby, ad esempio, nell'Alto Medioevo non era contemplato dal costume e dal diritto che un potente chiudesse i propri granai o negasse protezione ai miserabili. La povertà era così inserita in un contesto di generale redistribuzione delle risorse. Cfr. G. Duby, *Guerriers et paysans, VII-XIIe siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 260-262.

<sup>45</sup> «L'idea di mercato costituisce allora, piuttosto, una sorta di *modello politico* alternativo. Alle figure formali e gerarchiche dell'autorità e del comando, il mercato oppone la possibilità di un tipo di organizzazione e di presa di decisione ampiamente slegata da ogni forma di autorità». P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989, p. iv.

<sup>46</sup> Cfr. U. Romagnoli, «Il contratto di lavoro» di L. Barassi cent'anni dopo, in M. Napoli (a cura di), *La nascita del diritto del lavoro. «Il contratto di lavoro» di Lo-*

Ma, dal punto di vista delle *Rêveries*, è chiaro che le catene da cui prendeva le mosse il *Contrat social* gravano di fatto, in pari misura, anche sul vecchio *dominus* feudale. Sbarazzarsi di queste catene significa allora in primo luogo operare uno sforzo di definitiva traduzione del *dominium* in proprietà privata<sup>47</sup>, con le forme di sequestro e appropriazione che questo comporta, e ridefinire la *convenance* di capitale e lavoro – governandone l’opposizione – dentro un nuovo registro. La sesta passeggiata è a mio modo di vedere un laboratorio estremamente rilevante in questo senso.

Disattivando sul piano giuridico (attraverso una nuova forma-contratto) la gerarchia che lo legava al servo, il padrone o signore si spoglia dunque tanto delle obbligazioni di tutela quanto dei suoi antichi diritti di giurisdizione, educazione, prelievo fiscale, punizione<sup>48</sup>, che alla fine del secolo XVIII sono ormai sostanzialmente presi in carico dallo Stato. Tra opera di assistenza e amministrazione della giustizia si scava così una distanza che rompe la vecchia unità della signoria, e che potrà essere riguadagnata in modo nuovo solo a partire dal secolo XIX, con l’esplosione della questione sociale e delle lotte operaie. Adam Smith esprime questa rottura in maniera estremamente chiara nella *Theory of Moral Sentiments*:

Nonostante la natura esorti l’umanità ad atti di beneficenza attraverso la piacevole coscienza della meritata ricompensa, non ha ritenuto necessario sorvegliare e rinforzare la pratica della beneficenza con il terrore della meritata punizione nel caso dovesse essere trascurata. La beneficenza è l’ornamento che abbellisce, non la base che sorregge la costruzione, e perciò era sufficiente raccomandarla, ma in nessun modo necessario

*do*voico Barassi cent’anni dopo. *Novità, influssi, distanze*, Milano, Vita&Pensiero, 2003, pp. 60-61.

<sup>47</sup> Cfr. J. Coleman, «Proprietà»: *premoderna e moderna*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 119-158.

<sup>48</sup> Cfr. B. Geremek, *Le salariat dans l’artisanat parisien aux XIIIe-XVe siècles. Étude sur le marché de la main-d’œuvre au Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1968; A. Antoine, *Les paysans en France de la fin du Moyen Âge à la Révolution: propriétaires? tenanciers? locataires?*, in N. Vivier (a cura di), *Ruralité française et britannique, XIIIe-XXe siècles. Approches comparées*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 153-166; M. Caravale, *Diritto senza legge. Lezioni di diritto comune*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 12-13.

imporla. La giustizia, al contrario, è il principale pilastro che sostiene l'intero edificio<sup>49</sup>.

La beneficenza diventa così qualcosa di accessorio e si trova subordinata alla giustizia, che per Smith a ben vedere significa ormai nient'altro che sanzione del crimine e difesa della proprietà. L'antico mendicante, che doveva essere assistito e aiutato, è ora il lavoratore segnato dalla secca alternativa tra canali di accesso e disciplinamento al lavoro e pratiche di rifiuto del lavoro sempre più codificate attraverso i protocolli della delinquenza, dove l'occupazione di terre comuni, il furto e il sabotaggio divengono centrali<sup>50</sup>.

È precisamente a questo livello, mi sembra, che deve essere compresa la transizione fisiocratica dentro cui come si è visto si colloca il discorso rousseauiano sulla beneficenza: dove da un lato si demanda al sovrano l'assistenza dei malati, dei folli e degli invalidi, ma anche e soprattutto la gestione delle istituzioni disciplinari, punitive, securitarie; dall'altro, invece, le buone opere di assistenza al vagabondo e al miserabile tornano a confluire nell'alveo della società civile come effetto della libera iniziativa dei privati – quella di Giulia e Wolmar, o di Emilio e Sofia – con la differenza che il lavoro e l'impiego sono diventati ormai la sola vera forza benefica capace di debellare mendicizia e povertà. Il *dominus* non è e non può più essere un benefattore, nessun dovere di soccorso e protezione lo obbliga più a chi lavora per lui, se non nella misura in cui, appunto, lo mette al lavoro. A questa altezza si comprende, mi sembra, il senso di quella libertà negativa che Rousseau rivendica alla fine della sesta passeggiata: «Non ho mai creduto che la libertà dell'uomo consistesse nel fare ciò che vuole, piuttosto nel non fare mai ciò che non vuole, ed è quella che ho sempre reclamato, a volte anche conservato, e per la quale ho prodotto lo scandalo maggiore tra i miei contemporanei»<sup>51</sup>. Abbiamo a che fare con una libertà sottrattiva, che si assolve dai rapporti di reciproca obbligazione e dagli *établissements* che arti-

<sup>49</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, trad. it. di S. Di Pietro, Milano, Rizzoli, 2001, p. 211.

<sup>50</sup> Cfr. M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, trad. it. di D. Borca, Milano, Feltrinelli, 2016.

<sup>51</sup> *Rev6*, OC I, p. 1059.

colano il campo sociale: «Non sono stato mai davvero adatto alla società civile, dove tutto è fastidio, obbligazione e dovere»<sup>52</sup>.

Liberare il servo e trasformarlo in operaio, però, è qualcosa che non può essere fatto se non rifiutando i modi di guardare alla povertà che caratterizzano ancora l'età classica. Si tratta allora di immaginare fenomenologie specifiche di ciò che Castel ha chiamato «disaffiliazione», cioè perdita o allentamento dei rapporti che tradizionalmente legavano gli uomini alla terra, al diritto, al signore, alla parrocchia, dove la protezione era parte integrante della prestazione di servizio e la cura dell'indigenza era assunta come una responsabilità inderogabile<sup>53</sup>. Ancora una volta è Smith a mostrare con efficacia il nesso, ormai superfluo ed ingombrante, tra forme di affiliazione del lavoro e assistenza dei poveri: «Credo che l'ostacolo che le leggi corporative oppongono alla libera circolazione del lavoro sia comune a ogni parte d'Europa. Quello che è opposto dalle leggi sui poveri è, per quanto ne so, peculiare all'Inghilterra. Esso consiste nella difficoltà che un povero trova nell'ottenere la residenza o anche nell'essere autorizzato a esercitare la sua attività in una parrocchia diversa da quella di appartenenza»<sup>54</sup>. Non solo l'internamento, dunque, ma più in generale i molteplici gradi del governo locale e del diritto consuetudinario costituiscono ormai una pratica obsoleta di paralizzazione della popolazione valida. Disaffiliazione significa tuttavia anche modi di isolamento e di vulnerabilità del povero radicalmente inediti, inconcepibili in età medievale perfino al tempo delle grandi epidemie e delle crisi dei prezzi. Tocqueville lo nota con l'acume che gli è consueto: nella Francia del XVIII secolo si assiste a forme di miseria sconosciute a quella del XIII, perché «i vincoli di patronato e dipendenza dai quali in altri tempi erano legati il grande proprietario rurale e i contadini sono rilassati e spezzati»<sup>55</sup>, così che il gentiluomo «non era più il loro capo e non aveva più l'inte-

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Cfr. R. Castel, *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, trad. it. di C. Castellano, A. Simone e C. Pizzo, Avellino, Sellino, 2007. Jones ricorda in questo senso la centralità delle istituzioni di *confrérie* (cfr. C. Jones, *Charity and Bienfaisance*, cit., pp. 92-94).

<sup>54</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Biagiotti e T. Biagiotti, Torino, Utet, 1975, p. 239.

<sup>55</sup> A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 2015, p. 169.

resse di un tempo a trattarli bene, aiutarli, guidarli»<sup>56</sup>. Il rapporto salariale non sarebbe comprensibile se non all'altezza di simili processi di precarizzazione e proletarizzazione.

Occorre pertanto sgomberare il campo dalle vecchie determinazioni del contratto di servizio<sup>57</sup>, con le reciprocità di obbedienza e protezione che esso comportava<sup>58</sup>, e pensare la relazione contrattuale in modo originale. Passare per una riconsiderazione globale del nesso povertà-beneficenza è in questo senso, anche per Rousseau, decisivo:

So che vi è una specie di contratto, e forse anche il più sacro, tra il benefattore e il beneficiato. L'uno e l'altro danno forma a una specie di società più stretta di quella che lega gli uomini in generale: se il debitore sottoscrive il tacito impegno alla riconoscenza, il benefattore a sua volta s'impegna a mantenere verso l'altro, fintanto che ne rimanga degno, quella stessa benevolenza che gli ha in precedenza attestato, rinnovandogliene le manifestazioni ogni volta che potrà e che gli sarà richiesto. Non si tratta di condizioni esplicitamente espresse, quanto di effetti scaturiti naturalmente dalla relazione tra loro stabilita<sup>59</sup>.

Come si è visto, era il carattere parziale di questo legame a costituire un impedimento, per il Ginevrino: quel tacito contratto tra benefattore e beneficiario, che sorge nella ormai definitiva crisi del contratto di servitù, continua ad implicare una forma di dominio personale e di governo. E dunque non è, per Rousseau, un vero contratto. Il contratto legittimo che egli ha in mente, infatti, è tutto il contrario di un contratto di governo. Perché ogni rapporto di governo – e il solo possibile per lui è quello demandato all'esecutivo, a ben vedere – presuppone sempre un contratto, certo, ma non può essere esso stesso un contratto: «Parecchi hanno preteso che l'atto di questa istituzione fosse un contratto fra il popolo e i capi che esso si dà; contratto con cui si stipulavano tra le due

<sup>56</sup> Ivi, p. 159.

<sup>57</sup> Sulla critica e la crisi del rapporto di servitù domestica – a partire dai Fisio-crati, che vi vedono ancora una volta una ipoteca sulla manodopera, specialmente maschile, e una causa di spopolamento – si veda l'importante S.C. Maza, *Servants and Masters in 18th-Century France. The Uses of Loyalty*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 247-298.

<sup>58</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, in Id., *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 136-137.

<sup>59</sup> *Rev6*, OC I, pp. 1053-1054.

parti le condizioni sotto le quali l'una si obbligava a comandare e l'altra ad obbedire. Si converrà – ne son certo – che si tratta proprio di una strana maniera di contrattare»<sup>60</sup>. È impossibile contrattare l'obbedienza, dice in altre parole Rousseau. Contratto si dà soltanto tra liberi<sup>61</sup>. Ma obbedire liberamente sarebbe una contraddizione in termini, a meno che non si trovi un modo per non obbedire che a se stessi, come nel *Contrat social*.

Ora, che il contratto sociale sia in ultima analisi forma e condizione del contratto salariale è l'*Économie politique* a suggerircelo, laddove l'antico patto di sudditanza tra il signore e il servitore viene polemicamente formulato così: «Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi povero; stipuliamo dunque un accordo fra noi: permetterò che abbiate l'onore di servirmi a patto che mi diate il poco che vi resta in cambio del disturbo che mi prenderò nel comandarvi»<sup>62</sup>. Dunque se contratto si dà, di nuovo, può darsi su tutto tranne che su una relazione governata. E viceversa, tutto ciò che è governo – incluse le forme di subalternità che ciò comporta – sta ormai fuori dal contratto come tale, nel senso che non è più visibile né pensabile attraverso un'operazione del diritto. Codificare il lavoro in questi termini significherebbe quindi immaginarlo in primo luogo come una relazione che non prevede più alcuna forma prestabilita di comando di una parte sull'altra; e in seconda istanza come uno scambio tra eguali la cui reciprocità non include più alcun tipo di impegno al *beneficium* da parte del padrone.

Il padrone cioè non domina più, qui, non governa – non è più un capo, come dirà Tocqueville. Il suo potere di costrizione e disciplina sembra scomparire, almeno formalmente. Ma questo significa anche cancellare quella legittima prerogativa di sottrazione, di ostilità e perfino di guerra contro il signore che aveva caratterizzato il rapporto feudale di servizio<sup>63</sup> – ad esempio in

<sup>60</sup> *Contrat social*, OC III, p. 432.

<sup>61</sup> Il contratto tra beneficiario e benefattore, nota Meier, dovrebbe essere in questo senso il contratto più libero di tutti, il più volontario. Cfr. H. Meier, *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's «Rêveries» in Two Books*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, p. 143.

<sup>62</sup> *Économie politique*, OC III, p. 273.

<sup>63</sup> Cfr. O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, trad. it. P. Schiera, Milano, Giuffrè,

caso di mancata protezione o di ingiustizia – e che ora non appare più se non come forma di marginalità, criminalità e dissidenza, ricadendo semplicemente nei quadri del diritto privato e del diritto penale. Perché se il signore feudale poteva amministrare la giustizia sulle proprie terre e punire chi disertava il lavoro, ora il *dominium* del padrone si gioca tutto sul lato delle forme di liberazione della proprietà e del mercato, mentre le tecniche di sanzione e di coercizione percorrono canali apparentemente eterogenei ed autonomi dal capitale – il quale dunque non ha rinunciato alle vecchie discipline, le ha semplicemente trasformate «al di sotto del diritto» per riagganciarle ad esso sul piano procedurale. Viceversa, la responsabilità del rischio e della garanzia restano interamente dalla parte del lavoratore o dello Stato<sup>64</sup>. Non si tratta più dunque di inserire il lavoratore nel circuito corporativo, per vincolarlo e tutelarlo insieme, ma al contrario di mettere a valore le libertà dei soggetti addomesticando in pari tempo lo spazio economico e politicamente neutralizzato in cui sono chiamati a muoversi. Produzione di mobilità e strategie di fissazione del lavoro coesistono quindi in un'opera di colonizzazione e polarizzazione costanti di una molteplicità di forme di organizzazione del lavoro vivo<sup>65</sup>. Credo che proprio Rousseau, nell'*Émile*, abbia espresso questo duplice movimento meglio di chiunque altro, ancora in merito alla beneficenza: «Vi sono meno ingrati a cui si è fatto del bene che benefattori interessati. Se voi mi vendete i vostri doni, mercanteggerò sul prezzo, se però voi fingete di donare per poi vendere al prezzo che avete fissato voi stessi, usate la frode [...]. Il cuore riceve leggi solo da se stesso; volendolo incatenare lo si libera,

1983; J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 180-185.

<sup>64</sup> Probabilmente nessuno meglio di Schmitt ha sintetizzato questa trasformazione, propria della variante liberale del moderno Stato di diritto. Schmitt parla in proposito di «poteri indiretti», nuova torsione che il liberalismo tra '700 e '800 dà alla nozione medievale e poi bellarminiana di *potestas indirecta*: «Appartiene all'essenza di un potere indiretto offuscare la inequivoca convergenza di comando statale e rischio politico, di potere e responsabilità, di protezione e obbedienza: così, grazie all'irresponsabilità di un dominio soltanto indiretto – ma non per questo meno intenso – si ottengono tutti i vantaggi del potere politico e se ne evitano i rischi». C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Bologna, il Mulino, 2011, p. 116.

<sup>65</sup> Cfr. Y. Moulrier Boutang, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, trad. it. di S. Bonura, I. Bussoni e L. Campagnano, Roma, Manifestolibri, 2002.



*lasciandolo libero lo si incatena*»<sup>66</sup>. Detto altrimenti: il contratto può investire la volontaria compravendita dentro una relazione di mercato, ma non certo l'assistenza né tanto meno la reciproca dipendenza. La posta in gioco consiste quindi a ben vedere, proprio come nella sesta passeggiata, nell'idea di separare definitivamente relazione economica e beneficio, scorporando il secondo dalla prima e spezzando così – perché intesa ormai solo come forma fraudolenta di dominazione – la loro tradizionale coerenza.

È a mio avviso questa sorta di «distruzione creatrice», questa possibilità di soggiogare in modo nuovo il *servus*, lasciandolo libero, che interessa al *détour* utopico di Rousseau. Nelle tradizionali strutture del *servitium* la categoria romanistica di *locatio operarum*, rielaborata dal diritto intermedio, riguardava la persona e la vita stessa del lavoratore, che era interamente presa e regolamentata nella relazione che si instaurava, e non la sua prestazione in quanto forza-lavoro da lui separata e scambiabile, come nella moderna forma salario<sup>67</sup>. Ciò che Rousseau rifiuta e decostruisce nel *Contrat social*, non a caso, sarà precisamente il servaggio come locazione della persona e, dunque, della libertà. Ma si tratta di una libertà che, lo si vede, è divenuta ad un tempo perfettamente irresistibile e massimamente governata; e questo proprio nel momento in cui ha reso per la prima volta pensabile e perfino ragionevole una forma di contratto che non fosse anche una forma di governo. Quale mirabile fantasticheria, quale potente sogno ad occhi aperti è stato necessario per compiere questo cammino al di fuori della strada maestra.

<sup>66</sup> *Émile*, OC IV, p. 521 (corsivo mio).

<sup>67</sup> Cfr. M. van der Linden, *Workers of the World: Essays Toward a Global Labor History*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 39-61; L. Mengoni, *Il contratto di lavoro*, a cura di M. Napoli, Milano, Vita&Pensiero, 2008, pp. 6-8. Mengoni ricorda come nel diritto romano la *locatio operarum* fosse un'estensione della *locatio hominis*. Nel diritto del lavoro che si costituisce alla fine del secolo XVIII l'opera comincia ad essere intesa come autonoma dalla persona del lavoratore. Del resto il lavoro a salario non fu, fino all'età moderna, la forma di lavoro prevalente. Aveva carattere puramente temporaneo ed era spesso esercitato come supplemento del lavoro ordinario, come nel caso dei contadini la cui rendita non fosse sufficiente per pagare la *corvée* al signore e fossero costretti a prestare servizio altrove.



UN'UTOPIA «PRIVATA». SOLITUDINE  
E SOCIALITÀ IN ROUSSEAU

Rousseau ribadisce in tutti gli scritti autobiografici di sentirsi solo e unico<sup>1</sup>, ma non per questo intimamente insocievole<sup>2</sup>: nelle prime righe delle *Confessions* dichiara che descriverà unicamente se stesso, ma nel contempo afferma che attraverso questo autoritratto vuole «mostrare ai suoi simili un uomo in tutta la verità della sua natura». E aggiunge: «Sento il mio cuore e conosco gli uomini»<sup>3</sup>. Egli dunque, per un verso, si considera un esemplare irripetibile, tanto che la natura ha spezzato lo stampo con cui lo ha formato; ma, per altro verso, convinto di conoscere gli altri esseri umani perché conosce se stesso, si pone in una relazione positiva con il resto dell'umanità e con questo delinea i tratti della sua socievolezza<sup>4</sup>. Nelle *Rêveries*, l'ultimo dei suoi scritti, si rintraccia una complessa dialettica tra la rivendicazione della solitudine (in cui egli è *costretto a ma vuole* anche vivere) e l'affermazione della sua socialità e quindi del *naturale e positivo rapporto con gli altri*.

Questo intreccio di temi, inserito entro un paradigma di lettura che ponga in stretta relazione le *Rêveries* con la filosofia politica rousseauiana – ove si consideri quest'ultima come una sorta di filo rosso sempre presente, pur con diverso spessore e consistenza, in tutta l'opera del filosofo – solleva alcuni problemi. Solitudine e socialità sono motivi che si rintracciano anche in scritti quali il *Discours sur l'inégalité* e il *Contrat social*. Il *Discours*, infatti, disegna un uomo che, originariamente, non può che essere solitario; in

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Annamaria Loche, Università di Cagliari.

<sup>2</sup> Cfr. B. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, trad. fr. di C. Brendhel-Lamhout, Paris-Le Haye, Mouton, 1974, p. 157.

<sup>3</sup> *Confessions*, OC I, p. 5.

<sup>4</sup> *Ibidem*. «Rousseau è solo. [...] Dimostrerà di essere solo e singolare»: J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957; nuova ed. Paris, Gallimard, 1971; trad. it. di R. Albertini, Bologna, il Mulino, 1982, p. 73.

seguito, pone in luce i difetti della *civilisation* che costringe costui a una sgradita vicinanza con i suoi simili; la solitudine è naturale, è (si potrebbe dire in modo ossimorico) un *ipotesico stato di fatto*, ma non è destinata a durare, sopraffatta da una società corrotta. Per altro verso, nel *Contrat*, la *société bien ordonnée* prevede per gli esseri umani una vita in comune collaborativa, soddisfacente e giusta; in tale società non è neppure pensabile che costoro siano e/o vogliano essere soli. Nelle *Rêveries* si intrecciano in proposito temi apparentemente in contrasto: Rousseau si definisce socievole e amante della solitudine; si lamenta di essere stato lasciato solo; dichiara di non aver intenzione di far parte della *société civile* dei suoi tempi. Tale società non è, in fin dei conti, molto diversa da quella corrotta descritta nella seconda parte del *Discours*: per questo il socievole Rousseau non può viverci ed è costretto a scegliere la solitudine. La società corrotta è, infatti, difficile da evitare e nell'opera autobiografica la solitudine, ricercata sebbene in modo non costante, a Rousseau pare augurabile e realizzabile unicamente nella dimensione della *rêverie*, dove gli procura tranquillità e piacere, mentre la socialità, come potrebbe realizzarsi nella società giusta del *Contrat*, si mostra del tutto impossibile e utopica<sup>5</sup>. Il problema che si pone e su cui ci si può interrogare, dunque, è se è possibile, pur con la dovuta prudenza, porre una relazione tra l'uso e la funzione di queste categorie in opere che, secondo la consuetudine, appaiono di ispirazione diversa; ci si può chiedere, in altri termini, se almeno nella *rêverie*, nel sogno, in una «privata utopia», l'uomo Rousseau potrebbe trovare quella conciliazione tra socialità e solitudine che né nelle opere politiche né in quelle autobiografiche, separatamente considerate, riesce a raggiungere.

<sup>5</sup> Su un possibile rapporto tra queste tre opere cfr. A. Grosrichard, *Où suis-je? Que suis-je? Réflexions sur la question de la «place» dans l'œuvre de J.-J. Rousseau, à partir d'un texte des «Rêveries»*, in *Rêveries sans fin. Autour des «Rêveries du promeneur solitaire»*, a cura di M. Coz e F. Jacobs Orléans, Paradigme, 1997, pp. 29-47, qui p. 34. Per quanto concerne il tema dell'utopia, non credo che il *Contrat* contenga un'ipotesi utopica, in quanto disegna un modello di società con istituzioni ottime, ma non perfette, e quindi destinate, prima o poi, alla decadenza. Nelle *Rêveries* la questione è differente perché il modello della *société bien ordonnée* non è realizzato né realizzabile nel tempo storico di Rousseau.

1. «Rendre un être méchant en le rendant sociable»: il «Discours sur l'inégalité»

Nella *Préface* del *Discours* Rousseau riprende il motto del tempio di Delfi: conosci te stesso, e capirai chi sono gli esseri umani<sup>6</sup>.

Per conoscere questi ultimi, come è noto, inizia una lunga descrizione dell'*homme naturel*, che si trova nel mondo senza aver consapevolezza di nulla, guidato solo dall'istinto di sopravvivenza: è una descrizione oggettiva, nella quale il filosofo sembra astenersi da ogni giudizio. L'essere delle origini ha, certo, specifiche caratteristiche, come la libertà, la perfettibilità, le passioni, la capacità di emettere il «cri naturel», di provare pietà e amor di sé, di usare una labile funzione raziocinativa. Egli è, tuttavia, in prima istanza un essere indipendente, capace di trarre dalla natura tutto ciò che di volta in volta gli serve<sup>7</sup>, è il «primo embrione della specie», appena uscito «dalle mani della natura», ed è totalmente solo<sup>8</sup>.

La sua però è una solitudine non voluta e quindi né percepita né patita<sup>9</sup>. L'uomo originario *non sa* di essere solo, perché non sa che cosa voglia dire stare con gli altri, se è vero che quando incontra un esponente della sua specie non lo riconosce come tale, che si accoppia per puro istinto, che non intrattiene nessuna

<sup>6</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 122; la frase citata nel titolo del paragrafo si trova alla fine della prima parte: «Mi restano da considerare e da paragonare i diversi casi fortuiti che hanno potuto perfezionare la ragione umana, deteriorandone la specie, rendere un essere malvagio rendendolo socievole e da un confine così lontano condurre infine l'uomo e il mondo al punto in cui lo vediamo» (ivi, p. 162). A proposito del rapporto tra il *Discours* e le *Rêveries*, J. Proust scrive: «Nessuna delle dieci *Promenades* riprende l'analisi del *Discours sur l'inégalité*, ma quasi a ogni pagina si ritrovano i termini e le formule che si riferiscono a esso come a un postulato ormai acquisito». J. Proust, *Le premier des pauvres. Essai sur les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in *Rêveries sans fin*, cit., p. 118.

<sup>7</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 135.

<sup>8</sup> Ivi, p. 134. Sul significato di questa solitudine cfr. M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 145-146. Sul motto del tempio di Delfi e la natura umana cfr. M. Menin, «La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines»: Rousseau e il paradosso della naturalezza, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», 2, 2015, [www.cosmopolisglobalist.it](http://www.cosmopolisglobalist.it).

<sup>9</sup> B. Baczek osserva in proposito: «Solo l'uomo buono che è l'«uomo di natura» può essere solitario» (*Rousseau. Solitude et communauté*, cit., p. 83).

relazione con il proprio partner e che neppure il rapporto con i piccoli va al di là di quanto richiesto dallo stesso istinto:

Il primo sentimento dell'uomo fu quello della *sua* esistenza, la sua prima preoccupazione quella della *sua* conservazione. Ciò che la terra produce gli forniva tutti gli aiuti necessari, l'istinto lo spinse a farne uso. La fame, gli altri appetiti facendogli provare di volta in volta vari modi di esistere, ve ne fu uno che lo invitò a perpetuare la sua specie; e questa tendenza cieca [...] non produsse che un atto puramente animale. Soddisfatto il bisogno, i due sessi *non si riconoscevano più*, e lo stesso figlio *non era nulla per la madre* quando poteva fare a meno di lei<sup>10</sup>.

In questo testo l'assoluta indipendenza dell'uomo è spiegata con lo sguardo che questi ha verso se stesso con l'unico scopo di soddisfare le proprie esigenze. È forse più corretto dire che l'*homme naturel*, come non può essere né buono né malvagio, né morale né immorale, è isolato senza essere solo. Non vi è dunque in questa prima fase della storia ipotetica dell'umanità nessun giudizio di valore sulla solitudine; questa non è desiderata, non è evitata: è un semplice dato di fatto.

Nella seconda parte del *Discours* appaiono, contestualmente, i giudizi su solitudine e socialità, legati al sorgere di rapporti interpersonali più stabili. È noto che questo processo di socializzazione condurrà, alla fine dell'opera, a esiti drammatici, con il diffondersi della corruzione, il dilagare della disuguaglianza, il dominio dell'uomo sull'uomo e la nascita di una forma negativa di società<sup>11</sup>. A questo stadio si giunge però gradualmente: nell'orizzonte dell'*histoire hypothétique*, si crea una collaborazione tra la perfettibilità e il potenziarsi delle facoltà razionali che, per un verso, rende meno dura e ardua la vita quotidiana; per un altro, vi inserisce altri e differenti tipi di difficoltà<sup>12</sup>. L'impossibilità crescente di affidarsi per sopravvivere solo a ciò che la natura spontaneamente offre; lo sviluppo di «nuovi lumi»; il mutamento dei rapporti tra i sessi che iniziano a formare una sorta di famiglia embrionale; la nascita dei primi agglomerati di capanne danno luogo a una semplice forma di associazione, basata sull'utile e

<sup>10</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 164 (corsivi miei).

<sup>11</sup> Su solitudine e socialità cfr. M. Reale, *Le ragioni della politica*, cit., p. 149.

<sup>12</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 164.

in seguito anche sul piacere. Vivere insieme ha conseguenze sia positive sia negative: se sorge l'amore, sorge anche la gelosia; se si sviluppano capacità specifiche, si sviluppano anche il confronto e l'invidia<sup>13</sup>. Rousseau inizia a descrivere una situazione la quale presto assumerà i caratteri della conflittualità che sfocia in una società simile allo stato di guerra di poco precedente il patto fraudolento imposto dal ricco al povero.

Prima di giungere a questa fase, egli descrive uno stadio intermedio, che non è ottimo, ma a cui sono estranei gli eccessi. È il momento della «société commencée»:

Si deve notare che la società iniziata e le relazioni già stabilite tra gli uomini esigevano in loro qualità diverse da quelle che avevano nella loro costituzione primitiva [...]. Fu necessario che le punizioni si facessero più severe man mano che le occasioni di nuocere divenivano più frequenti; ed era il terrore delle vendette a svolgere il compito delle leggi. Così, [...] questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio, dovette essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette e più si trova che questa condizione era [...] la migliore per l'uomo<sup>14</sup>.

In uno scritto che denuncia insieme la disuguaglianza tra gli esseri umani e la società, vi è dunque la descrizione di un momento, che avrebbe potuto garantire una buona convivenza; è il momento, come Rousseau scrive poco dopo, della «giovinezza del mondo»<sup>15</sup>.

Se gli uomini fossero rimasti in questa condizione, la socializzazione non avrebbe comportato degrado e neppure in via di ipotesi si sarebbe potuta rimpiangere una vita solitaria. Tuttavia, la casualità dell'*histoire hypothétique* conduce alla fine della *jeunesse du monde*. L'esito è quello di una società caratterizzata da aspetti unicamente negativi, che ha come contropartita un'implicita valutazione positiva della solitudine.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 169-170.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 170-171.

<sup>15</sup> «L'esempio dei selvaggi che sono stati quasi sempre trovati in tale condizione – prosegue il brano – sembra confermare che il genere umano era fatto per restare in essa per sempre, [...] che tutti i progressi successivi sono stati in apparenza altrettanti passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in effetti lo sono stati verso la decrepitezza della specie» (ivi, p. 170).

A questo punto matura il giudizio su solitudine e socialità, giudizio non sulla natura dell'uomo – che Rousseau non può considerare asociale – ma sulle *condizioni e sulle circostanze* in cui costui si viene a trovare. Sarebbe forse più corretto dire che la solitudine assume un valore positivo solo perché la società ne ha ormai uno negativo, reso ancora più evidente dalla crisi di un'epoca che il filosofo definisce «la più felice e la più duratura», dove «il genere umano era fatto per rimanere per sempre». In breve, è il collasso della *société commencée* a far indirettamente cogliere la positività della solitudine.

Infine, divisione del lavoro e proprietà privata spingono gli esseri umani in un violento stato di guerra che oppone i ricchi ai «sovrannumerari», a coloro che sono «diventati poveri senza aver perduto nulla», solo perché altri sono diventati ricchi<sup>16</sup>. Ciò, per un verso, fa capire come la positività parziale della *jeunesse du monde* sia in realtà preguata di elementi troppo negativi per poter rendere davvero desiderabile il passaggio alla vita in comune; dall'altro, innesca il meccanismo con il quale i due patti che si susseguono danno origine alle società organizzate. Queste solo apparentemente ripercorrono il modello del contrattualismo moderno, perché non risolvono i contrasti e le conflittualità ormai dominanti.

Rousseau ritiene che da questa fase non si possa tornare indietro: essa conduce alle società corrotte a lui contemporanee, sulle quali nel *Discours* esprime un giudizio estremamente negativo. La disuguaglianza che domina nel suo tempo è spiegabile attraverso questo percorso ipotetico, che ha condotto a una soluzione apparentemente senza uscita. Da una parte vi è l'osservazione, inconfutabile, che gli esseri umani vivono e hanno bisogno di vivere in società; dall'altra vi è il giudizio radicalmente negativo di come si strutturano le società storiche.

La ricostruzione che egli prospetta della storia dell'umanità si snoda secondo questo schema: nelle società dominano la disuguaglianza e la corruzione; l'essere umano non può evitare di vivere in società; tuttavia questi due elementi (la necessità di vita sociale e la corruzione insita in quest'ultima) non comportano una natura intrinsecamente negativa dell'uomo. Da qui l'inevitabilità

<sup>16</sup> Ivi, p. 175.



del cammino dell'uomo originario isolato (ma non antisociale) verso la società diseguale e corrotta.

## 2. Il «bon citoyen» e i sentimenti di sociabilità: il «Contrat social»

Il problema di come conciliare la socialità naturale con l'esigenza di vivere in società è risolto, nel *Contrat*, con la costruzione di una Repubblica legittima, ben ordinata, fondata sul patto normativo.

All'inizio del capitolo sesto del primo libro, Rousseau giustifica la necessità dell'accordo pattizio con uno dei pochissimi riferimenti presenti nel *Contrat social* allo stato di natura<sup>17</sup>; credo tuttavia che con «stato di natura» in quest'opera egli non si limiti a rinviare al significato che l'espressione ha nel giusnaturalismo moderno, ma con essa intenda tutte le forme di convivenza che esulino da una concezione dei rapporti interindividuali organizzati basati sulla giustizia. Rientrano nella categoria di stato di natura, dunque, anche quelle società contemporanee a Rousseau le quali, in qualsiasi modo siano strutturate, appaiono disuguali, degradate, corrotte.

Nel *Contrat*, Rousseau non mostra interesse verso lo stato di natura originario del *Discours*: i termini utilizzati rinviano a una dimensione pubblica e sociale e ciò che nel *Discours sur l'inégalité* riguardava l'individuo isolato non ha più alcuno spazio. Il *particulier* del *Contrat social* non è mai «solo», né è l'uomo diseguale con relazioni di dominio con i propri simili dell'ultima parte del *Discours*. È invece un individuo che tende a trasformarsi in cittadino, realizzandosi nella vita in società. Il «corps moral et collectif» in cui è inserito è, in altri termini, la sua dimensione più propria.

Ciò non vuole ovviamente significare che la società teorizzata nel *Contrat* sia perfetta, che chi ne è membro sia sempre in modo consapevole parte di una collettività che soddisfa tutte le sue esigenze private e pubbliche. Rousseau è infatti conscio dell'inevitabilità dei contrasti tra pubblico e privato.

<sup>17</sup> *Contrat social*, OC III, p. 360. In proposito si veda B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Lausanne, Payot, 2002, pp. 169-170. Cfr. anche il capitolo terzo del primo libro del *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 289.

Questi sono emblematicamente esplicitati nella nota frase del settimo capitolo del primo libro in cui il filosofo afferma la necessità che chi non obbedisca alla volontà generale, «vi sarà costretto da tutto il corpo sociale»<sup>18</sup>. Questa affermazione, che tante perplessità ha suscitato soprattutto da parte «liberale», è invece uno dei punti che massimamente chiariscono come nel *Contrat social*, sebbene non manchi l'opposizione tra cittadino e suddito, tra interesse pubblico e interesse privato, ciascuno, vivendo entro la società «bien ordonnée»<sup>19</sup>, non si troverà mai in una situazione di solitudine né di opposizione verso i propri simili. In altri termini, il cittadino sovrano non può essere dominato da «altri» a lui estranei; semmai, sarà il corpo sovrano di cui è parte a chiedergli obbedienza in quanto suddito e *particulier*. Tra le diverse pagine che Rousseau dedica alla questione, una delle più rilevanti riguarda il tema della reciprocità, concetto che pone in luce come, nel formulare il patto e accettarne le regole per formare la Repubblica, ogni contraente acquisisce uno status che gli consente di assumere le decisioni politiche fondamentali e gli impone di obbedirvi. Come Rousseau precisa<sup>20</sup>, il problema è quello di conciliare questa complessa situazione con la consapevolezza di ciò che essa comporta; la contrapposizione che si pone tra privato e pubblico non è mai una contrapposizione tra elementi estranei, ma tra soggetti che fanno parte di una stessa comunità. «Tutti i servizi che un cittadino può rendere allo Stato, – scrive Rousseau – deve compierli, poiché il sovrano li chiede; ma il sovrano, da parte sua, non può imporre ai sudditi alcun peso inutile alla comunità e *non può neppure volerlo*: infatti sotto la legge di ragione non si fa nulla senza motivo, non diversamente che sotto lo legge di natura»<sup>21</sup>.

Il sovrano non può *volere* imporre ai cittadini/sudditi ciò che è necessario alla collettività perché sovrano e sudditi costituiscono, insieme, la collettività, sono dunque la *società* di riferimento per tutti.

Nel secondo capitolo del quarto libro, Rousseau rafforza questa prospettiva, ribadendo che il cittadino è libero quando ubbi-

<sup>18</sup> *Contrat social*, OC III, p. 364.

<sup>19</sup> L'espressione è utilizzata da Rousseau in conclusione del secondo capitolo del primo libro del *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 289.

<sup>20</sup> *Contrat social*, OC III, p. 380.

<sup>21</sup> Ivi, p. 373 (corsivo mio).

disce alla volontà generale, anche ove, da *sujet*, ritenga che tale obbligo lo danneggi:

Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda [ai suoi componenti] non è proprio se essi approvano o rifiutano la proposta, ma se questa è conforme o no alla volontà generale, che è la loro [volontà ...]. Quando dunque si impone il parere contrario al mio, ciò non prova nient'altro se non che mi sono sbagliato e che ciò che ritenevo fosse la volontà generale non lo era<sup>22</sup>.

È in tale società che Rousseau fa maturare l'idea della religione civile, una religione laica, tesa al bene della Patria. Essa richiede una «professione di fede puramente civile», le cui regole sono determinate dal sovrano, dall'insieme dei cittadini. Tali regole non sono dogmi religiosi, ma «sentimenti di sociabilità»; sono dunque i cardini entro i quali si forma il buon cittadino e il suddito fedele. Ciò significa che, senza essere socievoli, non si può vivere nella comunità del patto, nella quale non si è mai programmaticamente *soli*. Chi non segua tali dogmi non può, dunque, che essere estromesso dalla comunità e, peggio, chi promette di aderirvi senza poi farlo potrà essere «messo a morte», perché ha mentito di fronte alla legge<sup>23</sup>.

La società del *Contrat*, dunque, soddisfa la natura sociale di ogni singolo, senza annullare le individualità, e in essa chiunque può trovare la propria compiuta realizzazione; il riconoscimento da parte degli altri estromette così la solitudine dai rapporti di convivenza<sup>24</sup>.

### 3. «*Ils ont arraché de mon cœur toutes les douceurs de la société*: le «*Rêveries*»

È a questo punto necessario riprendere la questione posta nell'introduzione per verificare se vi sia una possibile relazione

<sup>22</sup> Ivi, pp. 440-441.

<sup>23</sup> Ivi, p. 468.

<sup>24</sup> «Supponendo che una società possa costruirsi nella trasparenza, che tutti gli animi acconsentano ad aprirsi l'un l'altro, abdicando ad ogni volontà segreta e "particolare" – è l'ipotesi del *Contrat social* –, allora nulla permette di preferire l'individuo alla società». J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 87.

tra i diversi ruoli che *solitude*, *sociabilité* e *société* hanno nel *Discours* e nel *Contrat* e il significato che tali concetti assumono nelle *Rêveries*<sup>25</sup>.

La *solitude* è, già nel titolo, uno dei motivi guida di questo scritto: Rousseau nei dintorni di Parigi passeggia da solo, osservando la natura e, da lontano, coloro che sporadicamente incontra, mentre medita sui rapporti sociali che ha stretto, nel bene e nel male, durante la sua vita. Una prima sintesi di questi temi si legge in apertura della prima *Promenade*:

Eccomi dunque solo sulla terra, senza più fratelli, parenti, amici, senza alcuna compagnia se non la mia. L'essere più socievole e più ben disposto (*aimant*) verso gli uomini è stato proscritto per un accordo unanime. Costoro hanno cercato nelle sottigliezze del loro odio quale tormento avrebbe potuto essere il più crudele per la mia anima sensibile e hanno violentemente spezzato tutti i vincoli che mi legavano a loro<sup>26</sup>.

Nei precedenti scritti autobiografici, la denuncia nei confronti di chi ha voluto isolarlo è decisa; rispetto a queste opere, e soprattutto ai *Dialogues*,<sup>27</sup> nelle *Rêveries* – pur nello sviluppo non sempre omogeneo delle diverse *Promenades* – Rousseau compiange il suo destino con un tono più sommesso e dolente<sup>28</sup>. Egli si considera un uomo socievole, amante del suo prossimo, che però, per un «accordo unanime», lo allontana da sé. Ciò non fa di lui

<sup>25</sup> Nel riferirmi a quest'opera (come nei brevi accenni agli altri scritti autobiografici), non è mia intenzione (né è nelle mie competenze) andare al di là di quanto Rousseau scrive su di sé, senza alcun tentativo di indagare quale retroterra psicologico le sue affermazioni possano nascondere.

<sup>26</sup> *Rev1*, OC I, p. 995. E nei *Dialogues* – soprattutto nel primo – «Rousseau» più volte pone in luce la solitudine di «Jean-Jacques»: «Straniero, senza parenti e senza appoggio, solo, abbandonato da tutti, tradito dai più»; e nella battuta successiva: «Ma se voi foste isolato sulla terra, senza difesa e senza difensore, da più di vent'anni nelle mani dei vostri nemici come J.-J. [...]»: *Dialogues*, OC I, p. 734. La complessità del concetto del *rêver* e, nello stesso tempo, la possibilità di intraprendere questo esperimento è bene spiegata in M. Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 247-256.

<sup>27</sup> Cfr., ad esempio, *Dialogues*, OC I, pp. 690-691. Anche Morihiko Koshi sottolinea come, soprattutto in *Rousseau juge de Jean-Jacques*, il filosofo si presenti come un perseguitato, un martire. Cfr. M. Koshi, *Les images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Paris, Garnier, 2011, p. 205.

<sup>28</sup> Sulla specificità delle diverse *Promenades*, cfr. A. Carta, *Rousseau, Le fantasmasticherie. Solitudine intellettuale e ricerca della felicità*, Firenze, Atheneum, 1995, p. 35.

l'asociale che rifiuta i dogmi della religione civile, perché non vive nell'ottima Repubblica del *Contrat*; sono invece gli abitanti della società corrotta dei suoi tempi ad averlo escluso da ogni consesso. Ma, allora, sebbene tale solitudine lo faccia soffrire, nel contempo gli si addice, perché non ha alcun desiderio di mescolarsi a uomini malvagi e ipocriti.

Da questa descrizione di sé e dei rapporti con il prossimo, Rousseau trae un severo giudizio sui suoi simili: «Avrei amato gli uomini loro malgrado. Essi – scrive – si sono potuti sottrarre al mio affetto solo cessando di essere tali»<sup>29</sup>. Gli esseri umani rinunciano alla propria umanità quando respingono l'uomo buono e socievole, che prova benevolenza verso di loro e di loro ha bisogno, supponendo nel contempo che questi abbiano bisogno di lui. La socievolezza è un valore, ma si scontra con un rifiuto assoluto che viene dalla società corrotta<sup>30</sup>. Rousseau si considera l'ultimo uomo socievole rimasto sulla faccia della terra, ormai del tutto solo perché non si adegua alla falsità e al *paraître*; così, agli occhi del mondo, la sua socievolezza diventa qualcosa di inusuale e inaccettabile, perché non vi è alcuno cui possa essere rivolta. Da qui per Rousseau nasce il problema della sua identità: un uomo che ha bisogno dei suoi simili, se i suoi simili lo isolano, non sa più chi è: «Ma io – si chiede –, isolato da loro e da tutto, chi sono io?»<sup>31</sup>.

Non è estraneo a questa prospettiva il richiamo al tema del «complotto», presente ampiamente nelle opere autobiografiche, che assume nelle *Rêveries* un accento particolare. Ripete, certo, parole e motivi propri degli altri scritti<sup>32</sup>, ma, come si accennava, con toni meno combattivi, più remissivi di fronte a una situazio-

<sup>29</sup> *Rev1*, OC I, p. 995. Cfr. B. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, cit., p. 253.

<sup>30</sup> Società che, in quanto tale, è dunque innaturale, osserva Starobinski (cfr. *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 76).

<sup>31</sup> *Rev1*, OC I, p. 995. Cfr. R. Gatti, *Storie dell'anima. Le «Confessioni» di Agostino e Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 2012, soprattutto pp. 91-92.

<sup>32</sup> Il riferimento all'essere giudicato «un mostro, un avvelenatore, un assassino» (*Rev1*, OC I, p. 996) era già ben presente nei *Dialogues*, quando (e non sono che due possibili esempi fra tanti) il personaggio «Rousseau» nel tentativo di dimostrare che l'odioso «Jean-Jacques» non è l'autore delle sublimi opere che si è attribuito, lo definisce «uomo duro, selvaggio e nero» (*Dialogues*, OC I, p. 676); o ancora, quando, nel tentativo di trovarne una difesa, si chiede che cosa accadrebbe se si scoprisse che «Jean-Jacques» non sia l'anima infernale e «le mostre» che si crede (ivi, p. 761; la parola «monstre» ritorna più volte: cfr. ad esempio ivi, p. 703).

ne non più mutabile. Egli stesso sottolinea la differenza tra questa sua ultima opera e i *Dialogues*: ai tempi di *Rousseau juge de Jean-Jacques* si impegnava ancora a cercare «nel [suo] secolo un cuore giusto», ma il suo è stato uno sforzo vano. Il risultato di quell'opera fu di farlo diventare «il trastullo dei contemporanei». Con più disincanto, ma in «piena quiete» e in «riposo assoluto», ora Rousseau capisce che unicamente nella solitudine può trovare una certa serenità<sup>33</sup>.

Non si tratta della solitudine «neutra» dell'uomo originario del *Discours sur l'inégalité*, che non sa di essere solo; è una solitudine per la quale prova sentimenti contraddittori, certo contraria alla più intima natura dell'autore, al quale è, tuttavia, necessaria. Nella prima *Promenade* Rousseau afferma che si è rassegnato a tal punto alle assurde condizioni in cui si trova da averne tratto un senso di tranquillità, che non avrebbe potuto raggiungere se fosse rimasto nel «lavoro continuo» di una «resistenza» penosa e infruttuosa<sup>34</sup>: avendo perso ogni speranza di poter contrastare i suoi nemici<sup>35</sup>, sostiene di non soffrire più per aver perso la possibilità di dare spazio ai suoi sentimenti di socievolezza:

Come ho cominciato a vedere la trama [del complotto] in tutta la sua estensione ho perduto per sempre l'idea di far mutare parere, mentre sono ancora vivo, al pubblico sul mio conto; e peraltro, poiché questo cambiamento d'idea non poteva più essere reciproco, mi sarebbe anche inutile. Gli uomini potrebbero pur ritornare a me, non mi ritroverebbero più. Con il disprezzo che mi hanno ispirato, non avrei gusto per la loro compagnia, [che mi sarebbe] persino gravosa, e io *sono cento volte più felice nella mia solitudine*, di quanto potrei esserlo vivendo con loro. *Hanno strappato dal mio cuore tutte le dolcezze della società*. Esse non potrebbero più germogliare di nuovo alla mia età; è troppo tardi.<sup>36</sup>

Il contrasto tra desiderio originario di socialità e necessità di evitare il prossimo è in queste righe palese. Come l'essere umano hobbesiano, Rousseau ha più fastidio che desiderio di vivere con

<sup>33</sup> Rev1, OC I, pp. 997-998.

<sup>34</sup> Ivi, p. 996.

<sup>35</sup> Sul significato di questo brano che fa riferimento a un episodio avvenuto due mesi prima, cfr. l'*Introduzione* di H. Roddier alla traduzione italiana delle *Rêveries*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 73 e ss.

<sup>36</sup> Rev1, OC I, p. 998 (corsivi miei).

gli altri; ma se l'uomo hobbesiano è sostanzialmente asociale o antisociale<sup>37</sup>, l'uomo rousseauiano non lo è e l'uomo Rousseau afferma di non esserlo. Il suo rifiuto della società ha, dunque, altre motivazioni e origini.

Dedicando i suoi ultimi giorni a studiare se stesso<sup>38</sup>, egli può riappropriarsi dei principi, dei sentimenti che più hanno caratterizzato la sua vita. Ma, tra gli uomini, egli si sente «nulla», privo di ogni relazione, senza alcuna «vera società» in cui inserirsi<sup>39</sup>.

Le «ore di solitudine e meditazione»<sup>40</sup> nelle passeggiate diventano un'ancora di salvezza, uno strumento di libertà. La solitudine diviene un rifugio della mente, libera di fantasticare. In alcune pagine sembra così accrescersi l'accento intimistico, la ricerca di uno sguardo dentro di sé che proprio una solitudine «consapevole» rende possibile. Tale consapevolezza nasce da una lucida analisi dei limiti della sua precedente condotta di vita:

Non ho imparato a conoscere meglio gli uomini se non per sentire meglio la miseria in cui mi hanno immerso, senza che questa conoscenza, mostrandomi tutte le loro trappole, sia riuscita a farmene evitare qualcuna. Perché non sono rimasto per sempre in quella ingenua ma dolce fiducia che per molti anni mi rese la preda e la vittima (*jouet*) dei miei rumorosi amici, senza che, avvolto in tutte le loro trame, ne avessi il minimo sospetto!<sup>41</sup>

Solo l'«imbécile confiance» lo avrebbe salvato dall'amarezza di scoprire la perfidia dei propri simili; essa è l'innocenza che deriva dal non aver scoperto il male: se non l'avesse perduta, Rousseau avrebbe potuto vivere senza conoscere la cattiveria degli uomini<sup>42</sup>. Ma tutto ciò è solo un desiderio, è il sogno del filosofo di potersi estraniare da una società ingenerosa. Egli è convinto di

<sup>37</sup> Cfr., ad esempio, Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII; trad. it *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 102.

<sup>38</sup> *Rev1*, OC I, p. 999.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 1000.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 1002.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 1011 (*Rev3*).

<sup>42</sup> Nel *Discours* vi è un noto brano dedicato all'*imbécillité*: «Sarebbe assurdo – scrive – essere obbligati a lodare come un benefattore colui che per primo suggerì agli abitanti delle rive dell'Orinoco l'uso di quelle assi che costoro applicano sulle tempie dei bambini e che gli assicurano almeno una parte della loro innocenza (*imbécillité*) e della loro bontà naturale» (*Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 142). Il concetto è lo stesso.

non essere mai stato adatto a vivere nel mondo dei suoi tempi<sup>43</sup>; solo perché si sbagliava, in passato ha creduto di poter trovare «le bonheur» fra gli altri esseri umani. Nella stessa direzione va letto il brano in cui Rousseau richiama il suo *renoncement au monde*<sup>44</sup>: è il passo decisivo verso la solitudine, scelta e voluta, di cui viene posto in luce l'aspetto liberatorio<sup>45</sup>. La solitudine appare così la ricerca di attuazione di un progetto, che si può realizzare solo in modo totale, perché essa è una compagna esigente e, se la si sposa, non la si può tradire.

Nelle *Rêveries* sembra che la solitudine abbia avuto un ruolo sempre positivo nella sua vita; una pagina dedicata al periodo vissuto con Madame de Warens ricorda la bellezza della «solitudine campestre»<sup>46</sup> che egli assaporava in quegli anni di idillio e di formazione spirituale: «La meditazione in ritiro, lo studio della natura, la contemplazione dell'universo, spingono un solitario a elevarsi incessantemente verso l'autore delle cose e a cercare con una dolce inquietudine la fine di tutto ciò che vede, la causa di tutto ciò che sente»<sup>47</sup>.

Con toni non dissimili da quelli usati per la vita con Madame de Warens, Rousseau descrive il soggiorno nell'isola di Saint-Pierre, luogo di breve serenità nella sua vita: l'isola è adattissima a procurare la felicità di chi ama «se circoscrivere», ritirarsi in se stesso, si può tradurre: «Infatti – scrive – sebbene io sia il solo al mondo il cui destino ha fatto di ciò [del *se circoscrivere*] una legge, posso credere di essere il solo che ne abbia un gusto così

<sup>43</sup> *Rev3*, OC I, p. 1012.

<sup>44</sup> Ivi, p. 1015. A quarant'anni, come aveva stabilito, «liberandomi da tutte queste illusioni, di tutte queste vane speranze, – scrive Rousseau – mi abbandonai completamente alla noncuranza [*incurie*] e al riposo dello spirito, che ha costituito sempre il mio piacere maggiore e la mia inclinazione più duratura. Lasciai il mondo e le sue pompe, rinunciai a ogni corredo esteriore» (ivi, p. 1014).

<sup>45</sup> La decisione nasce da un giudizio fortemente negativo della società a lui contemporanea anche in riferimento alla cultura: «Vivevo allora con dei filosofi moderni che non somigliavano affatto agli antichi. Anziché liberarmi dai dubbi e di dare stabilità alle mie confusioni avevano fatto vacillare tutte le certezze che credevo di avere sulle questioni che mi importava più conoscere: infatti ardenti missionari di ateismo e dogmatici molto autoritari, essi non sopportavano senza collera che su un punto qualsiasi qualcuno osasse pensarla diversamente da loro» (ivi, pp. 1015-1016).

<sup>46</sup> Ivi, p. 1013.

<sup>47</sup> Ivi, p. 1014.



naturale»<sup>48</sup>. La nostalgia per quel soggiorno di tanti anni prima si colora con la descrizione dell'ambiente dolce, delle rive «selvagge e romantiche» del lago, della natura non coltivata dell'isola, dove difficilmente giungono viaggiatori inopportuni<sup>49</sup>. Nell'isola egli, contemplativo e solitario, amante dei silenzi e dei suoni della natura<sup>50</sup>, avrebbe potuto vivere serenamente per sempre:

Mi hanno fatto passare circa due mesi in quest'isola, ma io vi avrei passato due anni, due secoli e tutta l'eternità, senza annoiarmi un attimo, sebbene non avessi, con la mia compagna, altra società se non quella del ricevitore, di sua moglie e dei suoi domestici, che erano tutte, a dir la verità, delle brave persone e nulla di più; ma era proprio ciò di cui io avevo bisogno. Considero questi due mesi il periodo più felice della mia vita e talmente felice che mi sarebbe stato sufficiente per tutta la mia esistenza senza che in un solo momento nascesse nella mia anima il desiderio di una diversa condizione<sup>51</sup>.

Non una vita eremitica – come nei *Dialogues* Rousseau afferma gli rimproverassero<sup>52</sup> – ma una piccolissima compagnia, dato che solo poche persone nella società corrotta dei suoi tempi sono in grado di condividere il suo modo di sentire. In questa piccola società di «très bonnes gens» è possibile rimanere in un «precieux far niente»<sup>53</sup>, moneta non spendibile nella società del tempo. Non certo è considerato una «virtù sociale» «le douceur» dell'ozio, è semmai una virtù del solitario.

Rousseau racconta che, arrivato a Saint-Pierre, non ha disfatto i bagagli, sperando di poter rimanere per sempre nell'isola: ma i bagagli che non ha disfatto sono quelli dei libri, emblema di quel

<sup>48</sup> *Rev5*, OC I, p. 1040. Cfr. R. Polin, *La politique de la solitude*, Paris, Sirey, 1971, pp. 14-15; J. Starobinski, *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, trad. it. di G. Giorgi, Torino, Einaudi, 1975, p. 146.

<sup>49</sup> *Rev5*, OC I, p. 1040. L'uso dell'aggettivo «romantique» da parte di Rousseau è stato ampiamente analizzato, ma discuterne non è oggetto di questo saggio né competenza di chi scrive. Si veda M. Raymond, *Notes et variantes*, OC I, pp. 1793-1794. Sul paesaggio e la solitudine si ricordi, con un significato diverso, quanto Rousseau scrive poco prima di raccontare il famoso incidente con il «cane danese»: «La campagna era ancora verde e ridente, ma spoglia in parte e già pressoché deserta, offriva ovunque l'immagine della solitudine e dell'avvicinarsi dell'inverno» (*Rev2*, OC I, p. 1004).

<sup>50</sup> Ivi, p. 1040 (*Rev5*).

<sup>51</sup> Ivi, pp. 1041-1042.

<sup>52</sup> Cfr. *Dialogues*, OC I, p. 787 e ss.

<sup>53</sup> *Rev5*, OC I, p. 1042; «far niente» è in italiano e in corsivo nel testo.

mondo che aveva solleticato la sua ambizione e provocato la sua rovina: «Uno dei miei più grandi piaceri – scrive – era di lasciare i miei libri sempre ben chiusi nelle casse e di non possedere uno scrittoio»<sup>54</sup>. È un'evidente e drastica volontà di rottura con la vita passata e la socialità forzata cui la sua attività da intellettuale lo aveva costretto. A questa, come si sa, egli sostituisce l'attività dell'erborizzare, che lo pone in contatto con la natura e non con gli uomini e gli permette lo studio della «struttura e dell'organizzazione vegetale»<sup>55</sup>. Anche il lago gli offre solitudine e pace:

Andavo a gettarmi *solo* in un battello che conducevo in mezzo al lago, quando l'acqua era calma e là, stendendomi per lungo nel battello, con gli occhi volti verso il cielo, mi lasciavo andare alla deriva lentamente seguendo il movimento dell'acqua, a volte per molte ore, immerso in mille fantasticherie confuse, ma deliziose e che senza avere alcun oggetto né determinato né costante non cessavano di essere a mio gusto a volte preferibili a ciò che avevo trovato di più dolce in quelli che si chiamano i piaceri della vita.<sup>56</sup>

In una simile condizione spirituale, lontano dalla società corrotta, lontano dalla malvagità, lontano dalla falsa cultura, può forse dimenticare i delitti compiuti contro la sua anima spontaneamente ben disposta verso gli esseri umani.

Vivere nell'isola, dedicarsi alla natura, alle piante e agli animali<sup>57</sup> gli permette di evitare ogni incontro che gli paia inopportuno<sup>58</sup>, perché Saint-Pierre è «circostrita e separata dal resto del mondo» e quindi in essa ha trovato una società formata da «un piccolo numero di abitanti», i quali sono «socievoli e gentili», senza essere interessati e petulanti<sup>59</sup>. Se lasciare l'isola è stato per lui un dolore, avervi soggiornato gli offre l'opportunità di tornarvi con la fantasia, proprio quando passeggia da solo.

La natura di Saint-Pierre fa da contropartita all'ipocrisia e falsità della società in cui ha vissuto per anni<sup>60</sup> e il cui carattere negativo ora conosce molto bene: «Mi sono stancato degli uomini

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 1043.

<sup>56</sup> Ivi, p. 1044 (corsivo mio).

<sup>57</sup> Nell'isola piccola di Saint-Pierre, Rousseau si impegna, con molta soddisfazione, a far nascere una colonia di conigli (cfr. *ibidem*).

<sup>58</sup> Ivi, p. 1045.

<sup>59</sup> Ivi, p. 1048.

<sup>60</sup> Ivi, p. 1056 (*Rev6*).

– scrive – e la mia volontà, in accordo su questo punto con la loro, mi tiene ancora più lontano da loro di quanto lo facciano le loro macchinazioni»<sup>61</sup>.

Tuttavia i sentimenti di Rousseau sono altalenanti e nella sesta *Promenade* la solitudine come scelta di vita tranquilla e serena sfuma e si ripresenta la delusione e il pungente dolore del rifiuto. Ciò che non sopporta e che continua a riemergere è non poter confutare la falsa immagine che gli altri hanno di lui. Ciò accentua il suo desiderio di tenersi lontano dalla società<sup>62</sup>:

Il risultato che posso trarre da tutte queste riflessioni è che io non sono mai stato veramente adatto alla società civile, dove tutto è fastidio, obbligazione, dovere e che la mia natura indipendente mi rende sempre incapace a quell'assoggettamento necessario per chi vuol vivere in società. Fino a che agisco liberamente, sono buono e faccio solo del bene; ma appena sento il giogo sia della necessità sia degli uomini divengo ribelle o, piuttosto, recalcitrante e non valgo nulla<sup>63</sup>.

Questo contrasto di sentimenti è testimoniato anche dal racconto della passeggiata in montagna descritto nella settima *Promenade*, quando credendosi solo, quasi come un grande viaggiatore che scopra un'isola deserta, si accorge di essere invece vicino a una manifattura di calze:

Non saprei esprimere l'agitazione confusa e contraddittoria che sentii nel mio cuore a questa scoperta. Il mio primo impulso fu un sentimento di gioia per ritrovarmi tra esseri umani in un luogo in cui mi ero creduto totalmente solo. Ma questo impulso, più rapido di un lampo, lasciò presto il posto a un sentimento doloroso più duraturo, poiché non potevo neppure all'interno delle alpi sfuggire alle mani crudeli degli uomini che si affannano a tormentarmi<sup>64</sup>.

Così non avviene quando si trova fra anime semplici. I racconti che si possono leggere nella nona *Promenade* (l'incontro con le bambine al Bois de Boulogne e la distribuzione delle «mi-

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Come scrive qualche riga dopo, Rousseau preferisce stare lontano da questi falsi amici, per evitare, potremmo riassumere, di far diventare una dipendenza il fastidio che gli procura la loro vista (*ibidem*).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 1059.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 1071.

sere mele»<sup>65</sup>) rimandano l'immagine di un rapporto sano e gioioso con quei suoi simili, che non sono gli uomini corrotti della Parigi colta e intellettuale, ma spiriti semplici che si accontentano di poco e sono pronti a elargire un sorriso e un ringraziamento senza infingimenti. Sono i protagonisti di una possibile società «pulita», onesta, forse la base di quella Repubblica che il filosofo ha delineato nel *Contrat social*. E infatti poche righe dopo scrive:

Un tempo vivevo con piacere nel mondo, quando vedevo in tutti gli sguardi benevolenza o al peggio indifferenza tra coloro che non mi conoscevano. Ma oggi che non ci si preoccupa di mostrare al popolo il mio viso quanto [ci si preoccupa] di mascherare la mia natura, non posso mettere il piede in strada senza vedermi fatto oggetto di critiche insopportabili (*entouré d'objets déchirans*); mi affretto a raggiungere a grandi passi la campagna e, appena vedo la vegetazione, comincio a respirare. Bisogna meravigliarsi se amo la solitudine? Non vedo che animosità nei visi degli uomini e la natura mi sorride sempre<sup>66</sup>.

Solo in questi casi eccezionali e in quelli in cui potrebbe provare «il piacere di vivere in mezzo agli uomini», rimanendo sconosciuto, cosa che però gli è ormai impossibile<sup>67</sup>, la vita in società potrebbe essergli sopportabile. Purtroppo per il socievole Rousseau questa non è, così egli continua a sostenere, una prospettiva possibile. La solitudine diviene allora una scelta di salvezza, che va fatta fino in fondo, fino alla radice, fino a porre in luce l'inganno a cui egli, perseguitato da tutti, è stato sottoposto anche dal suo stesso amor proprio, una «passione fittizia», che rende infelici<sup>68</sup>.

#### 4. Conclusioni

Non è facile rispondere in modo netto alle domande che si sono poste all'inizio; è semmai più interessante ribadirne la problematicità. I temi di cui ci si è occupati sono certamente intrecciati e l'ipotesi che tra la loro funzione nelle opere autobiografi-

<sup>65</sup> Ivi, pp.1090 e 1093 (*Rev9*).

<sup>66</sup> Ivi, pp.1094-1095.

<sup>67</sup> Ivi, p. 1095.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 1079 e 1080.

che e in quelle politiche vi sia una connessione ha un indubbio fascino. In conclusione, i termini della questione possono essere riassunti come segue.

Rousseau si dichiara all'inizio delle *Rêveries* un essere socievole, ma, nel contempo, considera la sua socievolezza non adatta alla società dei suoi tempi; essere socievole e amare la solitudine non sono necessariamente in contraddizione, ma certamente non è neppure possibile pensare queste due categorie come totalmente coincidenti. Egli, per un verso, vive in una solitudine forzata, perché non vuole entrare in rapporti con i suoi contemporanei, perché con loro si sente *nul*, perché non ha più le forze per combattere e lottare con la speranza di far capire quale sia la sua autentica personalità; e alla domanda che si è ricordata sopra («chi sono io?»<sup>69</sup>) la risposta, se egli rimanesse in questa società, sarebbe sconcertante. Ma la solitudine, si è più volte detto, risponde anche a un'intima esigenza di Rousseau quando gli permette di passeggiare, fantasticare, erborizzare<sup>70</sup>. Sebbene in gran parte delle *Rêveries* sparisca – come si è già ricordato – lo spirito rivendicativo dei *Dialogues*, sostituito da un tono più mesto, tuttavia non è chiaro come si possa risolvere il contrasto tra reclamare la propria socievolezza, pur nei termini che si sono indicati, e ambire alla solitudine, quale si è delineata con diverse sfumature lungo le *Promenades*.

Una possibile risposta potrebbe rinvenirsi proprio nel tipo di società cui Rousseau fa riferimento. Dal *Discours sur les sciences et les arts* in poi, egli ha condannato le istituzioni politiche e sociali a lui contemporanee, ponendone in luce i limiti e i difetti, che le rendono insopportabili all'uomo Rousseau, quale emerge dalle opere autobiografiche e dalle *Rêveries* in particolare. Il filosofo Rousseau, per altro verso, ha elaborato un modello alternativo, che ha la sua massima espressione nel *Contrat social*, dove della solitudine non si ha bisogno e la *sociabilité* è la più importante virtù civica. L'indipendenza dalla società a cui Rousseau agogna

<sup>69</sup> Ivi, p. 995 (*Rev1*).

<sup>70</sup> Sull'importanza dell'attività di erborizzare per lo spirito di Rousseau si veda la settima *Promenade*. In essa egli contrappone questa piacevole attività a quella «pesante» del pensare. Scrive Proust che erborizzare è per Rousseau il simbolo della relazione feconda con il mondo che consente un lavoro non mercenario e che «è precluso all'uomo alienato». J. Proust, *Le premier des pauvres*, cit., p. 121.

è l'indipendenza da una società piena di falsità e orpelli, in cui è andato perduto il senso della libertà. Nelle *Rêveries* scrive:

Non ho mai creduto che la libertà dell'uomo consista nel fare ciò che vuole, ma piuttosto nel non fare mai ciò che non vuole; ecco ciò che ho sempre affermato, [...] e per cui ho provocato più scandalo tra i miei contemporanei. Infatti costoro, attivi, irrequieti, ambiziosi, che detestano la libertà negli altri e non la vogliono per se stessi, ammesso che essi seguano qualche volta la loro volontà, o piuttosto che essi dominino quella altrui, si fanno scrupolo tutta la vita a fare ciò che loro ripugna e non omettono nulla di servile pur di comandare<sup>71</sup>.

È una definizione simile a quella del *Contrat social*<sup>72</sup>, ma, ovviamente, nelle *Rêveries* Rousseau è più interessato al singolo, senza un rinvio necessario ai rapporti sociali. Se la società fosse diversa, se rispondesse al modello del *Contrat*, allora, anche per Rousseau, che diventerebbe il *cittadino* Rousseau, la prospettiva cambierebbe. Infatti egli è riuscito a vivere in società sino a quando l'ha *creduta* diversa: «Fino a che gli uomini furono miei fratelli, feci progetti di una felicità terrena; questi progetti riguardavano sempre tutto e io non potevo essere felice se non della felicità pubblica e mai l'idea di una fortuna particolare ha toccato il mio cuore, se non quando ho visto i miei fratelli cercare la loro nella mia miseria»<sup>73</sup>. A questo momento risale la decisione di evitare i falsi amici, rifugiandosi presso «la madre comune», presso la terra e i suoi frutti. Così è diventato «solitario» o, addirittura «insocievole e misantropo»; ed è da allora che può dire che «la più selvaggia solitudine» gli sembra preferibile alla «società dei malvagi» che si nutre di tradimento e odio<sup>74</sup>.

Utilizzando una prospettiva di questo genere, si può sostenere che nelle diverse opere di cui mi sono occupata esista un legame tra *solitude*, *sociabilité* e *société*; ma le relazioni tra tali concetti si intrecciano in modi che non sempre è facile districare.

Nelle *Rêveries* la *solitude*, agognata e temuta, è, insieme, luogo di salvezza e simbolo o metafora dell'isolamento e del complotto; a ciò si oppone una solitudine che nel *Discours* è un sem-

<sup>71</sup> Rev6, OC I, p. 1059.

<sup>72</sup> Cfr. *Contrat social*, OC III, pp. 364, 380 e 440.

<sup>73</sup> Rev7, OC I, p. 1066.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

plice e inevitabile dato di fatto e nel *Contrat* un elemento inutile in una buona vita in comune. La società negativa dello scritto del 1754 è la stessa dell'opera postuma. È la società dei tempi di Rousseau, ben diversa dalla Repubblica del *Contrat social* in cui è ognuno è cittadino e suddito, realizzato nella comunità. Non sembrano esservi giudizi negativi sulla *sociabilité* in nessuno degli scritti, sebbene il rilievo del concetto sia diverso: antropologico nel *Discours*, politico nel *Contrat*, morale nelle *Rêveries*.

Ciononostante, ritengo che il problema posto in apertura non possa trovare risposte che vadano più in là di questi suggerimenti, sebbene, come si accennava, è possibile suggerire che nella sua «privata utopia» il filosofo Rousseau si concili con l'uomo Rousseau.





SOLO NEL SUO REGNO.  
IL GODIMENTO SOVRANO  
SECONDO ROUSSEAU CRUSOE

La quinta passeggiata ha contribuito più di ogni altra a far sì che le *Rêveries* fossero recepite come l'atto di nascita del romanticismo<sup>1</sup>. Questa straordinaria rivoluzione estetica (sentimento della natura) ed etica (sentimento dell'esistenza) ha deviato l'attenzione della critica da un'eventuale ipotesi di continuità con il pensiero politico di Rousseau, di cui circa quindici anni prima il *Contrat social* aveva dato la formulazione più eclatante. In realtà, la solitudine del sognatore non si riduce a una dimensione puramente personale: situandosi ai margini della comunità umana, Rousseau racconta un'esperienza singolare che non ha significato se non alla luce della teoria politica. In questo senso, le *Rêveries* usano lo stesso tipo di *détour* del *Robinson Crusoe*: l'erranza solitaria non è che il rovescio di una comunità sognata<sup>2</sup>, e il racconto autobiografico assume, grazie alla messa in scena dell'eccezionalità dell'individuo, valore generale. Se questo rapporto si manifesta con particolare evidenza nella quinta fantasmatica, dove Despair Island – l'isola di Robinson – affiora sotto le mentite spoglie dell'isola di Saint-Pierre, è tuttavia l'intero manoscritto di Rousseau a raffigurare l'isolamento come una condizione d'insularità dapprima subita e poi voluta, secondo un capovolgimento che è possibile ritrovare, benché meno marcato, anche in Defoe.

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Rudy Le Menthéour, Bryn Mawr College, Pennsylvania (traduzione di Lorenzo Rustigbi).

<sup>2</sup> Cfr. J.-M. Racault, *Robinson et compagnie: aspects de l'insularité politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra, 2010, in particolare pp. 211-235 (sulla dimensione politica di *Robinson Crusoe*) e pp. 243-246 (sulla «quinta passeggiata» come reinterpretazione del libro di Defoe).

1. *L'isola deserta: dalla finzione pedagogica alla rêverie*

Prima di diventare allegoria dell'isolamento del perseguitato, l'isola deserta aveva già ricoperto un ruolo importante nell'*Émile*, dove appariva come una finzione pedagogica il cui obiettivo era quello di abituare il bambino a non contare che sulle proprie risorse. Se questi si vedeva assegnare come unica lettura il *Robinson Crusoe*, era proprio allo scopo di «mettersi al posto di un uomo isolato e giudicare ogni cosa allo stesso modo in cui quest'uomo giudica riguardo la sua propria utilità»<sup>3</sup>. Al contrario del giovane Jean-Jacques, che la lettura di Plutarco aveva «continuamente assorto in Roma e Atene» e che «si credeva Greco o Romano»<sup>4</sup>, Emilio deve identificarsi completamente con il celebre naufrago:

Voglio che gli giri la testa, che egli si occupi di continuo del suo castello, delle sue capre, delle sue piantagioni, che impari minuziosamente dalle cose e non nei libri tutto quello che in simili casi occorre sapere, voglio che pensi di essere Robinson, che si immagini vestito di pelli, con un gran cappello in testa, una gran sciabola e tutto il grottesco abbigliamento di quel personaggio, compreso il parasole di cui non avrà bisogno<sup>5</sup>.

L'identificazione con gli eroi repubblicani di Plutarco non sarebbe per nulla auspicabile in un bambino che ha la sfortuna di nascere in una monarchia e che, in mancanza di un'educazione pubblica, deve contentarsi di quella privata o «domestica». Certo, questa metodologia insulare non è che una tappa del suo apprendistato. È provvisoria sotto due aspetti: a valle, perché un giorno o l'altro dovrà saper vivere bene in compagnia dei suoi simili, ma anche a monte, perché Emilio ha già imparato a sue spese che il diritto di proprietà fondato sul lavoro («il suo castello», «le sue capre» e «le sue piantagioni») è subordinato al diritto del primo occupante.

Il giardiniere Robert, avendo già piantato dei meloni sulla medesima porzione di terra, è quindi nel pieno dei suoi diritti quando, di concerto con l'istitutore, sradica le fave di Emilio. Poiché il bambino sa già che il mondo non è un'isola deserta, non

<sup>3</sup> *Émile*, OC IV, p. 455.

<sup>4</sup> *Confessions*, OC I, p. 9.

<sup>5</sup> *Émile*, OC IV, p. 455.

può (ri)diventare Robinson se non dimenticando questa lezione sul «principio della proprietà»<sup>6</sup>. È la ragione per cui l'istitutore deve ricorrere al delirio dell'identificazione che solo può fargli dimenticare per un momento la disavventura del giardino: «Che risorsa è questa follia per un uomo accorto che ha saputo suscitarla al solo scopo di approfittarne!»<sup>7</sup>.

Spingere Emilio a prendersi per Robinson significa fargli vedere il mondo come un'isola deserta e, attraverso le deviazioni della finzione, insegnargli a limitarsi (a *se circonscrire*, direbbe il passeggiatore solitario) al rapporto con le cose. Il metodo insulare ha quindi a che fare con l'educazione negativa: invece di limitarsi a una lista di conoscenze positive che si tratterebbe di inculcare nel bambino, essa gli impone un cambiamento di prospettiva radicale, che lo preserva dalle relazioni sociali e dunque dai pericoli dell'amor proprio<sup>8</sup>. In modo analogo, è solo quando Rousseau si vede «cacciato dalla società degli uomini»<sup>9</sup> che potrà finalmente sbarazzarsi delle insidie dell'amor proprio e tornare al puro e semplice amor di sé:

Ripiegandosi sull'anima e interrompendo i rapporti con l'esterno che lo rendevano esigente, rinunciando ai confronti e alle preferenze, [l'amor proprio] si è accontentato che io fossi buono per me stesso; allora, ridivenuto amore di me stesso, è rientrato nell'ordine della natura liberandomi dalla schiavitù dell'opinione<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Émile*, OCIV, p. 455. Su questo celebre passo, cfr. in particolare B. Bachofen, *Une «robinsonnade» paradoxale: les leçons d'économie de l'«Émile»*, in «Archives de philosophie», 72, 2009, n. 1, pp. 75-99 e R. Le Menthéour, *Au berceau de l'appropriation: Rousseau, Locke et l'enfance du propriétaire*, in «AJJR», 50, 2012, n. 1, pp. 161-182. Più in generale, sulla teoria rousseauiana della proprietà cfr., tra gli altri, G. Gliozzi, *Rousseau: dalla proprietà al dominio*, in «Rivista di filosofia», 83, 1992-1993, pp. 333-383 e P. Coleman, *Property, Politics, and Personality in Rousseau*, in J. Brewer, S. Staves (a cura di), *Early Modern Conceptions of Property*, London-New York, Routledge, 1996, pp. 254-274.

<sup>7</sup> Ivi, p. 455.

<sup>8</sup> Sull'idea di educazione negativa, cfr. Ch. Martin, *Éducatons négatives. Fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, Paris, Garnier, 2010.

<sup>9</sup> *Rev2*, OCG XX, p. 151.

<sup>10</sup> Ivi, p. 293 (*Rev8*). Da notare che Rousseau non intitola questo testo «Ottava passeggiata», come ci si aspetterebbe, e che sono stati gli editori a dare il titolo di «passeggiata» agli ultimi tre testi, che nel manoscritto sono soltanto numerati. È del resto significativo che la «Settima passeggiata» abbia carattere conclusivo:

E se gli uomini, perseguitandolo, lo costringono a ricordarsi di loro, Rousseau riduce i suoi rapporti con essi a semplici rapporti con le cose: «Allora cominciai a vedermi solo sulla terra, e capii che i miei contemporanei non erano verso di me che automi che agivano per impulso»<sup>11</sup>. L'educazione negativa mantiene il bambino il più a lungo possibile nel mondo delle cose, per meglio prepararlo al suo ingresso nel mondo degli uomini: il passeggiatore solitario prende la strada opposta, perché abbandona il mondo sociale per ritornare al mondo fisico. Nella fantasticheria le idee si riducono a sensazioni e lo spirito gode di una quiete che la presenza dello sguardo dell'altro turberebbe inevitabilmente. Le condizioni della fantasticheria si situano così sul percorso a ritroso nella progressione dalle sensazioni semplici alle idee complesse, così com'era stata analizzata da Locke e da Condillac: «La mia anima, morta a tutti i grandi sommovimenti, può ormai solo farsi commuovere da oggetti sensibili; ora ho soltanto sensazioni, e solo attraverso di esse il dolore o il piacere possono quaggiù colpirmi»<sup>12</sup>. Un'altra differenza rilevante tra la ribinsonata pedagogica dell'*Émile* e il modello dell'isola deserta che opera nelle *Rêveries*, è che Rousseau è passato da una modalità prospettica (Emilio deve adottare un nuovo *punto di vista* pratico sul mondo) a un paradigma narrativo: il narratore cioè assomiglia a Robinson non solo per la prospettiva, ma anche e soprattutto per la sua traiettoria personale.

## 2. *La secessione del sognatore*

Al contrario di Emilio, Rousseau si definisce come un naufrago, come un «un disgraziato, messo al bando dalla società degli umani»<sup>13</sup>. Benché non sia stata una tempesta provvidenziale ad escluderlo dalla compagnia degli uomini, «ridotto [...] al sem-

«La raccolta dei miei lunghi sogni è appena cominciata, e già sento che si approssima alla fine» (ivi, p. 255, *Rev7*).

<sup>11</sup> Ivi, p. 289 (*Rev8*).

<sup>12</sup> Ivi, p. 269 (*Rev7*).

<sup>13</sup> Ivi, p. 269 (*Rev5*).

plíce stato di natura»<sup>14</sup>, ma una «lega universale»<sup>15</sup>, egli si dipinge non di meno come una vittima delle circostanze, incapace di combattere le avversità se non sottomettendovisi anima e corpo. Al pari di Robinson, Rousseau trasforma queste tribolazioni in benefici attraverso una sublime rassegnazione. Questa similitudine non deve occultare una differenza fondamentale. *Robinson Crusoe* può essere letto per certi versi come una versione moderna del *Libro di Giobbe*, poiché il naufrago vive il proprio esilio solitario come una punizione divina e una messa alla prova da cui esce infine vittorioso. La solitudine diviene sopportabile a Robinson nel momento in cui, finalmente pentito, si sottomette alla Provvidenza e comprende che la salvezza della sua anima è superiore a quella del suo corpo: «A Dio io non chiedevo altra liberazione se non dal peso della colpa che precludeva in me ogni consolazione. *La solitudine della mia esistenza era, al confronto, ben poca cosa*: non intendevo nemmeno pregare per esserne liberato, né del resto ci pensavo più». Era un'inezia, in confronto al resto»<sup>16</sup>. Per contro, la prova affrontata da Rousseau non ha alcuna dimensione trascendente: come sottolinea Jean-Michel Racault, la sua «conversione interiore alla solitudine [...], a differenza di quella di Robinson, non ha valore propriamente espiatorio»<sup>17</sup>. La sua redenzione puramente morale, e non religiosa, non è per questo meno spettacolare, proprio perché fa di lui un individuo eccezionale che rimonta alle origini dell'amor di sé, in direzione contraria allo snaturamento sociale in cui la specie umana si è definitivamente pervertita.

È precisamente perché in Rousseau la conversione alla vita solitaria ha perduto la sua dimensione religiosa che essa va al di là della semplice «neutralizzazione» della prova. Robinson finiva per non affliggersi più del proprio isolamento, per non pensarci più: Rousseau, dal canto suo, ne gode. Non si limita a farsi una ragione della propria prigionia insulare, ma l'esalta e ne recla-

<sup>14</sup> D. Defoe, *La vita e le straordinarie, sorprendenti avventure di Robinson Crusoe*, trad. it. di R. Mainardi, Milano, Garzanti, 2015, p. 126. L'edizione originale inglese è del 1719. La prima traduzione francese è di Saint-Hyacinthe e Van Effen (*La Vie et les aventures de Robinson Crusoe*, Amsterdam, L'Honoré & Chatelain, 1721).

<sup>15</sup> *Rev8*, OCG XX, p. 287: «La lega è universale, senza eccezioni, irreversibile».

<sup>16</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, cit., p. 104, corsivo mio.

<sup>17</sup> J.-M. Racault, *Robinson et compagnie*, cit., p. 244.

ma la perpetuazione: «Mi hanno lasciato trascorrere soltanto due mesi in quell'isola, ma vi avrei passato due anni, due secoli, o l'eternità tutta, senza annoiarmi mai un istante»<sup>18</sup>. Al contrario delle *Rêveries*, *Robinson Crusoe* resta una variazione sul tema cristiano dell'*homo viator*. Sono il naufragio e l'isolamento a ricordare a Robinson la sua condizione di pellegrino nella vita terrena, in attesa della sola vita degna di questo nome. L'alienazione che sente rispetto al mondo – e bisogna intendere quest'ultimo termine nel suo senso cristiano, che include ad un tempo il mondo fisico e la società degli uomini – è il primo passo verso Dio. «Adesso il mondo mi appariva come un'eventualità remota, con la quale non avevo più nulla in comune, nella quale non riponevo ormai la minima speranza e di cui non avevo più desiderio alcuno»<sup>19</sup>.

Il naufragio è concepito in fin dei conti come una grazia divina, perché mette Robinson sulla via dell'indifferenza al mondo. E come Giobbe, il suo disprezzo per il mondo sarà ricompensato con la ricchezza e con il ritorno alla civiltà. A prima vista, il sentimento di alienazione con cui si aprono le *Rêveries* sembra assai vicino a questo tipo di distacco cristiano: «Tutto ciò che mi è esterno mi è ormai estraneo. Non ho in questo mondo né parenti, né fratelli, né simili. Sono sulla terra come su un pianeta straniero dove sarei precipitato da quello in cui abitavo»<sup>20</sup>. In realtà, il «mondo» evocato qui ha perduto la sua accezione cristiana: privato della sua ambivalenza polisemica, si riduce ormai ai soli rapporti sociali. È ciò a cui si riferisce la vecchia espressione francese «*estrangement des autres*», straniamento dagli altri, che il dizionario di Nicot assimila ai termini latini *secessio* e *alienatio*<sup>21</sup>, e di cui la lingua inglese conserva una traccia (*estrangement*). Ora, l'imperativo della carità cristiana, dell'amore del prossimo, è incompatibile con questa secessione del sognatore: come ricorda Gerhart Ladner, «per quanto un Cristiano possa

<sup>18</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 219.

<sup>19</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, cit., p. 137.

<sup>20</sup> *Rev1*, OCG XX, p. 139.

<sup>21</sup> Cfr. J. Nicot, articolo *Estranger*, in *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606, p. 265.

alienarsi dal mondo, non dovrebbe mai diventare uno straniero per il proprio fratello»<sup>22</sup>.

Se il modello narrativo all'opera nel *Robinson Crusoe* si percepisce in filigrana nelle *Rêveries*, subisce qui tuttavia una serie di modificazioni di cruciale importanza. Come abbiamo appena visto, l'indifferenza al mondo propria dell'*homo viator* si trasforma in Rousseau in alienazione puramente sociale. L'insensibilità alla sventura, che il naufrago aveva dovuto conquistare lottando, cede così il passo alla restaurazione di una sensibilità presociale, orientata – come avevano mostrato Locke e Condillac – nella duplice direzione del piacere e del dolore. Dal *Libro di Giobbe* a *Robinson Crusoe*, e dal *Robinson Crusoe* alle *Rêveries*, sembra che la prova dell'ingiustizia sia offerta da una scrittura sempre più profana, in una solitudine sempre più incapace di pregare Dio. Questa progressiva scomparsa della dimensione religiosa emerge in particolare in una serie di figure del martirio ormai affievolite, come in questo passo della seconda passeggiata: «Così, per contemplare me stesso prima del declino, devo risalire indietro almeno di qualche anno, al tempo in cui, perduta quaggiù ogni speranza e non trovando più alimento sulla terra a questo cuore, mi abituai poco a poco a nutrirlo della sua stessa sostanza e a cercarne il pascolo dentro me stesso»<sup>23</sup>. Questa immagine affascinante, che la critica riconduce a Montaigne o a Plutarco<sup>24</sup>, può farci pensare anche all'iconografia cristologica del pellicano che si trafigge il cuore per nutrire la sua progenie con il proprio sangue. Le *Rêveries* esibirebbero così il paradosso di un martirio senza sacrificio.

Che si aderisca o meno a questa interpretazione, resta il fatto che l'ultima opera di Rousseau mette in scena una rassegnazione che non si riduce ad una sottomissione al decreto divino, ma consiste piuttosto nel godimento di sé a dispetto di ogni persecuzione. Dal *Robinson Crusoe* alle *Rêveries*, lo spirito di penitenza e la speranza nella salvezza hanno lasciato il posto a un'arte di godere che per certi aspetti sembra compiere il progetto di morale sensitiva

<sup>22</sup> G.B. Ladner, *Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order*, in «Speculum», 42, 1967, n. 2, p. 243.

<sup>23</sup> *Rev2*, OCG XX, p. 147.

<sup>24</sup> Cfr. *Rêveries*, OCG XX, nota 7, p. 368.

già in precedenza accarezzato da Rousseau<sup>25</sup>. Questo tentativo si oppone radicalmente alla morale ascetica comunemente associata al cristianesimo, poiché ha come principio guida quello di ordinare gli oggetti delle nostre sensazioni allo scopo di determinarci al bene. Questo ricentramento «profano» della morale corrisponde ad un cambiamento non meno profondo dal lato della dottrina. Sotto la penna di Rousseau, il ritorno allo stato di natura non è più da intendersi come punizione divina, perché la natura non è più intaccata dal peccato originale. In questo senso, le *Rêveries* confermano le tendenze pelagiane che si esprimevano già nella *Profession de foi du vicaire savoyard*<sup>26</sup>. Se Rousseau si dipinge a più riprese come Robinson, dunque, occorre però tenere a mente le molteplici variazioni che egli opera su questo mito moderno quando ci si confronta con la lettura della quinta passeggiata, dove il paragone è più evidente e pertanto anche più ingannevole.

### 3. *Un'isola può nascondere un'altra*

La quinta passeggiata è celebre, perché «il sentimento dell'esistenza» vi è espresso in maniera eclatante: «Il flusso e il riflusso dell'acqua, il suo rumore ritmato e continuo, a tratti più gonfio, che senza posa mi colpiva gli occhi e le orecchie, suppliva ai movimenti interiori che il trasognamento dentro di me aveva spenti, e bastava da solo a farmi sentire con piacere la mia esistenza, senza darmi la pena di pensare»<sup>27</sup>. Rapiti dalla bellezza della sua prosa, alcuni critici hanno creduto di trovare qui la chiave dell'opera di Rousseau<sup>28</sup>. Alla ricerca del momento di fusione tra

<sup>25</sup> Cfr. R. Le Menthéour, *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Rousseau*, Paris, Garnier, 2012, p. 272-284; Id., *La vertu du moindre effort: la morale sensitive de J.-J. Rousseau*, in in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak e F. Guénard (a cura di), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Garnier, 2014, pp. 69-83 e M. Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2013, in particolare pp. 247-256.

<sup>26</sup> Il pelagianesimo è una corrente eretica che si ispira alla dottrina del monaco Pelagio. Combattuto da Sant'Agostino, quest'ultimo negava il dogma del peccato originale, secondo cui il peccato di Adamo si è esteso a tutta la specie umana.

<sup>27</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 225.

<sup>28</sup> Cfr. ad esempio P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1952 e P. Audi, *Rousseau, éthique et*



scrittura ed esperienza vissuta, hanno finito per ignorare la dimensione intertestuale di questa quinta fantasticheria. In effetti, si tratta di un vero e proprio palinsesto letterario: Despair Island si sovrappone (paradossalmente) al paradiso insulare di Rousseau. La quinta passeggiata costituisce anche il punto culminante della sua identificazione con Robinson Crusoe: riunendo le figure di Emilio e dell'istitutore, Rousseau spinge la sua fantasticheria così lontano da fargli *girare la testa*. Sembra così giocare con i molteplici significati del termine «rêverie». Furetière la definisce infatti come «sogno stravagante, delirio, demenza», ricordando che al plurale, «*resveries*, si dice anche delle meditazioni, degli esercizi dello spirito»<sup>29</sup>. Ora, a segnare il momento conclusivo della quinta passeggiata è proprio una sorta di alienazione volontaria, di deliberato delirio:

Emergendo da un lungo e dolce trasognamento, nel vedermi circondato di alberi, di fiori, di uccelli, lasciando vagare lo sguardo sulle romantiche sponde che contornavano la vasta distesa d'acqua chiara e cristallina, *incorporavo nelle mie finzioni tutti quei piacevoli elementi*; e tornando gradualmente in me e a ciò che avevo intorno, *non sapevo più tracciare la linea di demarcazione tra le finzioni e la realtà*, tanto ogni cosa partecipava in ugual misura a rendermi amabile la vita solitaria e raccolta che conducevo in quel bel soggiorno<sup>30</sup>.

Leggendo con maggiore attenzione, si vedrà che il venir meno di questo confine tra finzione e realtà inizia già ben prima del punto culminante della fantasticheria. Rousseau ritesse senza sosta il filo delle sue peregrinazioni e trasforma il suo breve esilio in una robinsonata, come un pittore che non riesca a smettere di correggere il proprio lavoro. Il racconto del suo arrivo sull'isola è emblematico di questo tipo di distorsione narrativa. Il tono è dapprima quello della constatazione: «È in quest'isola che mi rifugiai dopo la lapidazione di Môtiers»<sup>31</sup>. Poco più avanti, invece, lo sbarco prende improvvisamente un'altra piega e lo evoca in questi termini: «Trasportato là all'improvviso, solo e inerme

*passion*, Paris, Presses universitaires de France, 1997. Entrambe le opere sono di ispirazione fenomenologica.

<sup>29</sup> A. Furetière, articolo *Resverie*, in *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français*, La Haye, Arnout et Reinier Leers, 1690, s.p.

<sup>30</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 231, corsivo mio.

<sup>31</sup> Ivi, p. 219.

[...]»<sup>32</sup>. Per un ribaltamento dello sguardo, la scelta volontaria (*mi rifugiai*) è diventata naufragio forzato (*trasportato*), e il breve momento di solitudine proietta la propria ombra sull'intero passaggio. Certo, il lettore comprende in seguito che questa singolare formula è un'esagerazione: se è solo, è perché la sua «compagna» lo raggiunge più tardi; se è inerme, è perché sbarca senza i suoi libri e senza «bagaglio». Ma appunto, Rousseau non gli dà il tempo di prendere le misure, che subito lo sottopone a un cambiamento continuo di prospettiva. Come in un'anamorfose, l'isola cambia forma a seconda del punto di vista adottato: per un incantesimo dello stile, essa è ora popolata e ora deserta.

Se ci si limita a quanto dice Rousseau stesso, è difficile considerare l'isola di Saint-Pierre come un'isola deserta. Non solo perché l'unica casa ospita «un ricettore con la sua famiglia e i suoi domestici», ma anche perché in un padiglione sopraelevato «gli abitanti delle rive vicine si riuniscono per ballare la domenica, nei giorni di vendemmia»<sup>33</sup>. Dal momento che Rousseau vi soggiorna proprio nel periodo delle vendemmie (settembre e ottobre), il passeggiatore solitario sembra essere in realtà in buona compagnia. È solo grazie ad una sorta di acrobazia, dunque, che la quinta passeggiata si trasforma in robinsonata. Non solo Rousseau si concentra sui momenti di solitudine, in virtù di uno stile ricco di sospensioni, ma per giunta in qualche occasione svuota l'isola dei suoi abitanti per abbandonarsi a una sorta di fantasmagoria carceraria:

Nei presentimenti di quell'inquietudine desideravo che quel rifugio mi venisse trasformato in una prigione perpetua, che mi si confinasse lì per la vita togliendomi ogni possibilità e ogni speranza di uscirne; che mi si vietasse infine ogni forma di comunicazione con la terraferma, di modo che, restando all'oscuro di quanto si svolgeva nel mondo, ne dimenticassi perfino l'esistenza, così come là sarebbe stata dimenticata la mia<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Ivi, p. 221.

<sup>33</sup> Ivi, p. 219.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Lo stesso fantasma carcerario è all'opera nel passo sul lazzaretto dove Rousseau sceglie di essere messo in quarantena, che per altro fornisce l'occasione di un paragone con Robinson (cfr. *Confessions*, OC I, p. 296). Questa ambivalenza rispetto alla prigionia non è del resto un'esclusiva di Rousseau: si vedano, a monte, l'immagine della cella segreta negli scritti spirituali, evocata da B. Papasogli (*Il «fondo del cuore»*). *Figure dello spazio interiore*

Grazie alla magia del condizionale e del congiuntivo imperfetto, il ricettore diventa carceriere e i gioiosi vendemmiatori della «terraferma» hanno il buon gusto di svanire nel nulla. Il lettore non avrà modo di stancarsi di queste continue oscillazioni tra solitudine e socialità, del mondo in cui Rousseau riesce a rendere ambigua questa «isola fertile e solitaria» (egli l'aveva definita in un primo tempo «fertile e ridente»). Fertile, perché lavorata dagli operai a cui Rousseau viene in aiuto<sup>35</sup>; solitaria, perché la fantasticheria del naufrago la svuota di ogni presenza. Consocio di queste incessanti contraddizioni, si arrischia dopo tutto a giustificare *a posteriori* le anamorfose successive: «L'esiguo numero di abitanti era socievole e dolce senza che io suscitassi l'interesse di un'attenzione esclusiva»<sup>36</sup>. Detto altrimenti, il sognatore vive ad un tempo da solo e in società, non alla maniera di Saint-Preux, che osservava con attenzione i costumi parigini tenendosi ai margini dei *salons*<sup>37</sup>, ma come chi nel mondo è straniero, talvolta benevolo e talaltra indifferente come gli dei di Epicuro.

#### 4. È così che gli piace

Questa anamorfose non si limita a mostrarci l'isola come abitata o disabitata, a seconda del punto di vista del sognatore. È anche di natura politica, perché ogni isola deserta è anche uno spazio da conquistare. Il che è particolarmente chiaro in *Robinson Crusoe*, dove l'eroe eponimo si presenta come il sovrano farsesco di un'isola i cui soli sudditi restano a lungo un pappagallo, un vecchio cane e due gatti voraci:

La vista della mia persona seduta a quella mensa, in compagnia della mia piccola famiglia, avrebbe fatto sorridere uno stoico. Io ero sua maestà il principe e signore di tutta quanta l'isola. La vita di ciascuno dei miei sudditi era subordinata al mio potere assoluto: potevo impiccare, esigere

nel *Seicento francese*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1991, p. 263), e, a valle, V. Brombert, *La prison romantique. Essai sur l'imaginaire*, Paris, Corti, 1975.

<sup>35</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 223.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 231.

<sup>37</sup> Cfr. *Nouvelle Héloïse*, OC II, pp. 240-289.

tributi, togliere e concedere la libertà, e tra i miei sudditi non c'era un solo ribelle<sup>38</sup>.

Come ricorda Jean-Michel Racault, questo passaggio ironico tradisce le «oscillazioni del pensiero politico di Defoe tra la filosofia contrattualista di Locke [...] e la dottrina legittimista dei “monarchici”, e in particolare di Sir Robert Filmer»<sup>39</sup>. Nei suoi *Two Treatises of Government*, Locke si era infatti opposto alla teoria patriarcale del potere politico avanzata da Filmer, secondo il quale i diritti di proprietà e di sovranità rimontano alla cessione del mondo ad Adamo da parte di Dio<sup>40</sup>. Contro questa trasmissione congiunta di proprietà e sovranità, Locke aveva definito la proprietà come un diritto naturale derivante direttamente dal lavoro di ciascun individuo. Malgrado la difficoltà di assegnare a Defoe una posizione netta, dunque, si direbbe che egli prenda partito in favore di Locke contro Filmer e, più in generale, in favore del diritto naturale contro la *Common Law* fondata sui «costumi consuetudinari»<sup>41</sup>.

In ogni caso, *Robinson Crusoe* può essere letto come una fiaba sulle origini e i fondamenti della proprietà e della sovranità. Benché il narratore sembri considerare sovente con una certa ironica distanza la pretesta di Robinson di regnare su un'isola deserta o a malapena popolata, si ostina nondimeno ad affermare il suo controllo territoriale. L'eroe gode senza sosta del piacere di possedere la sua isola, sia facendo una sorta di «visita del proprietario» – «impaziente di percorrere e ispezionare il perimetro del [suo] piccolo regno»<sup>42</sup>, si lancia così in una pericolosa quanto ridicola circumnavigazione – sia adottando una prospettiva di superiorità, ad un tempo di contemplazione e di dominio, come in questo passo:

<sup>38</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, cit., p. 181.

<sup>39</sup> J.-M. Racault, *Robinson et compagnie*, cit., p. 220.

<sup>40</sup> Cfr. R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 217-219; J. Locke, *Due trattati sul governo*, trad. it. di B. Casalini, Pisa, Plus, 2007, *Primo Trattato*, VII, pp. 119-123 (confutazione di Filmer) e *Secondo Trattato*, V, pp. 204-218 (teoria della proprietà come diritto naturale fondato sul lavoro individuale). La refutazione della tesi di Filmer elaborata da Defoe è ancor più chiara nel seguito delle avventure di Robinson: cfr. J.-M. Racault, *Robinson et compagnie*, cit., pp. 230-231.

<sup>41</sup> Cfr. W. Schmidgen, *Eighteenth-Century Fiction and the Law of Property*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 32-62.

<sup>42</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, cit., p. 147.

Al termine di questa marcia giunsi al cospetto di una vallata che sembrava digradare in direzione ovest, mentre una piccola polla d'acqua sorgiva, che sgorgava dal fianco della collina accanto a me, scorreva in senso opposto, verso est; e la campagna aveva un aspetto così verde, fresco e ubertoso, tutto appariva fiorito e verdeggiante *come in un'eterna primavera, che sembrava dovuta alla mano esperta di un giardiniere*.

Scesi un poco lungo il declivio di questa valletta deliziosa, osservandola con un sentimento alterno, nel quale si mischiavano le consuete affezioni alla *compiaciuta consapevolezza che tutto questo era mio*, che ero il re assoluto e incontrastato del paese, sul quale avevo pieno diritto di possesso: e che se avessi potuto registrarne regolarmente la proprietà, sarebbe stato un bene ereditario, legalmente riconosciuto, né più né meno come il feudo terriero di un qualsiasi lord in Inghilterra. Qui vidi grande abbondanza di alberi del cacao, di aranci, limoni e cedri; ma erano tutti selvatici e avevano pochissimi frutti, *per lo meno in quella stagione*. Tuttavia i cedri verdi che raccolsi, non solo erano di gusto gradevole, ma molto salubri; e in seguito, infatti, avrei mescolato il loro succo all'acqua, facendone una bevanda molto salutare, fresca e dissetante<sup>43</sup>.

Quale che sia il principio ultimo su cui Robinson fonda il proprio diritto di possesso, quindi, egli confessa al lettore il proprio piacere di proprietario. Ma perché mai dovrebbe essere un piacere segreto («a secret Kind of Pleasure», recita il testo inglese<sup>44</sup>)? Il fatto è che questa valle incantata è una sorta di nuovo Eden. La mano di Dio sembra aver coltivato questo giardino, come se qui la natura avesse conservato la sua originaria abbondanza sfuggendo alla Caduta, alla necessità per la specie umana di addomesticarla attraverso il lavoro. La primavera perpetua rimanda quindi non tanto al *ver aeternum* dell'età dell'oro, quanto ad un mondo pre-lapsariano in cui la natura si offre abbondante al primo uomo. Il piacere di Robinson è quindi segnato dalla colpa, perché riposa sul fantasma della riconquista del Paradiso<sup>45</sup>. Questa nota di malessere scompare tuttavia ben presto, non appena

<sup>43</sup> Ivi, p. 107, corsivo mio.

<sup>44</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, a cura di M. Shinagel, London-New York, W.W. Norton, 1994, p. 73. Il traduttore francese purifica addirittura questo piacere, eliminando una parentesi che evocava le pene che lo macchiano: «A secret Kind of Pleasure, (tho' mixt with my other afflicting Thoughts)».

<sup>45</sup> Secondo Jean-Michel Racault, Robinson sceglie di non stabilirsi in questa valle idilliaca, perché «questo scenario troppo edenico non si accorda all'esigenza penitenziale la cui consapevolezza si desta in lui». Cfr. J.-M. Racault, *Re-traites robinsoniennes. Sécession, solitude et rédemption chez Leguat, Defoe et Longueville*, in «Dix-huitième siècle», 48, 2016, n. 1, pp. 245-259, qui p. 253.

svanisce l'illusione («ebbi la sensazione di [...]»). Nonostante le apparenze, questo giardino dell'Eden è un luogo selvaggio dove la primavera cede il passo alla stagione presente, cioè all'estate che fa seccare gli alberi da frutta. In questo falso Eden, Robinson soffre la maledizione del lavoro: che razza di Paradiso è questo, dove i fiumi si riducono ad un rigagnolo di limonata? E tuttavia, la delusione è addolcita da ciò che Rousseau definisce la perdita della «linea di demarcazione tra le finzioni e la realtà». Il miraggio dell'Eden si è fugacemente sovrapposto alla descrizione dell'isola deserta, grazie alla magia di un'illusione priva di amarezza.

Se il fantasma edenico ha una certa ambivalenza, per contro, Robinson non esita a reclamare la piena sovranità su questo nuovo territorio attraverso una serie di equivalenze implicite. Possiamo distinguerne tre: in primo luogo, il suo dominio si estende fin dove arriva il suo sguardo. Godere della contemplazione di un territorio disabitato (*res nullius*) è già possederlo. In secondo luogo, questa presa di possesso equivale a un diritto di proprietà in piena regola: detto altrimenti, in assenza di un potere superiore, l'occupante trasforma direttamente il proprio possesso di fatto in proprietà di diritto. Infine, questa proprietà assoluta equivale a una sovranità altrettanto assoluta, che continuerà del resto ad esercitarsi quando Robinson avrà dei veri sudditi.

## 5. *La fantasticheria come godimento sovrano*

Uno dei fili che connettono le *Rêveries a Robinson Crusoe* è la maniera in cui al tema più serio di tutti – la teoria politica – vengono dati i contorni del sogno. Sotto la maschera della derisione Rousseau, come Robinson, dà libero sfogo ai suoi fantasmi sul potere. Bisognerebbe senz'altro far risalire questo tipo di narrazione al *Don Quijote*, dove Sancho Panza si vede incoronato sovrano di un'isola immaginaria come ricompensa per la sua lealtà e i suoi servigi<sup>46</sup>. Un passaggio della quinta passeggiata si

<sup>46</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, Parte seconda, capp. 52-53, Barcelona, Instituto Cervantes, 1998, pp. 967-1067. Questo episodio ha ispirato molte commedie francesi: cfr. per esempio D.G. de Bouscal, *Le gouvernement de Sanche Pansa* (1642), Genève, Droz, 1981. Nel primo *Dialogue*, il personaggio del Francese paragona «J.-J.» a Sancho Panza: «Per lui si simulano perfino delle

collega chiaramente a questo tipo di travestimento eroicomico. È il momento in cui Rousseau descrive in termini volutamente pomposi l'installazione di una «colonia di conigli»:

Suggerii quest'idea al ricettore, che fece arrivare da Neuchâtel dei conigli maschi e femmine, e un bel giorno andammo, molto solennemente, sua moglie, una sorella, Thérèse e io, a sistemarli nella piccola isola, che iniziarono a popolare già prima della mia partenza, e dove avranno sicuramente prosperato, se solo siano riusciti a superare il rigore degli inverni. La fondazione di quella piccola colonia di conigli fu una festa. Il pilota degli Argonauti non doveva essere stato più fiero di me quando trionfalmente conducevo la compagnia e i conigli dalla grande isola alla piccola; e notai con orgoglio che la moglie del ricettore, che aveva tremendamente paura dell'acqua e vi si era sentita sempre a disagio, si imbarcò sotto la mia guida piena di fiducia e non mostrò nessun timore durante la traversata<sup>47</sup>.

Rousseau si dipinge come Giasone, ma i conigli sembrano imbarcarsi più per Citera che per la Colchide, se si presta fede alla loro rapida moltiplicazione. In questo particolare contesto una lettura sospettosa o psicanalitica – che poi è lo stesso – potrebbe vedere, nell'orgoglio paladino del sognatore nei confronti della moglie del ricettore, l'espressione di un desiderio inappagato. L'essenziale per noi, tuttavia, è che questo passaggio fa eco alla sovranità grottesca che Robinson esercita sui suoi animali, con la differenza che, invece di esercitare un potere assoluto, Rousseau si accontenta di fare da consigliere a colui che detiene ufficialmente il potere sull'isola. Al contrario di Robinson, e malgrado un affine talento pratico, non può pretendere sull'isola né la sovranità né alcun tipo di proprietà, perché essa appartiene all'ospedale di Berna<sup>48</sup>.

La quinta passeggiata rompe così la serie di equivalenze stabilita in Defoe tra il godimento contemplativo, la presa di possesso, il diritto di proprietà e la sovranità assoluta. Mentre la sovranità e la proprietà dell'isola sprofondano nell'insensatezza, Rousseau

attenzioni beffarde e derisorie, degli ossequi simili a quelli che si prodigavano a Sancho Panza sulla sua isola e che lo rendono ancor più ridicolo agli occhi del popolaccio» (*Dialogues*, OC I, p. 716).

<sup>47</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 225.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 217.

prende effettivamente possesso del territorio in virtù dello sguardo del botanico:

Me ne andavo con una lente in mano e il mio *Systema naturæ* sotto il braccio a visitare una frazione dell'isola, che avevo infatti a questo scopo diviso in piccoli quadrati, con l'intenzione di perlustrarli uno alla volta in ogni stagione. Non c'è nulla di così straordinario della meraviglia e l'incanto che provavo a ogni mia osservazione della struttura e dell'organismo vegetali, della combinazione delle parti sessuali nel processo di fruttificazione, il cui universo era per me allora totalmente sconosciuto<sup>49</sup>.

La contemplazione gioiosa dell'ordine naturale è lungi dall'essere fredda e distaccata: assomiglia piuttosto a una sorta di voyeurismo – con la sessualità vegetale che si sostituisce a quella animale. E alla contemplazione si unisce una mappatura del territorio che corrisponde a un'occupazione mediante sopralluogo, a ricordarci l'ostinazione di Robinson nel percorrere a piedi la sua isola per affermarvi una presenza costante. Questo controllo del territorio ottenuto attraverso la conoscenza scientifica non è tuttavia in Rousseau se non un preparativo all'osservazione intera che caratterizza la condizione della fantasticheria.

L'occhio del sognatore si estende su ogni cosa ma riconduce tutto a sé, in una successione di estasi e di raccoglimento:

Quando il lago era agitato e non mi permetteva la navigazione, passavo il pomeriggio a percorrere l'isola erborizzando a destra e sinistra; talvolta mi sedevo nei luoghi più ridenti e solitari e rimanevo lì comodamente a sognare; oppure sul terrapieno e sui poggi, a percorrere con gli occhi il panorama incantevole e sontuoso del lago e le sue sponde, da una parte incoronate dalle montagne vicine, e che dall'altra si prolungavano in fertili pianure su cui la vista si estendeva fino alle montagne bluastre più distanti, da cui erano racchiuse.

Quando si avvicinava la sera, scendevo dalle cime dell'isola e andavo volentieri a sedermi sul greto in riva al lago, in qualche anfratto nascosto. Qui, dove l'attenzione veniva fissata dal rumore delle onde e dall'agitarsi dell'acqua, e ogni altra agitazione era cacciata dall'anima, mi immergevo in uno stato di delizioso trasognamento in cui spesso era la notte a sorprendermi senza che io me ne accorgessi<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Ivi, p. 221.

<sup>50</sup> Ivi, p. 225.



Lo sguardo dell'erborizzatore inizia a vagare, dimenticando le sue meticolose cartografie, e la vista si estende all'orizzonte benché il corpo si rifugi di asilo in asilo. Il piacere del sognatore è *segreto*, ma non più alla maniera di Robinson, non più a causa di un sottile sentimento di colpa, ma perché cerca il godimento solitario, lontano dalla vista altrui e dal tumulto dell'amor proprio. Il sognatore discende dalle sue vette allo stesso modo che discende dentro di sé. Nella quinta passeggiata il paradiso è davvero riconquistato, perché la fantasticheria strappa l'isola alla maledizione del lavoro e restaura quella naturale inoperosità che neutralizza la petulanza dell'amor proprio. L'innocenza ritrovata nel puro ozio rende possibile un godimento assoluto che Robinson non poteva gustare.

Sciolto ormai da ogni obbligazione sociale dopo l'esperienza della persecuzione, Rousseau crede di vivere in circostanze eccezionali che gli permettono di sottrarsi alla maledizione sociale e di tornare alla purezza dell'amor di sé. Questo stato di eccezione non significa però affatto che faccia completamente a meno della sua teoria politica. Da novello Adamo qual è, potendo trarre piacere dal mondo senza curarsi dell'opinione altrui, Rousseau oppone il proprio godimento al vano prestigio della proprietà. Questa logica, all'opera nella quinta passeggiata, emergeva già in maniera spettacolare nella sua corrispondenza con Mirabeau padre, che aveva dovuto scongiurarlo di accettare la sua offerta di ospitalità. Desideroso di approfittare di un simile asilo senza sentirsi in debito, Rousseau scriveva all'«Ami des hommes»: «Bisogna, signore, che io goda della vostra bontà e delle vostre premure, senza ringraziarvi più di nulla. L'aria, la casa, il giardino, il parco, è tutto meraviglioso, e mi sono affrettato a *impadronirmi di tutto ciò attraverso il possesso, cioè attraverso il godimento*»<sup>51</sup>. Si trattava di riprendere a proprio vantaggio una distinzione stabilita da Diderot nel suo articolo *Jouissance*, apparso due anni prima:

<sup>51</sup> Lettera di Rousseau a Mirabeau padre, 5 giugno 1767, CC XXXII, p. 122, corsivo mio. Per un commento più esteso dei rapporti tra Rousseau e Mirabeau padre, cfr. R. Le Menthéour, *De l'ingratitude volontaire: Rousseau, Mirabeau et les paradoxes de l'hospitalité moderne*, in «Theatrum historiae», 4, 2009, n. 1, pp. 47-58.

Godere è conoscere, provare, sentire i vantaggi del possesso: si possiede sovente senza godere. Di chi sono quei magnifici palazzi? Chi ha piantato quegli immensi giardini? Il sovrano. Ma chi è che ne gode? Io.

Ma lasciamo perdere questi palazzi magnifici che il sovrano ha costruito per qualcun altro, e questi giardini incantati dove non passeggia mai, e soffermiamoci su quella voluttà che perpetua la catena degli esseri viventi e alla quale è stata consacrata la parola *godimento*<sup>52</sup>.

Il vero possesso si fonda non sull'ostentazione del sovrano che ha costruito, né sui vani titoli della proprietà, ma sull'ozioso godimento del passeggiatore. In questo, esso ha la stessa semplicità del piacere sessuale, lontano mille miglia da quelle soddisfazioni artificiali che dipendono dal tacito consenso o dalla chiassosa approvazione degli altri. Detto altrimenti, se si adotta il vocabolario filosofico di Rousseau, il vero possesso del mondo riposa sull'amor di sé, non sull'amor proprio.

Di primo acchito, questo possesso attraverso il godimento non sembra accordarsi affatto con la dottrina della proprietà esposta da Rousseau nelle sue opere teoriche. Nel *Discours sur l'inégalité* riprendeva in questi termini l'analisi genealogica di Locke:

È impossibile concepir l'idea della proprietà nascente da altro che dal lavoro; giacché non si vede che, per appropriarsi delle cose non fatte da lui, l'uomo possa mettersi più che il suo lavoro. Solo il lavoro, dando diritto al coltivatore sul prodotto della terra da lui arata, gliene dà per conseguenza sul terreno, almeno sino al raccolto, e così di anno in anno; il che, facendo un possesso continuo, si trasforma facilmente in proprietà<sup>53</sup>.

Ma, come dimostra la disavventura di Emilio con il giardiniere Robert, non è sufficiente risalire all'origine della proprietà per legittimarla completamente. Se Rousseau è d'accordo con Locke sulla sua genealogia, rifiuta però la sua concezione della proprietà come diritto naturale. La proprietà non diventa un pieno diritto se non mediante la sanzione del sovrano. La trasformazione del semplice possesso di fatto in un diritto di proprietà suppone dunque implicitamente il momento teorico di uno spossessamento dell'individuo da parte del sovrano: «Ciò che è singolare in questa alienazione è il fatto che, benché la comunità spogli i privati dei

<sup>52</sup> *Encyclopédie*, VII, articolo *Jouissance*, p. 889.

<sup>53</sup> *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 173.

loro beni nel momento in cui li riconosce, essa in realtà non faccia altro che assicurarne loro il legittimo possesso, trasformando l'usurpazione in diritto vero e proprio e il godimento in proprietà»<sup>54</sup>. Lungi dal ritenere che la proprietà sia un diritto naturale, Rousseau sembra quindi riprendere qui l'idea di Hobbes, secondo cui solo il sovrano può garantire e legittimare la proprietà individuale<sup>55</sup>.

Nella quinta passeggiata il sognatore sovverte l'idea stessa di proprietà: è in virtù di un puro godimento che Rousseau prende possesso dell'isola, proprio come aveva fatto suoi i possedimenti del marchese di Mirabeau. Se è vero che la *rêverie* conduce in ultima analisi al sentimento di sé, attraverso un'esperienza di spossessamento, questo momento è prefigurato dalla contestazione dell'unità di godimento, possesso e proprietà. Di questa trinità, che faceva la delizia di Robinson, Rousseau compie la rottura. All'autorità ufficiale del ricettore, oppone la sovranità segreta del godimento. Questa sovversione non significa affatto che Rousseau rinneghi le proprie considerazioni teoriche sull'origine e sulle garanzie giuridiche della proprietà. È perché si trova ormai in un regime di eccezionalità, fuori dalla comunità degli uomini, che può assaporare questa potenza senza potere, questo godimento senza proprietà, il dispotismo innocente dell'amor di sé.

In una lettera disillusa, indirizzata a Mirabeau padre, Rousseau sosteneva che, a meno di porre la legge al di sopra dell'uomo, come aveva tentato di fare nel *Contrat social*, sarebbe stato necessario «passare all'estremità opposta e mettere d'un colpo l'uomo quanto più possibile al di sopra della legge, stabilendo così un dispotismo arbitrario, il più arbitrario che ci sia: vorrei che il despota fosse Dio stesso»<sup>56</sup>. Rousseau insorge subito dopo contro una simile idea, ma il passaggio resta significativo: se il contratto sociale è una semplice chimera, se un dispotismo arbitrario è troppo rischioso, non resta che fuggire dalla società. Rousseau accoglie la persecuzione non come la palma del martirio, ma come la sola via di fuga possibile verso la felicità. Se non si può mettere la legge al di sopra dell'uomo, ne l'uomo al di sopra

<sup>54</sup> *Contrat social*, OC III, p. 367.

<sup>55</sup> Cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995, p. 228, nota 2.

<sup>56</sup> Lettera di Rousseau a Mirabeau padre, 26 luglio 1767, CC XXXIII, p. 240.

della legge, solo ciò che è fuori-legge si sottrae all'aporia della politica<sup>57</sup>. In questo senso, le *Rêveries* non segnano l'entrata in un mondo impolitico, ma piuttosto mettono in scena un'uscita dal politico. È nel delirio di un regno assoluto su un'isola deserta che Rousseau può fantasticare di essere un despota fattosi Dio: «Di che cosa si gode in una situazione simile? Di nulla che sia esteriore a sé, di nulla se non di se stessi e della propria esistenza, e fintanto che dura questa condizione si basta a se stessi, come Dio»<sup>58</sup>.

È nella quinta passeggiata che si condensa ai nostri occhi il senso ultimo delle *Rêveries*, ad un tempo come esperienza letteraria e come esperienza vissuta. Rousseau vi reinterpreta il motivo tradizionale del ritorno a sé<sup>59</sup>, come trasformazione della prigione in asilo. Il gioco sulla polisemia del verbo «enlacer», in particolare, lo testimonia. Nella prima, nella terza e nella sesta passeggiata, «enlacer» designa il serrarsi dei «lacci», cioè di quei cappi di cui ci si serve per intrappolare gli uccelli o per strangolare persone scomode. In un'epoca in cui è di moda la fiaba orientale, l'espressione evoca immancabilmente gli assassinii perpetrati nel segreto dei serragli:

Non feci, lottando, che avvilupparmi sempre più nelle loro trame (m'enlacer);

I traditori mi avvolgevano (m'enlaçoient) in silenzio dentro reti forgiate nel più profondo degli inferni;

Perfino la virtù non è che un'esca offertami per attrarmi nella trappola in cui mi si vuole imprigionare (*m'enlacer*)<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Jean-François Perrin, commentando i *Dialogues*, assimila questa figura del fuori-legge a quella dell'*homo sacer* resa celebre da Giorgio Agamben: cfr. J.-F. Perrin, *Sacer estod: une approche des enjeux politiques et théoriques dans «Rousseau juge de Jean#Jacques»*, in «AJJR», 46, 2005, n. 1, pp. 79-113. L'articolo è ripreso in Id., *Politique du renonçant: le dernier Rousseau des «Dialogues» aux «Rêveries»*, Paris, Kimé, 2011, pp. 145-168.

<sup>58</sup> *Rev5*, OCG XX, p. 229.

<sup>59</sup> Cfr. per esempio Montaigne, *Saggi*, I, 39, *Della solitudine*, a cura di F. Garavini, Milano, Bompiani, 2012, pp. 425-446. Questa edizione si basa sull'«Esemplare di Bordeaux» (1592).

<sup>60</sup> Rispettivamente: *Rev1*, OCG XX, p. 135; *Rev3*, ivi, p. 179; *Rev6*, ivi, p. 237. Si veda parimenti l'uso negativo del verbo in *Rev8*, ivi, p. 285: «Il primo sospetto del complotto, nella cui trama ero irretito»; «Mi dibattei con violenza, e non feci che avvilupparmi di più nei loro lacci».

Come un isolotto di felicità in mezzo ad un mare in tempesta, la quinta passeggiata è il solo momento in cui il verbo si tinge di una connotazione positiva. L'isola di Saint-Pierre è così celebrata come «quel confino, *cui mi ero da solo e spontaneamente consegnato (enlacé de moi-même)*»<sup>61</sup>. Tre letture di questa curiosa espressione sono possibili: Rousseau designa qui la sua prigionia volontaria («mi ero imprigionato di mia iniziativa»), un tenero ritrovo con se stesso («mi ero stretto a me stesso»), oppure suggerisce metaforicamente l'idea di una protezione insulare («circondarsi di se stessi come un'isola si circonda delle acque di un lago»)? È possibile che l'equivoco sia voluto, e che l'obiettivo sia proprio quello di confondere il lettore. Dirottatore e naufrago allo stesso tempo, spettatore e vittima del tumulto del mondo<sup>62</sup>, Rousseau Crusoe dichiara di non avere alcun bisogno di un Venerdì: il suo godimento sovrano fa capo ad un monarca privo di sudditi. Ciò di cui ha bisogno, però, sono dei lettori sull'altra sponda.

<sup>61</sup> Ivi, p. 219 (*Rév5*), corsivo mio.

<sup>62</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna, il Mulino, 2011. È singolare che questo magistrale studio sull'eredità del *suave mari magno* di Lucrezio evochi Fontenelle, Voltaire e Galiani, commenti con precisione quei due ammiratori di Rousseau che sono Kant e Goethe, ma ometta completamente Rousseau stesso. Ci auguriamo che questo articolo contribuisca a colmare una simile lacuna.



LA SCRITTURA FRAMMENTATA DEL MONDO.  
 ROUSSEAU «POVERO SPAGNOLO»  
 E LA SETTIMA CARTA DA GIOCO

A Luis Dos Santos

*Le Rêveries du promeneur solitaire*<sup>1</sup> si rivelano e sfuggono nell'ingannevole evidenza della loro natura apertamente «informe»<sup>2</sup>. In esse tutto cospira a porre il lettore nella disposizione del viandante: lo statuto di confidente privilegiato del proscritto, che condivide la sua esperienza dell'esilio in piena Parigi, serve da basso interiore e profondo, su cui vengono a innestarsi, più fugaci e imprevedibili, le note talvolta dolci talaltra crudeli del quotidiano. Il basso richiama a ogni istante l'esistenza del «sistema»<sup>3</sup> complesso costituito dagli scritti precedenti, la loro ricezione spesso polemica, e la violenza del complotto che prende di mira l'incompreso; le note melodiche fanno scorrere l'infinita versatilità del mondo, attingendo qui da un fatto insignificante incrociato per caso lungo il cammino, là dalla confusione dei ricordi, che trionfa sul dedalo continuamente riorganizzato della memoria. Esse diventano così il pretesto di meditazioni che, radicate in tutta la pesantezza del reale, aspirano senza sosta a quell'elevazione dello spirito verso l'essenza delle cose che un tempo gli asceti chiamavano *anagogia*. I moti del pensiero itinerante così abbozzato sembrano ora liberi, euforici, talvolta persino sorridenti, per l'ir-

<sup>1</sup> Questo capitolo è di *Christophe Van Staen, Shanghai Jiao Tong University* (traduzione di *Debora Sicco*).

<sup>2</sup> «Questi fogli non saranno che un informe diario delle mie fantasticherie». *Rev1, ET III*, p. 469.

<sup>3</sup> «Non tardai a capire, leggendo quei libri, che mi avevano ingannato sul loro contenuto; quelle che mi erano state presentate come fastose declamazioni, ornate con bello stile, ma sconnesse e piene di contraddizioni, erano cose profondamente pensate, che formavano un sistema coerente che poteva non essere vero, ma non offriva nulla di contraddittorio». *Dialogues, ET III*, p. 359.

resistibile slancio impresso loro dal distacco volontario da e verso l'esterno; ora crudelmente costretti dai nodi inestricabili che lo legano e di continuo lo riconducono impietosamente alla parte indelebile e mortificante del passato, forma spiritualizzata della macchia sociale del *picaro*. Da un lato, vi è l'oscillazione dello spirito, «metodo stravagante»<sup>4</sup> dell'esposizione inebriante dell'io agli infiniti movimenti e accidenti della vita, trasposizione tardiva della lettura del libro, a quella del mondo e dei suoi rischi; dall'altro lato, la luce più cupa gettata su di essi dal fallimento dei «folli tentativi»<sup>5</sup> del vegliardo in cerca di società, di verità e di giustizia. Il passaggio da uno all'altro crea una respirazione, un movimento che alterna espansione e restringimento del «cerchio»<sup>6</sup>, eco della «risacca» sperimentata sul lago di Bienna e che attraversa il testo delle *Rêveries*. Inserendosi pienamente nella scia della scuola di Ginevra, di cui è egli stesso il rappresentante di punta, Jean Starobinski ha potuto evocare, nella sua analisi della trasparenza e dell'ostacolo come meccanismi nascosti dell'opera presa nel suo insieme, la «lacerazione essenziale» a cui era condannato Jean-Jacques, soggetto alle «maggiori oscillazioni dello spirito»<sup>7</sup>. Nello scritto di Starobinski, il movimento e l'alternanza, che secondo Rousseau presiedono all'esperienza umana del mondo, si trasformano in una lacerazione interiore. Questa idea di scissione dell'essere per effetto della fluttuazione sospetta delle cose esteriori si ritroverà d'altronde in Jacques Voisine<sup>8</sup> e, sotto l'angolo ben più ampio dell'instabilità barocca, in Jean Rousset<sup>9</sup>. Inoltre, essa corrisponde alla formula interpretativa, divenuta vulgata dopo l'importante libro di Starobinski, dei «dualismi vincitori», che sono uno degli strumenti poetici più diffusi nella letteratura dedicata

<sup>4</sup> *Confessions*, ET I, p. 337.

<sup>5</sup> «È stata questa speranza che mi ha spinto a scrivere i *Dialogues*, e che mi ha suggerito mille folli tentativi per farli passare ai posteri». *Rev1*, ET III, p. 467.

<sup>6</sup> Cfr. G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, 1961.

<sup>7</sup> J. Starobinski, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957, pp. 68-69.

<sup>8</sup> J. Voisine, prefazione alle *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 14: «La raccolta delle *Rêveries* oscilla da un capo all'altro fra i sentimenti di persecuzione e di salvezza»; «L'incompiutezza stessa delle *Rêveries* è la più tangibile testimonianza dell'instabilità a cui è in preda l'autore».

<sup>9</sup> Cfr. J. Rousset, *L'intérieur et l'extérieur*, Paris, Corti, 1968.



a Rousseau<sup>10</sup>. Tuttavia, questo salto epistemologico dall'esterno all'interno, che porta a dare dell'ultimo Rousseau l'immagine di un uomo lacerato, vinto dalle proprie contraddizioni se non dalla propria follia, è lungi dall'essere scontato. Un interprete oggi quasi dimenticato, Louis Brédif, ha formulato nel modo più chiaro possibile la distinzione fra la contraddizione (ingrediente essenziale della lacerazione) e la «rappresentazione successiva della realtà»<sup>11</sup>. Al Giano che contempla una realtà supposta unica si contrapporrebbe allora l'idea di una molteplicità vivente e sempre mutevole della realtà, che viene a colpire l'occhio del solitario. Quest'ultima idea è descritta proprio da Rousseau per mezzo della celebre metafora del «flusso continuo», che fiorisce nelle *Rêveries*, ma che si trova anche in altre opere importanti<sup>12</sup>. Il fatto è che la scrittura attribuisce l'oggetto della descrizione a colui che descrive. La domanda, che è letteraria e non filosofica, diventa allora: le *Rêveries* rispettano il loro programma? Sono un diario «informe» adatto a descrivere il perpetuo movimento del mondo, degli uomini e delle cose? O, al contrario, corrono il rischio di sottomettere questo movimento all'unità e alla continuità problematiche della scrittura (dell'opera, del sistema, e del loro autore), a tal punto da produrre la suddetta «lacerazione»?

Una – modesta – risposta a questa domanda, che è lungi dall'essere oziosa poiché è posta dalla filosofia alla letteratura<sup>13</sup>, ci è fornita dalla carta da gioco numero 7.

<sup>10</sup> Cfr. Ch. Van Staen, *Endosser la fourrure du chat qui griffe à défaut de pouvoir être lui*, in «EJRR» 18, n. 1, 2011, pp. 9-24.

<sup>11</sup> «Un autore si contraddice quando formula proposizioni assolute contrarie alle sue proposizioni anteriori. Se, portando il suo sguardo sulle cose, ne mostra di volta in volta i diversi aspetti, non si tratta di contraddizione, ma di rappresentazione successiva della realtà». L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau étudié dans sa vie et ses écrits*, Paris, Hachette, 1906, p. 98.

<sup>12</sup> La si trova nella quinta e nella nona passeggiata, ma anche nel frammento *Du bonheur public*, in quello *Sur les richesses*, nel quinto libro dell'*Émile* e nella *Nouvelle Héloïse* (IV, 14, lettera di Wolmar a Claire).

<sup>13</sup> Le *Rêveries* possono essere lette come un testo filosofico. Esse mettono in pratica i principi della famosa *Morale sensitive* utilizzata da Rousseau in diversi scritti (fra cui l'*Émile*). A questo proposito, cfr. M. Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitive di Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2013 e Ch. Van Staen, *Rousseau. L'unité organique d'un système de pensée en question*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 2003.

## 1. *Le carte da gioco*

Se anche l'incompiutezza delle *Rêveries* può essere letta come il frutto di una scrittura intenzionale, che mira alla costruzione di un insieme finito, dotato di un'organizzazione interna, pianificata<sup>14</sup>, e la cui principale vocazione consisterebbe nel descrivere gli umori erratici dell'ultimo Rousseau, in compenso le carte da gioco, forse in virtù della loro natura inevitabilmente dispersiva, hanno uno statuto molto meno evidente, come testimoniano il titolo sotto il quale sono raccolte e il ruolo che si tenta di attribuire loro, i quali variano notevolmente da un'edizione all'altra. John Spink le considera «Note preparatorie e frammenti isolati», osservando che in molte di esse appare «un'idea che Rousseau aveva sviluppato nel primo *Dialogue*»<sup>15</sup>. Marcel Raymond dà alle carte il titolo molto sobrio di «Frase scritte su carte da gioco»<sup>16</sup>, mentre per gli editori della Pléiade esse diventano «Abbozzi delle *Rêveries*»<sup>17</sup>. Robert Ricatte, da parte sua, rifiuta di considerarle «placche inerti che l'autore connette in seguito fra loro», ma vi legge dei «richiami successivi che si fanno sentire alle svolte del sentiero tortuoso che il passo di Rousseau segue spontaneamente»<sup>18</sup>. Anch'egli aggiunge che «alcuni dei pensieri di Rousseau» sono qui «di fatto, l'eco di passaggi anteriori dei *Dialogues*, o dell'*Histoire du précédent écrit*»<sup>19</sup>. Nello stesso periodo Henri Roddier, nella sua edizione diventata classica, afferma che le carte da gioco «si soffermano a lungo sul complotto che lo ossessiona continuamente»<sup>20</sup>, suggerendo in questo modo che le carte costituiscono un'appendice agli scritti autobiografici precedenti. Silvestre de Sacy le intitola a sua

<sup>14</sup> La carta da gioco numero 27 è stata spesso letta come la bozza di un indice, che suddivide gli argomenti delle passeggiate in conformità al risultato finale; però niente consente di confermarlo.

<sup>15</sup> J. Spink, sezione III dell'introduzione alle *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Didier, 1948, p. xxxi.

<sup>16</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di M. Raymond, Genève, Droz, 1967.

<sup>17</sup> OC I, p. 1164 e p. 1860.

<sup>18</sup> R. Ricatte, *Réflexions sur les «Rêveries»*, Paris, Corti, 1960, p. 72.

<sup>19</sup> R. Ricatte, *Un nouvel examen des cartes à jouer*, in «AJJR», 35, n. 1, 1956-1962, pp. 239-262, qui p. 244.

<sup>20</sup> H. Roddier, introduzione alle *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Garnier, 1960, p. xlvii.

volta «Note scritte su carte da gioco»<sup>21</sup>, mentre Alexis Philonenko ritiene – purtroppo senza sviluppare di più la sua idea – che è «molto azzardato vedere in queste carte da gioco l'abbozzo delle *Rêveries*»<sup>22</sup>. André Wyss condivide questa opinione, osservando che «quasi nessuna carta da gioco si riferisce in modo preciso a un certo passo delle *Rêveries*, come un vero schizzo»<sup>23</sup>. Per Érik Leborgne, il quale ricorda che esse sono «impossibili da datare», le carte tornano tuttavia a essere «abbozzi» serviti, almeno per alcune di loro, da «brutta copia» delle *Rêveries*<sup>24</sup>. Secondo Michèle Crogiez, queste «note» fanno parte di «testi» che hanno potuto servire come «minuta o promemoria»; e se è così, questi «commoventi schizzi», questi «tratti d'ispirazione» dovettero in ogni caso essere «rielaborati notevolmente nel testo redatto»<sup>25</sup>. Nell'edizione del tricentenario, Frédéric S. Eigeldinger ritorna a «Note prese su carte da gioco»<sup>26</sup>. Infine, François Jacob e Alain Grosrichard optano per un titolo tra i più prudenti: «Carte da gioco»<sup>27</sup>. Lo statuto delle carte da gioco rimane pertanto incerto, benché il primo riflesso naturale della critica sia di annetterle al testo, considerato come definitivo, o più completo, delle *Rêveries*. Occorre tenere presente che, anche in quel caso, l'impostazione è lungi dall'essere anodina, poiché priva immediatamente le carte dello statuto di testo a tutti gli effetti, che sviluppa una precisa intenzione con un procedimento, una scrittura e un'estetica determinate. A mia conoscenza, esse non sono mai state oggetto di uno studio sistematico finalizzato a far emergere un senso e una funzione loro specifici, e non vivrebbero che nel testo delle *Rêveries* e grazie a esso. La critica non ha mai provato a giocare il loro gioco, studiandone i colori, verificando se il testo di ogni carta sia in rapporto con altre carte dello stesso seme; se dietro la frammentazio-

<sup>21</sup> Nell'edizione realizzata in collaborazione con Jean Grenier (*Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 1965; poi Paris, Gallimard, 1972).

<sup>22</sup> A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, p. 286.

<sup>23</sup> A. Wyss, *L'accent de l'écriture*, Neuchâtel, à la Baconnière, 1988, p. 242.

<sup>24</sup> *Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di É. Leborgne, Paris, GF-Flammarion, 1997, 2012<sup>2</sup>, p. 175.

<sup>25</sup> *Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di M. Crogiez, Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 186.

<sup>26</sup> *ET III*, p. 601.

<sup>27</sup> *OCG XX*, p. 601.

ne non si nascondano una logica, una struttura, uno schema, la cui presenza sarebbe un indizio prezioso allo stesso modo della sua assenza. La critica non ha nemmeno considerato che questa stessa frammentazione potrebbe avere senso, dal momento che le carte possono per loro natura essere mischiate, distribuite, ma anche scelte dal caso a cui si finisce per affidarsi, giocate, o conservate nell'attesa del momento opportuno per scoprirle. Essa non ha neppure sottolineato l'ironia insita nel redigere pensieri talvolta gravi e commoventi sugli emblemi di un gioco ridicolo; né la corrispondenza del gioco e della scrittura come maniere di passare il tempo; né la dimensione sociale di questo gioco che coinvolge uno o più giocatori. Non ha ricordato che alcuni attribuiscono alle carte poteri immensi, fra cui quello di predire il futuro. Non si è accorta che scrivere il complotto su carte da gioco ha un senso immediatamente percettibile, e certo molto amaro. Infine, e soprattutto, non ha voluto accostarsi a esse come risultato di un processo di scrittura deliberatamente frammentario, il quale, ai margini del metodo analitico delle *Confessions* (che denunciano il regno delle apparenze), di quello dialettico dei *Dialogues* (che denunciano la manipolazione dell'opinione) e di quello anagogico delle *Rêveries* (che cercano di definire le condizioni di possibilità della percezione delle verità ultime da parte di un essere soggetto alle impressioni del mondo) tenta di considerare l'io nella sua dimensione più aleatoria e fragile, cosa che farebbe di Rousseau un precursore di passi ulteriori e di spietata lucidità, come quelli di Rimbaud (in merito allo sguardo degli altri<sup>28</sup>), Pessoa (per quanto riguarda la licenza poetica applicata a sé) o Michaux (per il quale l'unità dell'io è solo un'illusione<sup>29</sup>).

In breve, la critica, eccettuate rare eccezioni, ha rinunciato a comprendere queste carte in se stesse e per se stesse.

<sup>28</sup> «Tant pis pour le bois qui se trouve violon». A. Rimbaud, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Gallimard, 1999, p. 84.

<sup>29</sup> «Io sono sempre provvisorio (dal momento che cambio di fronte a qualcuno, che io *ad hominem* cambio in un'altra lingua, in un'altra arte) e carico di un nuovo personaggio, che un caso, un'emozione, un colpo in testa libererà a esclusione del precedente e, fra lo stupore generale, spesso istantaneamente formato. Era dunque già tutto costituito. Non siamo forse fatti per un solo io. È sbagliato attenersi. Pregiudizio dell'unità». H. Michaux, *Plume* preceduto da *Lointain intérieur*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 216-217, postfazione del 1936.

In compenso, Frédéric S. Eigeldinger ha sollevato alcune interessanti questioni in merito alle condizioni in cui furono scritte: nella sua edizione, egli si chiede «se Jean-Jacques aveva in tasca delle carte da gioco su cui prendere appunti durante le sue passeggiate»<sup>30</sup> e, per sostenere questa ipotesi, fa riferimento ai libri III e IX delle *Confessions*, oltre che alla raccolta di frammenti *Mon portrait*<sup>31</sup>. Forse le carte sono allora le vestigia di rivelazioni vissute da Rousseau durante le sue passeggiate? Secondo questa ipotesi, esse coinciderebbero con un insieme di episodi celebri disseminati nelle *Confessions*, come l'illuminazione di Vincennes (1749), la ricerca dell'immagine del mondo primitivo nella foresta di Saint-Germain (1753), quelle di esseri secondo il suo cuore durante la composizione della *Nouvelle Héloïse* a Montmorency (1756), la fantasticheria dell'isola di Saint-Pierre (1765) e il ritorno alla coscienza seguito alla caduta di Mênilmontant (1776). Sotto questo aspetto, le carte da gioco avrebbero lo stesso valore della prosopopea di Fabrizio o delle note del *Discours sur l'inégalité*; non godono però dello stesso prestigio, forse perché non hanno procurato a Rousseau né il premio dell'Accademia di Digione, né lettere incendiarie da parte di Voltaire.

## 2. La carta da gioco numero 7

Questo trattamento disinvolto si riflette allo stesso modo in una certa rilassatezza filologica, che non sarebbe certamente riservata al manoscritto della *Morale sensitive*, se soltanto l'avessimo sotto mano – a meno che le carte stesse non ne rappresentino una sorta di copia. Il retro della carta da gioco numero 7 riporta il seguente testo:

Questi S[ignor]i si comportano come un gruppo di filibustieri che, mentre tormentavano a proprio piacimento un povero spagnolo, lo con-

<sup>30</sup> ET III, p. 601.

<sup>31</sup> «Dedicaì, come avevo sempre fatto, le mie mattinate a copiare e il tempo dopo i pasti a passeggiare, provvisto del mio libriccino bianco e della mia matita: non essendo mai riuscito a scrivere e pensare a mio agio che *sub dio*, non ero tentato di cambiare metodo, e speravo che la foresta di Montmorency, che era nei pressi di casa mia, sarebbe ormai stata il mio ufficio» (ET II, p. 542).

solavano benevolmente provandogli con degli argomenti ben degni degli stoici che il dolore non è un male.

Una rondine non fa primavera: nonostante la rara chiarezza della grafia di Rousseau, Robert Osmont, il quale riproduce la carta in un importante articolo<sup>32</sup>, vede i filibustieri «tiraillant» a loro piacimento il povero spagnolo, mentre Marcel Raymond li vede «terrassant» la loro vittima<sup>33</sup>.

Il laconico frammento invita immediatamente alla ricerca dei riferimenti interni ed esterni all'opera di Rousseau. Per quanto riguarda i primi, la critica è stata unanime: secondo Henri Roddier, con il nome di «Signori» e con l'aiuto di «quest'immagine probabilmente libresca», Rousseau designa «gli autori del complotto»<sup>34</sup>; sulla sua scia, Silvestre de Sacy riconosce in loro «i congiurati del complotto»<sup>35</sup>. Per quanto invece riguarda i riferimenti esterni, tre elementi possono qui attirare l'attenzione: i filibustieri, indizio di aspetto preciso; l'allusione allo stoicismo; il «povero spagnolo», del quale ci si chiede chi può mai essere.

I «filibustieri» hanno richiamato l'attenzione di Frédéric S. Eigeldinger che, sulle orme di Michel Launay, vi ha intravisto una possibile allusione all'«esperienza di Cervantes prigioniero dei barbareschi»<sup>36</sup>. Ma come accertarsene? Come ricorda Isabelle Turcan<sup>37</sup>, questo termine si annoverava allora, insieme ad *avventurieri* e *bucanieri*, fra i sinonimi ordinari del termine più generico

<sup>32</sup> R. Osmont, *Contribution à l'étude psychologique des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «AJJR», 23, 1934, n. 1, pp. 7-135, qui p. 129.

<sup>33</sup> *Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di M. Raymond, Genève, Droz, 1967, p. 167.

<sup>34</sup> H. Roddier, introduzione alle *Rêveries*, cit., p. li.

<sup>35</sup> S. de Sacy, *Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di S. Sacy e J. Grenier, cit., p. 276.

<sup>36</sup> *ET III*, p. 615. Si tratta di un riferimento all'esperienza di Cervantes come schiavo, in seguito alla battaglia di Lepanto, fra il 1575 e il 1581. A proposito di questa pista, cfr. M. Launay, *Une grève d'esclaves à Alger*, Paris, Rocher, 1998; G. Goubier-Robert, *La croix et le croissant: les corsaires barbaresques dans la fiction romanesque du XVIIIe siècle*, in *Les tyrans de la mer. Pirates, corsaires et filibustiers*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2002, pp. 357-368; J.-J. Rousseau, *Émile et Sophie ou les Solitaires*, a cura di F.S. Eigeldinger, Paris, Champion, 2007, p. 7 e p. 141. Questi riferimenti sono anche quelli a cui rinviano F. Jacob e A. Grosrichard, in *OCG XX*, p. 663.

<sup>37</sup> I. Turcan, *Les corsaires et filibustiers dans la lexicographie française*, in *Les tyrans de la mer*, cit., p. 29.

di *pirata*. La «filibusta» della carta da gioco numero 7 dunque potrebbe non essere particolarmente significativa e rimandare, come osservato da Béatrice Didier, a una gran quantità di «racconti di viaggio non identificati»<sup>38</sup>. Questo termine non mantiene dunque le sue promesse, e annega l'interprete in un mare di riferimenti incerti, fra cui quelli, così numerosi, del *Discours sur l'inégalité*. Allo stesso modo, la massima secondo la quale «il dolore [non è] affatto un male» può anch'essa alimentare la curiosità. La si legge, ad esempio, nell'articolo *Insensibilité* dell'*Encyclopédie*, che tende a provarne l'insulsaggine<sup>39</sup> oppure, all'altra estremità dello spettro dei Lumi, nella *Démonstration de la vérité et de la Sainteté de la morale chrétienne* di padre Bernard Lamy<sup>40</sup>. Ma la recensione di un'edizione contemporanea dei *Pensieri* di Marco Aurelio, nel «Journal des savants»<sup>41</sup> ci mostra che, per l'*honnête homme* del diciottesimo secolo, tale riferimento allo stoicismo, accompagnato da questa precisa formula, era molto banale, senza dubbio troppo banale perché Rousseau ci lasci la sua impronta.

Rimane allora quel «povero spagnolo», la cui identificazione potrebbe aiutarci a chiarire l'esatto significato della carta da gioco numero 7. Oltre a Cervantes, già evocato, che riunisce una lista di componenti non irrilevanti (lo statuto di autore vittima, la Spagna, il picaresco e la schiavitù), Robert Ricatte, nel suo «Nouvel examen», trae da una lettera a Saint-Germain (datata 26 febbraio 1770) un probabile riferimento a Don Carlos (1545-1568), che il suo sospettoso padre, Filippo II, sottopose all'inchiesta dell'Inquisizione. Questo sembra particolarmente convincente<sup>42</sup>.

Tuttavia, nell'opera di Rousseau si trovano altri pretendenti spagnoli a questa funzione di vittima della filibusta. Il primo fra

<sup>38</sup> B. Didier, *À propos des cartes à jouer de Rousseau*, in B. Guion (a cura di), *Poétique de la pensée. Études sur l'âge classique et le siècle philosophique*, Paris, Champion, 2006, pp. 353-362, qui p. 359.

<sup>39</sup> Cfr. *Encyclopédie*, XVIII, articolo *Insensibilité*, p. 829.

<sup>40</sup> B. Lamy, *Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Paris, André Pralard, 1688, p. 119.

<sup>41</sup> «Journal des savants», novembre 1775, p. 715.

<sup>42</sup> «Infine, a vedere il loro contegno benevolo, li si crederebbe i carnefici dello sventurato Don Carlos, i quali pretendevano che egli fosse ancora loro debitore dello sforzo che facevano a strangolarlo». R. Ricatte, *Un nouvel examen des cartes à jouer*, cit., p. 247.

loro si trova nel primo dei *Dialogues* e si chiama Lazarillo de Tormes:

Quando il povero Lazarillo de Tormes, legato al fondo di una tinozza, con la sola testa fuori dall'acqua, incoronata di canne e di alghe, veniva condotto di città in città come un mostro marino, forse che gli spettatori sragionavano a prenderlo per tale, ignorando che gli si impediva di parlare e che, se egli avesse voluto gridare che non era un mostro marino, una corda tirata di nascosto lo avrebbe obbligato all'istante a immergere la testa sott'acqua? Supponiamo che uno di loro, più attento, accorgendosi di quella manovra e quindi indovinando il resto, avesse gridato loro: «Attenti, vi ingannano, questo preteso mostro è un uomo», non ci sarebbe forse stato più che del malumore se i presenti si fossero offesi per quell'esclamazione, come per il rimprovero di essere tutti degli insensati? Il pubblico, che vede solo l'apparenza delle cose, se ne resta ingannato è scusabile; ma coloro che si dicono più saggi di lui, incorrendo nello stesso errore, non lo sono affatto<sup>43</sup>.

Effettivamente, nel capitolo VI della sua *Vita (Come condussero Lazarillo a Toledo)*<sup>44</sup>, questi fu proprio salvato dalle acque da alcuni pescatori che, facendolo prigioniero, si affrettarono a renderlo simile a un tritone, la cui esibizione in una stanza bassa di Toledo poteva procurare loro del denaro. Per renderlo docile, strada facendo, i pescatori gli diedero così tante «bastonate» da lasciarlo «come morto», dicendogli: «Non sapete il bene che vi facciamo, non uccidendovi?». Questa formula, di facile stoicismo, poiché emana dal carnefice, sommata all'eroe, un *picaro* spagnolo a cui Rousseau associa il proprio esilio, attira senza dubbio l'attenzione. Ma è sufficiente?

È noto che Rousseau si ripromise a lungo di dare al suo trattato pedagogico un seguito romanzesco, dal titolo *Émile et Sophie, ou les solitaires*<sup>45</sup>. Dal momento che l'opera è incompiuta, dobbiamo ricorrere ad altre testimonianze per trovarvi il nostro misterioso spagnolo. La prima ci è fornita da Bernardin de Saint-Pierre, ne *La vie et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau*<sup>46</sup>. Nel capitolo VIII

<sup>43</sup> *Dialogues*, ET III, p. 178. Cfr. anche J.-P. Le Bouler, *Lazarillo-Jean-Jacques: sur une page des «Dialogues»*, in «AJJR», 39, n. 1, 1972-1977, pp. 281-292.

<sup>44</sup> *La vie de Lazarille de Tormes*, Paris, Cotinet, 1660.

<sup>45</sup> La migliore edizione critica di questo testo è quella di F.S. Eigeldinger, Paris, Champion, 2007.

<sup>46</sup> Facciamo qui riferimento all'edizione curata da R. Trousson, Paris, Champion, 2009, p. 183 e ss.



intitolato *Des ouvrages qu'il aurait voulu faire qu'il a laissé imparfaits*, Bernardin allude a questa «continuazione dell'*Émile*»<sup>47</sup>, che prevedeva il naufragio del protagonista su un'isola in cui si trova una grotta miracolosa consacrata alla Vergine, dove incontrava uno spagnolo e sua figlia, che avrebbe sposato in seconde nozze. Questo spagnolo potrebbe ben essere quello che ci interessa; ma niente lo garantisce. Questa «continuazione» del trattato sull'educazione, se ne segue i principi, dovrebbe accordare un posto molto particolare al *Robinson Crusoe* di Defoe, di cui tende a imitare le peripezie. Robinson è infatti l'unica opera giudicata degna di interesse per l'educazione di Emilio<sup>48</sup>. Ora, anche l'opera di Defoe contiene uno spagnolo, e dei più significativi, dal momento che questi viene liberato e salvato da Robinson e Venerdì dalla terribile scena di cannibalismo a cui era destinato<sup>49</sup>. Del resto, manca a questo episodio la filibusta, alla quale Rousseau si riferisce esplicitamente.

Infine, c'è ancora uno spagnolo che rivestì nell'opera di Rousseau un ruolo indubbiamente superiore a quello solitamente riconosciutogli: Don Manuel Ignacio Altuna Y Porta (1722-1762). I due uomini si erano incontrati a Venezia. Nel 1744, egli aveva accolto Rousseau nella sua casa parigina, in via Saint-Honoré, prima di ripartire per la penisola. Rousseau nutrì un'immediata ammirazione per le qualità umane e sociali dello spagnolo, che in ogni materia (compresa la religione) mostrava una grande tolleranza, pur restando ancorato alle proprie convinzioni. Il libro VII delle *Confessions* ne tesse l'elogio, definendolo «saggio di cuore e di mente»<sup>50</sup>. Inoltre, Rousseau aveva concepito il progetto di raggiungere l'amico a Ascoyta, «per vivere lì con lui nella sua terra», progetto che, come ha osservato Catherine Labro, fu un autentico «chateau en Espagne»<sup>51</sup>. Il sogno di un esilio volontario

<sup>47</sup> Se ne trova un'altra versione, meno dettagliata, negli «Archives littéraires de l'Europe», 2, 1804, pp. 206-207.

<sup>48</sup> «Dunque, qual è questo libro meraviglioso? È Aristotele? È Plinio? È Buffon? No, è *Robinson Crusoe*» (*Émile*, ET VII, p. 548). Questo aspetto è approfondito nel contributo di Rudy Le Mentheour raccolto in questo stesso volume.

<sup>49</sup> D. Defoe, *Aventures de Robinson Crusoe*, Paris, Fournier aîné, 1811, p. 244 ss.

<sup>50</sup> ET I, pp. 445-446.

<sup>51</sup> C. Labro, *L'idée d'éducation chez Goethe et Rousseau. Expériences originaires et ultimes métamorphoses*, in Ch. Van Staen (a cura di), *Rousseau et les Lumières*.

e non subito, insieme alle virtù di Altuna, che purtroppo morì inaspettatamente e distrusse così queste speranze, dà un certo rilievo al personaggio, benché non vi sia traccia, nella sua storia, di alcun filibustiere. Riguardo a lui, e a proposito di questo sogno di esilio spagnolo andato in fumo, Rousseau conclude:

Quell'uomo saggio di cuore e di mente si intendeva di uomini, e fu mio amico. È la mia sola risposta a chi non è tale. [...]. Si direbbe che solo i biechi complotti delle canaglie riescono sempre: i propositi innocenti dei buoni non trovano quasi mai il modo di attuarsi<sup>52</sup>.

Nel bel mezzo della trappola che gli viene tesa da una Lega che prende ogni sua idea come pretesto per la vendetta e la calunnia, la figura del bel Altuna – virtuoso, tollerante, generoso, costante e moderato – non poté che contribuire a dare a Rousseau un'immagine positiva e ammirevole dello spagnolo.

### 3. *A mo' di conclusione*

Se è evidente che il viandante solitario si identifica con il «povero spagnolo» di cui descrive l'infausta sorte, è impossibile stabilire con precisione il riferimento a cui rimanda il testo della carta da gioco numero 7. Del resto, è davvero importante? Se osserviamo le diverse piste seguite in queste pagine, che cosa troviamo? Dei filibustieri e degli antropofagi che minacciano un pover'uomo, il quale alla fine viene liberato; un picaro colto sul fatto durante uno degli innumerevoli episodi della sua lunghissima avventura; un amico spagnolo assai virtuoso, la cui morte pone fine a un sogno di esilio volontario, e precipita Rousseau nella carriera letteraria; alcune lezioni di stoicismo volte a vivere il male nella serenità. Quale che sia la pista che il lettore privilegerà, constaterà sempre l'esistenza, in Rousseau, di un immaginario iberico ambiguo, la cui parte di speranza si trova ineluttabilmente annientata da un colpo fatale del destino. Così la carta da gioco numero 7

*Mélanges à la mémoire de Raymond Trousson*, Paris, Champion, 2016, pp. 107-122. L'espressione indica, in francese, un progetto chimerico e irrealizzabile, un «castello in aria».

<sup>52</sup> *ET I*, pp. 446-447.

svolge pienamente la sua funzione riguardo alla respirazione introdotta dalle *Rêveries*.

Ma questa carta ha anche, e soprattutto, senso in se stessa. Infatti, la lettura suscita subito la domanda (chi è questo spagnolo?), pur fornendo fin dall'inizio un elemento di risposta (è una vittima). Dalla descrizione dei propri tormenti, Rousseau passa alla loro *evocazione*, e non sarebbe forse privo di interesse considerare le carte da gioco come tanti frammenti intenzionalmente frammentari, che procedono da un'estetica deliberata, volta a suggerire e non più a convincere. Queste poche righe sarebbero allora già letteratura.

Nelle sue opere postume, Louis-Claude de Saint-Martin, testimone della moda delle sentenze cinesi, espressione poetica che anticipa gli *haiku* giapponesi, diceva di ammirare il loro «senso» e la loro «concisione»<sup>53</sup>. Forse Rousseau, adottando questa forma del frammento, ha cercato non di moltiplicare le brutte copie, ma di sviluppare, nel mezzo della sua esperienza del cammino, una forma di espressione più adatta a tradurre i casi del mondo, e l'impressione che questi fanno agli uomini che li attraversano.

<sup>53</sup> L.-C. de Saint-Martin, *Œuvres posthumes*, Tours, Letourmy, 1807, vol. I, pp. 191-192.



PER UNA RICEZIONE POLITICA DELLE  
*RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE* (1794-1800)

*Les Rêveries du promeneur solitaire* sono state in principio un'opera invisibile<sup>1</sup>. Nel 1782, quando sono state pubblicate per la prima volta al seguito delle *Confessions*<sup>2</sup>, la loro originalità letteraria e filosofica è stata offuscata dalla novità di queste ultime, attese con impazienza da diversi anni. In un primo momento, sono state considerate soltanto una sorta di appendice alle memorie di Rousseau da cui trarre aneddoti inediti, oppure sono state lette come un'ulteriore prova della follia che si sarebbe impadronita di Rousseau alla fine della sua vita<sup>3</sup>. Era difficile controbilanciare l'attrazione esercitata sul pubblico dalle *Confessions*<sup>4</sup>, ed era difficile trovare spazio per due «rivoluzioni» letterarie simultanee, tanto più che la seconda contraddiceva talvolta la prima, con la contestazione del dovere di sincerità, il prorompere del racconto

<sup>1</sup> Questo capitolo è di Gauthier Ambrus, Université Paris-Sorbonne, CELLF 16-18 (traduzione di Debora Sicco).

<sup>2</sup> L'edizione originale delle *Confessions* (Genève, 1782), comprendeva soltanto i primi sei libri, accompagnati dai tre dialoghi di *Rousseau juge de Jean-Jacques* e dalle *Rêveries du promeneur solitaire*. Il lettore disponeva dunque della quasi totalità degli scritti autobiografici di Rousseau, che era invitato a leggere in continuità gli uni con gli altri. La seconda parte delle *Confessions* sarà pubblicata soltanto nell'autunno del 1789. Per la storia editoriale delle *Rêveries du promeneur solitaire*, cfr. l'edizione a cura di A. Grosrichard e F. Jacob (OCG XX, pp. 77-99).

<sup>3</sup> Fanno eccezione, per molti aspetti, le *Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau* (1788) di Madame de Staël. Tuttavia, i riferimenti alle *Rêveries* confluiscono nel disegno generale, a partire dal tema della *rêverie*. La singolarità dell'ultimo testo di Rousseau – mai citato espressamente – non è rilevata, tant'è vero che Madame de Staël colloca in *Rousseau juge de Jean-Jacques* un episodio della nona *Promenade*. Cfr. G. de Staël, *Œuvres de jeunesse*, a cura di S. Balayé e J. Isbell, Paris, Desjonquères, 1997, p. 91.

<sup>4</sup> Sulla ricezione delle *Confessions* alla fine del diciottesimo secolo, cfr. S. Kuwase, *Les «Confessions» de J.-J. Rousseau en France (1770-1794). Les aménagements et les censures, les usages, les appropriations de l'ouvrage*, Paris, Champion, 2003.

autobiografico e l'abbandono della speranza riposta nell'opinione come orizzonte di verità. Occorre riconoscere che le *Rêveries* rientravano a fatica nei criteri letterari dell'epoca: estremo esame di sé, diario dei pensieri di uno scrittore, resoconti di passeggiate o memorie frammentarie? Il loro centro di gravità sembra sottrarsi a ogni sforzo di classificazione.

L'irrompere della Rivoluzione avrebbe in seguito focalizzato l'attenzione sulle opere politiche di Rousseau, a scapito dei testi autobiografici appena scoperti<sup>5</sup>, che presentavano anche lo svantaggio di apparire spesso in conflitto con l'ammirazione collettiva di cui allora il filosofo godeva, e che torneranno in primo piano – stavolta senza eccezioni – all'inizio del secolo successivo<sup>6</sup>.

Le *Rêveries* si affermano dunque solo gradualmente come opera a pieno titolo agli occhi della posterità. Uno dei momenti inaugurali di questa presa di coscienza della loro originalità e della loro importanza è finora rimasto ignorato<sup>7</sup>, soprattutto a causa dell'interesse prettamente letterario rivolto loro dalla generazione romantica: si tratta del loro uso da parte della reazione anti-rivoluzionaria negli anni successivi al Terrore. Esso è stato tale da permettere di sostenere che in Francia la prima ricezione dell'opera sia stata segnata dal contesto politico, ma in chiave anti-politica. Stupirsi di tale interesse degli avversari della Rivoluzione per un testo di Rousseau significherebbe dimenticare che l'eredità intellettuale dell'autore del *Contrat social* non è affatto omogenea: egli non è forse stato il primo a denunciare i passi falsi della filosofia, a prendere le difese della religione e ad attirare l'attenzione sui limiti della politica? Dopo il 9 termidoro si cita questa frase, tratta da una lettera del 1766: «Il sangue di un solo uomo ha maggior

<sup>5</sup> Fra i principali studi sull'argomento si ricordano L. Sozzi, *Interprétations de Rousseau pendant la Révolution*, in «SVEC», 64, 1968, pp. 187-223; R. Barney, *Rousseau dans la Révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1986 (SVEC, 246); Id., *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1988; Rousseau, *L'Émile* et la Révolution, a cura di R. Thiéry, Paris, Universitas, 1992; Rousseau et la Révolution, a cura di B. Bernardi, Paris, Gallimard, 2012.

<sup>6</sup> Cfr. R. Trousson, *Rousseau et sa fortune littéraire*, Paris, Nizet, 1977.

<sup>7</sup> Sulla ricezione delle *Rêveries*, cfr. J. Roussel, *Rousseau en France après la Révolution (1795-1830). Lectures et légendes*, Paris, Armand Colin, 1972; *Esquisse de réception des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in OCG XX, pp. 101-117.

valore della libertà dell'intero genere umano»<sup>8</sup>. Non si tratta tanto di contrapporre il registro personale e introspettivo delle *Rêveries* agli ideali destituiti di credibilità della politica, ma piuttosto di interpretare tutto ciò che fa di quest'ultima produzione un'opera definitiva – nei suoi diversi aspetti: autobiografico, poetico, filosofico – contro il Rousseau della Rivoluzione giacobina, ormai esaurito. A tal fine, gli scrittori della reazione mettono al servizio della propria causa il vaglio a cui l'autore delle *Rêveries* sottopone i propri principi (la sincerità, il dovere di verità, ecc.), oppure trasformano la posizione del «promeneur solitaire» in punto di vista sulla desolazione del mondo post-rivoluzionario.

Non a caso, uno dei primi testi in cui è citata la *rêverie* sul lago di Bienné è *La Pitié* di Delille, grande successo della letteratura contro-rivoluzionaria nella Francia del Consolato<sup>9</sup>. Il ricordo del soggiorno di Rousseau sull'isola di Saint-Pierre offre le sue seduzioni letterarie a coloro che la Rivoluzione costringe all'esilio. Nell'edizione citata, è riportato in nota un lungo estratto della *Cinquième promenade*; questo fa pensare che il riferimento non fosse ancora familiare ai lettori. Da parte sua, Joseph de Maistre trae profitto dalle riflessioni sulla menzogna della *Quatrième promenade*: «Un uomo osa scrivere sotto al proprio ritratto *Vitam impendere vero*? Potete scommettere, senza prova, che si tratta del ritratto di un bugiardo; ed egli stesso lo confesserà, un giorno in cui gli verrà il capriccio di dire la verità»<sup>10</sup>. L'autore delle *Considérations sur la France* rammenta forse che Marat aveva utilizzato il motto di Rousseau come epigrafe de *L'Ami du peuple* nel 1790-91. Infine, la consacrazione ufficiosa dell'opera si può individuare nel primato assegnato da Ballanche alle *Rêveries* sulle *Confessions*, in ragione del deleterio fascino che esse hanno esercitato sulla generazione del 1800. Resi increduli dai *philosophes* e «privati dell'eredità dei loro padri» dalla Rivoluzione, gli uomini nati alla fine del XVIII secolo si sono infatti allontanati dalla vita, non sapendo più a quale verità votarsi:

<sup>8</sup> Cfr. B. Baczko, *Thérèse, la comtesse, Mme de Staël, Chateaubriand et les autres*, in «AJJR», 47, 2007, n. 1, pp. 67-74.

<sup>9</sup> J. Delille, *La Pitié*, Paris, Giguët et Michaud, 1803 (anno XI), pp. 137 e 222-224.

<sup>10</sup> J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Paris, Société typographique, 1814, p. 87.

Le vane letture a cui tutte le classi sociali si sono abbandonate hanno rafforzato queste spiacevoli impressioni, imprimendo una direzione sbagliata alla sensibilità, e creando un mondo fantastico che è stato insignito della denominazione di mondo ideale. J.-J. Rousseau è il tipo di questa sorta di scoramento morale; e, per molti anni, tutti i giovani dotati di qualche talento avrebbero potuto scrivere la maggior parte delle pagine delle *Confessions*, soprattutto quelle che sono così dolorose da leggere nelle *Rêveries du promeneur solitaire*. [...] Non era sufficiente che il mondo fisico fosse abbandonato alle incertezze e allo spirito di sistema, volevamo snaturare anche il mondo morale, e togliere tutto il colore alla vita<sup>11</sup>.

Dopo essersi smarriti negli errori della politica, costoro hanno cercato un'impossibile consolazione seguendo Rousseau sulla via delle sue chimere interiori. Alcuni autori, più o meno noti, ci permetteranno di valutare meglio l'influenza delle *Rêveries* di Rousseau nel corso di questi anni, come eco dell'esperienza collettiva.

La fine del Terrore porta con sé la rinascita di una stampa anti-rivoluzionaria sempre più audace con il passare dei mesi, prima negli attacchi contro i giacobini, poi contro lo stesso regime repubblicano<sup>12</sup>. Nel suo novero figurano diversi giornalisti di talento, alcuni dei quali impiegati a partire dal 1789, il più brillante dei quali è senza dubbio Jean-Thomas-Elisabeth Richer de Sérizy, detto Richer-Serisy. L'originalità letteraria del suo giornale, «L'Accusateur public», insieme al tono personale e talvolta profetico a cui ricorre per denunciare i crimini del Terrore, gli garantisce una larga risonanza nell'opinione. Benché ex frequentatore di Camille Desmoulins, si presenta come acceso sostenitore della monarchia. Il suo ruolo di leader in occasione dell'insurrezione realista dell'ottobre 1795, nonché il successivo accanimento contro il Direttorio, per poco non gli procurarono una deportazione in Guyana, alla quale si sottrarrà con la fuga. Contro ogni aspettativa, Richer-Serisy è anche un ammiratore dichiarato di Rousseau, «il più tollerante dei *philosophes*», ma «il cui cuore fece talvolta smarrire la ragione»<sup>13</sup>, sul quale si sofferma spesso nelle pagine

<sup>11</sup> P.-S. Ballanche, *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*, Paris, Didot l'aîné, 1818, pp. 168-169.

<sup>12</sup> Cfr. J.D. Popkin, *The Right-Wing Press in France, 1792-1800*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.

<sup>13</sup> «L'Accusateur public», 2, 1794 (anno III), p. 24.



del suo periodico. Lo contrappone tanto ai sostenitori della Rivoluzione quanto agli altri *philosophes* del XVIII secolo, che hanno provocato il disastro del 1789 fuorviando i contemporanei. Se il giornalista è perfettamente consapevole del rapporto di filiazione che lega i rivoluzionari all'autore del *Contrat social*, egli ritiene che gli avvenimenti abbiano messo in luce le contraddizioni di questa presunta parentela, fino a renderla caduca, e lo esprime con una formula efficace: «Il barbaro francese, con in mano il *Contrat social*, ha ucciso Rousseau che gli ha dato la vita»<sup>14</sup>. Voleva forse – richiamando un passo della *Neuvième Promenade* – confermare per mezzo della storia un timore premonitore di Rousseau, che spiegava di aver abbandonato i propri figli per paura che il partito dei *philosophes* ne facesse dei novelli Sèide, pronti ad assassinare il proprio padre<sup>15</sup>. La lucidità dell'autore delle *Rêveries* aiuterebbe così a comprendere meglio il ruolo delle sue idee nella violenza rivoluzionaria, fornendo gli strumenti per discernere la portata reale e i limiti della loro influenza.

Alcune pagine dopo, Richer-Serisy propone ai lettori una vera e propria «passeggiata» alla maniera di Rousseau, ambientata però altrove rispetto a dove egli muoveva i suoi passi.

*Le Promeneur solitaire.*

«Vedete, mio caro, non credo che vi siano fra noi degli uomini che muoiono di fame» mi disse pulendosi la bocca con lo stuzzicadenti. «Addio, filosofo, vi lascio; prendete da solo il vostro caffè...».

«Ma insomma, dove andate?» gridava lui. «La vostra sensibilità vi ucciderà. Signora, trattenetelo. Ascoltate, ho del moscato degno degli Dei». Ero furibondo, e se non avessi temuto di violare la santità del desco, avrei cercato con il mio bastone sulle sue spalle la parte sensibile di un filosofo.

Ero già in campagna, indispettito come un bambino: dopo aver camminato per un po', senza prestare attenzione agli oggetti che mi circondavano, entrai nel parco di Sceaux dal lungo viale che conduce al castello.

Da qualche tempo, simile al viandante che si compiace fra le rovine dell'antica Grecia, percorro i dintorni di Parigi, visito pensoso questi templi, questi palazzi, questi ameni luoghi edificati dalle arti e dall'opulenza: già questi monumenti della nostra grandezza passata e della nostra miseria presente, consumati dal braccio bronzeo della Rivoluzione, sembrano aver attraversato duemila secoli; il giovane che aveva visto innalzarsi le loro

<sup>14</sup> Ivi, 9,10 e 11, 1795 (anno III), p. 23.

<sup>15</sup> Cfr. *Rev9*, OC I, p. 1087.

fondamenta, errando oggi fra queste rovine, si crede già vecchio; tocca, incerto, le proprie guance appena ombreggiate da una lieve peluria; e paventa di unire alla sorpresa di Epimenide anche la sua vecchiaia.

Il lugubre orologio del castello suonava le ore; già colori tenebrosi, diventando gradualmente più scuri verso il tramonto, chiazzavano l'azzurro del cielo; il sole, scendendo dietro la collina, diffondeva soltanto più pallidi raggi sulla cima degli alberi: tutto era tranquillo; non si udiva altro che il cinguettio degli uccelli che svolazzavano sotto il fogliame immobile, cercando il ramo sul quale trascorrere la notte: qualche volta anche i pesci, giocando nell'acqua, ne agitavano la superficie trasparente e liscia come il cristallo.

Ero solo in questi luoghi ameni; la loro situazione agreste, questa solitudine, questo silenzio erano graditi al mio cuore, mi credevo in un altro universo; immensi deserti mi separavano dalla Francia e dalla città di fango; per un momento volli sognare la felicità, considerare come un'illusione teatrale i mali di cui ero stato la vittima e il testimone: disteso nei pressi di un salice, lungo queste rive deserte, mi inventavo una nuova patria, la popolavo di uomini secondo il mio cuore, li immaginavo tutti giusti, buoni, umani, adoratori della libertà sotto qualunque forma essa si presenti; sprofondandomi in un mare ineffabile di nuovi piaceri, vagavo fra questi fantasmi di un nuovo Eliseo.

In quel momento, un rumore confuso si fa sentire, raddoppia; vedo parecchie donne uscire da un viale vicino, correre e agitarsi; tutte alzavano gli occhi al cielo. Che pietà! diceva una. Vieni via, vicina mia, non ritorniamo là, spezza il cuore. Hai visto quel ragazzo, rimasto senza un braccio, buon Dio! così giovane! E quel povero vecchio! ... non ha un'ora di vita, non è vero? Che cosa abbiamo dunque fatto al cielo?

....

La mia curiosità, mio caro lettore, è pari alla tua; ho visto ogni cosa, ti dirò tutto appena ci incontreremo; ma è risuonato il segnale dell'oppressione: vengo a sapere che alcuni scrittori dei quali ammiro il coraggio e la virtù, cittadini irreprensibili, sono stati arrestati. Corro al Comitato di Sicurezza generale, potrei molto probabilmente non fare ritorno, ma avrò fatto il mio dovere, e sono fiero di annoverarmi fra le vittime<sup>16</sup>.

La *rêverie* politica che ci viene fatta leggere si ispira a una raccolta di diversi testi rousseauiani, talvolta segnalati ai lettori per mezzo di prestiti espliciti. Tuttavia, dietro il gioco di rimandi e il tono ironico che li accompagna, l'intento è dei più seri: gli elementi raccolti qua e là in Rousseau assumono un preciso signifi-

<sup>16</sup> «L'Accusateur public», 9, 10 e 11, cit., pp. 83-86.

ficato contestuale, estraneo alla loro collocazione originaria, senza nondimeno smettere di intrattenere con essa un dialogo implicito.

Il testo si apre con un sentimento di indignazione: il narratore esce sbattendo la porta dalla casa del ricco «filosofo» – dunque devoto al potere nato dalla Rivoluzione – da cui era stato invitato a cena, disgustato dal suo cinico rifiuto di riconoscere la condizione di miseria in cui la capitale è sprofondata. Il suo ospite ricorda i filosofi epicurei del III libro dell'*Émile*, che chiudevano gli occhi sullo sfruttamento umano necessario ai loro piaceri della tavola<sup>17</sup>. Da un'epoca all'altra, la «filosofia» ha saputo conservare i propri privilegi malgrado i mutamenti di regime. Allontanandosi da Parigi, il «viandante solitario» volta le spalle a un presente politico intollerabile, fatto di sventure e di ipocrisia. La Parigi del 1795 è più che mai quella «città di fango» che il precettore di *Émile* abbandonava senza rammarico<sup>18</sup>, o quella che il *promeneur* di via Platrière doveva lasciare al più presto per ritrovare, sfuggendo al «corteo dei malvagi»<sup>19</sup>, la felicità a contatto con la natura. Come nel caso di Rousseau<sup>20</sup> è l'odio dei suoi «fratelli» e l'impossibilità della felicità pubblica che induce il narratore a fuggire lontano dagli uomini. Ma la solitudine in cui si ripiega dipende meno dalla sua condizione personale – quella di un individuo separato dai suoi contemporanei – che dal mondo devastato che egli attraversa come un campo di rovine, abitato da superstiti a sua immagine. Attraversare quel che resta del parco di Sceaux (requisito all'inizio della Rivoluzione), significa misurare la portata del rivolgimento rivoluzionario, che ha annientato un'intera civiltà. La passeggiata ha perciò perduto ogni noncuranza.

Il suo oggetto non è più prioritariamente spaziale, ma, ritornando in luoghi conosciuti in passato, essa somiglia più a un'esperienza temporale: lo sguardo si confronta con il ricordo, fornendo una dolorosa prova della frattura che ormai separa il mon-

<sup>17</sup> *Émile*, OC IV, p. 463.

<sup>18</sup> Occorre ritornare al testo di Rousseau per cogliere pienamente il senso dell'allusione, sottolineata dal corsivo: «Addio dunque, Parigi, città famosa, città di rumore, di fumo e di fango, nella quale le donne non credono più all'onore e gli uomini alla virtù. Addio, Parigi; noi cerchiamo l'amore, la felicità, l'innocenza; non saremo mai abbastanza lontani da te» (*Émile*, OC IV, p. 691).

<sup>19</sup> *Rev8*, OC I, p. 1083.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 1066 (*Rev7*).

do precedente la Rivoluzione da quello successivo, fra un passato ancora familiare e un presente irricognoscibile. Il brusco progresso verso l'avvenire, che per molti sembrava promesso nel 1789, si è tramutato in un invecchiamento precoce (l'allusione a Epimenide rimanda a una commedia del 1790 sulle rapide metamorfosi della Parigi rivoluzionaria).

Tuttavia, la malinconia svanisce assai rapidamente davanti all'irruzione consolante della *rêverie*. Abbandonato a una solitudine che induce a credere di essere «in un altro universo», il narratore dimentica per un istante le proprie sventure e si rifugia nell'immaginazione. La *rêverie* di Richer-Serisy mescola riferimenti eteroclitici a Rousseau: la fuga di Émile lontano da Parigi dopo il tradimento di Sophie<sup>21</sup>, l'illuminazione sulla via di Vincennes (raccontata nelle *Confessions*, in *Rousseau juge de Jean-Jacques* e nella seconda delle *Lettres à Malesherbes*<sup>22</sup>), le felici fantasticherie di Montmorency (*Confessions*, terza lettera a Malesherbes<sup>23</sup>). Si tratta di esperienze di carattere diverso: quelle del disincanto, dell'intuizione filosofica o delle attrattive dell'immaginazione (che però è anche foriera di delusione). Ciò significa che il risultato sarà necessariamente ambivalente. «Mi inventavo una nuova patria, la popolavo di uomini secondo il mio cuore, li immaginavo tutti giusti, buoni, umani, adoratori della libertà sotto qualsiasi forma si presentino»: proprio come Rousseau nei testi citati, il viandante immagina un'altra umanità, fatta «secondo il suo cuore». Per ironia della sorte, essa dipende meno da un mondo ideale che da una normalità alla quale il Terrore ha posto fine e che è divenuta inaccessibile. Richer-Serisy non lo afferma espressamente, ma lo si può dedurre da quanto scrive altrove: se il suo paese è precipitato in un tempo da incubo è a causa dell'insensatezza dei progetti «filosofici» che gli hanno voluto imporre un ideale impossibile – al quale, agli occhi del giornalista, appartengono senza dubbio anche gli esseri vagheggiati da Rousseau nel *Contrat social* o in altri scritti, anche qualora gli concedesse il merito della correttezza morale. Messa in mano ai fautori del Terrore, essi hanno prodotto il paradossale risultato di bandire ciò che vi era della giustizia e

<sup>21</sup> Cfr. *Émile et Sophie*, OC IV, p. 894.

<sup>22</sup> Cfr. OC I, pp. 351, 828-829 e 1135-1136. L'illuminazione di Vincennes si manifesta come la visione di «un altro universo» morale.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 427-428 e 1140.

della libertà – nella sua diversità reale, «sotto qualsiasi forma si presenti» fra gli uomini<sup>24</sup>. Snaturando i contemporanei per mezzo delle loro passioni politiche, la Rivoluzione ha finito per relegare nel regno della fantasticherie ogni ritorno alla normalità dei sentimenti umani diffusa prima di essa.

I pensieri del viandante sono interrotti da un'apparizione improvvisa, che lo fa ripiombare nella dura realtà del tempo. Essa appare nel suo volto più brutale, quello delle vittime che la violenza rivoluzionaria ha lasciato dietro di sé. Di proposito, il narratore non spiega di che cosa parlano esattamente le donne che sente vicino a sé, in modo da rinforzare l'effetto perturbante sul lettore. Immaginiamo che debba trattarsi di una serie di esecuzioni o, cosa forse più probabile, di soldati tornati mutilati dal fronte. Il richiamo dell'umanità infelice giunge a popolare o a infrangere le fantasticherie che osavano ancora figurarsi la sua felicità, anche senza crederci veramente, così come il ricordo dell'odio degli uomini perseguitava Rousseau perfino nei momenti in cui la solitudine era riuscita a restituirgli la serenità<sup>25</sup>. Qui però è in gioco un destino politico: l'intima sofferenza del viandante è solo una delle tante, spesso peggiori della sua e, anziché allontanarlo dai suoi simili, lo unisce a loro. La passeggiata è allora definitivamente interrotta dall'intrusione della più scottante attualità politica: il giornalista è appena venuto a conoscenza delle minacce che gravano sulla libertà di stampa e fanno temere un ritorno del Terrore. Abbandonando tutto a un tratto il filo del suo racconto per accorrere in difesa di un confratello presso il Comitato di sicurezza generale, Richer-Serisy anticipa le conseguenze di un ritorno della censura e rinuncia provvisoriamente alla penna

<sup>24</sup> Qualche anno dopo, Ballanche spiegherà in modo analogo il ruolo avuto nella catastrofe rivoluzionaria da uno scrittore che ama. Rousseau fu il solo fra i *philosophes* della propria epoca a essere «illuminato» dalla forza del sentimento contro le menzogne della ragione, ma non smise di combattere la propria evidenza interiore, cosa che lo condusse a ogni sorta di incoerenza. Sedotta e ingannata da questi «paradossi», la nazione li adottò senza comprenderli e, credendo di sbarazzarsi dei propri pregiudizi, perse le qualità più preziose delle società umane: «La provvidenza le ha inflitto il castigo di vedere realizzare su se stessa i sogni di coloro che aveva chiamato i suoi Saggi». P.-S. Ballanche, *Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*, Lyon-Paris, Ballanche et Barret-Calixte Volland, 1801 (anno IX), pp. 58-59.

<sup>25</sup> *Rev7*, OC I, pp. 1070-1071.

in favore dell'azione. Il tempo dell'immaginazione sembra ormai superato: è improbabile che una *rêverie* possa ripristinare ciò che un'altra ha distrutto.

Un altro uso delle *Rêveries du promeneur solitaire* si trova in un testo di poco antecedente a quello di Richer-Serisy, uno dei primi scritti che difendono apertamente la religione tradizionale dopo le persecuzioni che aveva subito nel 1793-1794. La libertà di culto era stata formalmente confermata dal decreto del 3 ventoso anno III (21 febbraio 1795), ma per la riapertura delle chiese si dovette attendere la fine del mese di maggio. L'autore, Jean-Joseph Dussault, è un'altra figura importante del giornalismo contro-rivoluzionario, che operava nell'ombra della politica, e scrive soprattutto per *L'Orateur du peuple* di Fréron, uno dei principali istigatori del 9 termidoro. Il 29 floreale anno III (20 maggio 1795), Dussault invia una lettera aperta a Roederer, sindaco della Comune di Parigi sotto la Costituente e proprietario del *Journal de Paris*, che si era appena espresso a favore del calendario rivoluzionario. Il testo si chiude con un aneddoto inatteso, finalizzato a mostrare che le prove del Terrore hanno rafforzato il bisogno di religione, bisogno che ormai interessa tutti gli strati della società, compresi quelli estranei alla fede. L'autore racconta una passeggiata per Parigi fatta di recente con uno dei suoi amici, il quale gli ha spiegato che ogni fioritura stagionale è associata nei suoi pensieri a una delle esecuzioni a cui ha assistito l'anno prima: i lillà per Camille Desmoulins, la rosa per Madame Elisabeth, sorella del re, ecc. Il loro ciclico ritorno gli ricorderà ininterrottamente questi momenti dolorosi, ma egli vi troverà anche qualcosa con cui addolcire la loro memoria:

Colui che ha un'anima sensibile, amico mio, e non sa abbellire questi ricordi orribili, non può che esserne annientato. Fortunato chi, sulle ali di un'immaginazione più ardente e più viva, si innalza fino a quelle rive di un eterno oriente, patria delle anime virtuose, dove si intrattiene con i puri spiriti di tante vittime innocenti! Incapace di uno slancio così sublime, e simile alla fragile ape, io attingo dai tesori della natura visibile gli alimenti della mia sensibilità; addomestico le immagini di distruzione e di morte impresse nel mio cuore per mezzo delle idee della riproduzione e della vita. Mi sono fatto così una religione secondo il mio cuore, consacrando fiori e foglie: e se questa religione non estende il mio pensiero e le mie

speranze nei campi dell'infinito, essa almeno mi consolerà in questa valle di sangue e di lacrime<sup>26</sup>.

Lo spettacolo della natura si sostituisce dunque alle risorse dell'immaginazione o a quelle della fede religiosa presso coloro ai quali esse restano precluse; le idee che esso fa nascere distraggono e consolano in mezzo ai dolori dell'epoca. Si tratta di un'eco diretta della *Septième Promenade*, ma completamente risistemata ai fini di Dussault. Rousseau vi illustra come il suo interesse per le piante si è sviluppato allorché gli slanci della sua immaginazione si sono rarefatti in conseguenza della sua carriera letteraria:

Dovevo persino temere, quando fantasticavo, che l'immaginazione, sconvolta dalle mie disgrazie, rivolgesse soltanto a quelle la sua attenzione [...] In questo stato, un istinto che mi è naturale, facendomi fuggire qualunque idea triste, impose il silenzio all'immaginazione e, fissando la mia attenzione sugli oggetti che mi circondavano, mi fece per la prima volta vedere in dettaglio lo spettacolo della natura [...]<sup>27</sup>.

Sottomettendo la sua immaginazione ai suoi sensi, la botanica è giunta a offrirgli, insieme a un diversivo ai suoi tormenti, un mezzo per prolungare le sue precedenti fantasticherie, attratte dalla bellezza della vita sensibile e dalle idee positive che vi si ricollegano. Il testo di Dussault testimonia un'attenzione particolare per uno degli aspetti fondamentali delle *Rêveries*: l'indebolimento delle risorse interiori che sono l'immaginazione, la memoria e la fantasticheria stessa<sup>28</sup>, nonché gli espedienti che si presentano a Rousseau per conservarle o per compensare i loro fallimenti, stringendo un nuovo rapporto con il mondo esterno:

Un contemplatore ha l'anima tanto più sensibile quanto più si abbandona all'estasi che quell'armonia eccita in lui. Una fantasticheria dolce e profonda si impadronisce allora dei suoi sensi, ed egli si smarrisce con una deliziosa ebbrezza nell'immensità di questo bel sistema con il quale si sente immedesimato [...]. Occorre che qualche circostanza particolare circoscriva le sue idee e limiti la sua immaginazione perché egli possa osservare nelle sue parti quest'universo che si sforzava di abbracciare.

<sup>26</sup> *Lettre de J.-J. Dussault au cit. Roederer sur la religion*, Paris, s.e., 1795 (anno III), p. 14.

<sup>27</sup> *Rev7*, OC I, p. 1062.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 1002-1003 (*Rev2*).

È ciò che mi capitò naturalmente quando il mio cuore oppresso dalla disperazione riavvicinava e concentrava tutti i suoi slanci intorno a sé, per conservare quel residuo calore pronto a evaporare e spegnersi nello sconforto in cui a poco a poco cadevo [...]. La mia immaginazione, che rifugge gli argomenti dolorosi, lasciava che i sensi si abbandonassero alle impressioni leggere ma dolci degli oggetti circostanti<sup>29</sup>.

Questo «scetticismo» dell'immaginazione permette a Dussault di naturalizzare abilmente, in reazione alla Rivoluzione, la necessità del sentimento religioso perfino presso coloro che ne sono sprovvisti, laddove per Rousseau si limitava a mantenere lo spirito in attività e a soddisfare la sensibilità, allorché l'anima non riesce più a proiettarsi al di là dei propri limiti<sup>30</sup>. Da uno all'altro, un passo decisivo è compiuto, pur restando nei margini dell'empirismo qui di rigore.

L'influenza di Rousseau su Chateaubriand è profonda e probabilmente di vecchia data<sup>31</sup>. In un primo momento essa ha resistito alla Rivoluzione, benché il secondo, rimasto fedele alla monarchia costituzionale, vi si sia opposto armi alla mano. Nel 1797, Chateaubriand pubblica la sua prima opera, *l'Essai sur les révolutions anciennes et modernes*, in cui tenta di superare le divisioni partigiane lasciate nell'opinione dalla Rivoluzione, ricollocando l'avvenimento in una prospettiva storica tale da far apparire evidenti le sue illusioni e le sue *impasses*. Nonostante alcune riserve sulle conseguenze delle sue idee politiche e religiose, Chateaubriand non esita a ribadire il proprio entusiasmo per l'autore dell'*Émile*, «la famosa opera che ha affrettato la nostra Rivoluzione»<sup>32</sup>. L'importanza di quest'ultimo fra coloro che «hanno cercato l'uomo morale e politico»<sup>33</sup> è messa sullo stesso piano di quella di Platone e di Fénelon alla loro epoca. L'impronta lasciata da Rousseau nell'*Essai* è tuttavia più vasta di quanto non

<sup>29</sup> Ivi, pp. 1062-1063 (*Rev7*).

<sup>30</sup> Precisiamo che le *Rêveries* sono considerate dai fautori della religione l'opera di un uomo che dubita. Cfr. Ph.-L. Gérard, *Le comte de Valmont, ou les égarements de la raison*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1801 (anno IX), vol. I, pp. 387-388.

<sup>31</sup> J. Roussel, *Rousseau en France après la Révolution*, cit., pp. 139-180 e 358-394; M. Fumaroli, *Chateaubriand et Rousseau*, in «L'Infini», 83, 2003, pp. 62-102.

<sup>32</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, a cura di M. Regard, Paris, Gallimard, 1978, p. 368.

<sup>33</sup> Ivi, p. 360.



venga esplicitamente riconosciuto. A dire il vero, la si percepisce fin dalle pagine di apertura, come osserva in tono aspro Chateaubriand nelle note aggiunte nel 1826<sup>34</sup>, in un momento in cui le sue opinioni sono cambiate. Questa volta non si tratta più del Rousseau filosofo, ma dello scrittore dell'io, in particolare dell'autore delle *Rêveries du promeneur solitaire*, anche se l'opera non viene menzionata; l'*Essai*, infatti, è anche o innanzitutto l'opera di un «solitario», che mescola aspetti personali ai temi storici e politici:

Vi si scorge pressoché ovunque un infelice che discorre con se stesso, il cui spirito erra di argomento in argomento, di ricordo in ricordo; che non intende scrivere un libro, ma tiene una sorta di diario regolare delle proprie passeggiate mentali, un registro dei propri sentimenti, delle proprie idee [...]. I Solitari vivono del proprio cuore, come quelle specie di animali che, in mancanza di alimenti all'esterno, si nutrono della propria sostanza<sup>35</sup>.

La Rivoluzione ha sconvolto il destino dell'autore, perciò non sorprende affatto che l'opera sia inframmezzata da pagine in cui Chateaubriand parla di sé o evoca la propria diretta esperienza, in particolare quella del viaggio in America del 1791-1792. È all'interno di questo contesto che il riferimento alle *Rêveries* assume significato. Alcuni dei quesiti che esse pongono sono infatti connessi alle questioni fondamentali del saggio – a partire dal suo punto di vista originale sul problema delle rivoluzioni politiche.

Nell'ultimo capitolo della prima parte, Chateaubriand lascia trapelare la conclusione provvisoria delle proprie ricerche. La storia prova che la libertà politica – «civile» nell'*Essai* – è illusoria, poiché sotto qualsiasi regime l'individuo è perennemente ostacolato: «La libertà civile è soltanto un sogno, un sentimento artificiale che non possediamo [...]. Fintantoché non ritorneremo alla vita selvaggia, dipenderemo sempre da un (altro) uomo<sup>36</sup>». La sola libertà reale è dunque quella dello stato selvaggio, diventato inaccessibile agli Europei. L'uomo è così rinviato a una solitudine

<sup>34</sup> Ivi, pp. 42 e 126-127.

<sup>35</sup> Ivi, p. 37. Cfr. *Rev1*, OCI, p. 1000: «Questi fogli non saranno che un informe diario delle mie fantasticherie. Vi si tratterà molto di me perché un solitario che riflette si occupa necessariamente molto di sé. Per il resto, vi troveranno posto tutte le idee estranee che mi passeranno per la testa passeggiando».

<sup>36</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, cit., p. 268.

interiore, dal momento che le aspirazioni reali dell'individuo non possono dispiegarsi all'interno della società. Non resta allora che rassegnarsi ad accettare il regime meno nocivo (nella situazione attuale della Francia, la monarchia) e distrarsi da questa sete instinguibile innalzando le proprie aspirazioni verso la conoscenza dell'universo e la contemplazione dell'Essere supremo o in mancanza di questo, più modestamente:

Questi studi sono troppo sublimi per il tuo genio, o sei forse così miserabile da non sperare in questo Padre degli afflitti che consolerà coloro che piangono? Ci sono altre occupazioni, altrettanto piacevoli e meno profonde. Invece di intrattenerti con gli odi sociali, osserva le tranquille generazioni, le dolci simpatie, e gli amori del regno più affascinante della natura<sup>37</sup>.

Si riconoscono, leggendo queste righe, le riflessioni della *Septième Promenade* già messe a profitto da Dussault; stavolta servono a offrire un diversivo alle passioni politiche (sul quale Chateaubriand ritorna altrove).

L'ultimo capitolo dell'*Essai – Nuit chez les sauvages de l'Amérique* – mostra che tuttavia rimane ancora un'altra strada da esplorare, malgrado il suo carattere eccezionale: quella di cui Chateaubriand ha fatto personalmente esperienza durante il suo viaggio nell'America del Nord, ovvero andare a cercare la libertà là dove esiste ancora. A contatto con la natura selvaggia e i popoli che la abitano, la sua visione dell'uomo si è improvvisamente chiarita, rivelandogli piaceri che altrimenti gli sarebbero rimasti sconosciuti: «Liberato dal giogo tirannico della società, compresi allora il fascino di questa indipendenza della natura, che supera di gran lunga tutti i piaceri di cui l'uomo civile può avere idea»<sup>38</sup>. Il ricordo di Rousseau gli si presenta immediatamente: «Capisco perché nemmeno un selvaggio è diventato europeo, e perché parecchi europei hanno scelto di diventare selvaggi; perché il sublime *Discours sur l'inégalité* è così poco compreso dalla maggior parte dei nostri filosofi»<sup>39</sup>. L'*Essai* si chiude con il racconto di uno di questi momenti di gioia, in occasione di una notte trascorsa nella foresta con un gruppo di indiani; esso va al di là di tutto ciò che il viag-

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 442.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

giatore aveva potuto provare o concepire fino ad allora. Per esprimere ciò che ha vissuto, Chateaubriand riprende qui le espressioni utilizzate nella *Cinquième Promenade*<sup>40</sup>: «Assorto nella mia esistenza, o piuttosto interamente espanso al di fuori di me, senza né un sentimento né un pensiero distinto, ma con un ineffabile non so che, che assomigliava a quella felicità mentale di cui si pretende che gioiremo nell'altra vita [...]»<sup>41</sup>. Quest'esperienza non è più una compensazione, ma un surrogato della libertà politica, anzi il suo superamento. «Mi sentii male e compresi che bisognava smettere»<sup>42</sup>: il fatto che essa non abbia seguito a causa della sua eccessiva intensità, come se fosse necessariamente incompatibile con le debolezze dell'uomo civile, è indubbiamente meno una prova dei suoi limiti che l'indizio della sua natura problematica. A questo proposito, è rivelatore il fatto che, quando l'episodio ricomparirà nel *Génie du christianisme*<sup>43</sup>, Chateaubriand eliminerà tutto ciò che, nello stesso tempo in cui richiama Rousseau, descrive un'esperienza circoscritta all'esistenza umana e conclusa in se stessa, per farne invece un'intuizione della Provvidenza.

Nello stesso periodo, anche Senancour accorda una speciale importanza alla *rêverie* sul lago di Bienné. Il debito dell'autore di *Oberman* nei confronti di Rousseau è grande: il suo pensiero si ispira direttamente a quello del suo predecessore, ma per dargli sviluppi molto diversi<sup>44</sup>. Dopo due primi abbozzi filosofici, nel 1799 Senancour pubblica le *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*<sup>45</sup>. Esse hanno l'ambizione di indicare agli uomini come trovare la felicità ritornando alla «forma primordiale» che la natura ha dato loro. Le diverse società nate nel corso dei secoli

<sup>40</sup> *Rev5*, OC I, pp. 1045-1047.

<sup>41</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, cit., pp. 446-447. Un passaggio simile si trova nel *Voyage en Amérique* (1828), a cura di R. Switzer, Paris, Didier, 1964, pp. 184-185.

<sup>42</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, cit., p. 447.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 591-592.

<sup>44</sup> J. Roussel, *Rousseau en France après la Révolution*, cit., pp. 181-208; Z. Lévy, *Senancour, dernier disciple de Rousseau*, Paris, Nizet, 1979.

<sup>45</sup> Per il senso attribuito alla «*rêverie*» come genere letterario, in cui il pensiero lasciato libero si avvicina alla «verità delle cose», cfr. E.P. de Senancour, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, a cura di J. Merlant e G. Saintville, Paris, Société des textes français modernes, 1999, vol. I, pp. 10-11.

hanno distolto l'umanità dall'esistenza semplice in cui avrebbe potuto svilupparsi, per abbandonarla alla forza del desiderio e alle passioni distruttive che la conducono alla rovina: «La bizzarra molteplicità delle forme sociali assegna a ogni individuo interessi contrari e una diversa sorte»<sup>46</sup>. La moderna idea di perfettibilità ha portato i suoi contemporanei a una fuga in avanti che li spinge inesorabilmente al di là dei limiti stabiliti dalla natura. Se si vuole correggere il loro errare, non resta che una soluzione: «La nostra stessa fatica non deve piuttosto farci retrocedere verso il riposo certo, verso quel fine immutabile, unico asilo assicurato e permanente [...] ?»<sup>47</sup>. Questa radicale riforma dell'umanità – presentata come una «retroceSSIONe» – si effettuerà al livello dell'individuo e non della società, tanto i progetti di riforma collettiva sembrano fuori portata all'attuale stato delle cose. Questa è proprio la constatazione che Senancour sembra fare in un corto romanzo apparso all'indomani del Terrore, allorché espone la propria concezione della felicità fondata sulla semplicità: «Non si tratta di un intero popolo, ma di un uomo o due: e questo gusto è troppo fuori luogo in questo secolo per diventare generale»<sup>48</sup>.

L'autore delle *Rêveries sur la nature primitive de l'homme* crede fortemente nella possibilità di una soluzione politica universale per armonizzare il destino degli uomini, così da accordare la libertà di ciascuno e la diversità delle aspirazioni: «Occorre che le istituzioni siano tali che la ragione possa abbandonarsi alle loro naturali conseguenze, e che l'interesse individuale vi si abbandoni volentieri»<sup>49</sup>. Vi si percepisce l'impronta del *Contrat social*, ma questa soluzione, attesa da un ipotetico legislatore<sup>50</sup>, sembra rientrare nell'ambito della semplice possibilità speculativa e si vede rinviata a un avvenire indefinito<sup>51</sup>. Questo distacco è forse una conseguenza del passaggio, e del fallimento, della Rivoluzione? Se è molto probabile, tuttavia non si trova nessuna menzione esplicita dell'avvenimento nelle *Rêveries* di Senancour. Occorre dire

<sup>46</sup> Ivi, p. 121.

<sup>47</sup> Ivi, p. 220.

<sup>48</sup> E.P. de Senancour, *Aldomen ou le bonheur dans l'obscurité*, a cura di A. Monglond, Paris, Les Presses françaises, 1925, pp. 64-65.

<sup>49</sup> Id., *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., p. 209.

<sup>50</sup> Ivi., pp. 211-217.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 138-139.

che quest'ultimo, che risiedette in Svizzera per la maggior parte degli anni fra il 1789 e il 1794, non ha vissuto in prima persona la Rivoluzione, anche se sembra aver simpatizzato con i suoi ideali di rigenerazione sociale<sup>52</sup> – aspetto per cui si distingue dagli altri autori qui trattati. Consapevole dei mali causati da tutto ciò che divide gli uomini, non si mostra un sostenitore della reale uguaglianza e della libertà democratica, diversamente da tanti dei suoi contemporanei<sup>53</sup>? Da un punto di vista più generale, Senancour evita i precisi riferimenti storici: che la Rivoluzione non faccia eccezione è di per sé indicativo del suo pensiero, per cui essa si è appena aggiunta silenziosamente alla successione di fallimenti che scandiscono la storia delle istituzioni umane dall'alba dell'umanità. Essa non ha saputo rendere gli uomini felici più delle forme di governo fondate sulla religione che l'hanno preceduta<sup>54</sup>. Anziché conformarsi alla loro natura, la Rivoluzione avrebbe realizzato una di quelle «chimere terrestri»<sup>55</sup> che peggiorano la loro sorte: «Ogni sforzo imprudente è aggravato da una reazione più funesta [...]. Le passioni sociali hanno provato che i crimini erano necessari: sono stati legittimati per essere più certamente interminabili [...]. Il bene che si promette maschera il male che si sta per fare»<sup>56</sup>. Una pagina isolata lascia tuttavia intuire un sentimento di delusione in Senancour:

Vorrei del potere, quello di strappare alcuni uomini all'oppressione morale, e di conservarli felici sotto le loro stesse leggi [...]. Ma a che cosa servono tutti questi sogni di una felicità che non ci è concessa? Sceglieremo forse dei doveri secondo il nostro cuore, come se ci fosse mai concesso di seguire il nostro desiderio? Questa supposizione, tuttavia, non è chimerica; ci fu persino un tempo in cui sembrò probabile, e l'avvenire può riportarne la realtà, o almeno riprodurne la speranza<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Su Senancour e la politica, cfr. J. Merlant, *Senancour (1770-1846), poète, penseur religieux et publiciste: sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fischbacher, 1907, pp. 179-195.

<sup>53</sup> É.P. de Senancour, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., pp. 153-162.

<sup>54</sup> Ivi, p. 127.

<sup>55</sup> Ivi, p. 146.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 225-226.

Se la Rivoluzione è un evento nullo per la felicità dell'uomo, è forse anche stata un'occasione mancata.

Di fronte all'impossibilità di un cambiamento collettivo, la retrocessione esaminata da Senancour procederà dagli stati psicologici derivati dal fisico dell'uomo (e così facendo, non perde di vista una trasformazione più generale, poiché «la scienza delle società si riduce a seguire le passioni primitive»<sup>58</sup>). Orbene, le *Rêveries du promeneur solitaire*, specialmente la *Cinquième Promenade*, forniscono a Senancour le basi della sua esperienza e della sua ricerca della felicità. Lo vediamo così difendere i privilegi della fantasticheria rispetto alla meditazione, in cui lo spirito si impone una disciplina astratta che lo separa dal suo ambiente immediato. Al contrario:

Troviamo una dolcezza, una facilità inesprimibile nel libero susseguirsi dei ricordi e nella vaghezza di una confusa *rêverie*; è allora che, modificati secondo l'intera natura, siamo ciò che siamo stati fatti in essa, una corda particolare le cui vibrazioni concorrono all'armonia universale<sup>59</sup>.

Il ripristino dell'armonia interiore, quella delle forze fisiche, rende l'individuo disponibile a tutto ciò che le impressioni provenienti dall'esterno possono apportare di favorevole al suo assetto primo, mettendolo in accordo con il mondo esterno e con lui stesso: «Amiamo ogni cosa perché è, [...] l'amiamo così com'è»<sup>60</sup>. Talvolta,

ci sono dei momenti di pace e di energia in cui l'anima fiduciosa, libera, indifferente, abbastanza indipendente da attendere ogni cosa senza essere allarmata da niente, abbastanza impassibile, per abbandonarsi, si nutre di se stessa; estende su tutte le cose reali o possibili, il sentimento della propria forza e del proprio benessere; rimane come immobile nel susseguirsi del tempo, immutabile nel mondo agitato, e inizia una felicità di cui il suo delizioso errore eternizza la durata<sup>61</sup>.

Tuttavia, questi istanti sono brevi, e sempre alla mercé di un ritorno di inquietudine. L'uomo ha bisogno di essere stabilmente occupato per conservare il sentimento della propria esistenza.

<sup>58</sup> Ivi, p. 133.

<sup>59</sup> Ivi, p. 43.

<sup>60</sup> Ivi, p. 64.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

L'inizio di *Aldomen* dimostra l'interesse di Senancour per le pagine della *Cinquième Promenade* in cui Rousseau racconta le proprie *rêveries* sulla riva del lago di Bienné, pur rivelando una certa ambiguità nei loro confronti. All'inizio del romanzo, Aldomen vive prigioniero del proprio ozio e riempie le proprie giornate lasciando andare alla deriva la propria barca su acque tranquille, ma, al contrario del viandante solitario delle *Rêveries*, è insensibile al fascino della natura e ripiegato in una solitudine artificiale. Il moto delle onde nutre in lui gli slanci di un'immaginazione che aggrava ulteriormente il suo disgusto per la vita<sup>62</sup>. La stabilità necessaria alla felicità si trova invece «in un'esistenza semplice e circoscritta»<sup>63</sup>. Un'attività regolare e desideri realizzabili soddisferranno l'esistenza: «Tutto sembra ordinare all'uomo [...] di nascondere la propria esistenza per conservarla libera, di limitare il proprio essere per possederlo tutto intero»<sup>64</sup>.

L'isola di Saint-Pierre di Rousseau è evocata – stavolta esplicitamente – nell'ultima *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, proprio come adatta a un'esistenza del genere, come il luogo che la renderebbe possibile. Tuttavia, la sua comparsa ha una dimensione ulteriore; non a caso segue il passaggio citato sopra<sup>65</sup> sulla nostalgia per i sogni di felicità basati sul benessere collettivo:

Asilo desiderato a lungo, isola felice, che il buon J.-J. ha tanto rimpianto, è in te che vorrei vivere; vorrei che le acque che ti abbelliscono circoscrivessero tutti i miei desideri e la mia intera esistenza. È lì che, in compagnia di uomini fatti per una vita meno artificiale, vorrei che il resto del globo mi diventasse estraneo come tutti quei mondi che dimentichiamo nello spazio celeste<sup>66</sup>.

L'isola di Saint-Pierre incarna la destinazione privilegiata di un esilio volontario, «asilo forse unico», in disparte dalla «popolosa Europa»<sup>67</sup>, dalla sua storia e dai drammi dell'attualità. Questo esilio ne fa un paradossale luogo politico, in cui la solitudine e la rinuncia sono condivise con altri, al cui fianco reinventare di

<sup>62</sup> E.P. de Senancour, *Aldomen*, cit., pp. 8-11.

<sup>63</sup> Id., *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., p. 69.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 225-226.

<sup>66</sup> Ivi, p. 226.

<sup>67</sup> Ivi, p. 229.

nuovo il destino dell'umanità. Non è forse circondata da regioni montane che conoscono ancora la semplicità primitiva, proprio come la libertà e l'uguaglianza autentiche<sup>68</sup>? Occorre notare l'assenza di qualsivoglia allusione alle esperienze del «sentimento dell'esistenza» raccontate nella *Cinquième Promenade*, della quale, come si è visto, Senancour fa una lettura bifronte, decifrandovi anche le immaginarie illusioni di uno spirito separato dal mondo. L'isola, invece, è un luogo reale, adatto a «conservare il sogno di un uomo per bene, al riparo dalle verità della folla»<sup>69</sup>, dove perciò il sogno appare quasi a portata di mano. Mentre le ultime pagine della *Rêverie* delineano la distruzione annunciata della natura primitiva e dei modi di vita che vi si perpetuano ancora, essa costituisce un asilo contro questo movimento ineluttabile, o forse offre la promessa di sfuggirvi – in un momento in cui questa prospettiva sembra ancora possibile<sup>70</sup>.

Al termine di questo percorso, emerge una linea di forza, che riguarda il ruolo della *rêverie* e i suoi limiti. Molte voci dell'epoca identificano le idee politiche di Rousseau con una chimera, forse desiderabile ma irrealizzabile, se non pericolosa. In un periodo in cui la filosofia dei Lumi è accusata con forza crescente dei mali della Rivoluzione, la *rêverie* istituisce un legame di tipo diverso tra pensiero non razionale e politica, che non si separa dalla realtà ma permette di affrontarla, anche nelle ferite inflitte dagli eventi contemporanei. Non si limita a valorizzare l'immaginario e l'ideale, rifugio e consolazione di fronte alle derive della politica, ma si presenta come un'esperienza alternativa a quest'ultima, capace di batterla sul proprio stesso terreno. Ciò non toglie che gli autori esaminati qui presagiscano, in un modo o nell'altro, i limiti di questa equivalenza o le sue possibili contraddizioni, come se fossero consapevoli di trovarsi in una situazione inedita, della quale la *rêverie* rivela sia le impossibilità e le nostalgie, sia le nuove vie.

<sup>68</sup> Ivi, p. 230.

<sup>69</sup> Ivi, p. 232.

<sup>70</sup> Il tema non sarà ripreso né in *Oberman* (1804), né nella seconda versione delle *Rêveries sur la nature primitive de l'homme* (1809).



## BIBLIOGRAFIA SELETTIVA



## BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

La letteratura critica consacrata a Rousseau è sterminata. Per fornire un primo orientamento al lettore, ci limitiamo a riportare qui una selezione di opere e studi, espressamente consacrati alle *Rêveries du promeneur solitaire* e alle *Cartes à jouer*, privilegiando i contributi recenti. Per indicazioni bibliografiche più approfondite, rinviamo al volume di T. L'Aminot, *Bibliographie mondiale des écrits sur J.-J. Rousseau. XVIIIe-XXIe siècles*, vol. IV: *Confessions-Dialogues-Rêveries. Religion. Œuvres diverses*, Genève, Slatkine, 2015.

### Opere

#### 1. *Principali edizioni separate delle «Rêveries»*

- Les confessions. Les rêveries d'un promeneur solitaire*, a cura di F. Mauriac, Paris, à la Cité des Livres, 4 voll., 1929-1950.
- Les confessions. Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di L.-M. Chauffier, Paris, Gallimard, 1953.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di M. Raymond, Lille-Genève, Librairie Giard-Droz, 1948.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di J.S. Spink, Paris, Didier, 1948.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di H. Guillemin, Paris, Delmas, 1952.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di J. Guéhenno, Paris, Éditions de la Bibliothèque mondiale, 1955.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di J. Grenier, Paris, Club du meilleur livre, 1958.
- Les préromantiques. J.-J. Rousseau. Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di J. Roger, Paris, Mazenod, 1958.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di H. Roddier, Paris, Garnier, 1960.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di J. Voisine, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di B. Gagnebin, Paris, Le Livre de poche, 1970.
- Les rêveries du promeneur solitaire, fac-similé du manuscrit original*, a cura di M. Eigeldinger e F.S. Eigeldinger, Genève, Slatkine, 1978.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di P. Malandain, Paris, Presses-Pocket, 1991.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di É. Leborgne, Paris, Flammarion, 1997.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di M. Crogiez, Paris, Librairie générale française, 2001.
- Les rêveries du promeneur solitaire suivies des Lettres à Malesherbes et d'un choix de textes sur la rêverie*, a cura di R. Morrissey, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2003.
- Les rêveries du promeneur solitaire*, a cura di F.S. Eigeldinger, Paris, Champion, 2010.

## 2. *Principali traduzioni italiane delle «Rêveries»*

- Le passeggiate del pensatore solitario*, trad. it. di Z. Zini, Torino, Utet, 1939.
- Le passeggiate solitarie*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Milano, Bompiani, 1945; traduzione poi inserita in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972.
- Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, trad. it. di N. Cappelletti Truci, Milano, Rizzoli, 1957; ried. con un saggio di J. Starobinski, introduzione, documenti critici e note di H. Roddier, Milano, Rizzoli, 1979.
- Fantasticherie del viandante solitario*, trad. it. di S. Locatelli, Milano, Edizioni per il Club del libro, 1963.
- Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, trad. it. di A. Canobbio, Torino, Einaudi, 1993; traduzione poi inserita in *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997; ripubblicata con uno scritto di T. Todorov, Milano, SE, 2014.
- Passeggiate*, trad. it. di L. Cabria, con note e introduzione di L. Cabria e P. Montanari, Milano, Tranchida, 1994.
- Le passeggiate solitarie*, trad. it. di B. Segre, Milano, Opportunity Book, 1996.
- Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, trad. it. di E. Brizzi, Milano, Rizzoli, 2009.
- Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. it. di B. Sebaste, Milano, Feltrinelli, 2016.

Studi

1. *Opere interamente consacrate alle «Rêveries»*
- C. Albes, *Der Spaziergang als Erzählmodell. Studien zu J.-J. Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard*, Tübingen, Franck Verlag, 1999.
- F. Barguillet, *Rousseau, ou l'illusion passionnée: «Les rêveries du promeneur solitaire»*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- N. Bonhôte, *J.-J. Rousseau. Vision et autobiographie*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992.
- A. Carta, *Rousseau. Le fantasticherie. Solitudine intellettuale e ricerca della felicità*, Firenze, Firenze Atheneum, 1995.
- M. Coz e F. Jacob, *Rêveries sans fin: autour des «Rêveries du promeneur solitaire»*, Orléans, Éditions Paradigme, 1997.
- M. Crogiez, *Solitude et méditation. Étude des «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, Paris, Champion, 1997.
- M. Davis, *The Autobiography of Philosophy. Rousseau's «The Rêveries of the Solitary Walker»*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.
- A.F. Garréta (a cura di), *Lectures des «Rêveries»*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.
- G.-A. Goldschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978; ristampa Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012.
- H. Meier, *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's «Rêveries» in Two Books*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.
- R. Morrissey, *La rêverie jusqu'à Rousseau. Recherche sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984.
- P. Naudin, *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Krincksieck, 1995.
- J.C. O'Neal (a cura di), *The Nature of Rousseau's «Rêveries»: Physical, Human, Aesthetic*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008 (SVEC, 2008: 03).
- J.C. O'Neal e O. Mostefai (a cura di), *Approaches to Teaching Rousseau's «Confessions» and «Reveries of the Solitary Walker»*, New York, Modern Language Association of America, 2003.
- F. Orwat, *L'invention de la rêverie. Une conquête pacifique du Grand Siècle*, Paris, Champion, 2006.
- M. Raymond, *J.-J. Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962.
- Rêver avec Rousseau*, numero speciale di «Cahiers du Sud», 567, 1962.
- R. Ricatte, *Réflexions sur les «Rêveries»*, Paris, Corti, 1960.
- A. Tripet, *La rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, 1979.

- J.-L. Tritten, *«Les rêveries du promeneur solitaire»*: J.-J. Rousseau, Paris, Ellipses, 1997.
- D. Williams, *Rousseau: «Les rêveries du promeneur solitaire»*, London, Grant and Cutler, 1984.

## 2. *Articoli e capitoli di opere consacrati alle «Rêveries»*

- J.H. Batlay, *L'herbier, journal de rêveries comme substitut d'une écriture autobiographique chez Rousseau*, in M. Launay (a cura di), *Rousseau et Voltaire en 1978*, Genève, Slatkine, 1981, pp. 8-18.
- P. Bayard, *Écriture et espace intérieur dans les «Rêveries»*, in «Littératures», 11, 1984, pp. 43-53.
- G. Cammagre, *Rousseau, dernières lettres et «Rêveries du promeneur solitaire»*, in É. Francalanza (a cura di), *Rousseau en toutes lettres*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, pp. 339-350.
- A. Chamayou, *Poétique du quotidien dans les dernières années de la correspondance de Rousseau*, *ivi*, pp. 321-538.
- A. Cohen, *La rêverie comme tentative de s'évader du monde des objets*, in «EJRR», 12, 2000-2001, n. 1, pp. 59-70.
- M.-H. Cotoni, *Les images dans «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in «Les rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, *cit.*, pp. 83-96.
- Ead., *Quelques exemples de la dynamique de l'écriture dans «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in B. Guion, M.S. Séguin, S. Menant e Ph. Sellier (a cura di), *Poétique de la pensée. Études sur l'âge classique et le siècle philosophique, en hommage à Jean Dagen*, Paris, Champion, 2006, pp. 255-247.
- M. Cox, *Mal de vivre et stratégies de la consolation dans les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in *Rêveries sans fin*, *cit.*, pp. 49-59.
- J.-L. Courtois, *Le promeneur solitaire*, in «AJRR», 17, 1926, n. 1, pp. 7-11.
- M. Crogiez, *L'immobilité dans les «Rêveries»*, in «Les rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, *cit.*, pp. 75-82.
- F. Deloffre, *Sur le vocabulaire de Rousseau: «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «L'information grammaticale», 25, 1985, pp. 23-27.
- C. Dornier, *L'écriture de la citadelle intérieure ou la thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire*, in «AJRR», 48, 2008, n. 1, pp. 105-124.
- F.S. Eigeldinger, *À propos des «Rêveries»: vieillir entre savoir et souvenir*, in «Op. cit. Revue de littératures française et comparée», 9, 1997, pp. 83-90.
- Id., *Avatars du manuscrit des «Rêveries»: de Girardin à Dupeyrou*, in P. Aron, S. Basch, M. Couvreur, J. Marx, E. Van der Schueren e V. van Crugten-André (a cura di), *Vérité et littérature au XVIIIe siècle. Mélanges rassemblés en l'honneur de Raymond Trousson*, Paris, Champion, 2001, pp. 145-161.

- E. Grace, *The Restlessness of Being: Rousseau's Protean Sentiment of Existence*, in «History of European Ideas», 27, 2001, n. 2, pp. 133-151.
- Ead., *Portraying Nature: Rousseau's «Reveries» as Philosophy and Art*, in Th. Mathien e D.G. Wright (a cura di), *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Uses of Self-Presentation*, New York, Routledge, 2006, pp. 141-167.
- A. Grosrichard, *Où suis-je? Que suis-je? Réflexions sur la question de la «place» dans l'œuvre de J.-J. Rousseau, à partir d'un texte des «Rêveries»*, in *Rousseau et Voltaire en 1978, actes du colloque international de Nice*, Genève, Slatkine, 1978, pp. 338-365; poi in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 29-47.
- E. Guitton, *À propos du projet descriptif de Rousseau dans les «Rêveries»*, in P. Viallaneix (a cura di), *Le Preromantisme: hypothèque ou hypothèse?*, Paris, Klincksieck, 1975, pp. 228-236; poi in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 89-97.
- M. Hummel, *Essai sur la structure narrative des «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, in J. Canas Murillo e S. Schmitz (a cura di), *«Aufklärung»: Literatura y cultura del siglo XVIII en la Europa occidental y meridional / «Aufklärung»: Littérature et culture du XVIIIe siècle en Europe occidentale et méridionale*, Berlin-Bern, Peter Lang, 2004, pp. 109-120.
- G. Incorvati, *«Seul avec la nature et vous». Le promeneur solitaire rencontre Linné et ses disciples*, in «AJJR», 42, 1999, n. 1, pp. 281-326.
- K. Inston, *Nature as the Possibility of Change and Resistance*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 187-196.
- F. Jacob, *Songe et bonheur défunt*, in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 145-155.
- T. Klaiber, *«Les rêveries du promeneur solitaire»*, in Id., *Ce triste système. Anthropologischer Entwurf und poetische Suche in Rousseaus autobiographische Schriften*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2004, pp. 275-424.
- G. Lahouati, *Le nombre et l'harmonie. «Les rêveries du promeneur solitaire»: des «Consolations des misères de ma vie» au «Matérialisme du sage»*, in «Op. cit. Revue de littératures française et comparée», 9, 1997, p. 99-109.
- R. Lane, *Rousseau on Self-Government: The Late Individualist Model of the «promeneur solitaire»*, in Ead., *The Game of Justice: A Theory of Individual Self-Government*, Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 123-140.
- L. Mall, *Lieux de l'absence et demeures de la disparition dans les «Rêveries»*, in «AJJR», 46, 2005, n. 1, pp. 105-124.
- Ead., *«Dieu est juste; il veut que je souffre; et il sait que je suis innocent»: le problème du mal dans les «Rêveries» de Rousseau*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 153-164.

- T. L'Aminot, *Quelques réflexions sur l'enfance dans «Les Rêveries du promeneur solitaire»*, in «Op. cit. Revue de littératures française et comparée», 9, 1997, pp. 91-97.
- Ch. Martin, *De rêveries en promenades: essai d'étude générique à partir des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 245-260.
- M. Menin, *La construction de la spontanéité: morale sensitive et rêverie dans la pensée de Rousseau*, in J. López Hernández e A. Campillo Meseguer (a cura di), *El legado de Rousseau 1712-2012*, Murcia, Editum, 2013, pp. 291-302.
- O. Mostefai, *De Vincennes à Ménilmontant: promenade et projet autobiographique dans les «Rêveries du promeneur solitaire»*, ivi, pp. 197-208.
- J.C. O'Neal, *La métamorphose de la perception du Promeneur solitaire*, in *Lectures des «Rêveries»*, cit., pp. 59-68.
- Id., *Nature as Refuge in Rousseau's «Rêveries du promeneur solitaire»*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 59-69.
- R. Osmont, *Contribution à l'étude psychologique des «Rêveries du promeneur solitaire». La vie du souvenir. Le rythme lyrique*, in «AJJR», 22, 1934, n. 1, pp. 7-135.
- Id., *Symboles de la nature dans les «Rêveries» de J.-J. Rousseau*, in «Littératures», 11, 1984, pp. 51-42.
- K. Pagani, *Living Well is the Best Revenge: Rousseau's «Rêveries» and the (non) Problem of Forgiveness*, in «Eighteenth-Century Studies», 47, 2014, n. 4, pp. 407-443.
- A.-M. Paillet-Guth, *La réappropriation égotiste du lexique biblique dans les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «EJRR», 11, 1999, n. 1, pp. 245-255.
- J.-F. Perrin, *Vie automate et quête de soi dans «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 23, 1999, n. 3-4, pp. 331-340.
- Id., *Adresse à soi, écoute de l'Autre dans «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in A. Chamayou (a cura di), *Éloge de l'adresse*, Arras, Artois Presses Université, 2000, pp. 59-69.
- Id., *L'opinion au scalpel. Rousseau selon autrui dans «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in «Europe», 84, 2006, n. 950, pp. 177-189.
- Id., *«Les opérations que font les physiciens»: physique de l'homme naturel selon «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 75-85.
- V.C. Petrovich, *Rêver(rie) et Rousseau*, in Ead., *Connaissance et rêve(rie) dans le discours des Lumières*, Bern et New-York, Peter Lang, 1996, pp. 145-185.
- M. Philippon, *J.-J. Rousseau: la prose du promeneur*, in N. Vincent-Munnia (a cura di), *Aux origines du poème en prose français (1750-1850)*, Paris, Champion, 2003, pp. 255-261.



- G. Poulet, *Études sur le temps humain*, Paris, Plon, 1952, cap. x, Rousseau, pp. 158-193.
- J. Proust, *Le premier des pauvres: essai sur «Les rêveries du promeneur solitaire»*, in «Europe», 591-592, 1961, pp. 15-21; poi in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 117-126.
- M. Raymond, *Rêver à la Suisse*, in «Cahiers du sud», 367, 1962, pp. 358-373.
- Id., *La rêverie selon Rousseau et son conditionnement historique*, in *J.-J. Rousseau et son œuvre*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 74-94; poi in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 99-115.
- J.T. Scott, *Rousseau's Quixotic Quest in the «Rêveries du promeneur solitaire»*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 139-152.
- C. Spector, *Vérité et subjectivité des «Essais» aux «Rêveries»*, in «AJJR», 50, 2012, n. 1, pp. 321-350.
- Ead., *L'insoutenable légèreté de l'être. Les errances de la conscience dans les «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «Studi filosofici», 38, 2015, n. 1, pp. 139-156.
- J. Starobinski, *Rousseau et la recherche des origines*, in «Cahiers du Sud», 567, 1962, pp. 525-334.
- P. Stewart, «Ebranlé mais non convaincu»: *Rousseau parmi les philosophes*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 179-186.
- J. Swenson, *The Solitary Walker and the Invention of Lyrical Prose*, ivi, pp. 225-244.
- J.-J. Tatin-Gourier, *Présence au monde et à la société dans les «Rêveries» de Rousseau*, in «Les rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, cit., pp. 64-72.
- J.-L. Titter, *Archaïsmes de syntaxe dans les «Rêveries»*, ivi, pp. 131-140.
- Ch. Van Staen, *De l'espoir et du désespoir: la «folle tentative» du billet circulaire et la genèse des «Rêveries»*, in «Bulletin de l'Association J.-J. Rousseau», 58, 2001, pp. 3-24.
- Id., *Les sourires crépusculaires de J.-J. Rousseau*, in «EJJR», 15, 2002, n. 1, pp. 237-255.
- L. Viglieno, *Le fantasme de l'enterré vif dans les «Rêveries»*, in *Actes du colloque international de Nice sur Rousseau et Voltaire*, Nice, Université de Nice, 1979, pp. 189-207.
- J. Wagner, *Densité et légèreté d'un écrivain délivré*, in «Les rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, cit., pp. 27-34.
- Id., *Mémoire et reconstruction d'une identité éclatée. Les «Rêveries» de Rousseau*, in D. Masseur (a cura di), *Le XVIIIe siècle. Histoire, mémoire et rêve. Mélanges offerts à Jean Gaulemot*, Paris, Champion, 2006, pp. 61-77.

3. *Contributi su una specifica «passeggiata»*

*Prima rêverie*

- R. Barny, *La première Promenade de Rousseau. Du style argumentatif à la prose lyrique*, in *Aux origines du poème en prose français (1750-1850)*, cit., pp. 261-273.
- D. Froidefond, *Rousseau, le trop-plein et le non-dit dans la première Promenade*, in «AJJR», 41, 1997, n. 1, pp. 109-129.
- J. Garagnon, *La genèse des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «EJJR», 6, 1995, n. 1, pp. 125-162.
- E. Martineau, *Nouvelles réflexions sur «Les Rêveries». La première Promenade et son projet*, in «Archives de philosophie», 47, 1984, n. 2, pp. 207-246.
- R. Osmont, *Un événement aussi triste qu'imprévu*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 65, 1965, n. 3, pp. 614-628.

*Seconda rêverie*

- J. Berchtold, *Le carrosse et le jardinier: nature et dénaturation dans la deuxième Promenade*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 117-127.
- E.S. Burt, *Topographie de la mémoire dans les deuxième et septième Promenades de Rousseau*, in *Lectures des «Rêveries»*, cit., pp. 69-86.
- J.-L. Guichet, *Nature et origine: l'accident de Mênilmontant*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 85-97.
- M. Parent, *Une aventure stylistique. Diversité et unité dans la seconde Promenade des «Rêveries»*, in «Neuphilologinhe Mitteilungen», 66, 1965, n. 4, pp. 519-535.
- A. Vasak (a cura di), *L'accident de Mênilmontant*, Paris, Garnier, 2014.
- E. Wolff, *Cardan, Rousseau et l'autobiographie*, in «EJJR», 11, 2000, n. 1, pp. 269-276.

*Terza rêverie*

- R. Garrette, *La phrase de Rousseau dans la troisième Promenade*, in «Les Rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, cit., pp. 110-130.
- R. Trousson, *Relire la troisième Rêverie: les mots et les mythes*, in «Études littéraires», 1, 1991, pp. 177-193.

*Quarta rêverie*

- J. Bellemin-Noël, *J.-J. Rousseau: «Les rêveries du promeneur solitaire». Quatrième Promenade*, in Id. «Interlignes» 2. *Explorations textanalytiques*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991, pp. 119-147.

- E.S. Burt, *Regard for the Other: Embarrassment in the «quatrième Promenade»*, in «L'Esprit Créateur», 39, 1999, n. 4, pp. 54-67.
- M. Coz, *Sur l'impératif de la vérité dans la quatrième Promenade*, in C. Jacot-Grapa, N. Jacques-Lefèvre, Y. Séité e C. Trévisan (a cura di), *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002, pp. 385-392.
- M. Gennuso, *What's In a Lie? Rousseau's «Reveries» and Ribbon Incident*, in «International Studies in Philosophy», 38, 2006, n. 1, pp. 45-62.
- J. Domenech, *De la vérité à la fiction, de Plutarque au Tasse. À propos d'une citation du Tasse dans la quatrième Promenade des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in Id., *Aspects du lyrisme du XVIe au XVIIIe siècle: Ronsard, Rousseau, Nerval*, Nice, Sophia Antipolis, 1998, pp. 119-156.
- V. Gourevitch, *Rousseau and Lying*, in «Berkshire Review», 15, 1994, pp. 93-107.
- C. Hammann, *Rousseau citant Le Tasse, ou les séductions de l'artifice*, in «Dix-huitième siècle», 58, 2006, n. 1, pp. 511-528; poi in Ead. *Déplaire au public: le cas Rousseau*, Paris, Garnier, 2011, pp. 426-446.
- S. Margel, «*Mendacium est fabula*» ou le droit de mentir par aveu d'innocence. J.-J. Rousseau: de la IVe Promenade a l'exergue des «*Confessions*», in «Archives de philosophie», 63, 2000, n. 1, pp. 5-29.
- J.-F. Perrin, *Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime. Sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la quatrième Promenade*, in «Littératures», 37, 1997, pp. 115-130.
- J. Starobinski, *L'imitation du Tasse*, in «AJJR», 40, 1992, n. 1, pp. 265-297.

#### *Quinta rêverie*

- M. Blanc, *La cinquième Promenade ou comment, par la rêverie, J.-J. Rousseau procède à sa propre divinisation*, in Association des Amis de J.-J. Rousseau (a cura di), *J.-J. Rousseau au présent*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, pp. 11-16.
- A. François, *Romantique*, in «AJJR», 5, 1909, n. 1, pp. 199-256.
- L. Marin, *La pratique-fiction utopie: à propos de la cinquième Promenade des «Rêveries du promeneur solitaire» de J.-J. Rousseau*, in G. Raullet (a cura di), *Utopie-marxisme selon Ernst Bloc*, Paris, Payot, 1976, pp. 241-264.
- B.R. Wells, *Rêve de la nature, nature du rêve. Essai sur la cinquième Promenade*, in «Romance Quarterly», 37, 1990, n. 2, pp. 151-140.

*Sesta rêverie*

- J. Garagnon, *Corrections proposées pour un passage de la sixième Promenade des «Rêveries du promeneur solitaire»*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 75, 1975, n. 1, pp. 102-105.
- Id., *Rousseau, Madame Riccoboni et l'anneau de Gygès*, in «French Studies Bulletin», 23, 2002, n. 82, pp. 6-8.
- Id., *Rousseau et le petit mendiant: sincérité et faux-fuyants d'un examen de conscience*, in «EJJR», 16, 2005-2006, n. 1, pp. 321-337.
- R. Osmont, *La composition de la sixième Promenade*, in *Actes du colloque international de Nice sur Rousseau et Voltaire*, Nice, Université de Nice, 1979, pp. 171-188.
- J. Still, *Gyges' Ring: a Reading of Rousseau's «sixième Promenade»*, in Ead., *Justice and Difference in the Works of Rousseau. Bien-faisance and pudeur*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 108-130.

*Settima rêverie*

- J.-B. Barrère, *Sénèque et Rousseau: le thème des mines*, in *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Daniel Mornet*, Paris, Nizet, 1951, pp. 155-168.
- A. Cook, *The septième Promenade of the «Rêveries»: a Peculiar Account of Rousseau's Botany*, in *The Nature of Rousseau's «Rêveries»*, cit., pp. 11-54.
- J.-M. Derouin, *Les herborisations d'un philosophe: Rousseau et la botanique savante*, in B. Bensaude-Vincent e B. Bernardi (a cura di), *Rousseau et les sciences*, Paris, Harmattan, 2003, pp. 77-92.
- A. Grosrichard, *Je vais devenir plante moi-même un de ces matins*, in A. Grosrichard e J.-M. Drouin (a cura di), *La Botanique de Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France-Fondation Martin Bodmer, 2012, pp. 11-30.
- A. Mizubayashi, *Les plantes et le fer. Une lecture croisée de la septième Rêverie et du livre VI des «Confessions»*, in «EJJR», 2, 1988, n. 1, pp. 45-67.
- J. Oudart, *Tentative et échec de la construction d'un refuge exemplaire chez Rousseau, à propos de l'épisode de la Robaila*, in J. Burgos (a cura di), *Le refuge*, Paris, Minard, 1970, 2 voll., vol. I, pp. 281-291.
- J. Starobinski, *Une fabrique dans un précipice. Montagne et rêverie chez Diderot et Rousseau*, in «La licorne», 16, 1989, pp. 115-126.
- J. Terrasse, *Dieu, la nature, les fleurs: sur une page des «Rêveries»*, in *Rêveries sans fin*, cit., p. 73-88.
- I. Vissière, *Le monde dans un herbier (la septième «Rêverie du promeneur solitaire»)*, in «Les Rêveries du promeneur solitaire»: J.-J. Rousseau, cit., pp. 97-108.

### *Ottava rêverie*

- M. Françon, *Chronologie rousseauiste: quand Rousseau composat-il la neuvième Promenade?*, in «AJJR», 32, 1950-1952, n. 1, pp. 189-191.
- J. Proust, *La fête chez Rousseau et Diderot*, in «AJJR», 37, 1971, n. 1, pp. 175-196; poi in Id., *L'objet et le texte. Pour une poétique de la prose française du XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 1980, pp. 55-73.
- J. Starobinski, *Don fastueux et don pervers. Commentaire historique d'une Rêverie de Rousseau*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 41, 1986, n. 1, pp. 7-26.
- Id., *Rousseau au miroir de Baudelaire: les enfants effrayés*, in «Op. cit. Revue de littératures française et comparée», 9, 1997, pp. 111-115.

### *Nona rêverie*

- P.-P. Clément, *Le texte-tabernacle: à propos de la dixième Promenade de J.-J. Rousseau*, in *Rêveries sans fin*, cit., pp. 127-136.
- H. Nakagawa, *La logique de l'inachevé d'«Émile et Sophie»*, in P. Aron, S. Basch e M. Couvreur (a cura di), *Vérité et littérature au XVIIIe siècle. Mélanges rassemblés en l'honneur de Raymond Trousson*, Paris, Champion, 2001, pp. 223-234.

### *Cartes à jouer*

- B. Didier, *À propos des cartes à jouer de Rousseau*, in B. Guion (a cura di), *Poétique de la pensée. Études sur l'âge classique et le siècle philosophique*, Paris, Champion, 2006, pp. 353-362.
- M. Eigeldinger, *Les cartes à jouer de Rousseau*, in «Nouvelle revue neuchâteloise», 60, 1998, pp. 34-48.
- F. Jacob e A. Grosrichard, *Une vingt-huitième carte à jouer*, in «AJJR», 51, 2013, n. 1, pp. 183-190.
- R. Ricatte, *Un nouvel examen des cartes à jouer*, in «AJJR», 35, 1956-1962, n. 1, pp. 239-262.

