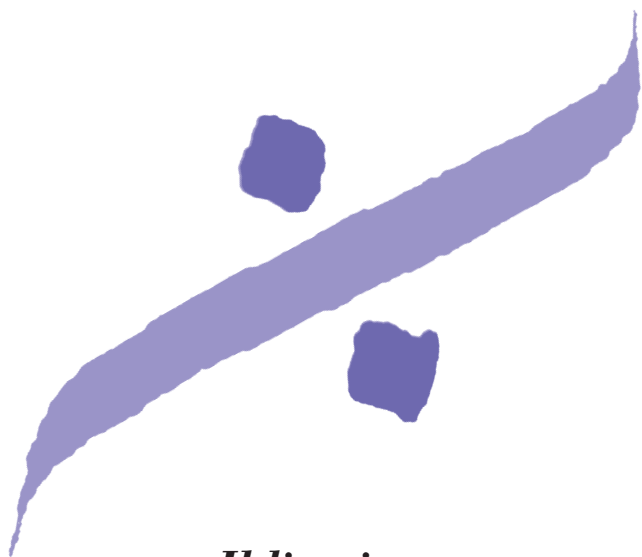


LA FILOSOFIA POLITICA DI ROUSSEAU

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI
Per i classici della filosofia politica

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claus-Ekkehard Bärsch, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Domenica Mazzù, Virgilio Mura, Teresa Serra

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico e di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

LA FILOSOFIA POLITICA DI ROUSSEAU

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti

FrancoAngeli

Giulio M. Chiodi, è professore ordinario di discipline di filosofia della politica e del diritto, insegnate nel corso degli anni presso le Università di Milano, Pavia, Messina, Federico II e Suor Orsola Benincasa di Napoli e dell'Insubria di Varese. Presiede alcuni comitati scientifici per gli studi di simbolica, coordinando attività di formazione scientifica e curando collane specialistiche, come "Miti, simboli, politica" e "Scriptorium di Heliopolis". I suoi scritti, che figurano in riviste ed opere collettanee anche a sua cura, si occupano principalmente di filosofia, politica, diritto e scienze della cultura. Tra le sue monografie si segnalano: *La giustizia amministrativa nel pensiero politico di Silvio Spaventa* (Bari 1969); *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes* (Milano 1970); *Orientamenti di filosofia politica* (Milano 1974); *Weimar. Allegoria di una repubblica* (Torino 1979); *La menzogna del potere* (Milano 1979); *Tacito dissenso* (Torino 1990); *Equità. La regola costitutiva del diritto* (Torino 2000); *Teoresi dei linguaggi concettuali* (Milano 2000); *Europa. Universalità e pluralismo delle culture* (Torino 2002); *Propedeutica alla simbolica politica*, 2 voll. (Milano 2006, 2010); *Speculum Symbolicum* (Napoli, 2010); *La coscienza liminare* (2011).

Roberto Gatti è professore ordinario di Filosofia politica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia. È stato presidente, negli anni 2005-2006, della Società italiana di Filosofia politica. È responsabile della Sezione filosofica del Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letteratura dell'Università di Perugia. Tra i suoi volumi più recenti: *Il "male politico". La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000; *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e post-moderno*, Studium, Roma 2002; *"L'impronta i ciò che è umano". Saggi di filosofia*, PLUS, Pisa 2006. Ha curato una nuova edizione critica del *Contratto sociale* di J.-J. Rousseau (Rizzoli, Milano 2005) e, con G. Marini e G. M. Chiodi, i volumi collettanei che costituiscono la sezione "Per i classici della filosofia politica" della Collana "Il Limnisco" (finora usciti i volumi su Kant, Hegel, Platone, Locke, Hobbes, Rousseau). Ha partecipato, con varie voci di argomento politico, alla nuova edizione dell'*Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006. Ha redatto, per le edizioni La Scuola di Brescia, il manuale *Filosofia politica* (2007, 2011). Ha pubblicato, inoltre, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2010. Sono in uscita: *Rousseau. Il male e la politica*, Studium, Roma 2012, e *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, 2012.

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Premessa, di <i>Roberto Gatti</i>	pag. 7
Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau, di <i>Alessandro Ferrara</i>	» 9
Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale, di <i>Elena Pulcini</i>	» 35
<i>Il Contratto sociale</i> : i frutti (avvelenati) dell'eredità di Rousseau, di <i>Virgilio Mura</i>	» 53
Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau), di <i>Luigi Alfieri</i>	» 79
“Più ho conosciuto il mondo, meno ho potuto adattarmi ad esso”, di <i>Luca Alici</i>	» 87
<i>L'esprit de l'institution</i> . Origin and Theory of the Institution in Rousseau, di <i>Petar Bojanić</i>	» 97
A scuola da Rousseau: la divisione dei poteri, di <i>Fabrizio Cattaneo</i>	» 111
Nota sul soggettivismo di Jean-Jacques Rousseau, di <i>Giulio M. Chiodi</i>	» 117
La libertà in Rousseau, tra autonomia e autenticità, di <i>Gabriele De Anna</i>	» 131
Rousseau e Kant. Il repubblicanesimo tra diritto, politica e storia, di <i>Nico De Federicis</i>	» 139

<i>Perfectibilité e perfectio</i> : Rousseau e Wolff. Armonie e dissonanze, di <i>Gianluca Dioni</i>	pag. 151
Patto e Legislatore: il paradosso del <i>Contratto sociale</i> , di <i>Roberto Gatti</i>	» 161
Declinare la democrazia: popolo e sovranità in Rousseau e Bentham, di <i>Annamaria Loche</i>	» 173
Rousseau e Condorcet. La libertà uguale tra natura e artificio, di <i>Gabriele Magrin</i>	» 181
Del buon uso della festa. Politica e immaginazione in Rousseau, di <i>Sante Maletta</i>	» 191
Potere e onnipotenza nel <i>Contratto sociale</i> di Rousseau, di <i>Domenica Mazzù</i>	» 199
Rousseau e la politica dei segni: dalla <i>Morale sensitive</i> alle <i>Considérations sur le gouvernement de Pologne</i> , di <i>Marco Menin</i>	» 209
Pedagogia, istituzione, governo. Il discorso pedagogico come discorso politico in Rousseau, di <i>Lorenzo Rustighi</i>	» 215
Volontà generale, regola di maggioranza e ragione pubblica, di <i>Gabriella Silvestrini</i>	» 223
Bernard Mandeville e Jean-Jacques Rousseau, di <i>Mauro Simonazzi</i>	» 231

Premessa

È difficile trovare un autore, come Jean-Jacques Rousseau, che abbia esercitato un'influenza così estesa e così profonda, non solo nell'ambito di discipline specifiche, come la filosofia politica, l'antropologia culturale, la pedagogia, la letteratura, ma anche nella formazione del "senso comune". Ed è un'influenza che si allunga nel tempo senza apparentemente cessare o diminuire d'intensità. Discorso scontato, si dirà. E certo in parte lo è. Lo diventa meno, però, se proviamo a verificare come quest'influenza si è manifestata e si manifesta tutt'ora. La presenza di Rousseau non è infatti avvertita, per così dire, da lontano, ma è una presenza vitale: "Jean-Jacques" riemerge in mille modi nei nostri discorsi, siano essi discorsi da specialisti o da semplici cultori. Non è certamente un autore solo per l'accademia, anzi forse è tra quelli che meno si prestano a essere irrigiditi in schemi interpretativi più o meno fissi o in categorie generalizzanti. In fin dei conti, vorrà dire pur qualcosa se molti uomini d'azione, anche dei rivoluzionari (Che Guevara in testa), portavano in tasca il *Contratto sociale* (magari ignorando le pagine in cui Rousseau si dichiara avversario acerrimo di ogni "rivoluzione" e ne intuisce, preoccupato, i segni nell'atmosfera della vecchia Europa). Ed è anche significativo che l'*Emilio* abbia accompagnato generazioni non solo di dotti pedagogisti, ma anche di maestri di scuola, affascinati dall'idea dell'"educazione secondo natura", di padri e madri conquistati letteralmente da questo ideale (forse, meno innocente o anche semplicemente meno facile di quanto possa sembrare). E la *Nuova Eloisa* è stato il romanzo d'amore per eccellenza del '700 in tutta Europa, e non ha cessato di esserlo neppure nel secolo successivo, anche se poi lentamente è stato soppiantato da ben altri stili narrativi.

In Italia si è letto Rousseau, nel secolo scorso e in particolare nella seconda metà di esso, prevalentemente come filosofo politico, inquadrato "da sinistra" o "da destra", etichettato come capostipite della democrazia moderna o, del tutto all'opposto, come iniziatore della tradizione "totalitaria".

Comunque sia, la dimensione politica è stata predominante. Tanto da far recedere spesso (non sempre) sullo sfondo gli altri aspetti del suo pensiero, con l'effetto di trovarsi alla fine in mano un Rousseau dimidiato, e soprattutto un Rousseau del quale molti elementi rimanevano inspiegabili, oscuri, problematici, contraddittori, proprio in ragione del fatto che i "principi del diritto politico" venivano letti a prescindere dai loro fondamenti antropologici, morali, religiosi, autobiografici.

Forse, se si può dare una caratterizzazione degli studi su Rousseau, non solo in Italia, negli ultimi trenta-quaranta anni, questa consiste precisamente nel superamento di tale parzialità, cioè nel fatto che gli studiosi hanno progressivamente allargato la prospettiva. E ciò con un duplice esito: collegare in modo più sistematico il Rousseau politico alla sua produzione non politica (ma, non per questo, non politicamente significativa) e sondare con un'attenzione molto forte la produzione autobiografica di "Jean-Jacques", dalle *Confessioni*, ai *Dialoghi*, alle *Fantasticherie*. In quest'ambito, forse, il tema predominante è stato quello dell'"autenticità". Rousseau è stato considerato uno degli autori essenziali per comprendere la "radici" dell'identità del soggetto moderno, e per affrontare i problemi dell'identità ben oltre i confini della modernità. E non c'è dubbio che il collegamento tra la produzione politica e la produzione autobiografica abbia dato risultati interessanti, così come li ha dati l'interpretazione della *Nuova Eloisa* come romanzo in cui cominciano a emergere questioni cruciali del legame sociale, a partire da quei legami essenziali che sono il rapporto d'amore e la relazione familiare.

Questo volume può essere letto come l'espressione di questa tendenza a una comprensione allargata di Rousseau, in cui il nesso tra antropologia e politica emerge in modo particolarmente accentuato, sia esso filtrato passando per il romanzo pedagogico o per il romanzo che ci narra di Julie e Saint-Preux o, infine, per la singolare "storia dell'anima" iniziata con le *Confessions*.

R. G.

Si ringraziano Vincenzo Sorrentino, Sara Mollicchi, Romina Perni, Luca Alici per la collaborazione al lavoro redazionale.

Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau

di Alessandro Ferrara

Di non facile lettura, poco sistematico, dal carattere volubile e difficile, vittima di fraintendimenti che spesso lo hanno reso una caricatura di se stesso, eclettico negli interessi tanto da incoraggiare una recezione parcellizzata della sua opera come propria di volta in volta di un teorico della politica, di un moralista, di un critico della società o della cultura, di un pedagogista, di uno scrittore di letteratura e romanziere, talora capace di indurre i suoi interpreti a chiamarlo paternalisticamente Jean-Jacques, fra gli autori moderni che hanno dato forma al mondo in cui viviamo, Rousseau è il filosofo a cui siamo debitori di un'intuizione fondamentale: l'identità è una fonte di normatività ed esercita questa funzione normativa attraverso la sua capacità di essere *autentica*.

Questa intuizione riconduce a unità le altre idee di cui siamo debitori a Rousseau: l'idea che gli incentivi mediante i quali una società coordina la divisione del lavoro e la propria riproduzione influenzano la personalità degli individui e fanno sì che l'originario e naturale *amore di sé* ceda il passo all'*amor proprio*; l'idea che l'educazione migliore consista nel proteggere l'essere umano dall'influenza dei modelli culturali e sociali piuttosto che nel socializzarlo ad essi; l'idea di un regime politico in grado di garantire la vita e la libertà e che tuttavia ci lascia "non meno liberi di prima" che fosse instaurato; oppure l'idea che la vita etica moderna comporti un nuovo genere di tragicità.

Nella prima parte di questo lavoro verrà ricostruita la centralità dell'autenticità nell'opera di Rousseau. Non soltanto l'idea di *autenticità* è fondamentale per comprendere l'opera di Rousseau – una delle conseguenze più perniciose della vita sociale è per lui l'aprirsi di un abisso fra "essere" ed "apparire" – ma l'identità autentica è pensata in un modo che ci permette di venire a capo dei problemi relativi alla natura e alla costituzione del sé meglio di quanto non facciano alcune teorie contemporanee. Nella seconda parte di questo contributo mi soffermerò su queste implicazioni della eredità

rousseauiana in riferimento alla concezione della *identificazione senza riserve*, propria di Harry Frankfurt, della teoria dell'autocostituzione formulata da Christine Korsgaard e all'idea di una relazione pratica del sé col sé proposta da Charles Larmore. Nella terza parte, infine, saranno messe a tema le conseguenze di questa visione rousseauiana della normatività dell'identità per la filosofia politica.

1. L'autenticità come chiave interpretativa della filosofia di Rousseau

Sottesa ai molteplici aspetti dell'opera rousseauiana troviamo un'idea coerente. Una nozione implicita di *autenticità* è ciò che conferisce unità alle riflessioni rousseauiane sugli effetti negativi dell'ordine sociale, sul giusto ordinamento politico, sull'educazione e più in generale sull'etica. Non esiste un brano dove Rousseau espliciti il rapporto che lega fra loro le sue opere principali e tuttavia possiamo intendere *Il contratto sociale*, *Emilio e Julie*, *ou la nouvelle Heloise* come tre momenti di un'unica soluzione al problema, dapprima vagamente percepito durante il suo celebre momento di illuminazione, recandosi a far visita a Diderot a Vincennes (Rousseau 1770, 327-29), poi tratteggiato nel *Discorso sulle scienze e le arti* (Rousseau 1750) ed infine articolato con maggiore precisione nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (Rousseau 1755). Il problema è l'effetto della disuguaglianza sociale e della competizione per ricchezza, potere e prestigio sull'individuo e indirettamente sulla vita sociale stessa. Coeve della nascita stessa della vita in società, la disuguaglianza e la competizione si accrescono in modo esponenziale nella società moderna e in particolar modo nella forma di vita metropolitana della Parigi di metà del XVIII secolo. Nelle sue opere successive Rousseau esplora i modi in cui questi effetti possono essere eliminati o per lo meno mitigati. Nel *Contratto sociale* tratteggia un ordinamento politico giusto, nell'*Emilio* esplora le condizioni che possono consentire lo sviluppo dell'autonomia individuale e in *Julie, ou la nouvelle Heloise* possiamo trovare la sua nozione implicita di autenticità.

L'idea rousseauiana di autenticità può essere ricavata in negativo dalla sua critica dell'*inautenticità* generata e incentivata dalla competizione sociale per beni intrinsecamente "divisivi" o a somma zero – il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* fa di Rousseau il fondatore di una filosofia sociale imperniata sulla nozione di "patologie della modernità".

Dal momento che sorse una competizione per il rango gerarchico, la proprietà o il potere nelle società agricole primitive, sostiene Rousseau, «per il proprio tornaconto fu necessario mostrarsi diversi da quello che si era effettivamente» (Rousseau, 1755, 84) al fine di assicurarsi quelle ricompense e quegli incentivi – ricchezza, potere e prestigio – proposti da un modello di riproduzione sociale basato su una divisione del lavoro competitiva. Queste ricompense sono a somma zero. Affinché l'acquisizione di ricchezze abbia

senso per me, devono esistere degli altri che ricchi *non* sono. Allo stesso modo, le persone desiderano acquisire potere sociale soltanto nella misura in cui vedono in ciò la possibilità di acquisire potere *sugli* altri, e possono interessarsi alla gloria e al prestigio soltanto in quanto questi rappresentano segni di *distinzione* dagli altri. Inoltre, l'esito di qualsiasi competizione dipende, fra le altre cose, da ciò che gli altri *credono* di noi. Dunque, argomenta Rousseau, ricompensando la conformità ai ruoli sociali esistenti e la partecipazione fattiva alla divisione del lavoro con questi beni a somma zero, tutte le società finora esistite – ma in particolar modo la società civile moderna – hanno, da un lato, indirettamente posto un incentivo sulla furbizia, sulla capacità di dissimulare e intimidire, sull'invidia e la diffidenza.

Dall'altro lato, però, attraverso l'affidare la sua riproduzione alla competizione per questo tipo di beni, la società incentiva non soltanto *l'insincerità* ma anche *l'inautenticità*. Dal momento che è pagante apparire diversi da ciò che si è, il divario tra condotta esterna osservabile e realtà interna si approfondisce. La paura di perdere terreno nella competizione sociale fa sì che le persone considerino conveniente attestarsi sul solido terreno delle forme collaudate e socialmente già accettate di autorappresentazione, piuttosto che affrontare una laboriosa ricerca di autorappresentazioni basate sulle proprie vere motivazioni e identità. Come Rousseau fa dire a Saint-Preux, uno dei personaggi della *Nouvelle Heloise*, a Parigi ciascuno «va ogni sera in società a imparare che cosa dovrà pensare il giorno dopo» (Rousseau, 1761, 249). Sotto la pressione della competizione le persone diventano cioè tanto dipendenti dalle opinioni altrui, che persino la loro percezione di coesione ne viene condizionata e il loro sé alla fine si riduce a pura esteriorità, una copia di ciò che la società richiede. All'apice dell'evoluzione sociale del suo tempo, in quella società parigina celebrata da Diderot come fonte di nuove possibilità autoespressive e come un esilarante caleidoscopio di stili di vita, Rousseau, il figlio di un orologiaio svizzero, non vede se non una galleria di maschere sotto cui non c'è nemmeno più il volto, un universo della reificazione nei rapporti che le persone intrattengono con se stesse e il teatro dell'*inautenticità*¹.

Questa intuizione intorno agli effetti omologanti di un modello di riproduzione sociale basato sulla competizione costituisce, insieme all'intuizione intorno alla normatività dell'identità, il momento più prezioso dell'eredità rousseauiana. Oggi, in un mondo divenuto globale, questa critica ci interpella ancora, in termini nuovi. La pressione omologante, che una volta inficiava la qualità del rapporto dell'individuo con il proprio sé, si manifesta adesso come una forza costringitiva che si abbatte su ogni paese del mondo, e specialmente sui

1. Su questa interpretazione della critica rousseauiana alla società moderna, si vedano Starobinski (1971, 15), Berman (1972, 136-44), Taylor (1992, 48-49) e Ferrara (1989, 57-60). Ulteriori importanti considerazioni in merito sono rinvenibili in Babbit (1991), l'ormai classico Burgelin (1977), ed anche Charvet (1974), Grimsley (1968), Strong (1994), Levine (1976), Grimsley (1968), Masters (1968) e Barnard (1988).

più poveri e deboli. La matrice degli incentivi è esattamente la stessa. In un'economia globale in cui la competizione impone agli attori statali e alle imprese di ridurre il costo del lavoro e di accrescere la flessibilità nei rapporti di lavoro, ciascun paese, specialmente se periferico e povero, può a malapena affrontare la ricerca, faticosa e soprattutto incerta negli esiti, di un profilo originale di politica economica e non può permettersi il lusso di rifiutare l'incentivo del successo, o anche semplicemente della sopravvivenza, che si collega alle politiche di flessibilità, privatizzazioni, riduzione del costo del lavoro, tagli alle spese, note come "Washington consensus" (Habermas 1999, 91-92).

Questa intuizione intorno alla distruttività di ordinamenti sociali e politici che stimolano la competizione tramite incentivi a somma zero non verrà mai abbandonata da Rousseau, anche dopo il 1755. Talvolta la troviamo stilizzata in guisa di prologo, altre volte opera come uno sfondo implicito, ma non viene mai rimessa in questione quando Rousseau, più tardi, si soffermerà sui possibili rimedi a una modalità di socializzazione che – con buona pace degli interpreti che hanno creato il mito di un Rousseau primitivista – *non può essere azzerata o invertita*. Non può essere azzerata perché una volta che ci siamo lasciati alle spalle il *vero* stato di natura – non lo pseudo-stato-di-natura hobbesiano della guerra di tutti contro tutti, il quale presuppone la capacità, già interamente sociale, di tener conto delle intenzioni altrui – l'individuo sociale non può più disfarsi di ciò che ha appreso: ovvero, che gli altri hanno menti e intenzioni di cui bisogna tener conto. L'abilità di operare comparazioni fra sé e gli altri, al cuore tanto della azione sociale quanto della "guerra di tutti contro tutti", non può magicamente scomparire dal quadro. Nè può scomparire il suo sedimento intrapsichico, ovvero quella preoccupazione per ciò che gli altri pensano di noi a cui Rousseau ha dato il nome di *amour-propre*, per distinguerla dal naturale *amour de soi*. A ben vedere, non possiamo nemmeno desiderare sensatamente di eliminare del tutto l'*amour-propre*, in quanto ciò – eliminando la nostra consapevolezza della soggettività dell'altro – minerebbe alla base anche la possibilità di impegnarci in qualsiasi azione che non sia solipsistica e asociale. Possiamo solo sperare, una volta abbandonato lo stato di natura, di moderare o addomesticare quella versione "estrema" di *amour-propre*, che trae origine dalla forma di vita moderna, competitiva e dominata dalla proprietà e dagli altri beni a somma zero, e di tenerne le conseguenze sotto controllo².

2. In *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, Frederick Neuhouser ha proposto una interessante interpretazione di quali sembianze potrebbe assumere una forma di *amour-propre* non patologica e non estrema e che sia tuttavia coerente con l'impianto rousseauiano e adeguata a una società complessa. Alcune forme del desiderio di "riconoscimento di eccellenza" – ad esempio il costituire l'oggetto d'amore idealizzato da un'altra persona, ovvero l'essere riconosciuto "il migliore" in un certo campo – non sembrano indurre conflitti e divisioni. Il desiderio di essere considerato eccellente (da parte di una persona, di alcune o di tutti) in un campo particolare potrebbe ammettere una possibile generalizzazione, nella misura in cui nel cercare questo genere di riconoscimento l'attore, come sottolinea Neuhouser evocando una famosa espressione di Locke, «non priva gli altri della possibilità di incontrare altrove altrettanta stima che sia anche

Un primo piano su cui possiamo trovare in Rousseau un rimedio a questa condizione dell'umanità socializzata è quello del rettificare il "patto leonino" che venne spontaneamente in essere con la nascita delle società agricole e che ha portato gli esseri umani a vivere ovunque in catene. Questo patto iniquo ha cristallizzato il mero possesso in proprietà *de jure* e ha legittimato nuove forme di diseguaglianza, non più naturale, ma interamente sociale. La rettifica del patto iniquo non può però consistere nell'invertire il cammino evolutivo, nel disfare la proprietà o le diseguaglianze interamente. Consiste piuttosto nel disconnettere le diseguaglianze sociali dalla diseguaglianza politica: nella società giusta, basata sul contratto sociale, tutti i cittadini, pur rimanendo (moderatamente) diseguali da un punto di vista sociale, possiederanno eguale influenza politica ai fini della determinazione della volontà generale, godranno di eguale protezione e rimarranno non meno liberi di come erano prima di accedere al patto. Se questo fosse rimasto l'unico piano sul quale avesse cercato il rimedio alla pressione spersonalizzante di un modello competitivo di riproduzione sociale, Rousseau sarebbe ricordato soltanto come un brillante filosofo politico – l'inventore di un'idea di governo legittimo che si proietta oltre il classico principio liberale del "consenso dei governati" e collega il governo legittimo e la coercizione legittima a un elemento *democratico* di "autorialità", e non soltanto di *consenso*, nei confronti delle leggi cui obbediamo³.

Invece, il rimedio ipotizzato da Rousseau per gli effetti di una riproduzione sociale competitiva si dispiega su un terreno *molto più ampio* del semplice impedire che le diseguaglianze sociali si traducano in oppressione politica. Un rimedio effettivo – in questo consiste la sua intuizione riguardo ai *limiti della politica* – richiede al tempo stesso che si rafforzino le difese immunitarie che l'individuo può opporre all'influenza corruttrice della competizione per beni conflittogeni. Questo rafforzamento immunitario può essere considerato da due prospettive. Da un lato, può essere inteso come un *progetto di educazione all'autonomia*. Dall'altro, può essere inteso come una *personale ricerca di autenticità*.

In *Emile* questo programma per un'educazione all'autonomia diventa un manifesto dell'"educazione negativa", secondo cui non è ammissibile alcun tentativo diretto di plasmare le credenze, la personalità o la moralità del bambino e il compito dell'educatore consiste nel creare un ambiente sociale ed emotivo in cui le potenzialità del bambino possano dispiegarsi senza subire l'influenza dei modelli sociali prevalenti⁴. Questa idea rousseauiana dell'e-

'di pari livello' come quella che ha procurato a se stesso» (Neuhouser, 2008, 100). Sul nesso di *amour-propre* e riconoscimento cfr. anche Carnevali (2004, 13-64), sul suo rapporto con il male si veda Gatti (1997).

3. Sulla teoria rousseauiana della democrazia e il suo rapporto con le idee repubblicane si vedano Silvestrini (2010, 38-59) e Mura (1979).

4. Sui principi dell'educazione negativa, si veda anche l'esposizione che Rousseau ne offre nella lettera a Christophe de Beaumont (Rousseau, 1762c, 23).

ducazione negativa è espressa attraverso l'immagine di un alberello che cresce ad un crocevia. Senza la protezione fornita da un programma educativo adeguato il bambino sarebbe esposto al pregiudizio, all'autorità, come un alberello che «i passanti fanno perire presto, urtandolo da ogni parte e piegandolo in tutti i sensi» (Rousseau, 1762b, 5). Non mi soffermerò qui sulla sequenza di stadi psicologici e di apprendimento proposta da Rousseau⁵, se non per ricordare soltanto due idee che troviamo nell'*Emile*. La prima è l'idea che lo sviluppo psicologico dell'individuo riflette il cammino evolutivo seguito dalla specie umana nel suo progressivo distaccarsi dalla natura. Per Rousseau vi è qualcosa di universale e al tempo stesso di unico nel rapporto che ciascun individuo intrattiene con la sequenza degli stadi fondamentali. C'è qualcosa di universale nel senso che ciascun essere umano attraversa questi stadi nello stesso ordine in cui li ha attraversati la specie, ma vi è qualcosa di unico nel senso le circostanze e le sfide che si accompagnano al raggiungimento di ciascuno stadio sono uniche per ciascun individuo. Ciò che gli uomini ormai socializzati continuano a condividere con l'uomo naturale, al di là dell'*amour de soi* e della *pitié*, è in ultima analisi la sequenzialità ordinata dello sviluppo psichico.

La seconda idea riguarda i diversi effetti riconducibili al trovare una soluzione originale alle sfide vitali con cui ci scontriamo, rispetto invece al seguire un modello preordinato. Come la specie dovette inventare soluzioni originali per i problemi che emersero lungo la sua esperienza evolutiva, e da questa inventività culturale è stata condotta ad evolversi ben al di là di qualsiasi altra specie, così l'esito dello sviluppo individuale sarà diverso, secondo Rousseau, a seconda che all'individuo sia stato concesso di rispondere in maniera autonoma alle varie sfide con cui ha dovuto misurarsi ovvero gli siano state imposte soluzioni preconfezionate. Nel primo caso il risultato è un senso di coesione e dinamismo interno, da cui emerge la possibilità di un rapporto autentico con se stessi, nel secondo caso invece prevalgono il conformismo e un senso di frammentazione e inautenticità. L'autonomia nel risolvere le sfide vitali – una capacità che l'ambiente ha *forzato* l'essere umano pre-sociale a sviluppare e che adesso è divenuto compito dell'educazione negativa *coltivare* nel bambino – designa una proprietà della psiche che a sua volta costituisce il fattore principale nel consolidamento del sé e nel prodursi di un'autopercezione di coesione e vigore. Chi da bambino sia stato invece forzato a conformarsi ad aspettative esterne, da adulto si piegherà più facilmente a divenire ciò che la società, la moda del momento o il gruppo di riferimento gli chiedono di essere. La sua percezione di sé si disperderà lungo una gamma di azioni egualmente estranee e si accompagnerà a sensazioni di irrealtà, di labilità e di mancanza di centro.

Per Rousseau, l'individuo attraversa anche uno sviluppo della personalità, il quale non si compone di stadi, come nel caso dello sviluppo morale e

5. Per un'analisi dello sviluppo psicologico della persona in termini di stadi "espliciti" ed "impliciti", rimando a Ferrara (1989, 83-91).

cognitivo. Con la maturazione, emerge una distribuzione di aree forti e deboli della personalità, la quale riflette le aree di esperienza in cui la persona è stata più o meno in grado di esercitare *autonomia*. Le persone, per Rousseau, sono diverse tanto per la distribuzione, quanto per l'estensione complessiva di queste aree. L'estensione complessiva spiega perché alcuni percepiscano il proprio sé come più forte ed integrato, mentre la distribuzione qualitativa delle aree di autonomia si collega alle circostanze che rendono ciascuna persona *unica*. Tra i fattori individuanti, Rousseau indica gli elementi singolari del contesto in cui le sfide vitali decisive per la persona si sono prodotte, la qualità unica delle emozioni che si sono accompagnate alla soluzione dei problemi e agli oggetti implicati. Tali circostanze non soltanto individuano la unicità dello sviluppo altrimenti universale dal punto di vista della sequenzialità stadiale, ma sono anche alla base di quei sentimenti e di quelle spinte interne che, a loro volta, formano la base motivazionale del discostarsi del sé reale dal nostro sé ideale.

Abbiamo così raggiunto quello snodo a cui la prima strategia ipotizzata da Rousseau per rafforzare l'individuo nei confronti delle pressioni omologanti di una società competitiva (ovvero, l'educazione negativa all'autonomia) si interseca con la seconda (ovvero la ricerca di un'autenticità personale). Il punto di intersezione ha a che fare con la discrepanza tra sé ideale e sé reale. Questa discrepanza, di cui ogni essere umano fa esperienza, non è da trattarsi *sic et simpliciter* come un' indesiderabile imperfezione da eliminarsi tramite un più determinato esercizio della volontà. Al contrario, questa discrepanza spesso si rapporta a un complesso di motivazioni, alcune delle quali inconscie, che deve essere oggetto di *comprensione* prima che di controllo o soppressione. Qualsiasi tentativo di dominare queste motivazioni senza pienamente comprenderne il pattern implicito è destinato a dar luogo a un mero dislocamento dei loro effetti e a minare le basi dell'identità. Come Rousseau suggerisce attraverso il caso di Julie, non si dà moralità vera né identità solida senza pervenire a comprendere la natura e la forza di quelle spinte centrifughe che tendono a farci deviare dal nostro sé ideale. L'autenticità dell'identità, in altri termini, può essere minacciata non soltanto *dall'esterno*, da ordinamenti sociali competitivi, ma anche *dall'interno* – ovvero, da una volontà morale che, ancorché autonoma, disconosce e trascura le forze motivazionali sedimentate al nostro interno dalle circostanze individuali del nostro sviluppo o, in altre parole, trascura la normatività che emana dalla nostra identità.

Ecco perché l'educazione all'autonomia, per quanto costituisca un ingrediente necessario per immunizzare l'individuo nei confronti dell'influenza corruttrice di una vita sociale competitiva, non è sufficiente da sola. Occorrono anche altre qualità, che possiamo raggruppare sotto il titolo dell'*autenticità*. Fra queste troviamo: la capacità di distinguere gli aspetti del mondo interno che sono cruciali per l'identità della persona da quelli che sono irrilevanti, autoconoscenza, l'empatia, la capacità di accettare emotivamente

gli aspetti indesiderati del nostro Sé reale e il coraggio di seguire le nostre intuizioni morali.

L'autenticità, tuttavia, non può essere oggetto di "insegnamento" in quanto richiede continua autoriflessione, richiede il coltivare relazioni nella vita sociale reale e il coltivare una indipendenza di pensiero non soltanto nei confronti delle aspettative sociali, ma anche nei confronti delle proprie autorappresentazioni sedimentate. Per questo motivo il perseguimento dell'autenticità non può rientrare tra le finalità dell'*Emile*.

Ora, in nessun luogo della sua opera Rousseau definisce esplicitamente cosa voglia dire per un sé o un'identità essere autentici, ma nel suo romanzo *Julie, ou la nouvelle Heloise* illustra la dimensione di normatività che si associa all'identità. Il romanzo si apre con la reciproca dichiarazione di amore tra Saint-Preux e Julie. Saint-Preux è il precettore di Julie, un borghese di grande temperamento e generosità ma senza una solida posizione sociale⁶. Julie d'Etange è l'unica figlia di una famiglia nobile che ripone sul suo matrimonio le speranze di risollevarle le proprie sorti. Considerate le prevedibili complicazioni cui un loro rapporto non potrà non dare luogo, Saint-Preux offre di lasciare la città, per evitare uno scandalo, ma in realtà per sondare i reali sentimenti di Julie. E Julie gli chiede di restare, diventando in segreto la sua amante. A complicare le cose interviene la visita di Lord Bomston, un ricco gentiluomo inglese amico del padre di Julie. Fra lui e Saint-Preux si instaura un rapporto di simpatia, ma poi Saint-Preux sospetta che Bomston possa stare segretamente negoziando col padre di Julie per prenderla in moglie. La tensione cresce, sorge un equivoco, e Saint-Preux sfida Lord Bomston. Il duello alla fine viene evitato, ma la presenza di Saint-Preux viene notata e il padre di Julie ne domanda ragione. Lord Bomston, nel frattempo riconciliatosi con Saint-Preux e venuto a conoscenza dell'amore fra lui e Julie, decide di intercedere presso il padre di Julie. Il barone d'Etange rigetta con sdegno la possibilità di un matrimonio tra Saint-Preux e Julie, lo scandalo è ormai prossimo ad esplodere e Julie intima a Saint-Preux di lasciare la città.

È a questo punto che incontriamo l'episodio chiave per comprendere la lezione rousseauiana intorno al nesso di normatività e autenticità. Lord Bomston, un po' per simpatia verso i due innamorati, un po' per riparare al danno involontariamente prodotto con la sua maldestra intercessione, offre a Julie una proprietà in Inghilterra dove andare a vivere con Saint-Preux. Consapevole che la sua offerta verrà considerata un tradimento da parte del padre di Julie e anticipando un rifiuto da parte di lei, Bomston cerca di convincerla con due argomentazioni. La prima fa leva sul classico contrasto fra la conformità ai costumi della comunità e la dignità di un'etica dell'autonomia. E vi è poco di originale in questa contrapposizione fra l'"approvazione pubblica" e il "grido della coscienza".

6. Saint-Preux incarna alcuni dei tratti di carattere maggiormente apprezzati da Rousseau. Sui riflessi autobiografici del romanzo si veda Osmont (1953).

La seconda argomentazione invece ha un valore filosofico straordinario, perché costituisce il primo esempio di argomentazione morale a partire dal punto di vista della normatività di un'identità. «L'amore si è insinuato troppo intimamente nella tua anima», avverte Lord Bomston, e «non ne cancellerai mai la profonda impressione senza cancellare al tempo stesso tutti i sentimenti sublimi che ricevesti dalla natura». Alla fine, conclude, «quando non ti resterà più amore, non ti resterà nulla che sia degno di stima» (Rousseau, 1761, 212-13). Questo è il momento in cui nasce una forma di tragedia *interamente moderna*, la cui novità consiste nel fatto che l'attore è lacerato non dal conflitto fra due norme o imperativi, come nella tragedia classica, ma dal conflitto tra una prescrizione morale autonomamente imposta – nel caso di Julie, la proibizione del causare intenzionalmente l'infelicità dei propri genitori – e un *sentimento* che socialmente non possiede forza normativa ma riveste rilevanza cruciale per la coerenza della propria identità.

Nuovi eventi accelerano la trama. La madre di Julie muore improvvisamente e Julie avverte un senso di colpa per avere in qualche modo, secondo lei, contribuito a questo evento. È in questo stato quando suo padre le chiede di sposare Wolmar, un gentiluomo suo amico, nobile, un po' anziano, saggio, razionale e impassibile, che gli ha salvato la vita in guerra e a cui ha promesso la mano di Julie quando fossero tornati. In una delle scene principali del romanzo il barone d'Etange si inginocchia in lacrime di fronte alla figlia e la implora di non distruggere la sua reputazione e con ciò la pace dei suoi ultimi anni. Julie inizia a cedere. Aveva resistito alle minacce, ma vedere suo padre umiliarsi così è molto diverso. Ciò che era ancora un generico orientamento diventa adesso una decisione. Julie conclude di non avere il diritto di perseguire la propria felicità, accogliendo l'offerta di Bomston, a spese della disperazione del padre. Una felicità così acquisita non sarebbe meritata e sarebbe per sempre macchiata dalla colpa. Dunque in quel momento decide di chiudere del tutto la relazione con Saint-Preux e di sposare Wolmar.

Da questo momento in poi, il romanzo ruota attorno alle giustificazioni e razionalizzazioni elaborate da Julie per mantenere la coesione della sua identità. La sua prima strategia è un rifugiarsi stoico nell'inviolabilità del sé: Wolmar potrà essere il padrone della sua vita esterna ma non del suo cuore. Nel giorno del suo matrimonio, però, Julie si rende conto della insostenibilità di questa autorappresentazione. Anche una vita di insincerità è contro la morale, nè può condurre alla felicità. Entrando in chiesa un'emozione mai provata prima si impadronisce di Julie. La vista dell'altare, del sacerdote, del padre, un po' tutta l'atmosfera del luogo e la solennità della musica suscitano in lei rispetto e timore alla sola idea di commettere uno spergiuro. Julie descrive il suo stato come una "subitanea rivoluzione" in cui il caos delle sue emozioni sta per ricevere un nuovo ordine «secondo la legge del dovere e della natura» (Rousseau, 1761, 376). Dopo la sua conversione Julie è fiera del fatto che l'immagine di Saint-Preux non occupa più le sue fantasie: ades-

so parla del suo sentimento come di un amore “estinto” e dell’“errore di un momento”⁷.

Negli anni immediatamente successivi Julie riconsidera le sue idee sul matrimonio, l’amore e la famiglia⁸. È un errore, scrive a Saint-Preux, ritenere che l’amore sia indispensabile per avere un matrimonio felice: invece, «l’onestà, la virtù, certi rapporti, non tanto di condizione e di età quanto di carattere e di umore, bastano tra due sposi» (Rousseau, 1761, 392). Una unione del genere può non essere la più felice, ma certamente genererà un affetto reciproco il quale «pur non essendo esattamente amore, non è meno dolce ed è più durevole» (Rousseau, 1761, 392). Su questa base Julie vede la sua relazione coniugale con Wolmar come un esempio di virtù morale e come una pietra di paragone per giudicare del suo passato amore per Saint-Preux. Alla fine Julie si persuade del fatto che se potesse tornare indietro e scegliere nuovamente, sulla base dei sentimenti di prima ma con l’esperienza acquisita nel presente, non sceglierebbe Saint-Preux ma Wolmar. La lettera si chiude con la sua richiesta a Saint-Preux di cessare di scriverle.

Dopo quattro anni di peripezie di ogni sorta Saint-Preux ritorna e i Wolmar lo invitano a visitare la loro proprietà. In una delle sue lettere più introspettive, Julie scrive a Wolmar della sua sensazione di non avere intorno a sé altro che motivi per essere felice eppure di non riuscire a godere di nulla. Anzi lamenta un “segreto languore” e un senso di vuotezza e chiude la lettera sostenendo che questi sentimenti vanno forse attribuiti alla sua “eccessiva felicità” (Rousseau, 1761, 719). La trama culmina con l’incidente che costerà la vita a Julie. Durante una passeggiata sulla riva del lago, uno dei suoi figli cade in acqua: Julie si tuffa e lo salva, ma in seguito si ammala di polmonite e dopo alcuni giorni muore. Quasi non oppone resistenza alla malattia. E sul letto di morte il vero sé di Julie e il suo guscio virtuoso, se mi consentite questa immagine winnicottiana, si separano del tutto. Julie ora intende e accetta la profezia di Lord Bomston, colui che aveva interpretato le forze attive sulla scena interna del suo sé meglio di lei stessa. Riesaminando la sua vita Julie è assalita ora dal dubbio che ogni passo avanti sulla strada della virtù – la sua decisione di sposare Wolmar, la sua adesione all’idea stoica di un’interiorità libera, la sua conversione e infine la sua vita coniugale a Clarens – di fatto abbia costituito un altro passo sulla via della distruzione della sua identità. Il linguaggio registra questo mutamento di prospettiva: appare il termine “sacrifici” per descrivere questi passaggi. E infine Julie confessa che per lei morire – questo ultimo “sacrificio” – in realtà significa solo “morire un’altra volta”.

7. Sulla conversione di Julie, si veda Mauzi (1959).

8. Una illuminante ricostruzione è offerta da Pulcini (1990).

2. La normatività dell'identità: l'attualità della lezione rousseauiana

Quale lezione possiamo trarre oggi, all'interno del nostro orizzonte filosofico, da questa concezione rousseauiana dell'autenticità? Possiamo trarne una lezione duplice, ma qui non potrò che sviluppare qualche considerazione in merito a uno solo dei suoi aspetti. L'aspetto che tralascieremo, riguarda l'utilizzazione della critica rousseauiana della modernità come paradigma per una critica delle patologie sociali generate dalla forma di vita moderna. Da questo punto di vista, Rousseau è il primo anello e il fondatore di una filosofia sociale critica, di cui Axel Honneth ha cercato di ricostruire il canone⁹. È il primo a rimettere in questione la percezione, comune al suo tempo come anche successivamente, che la società moderna abbia contribuito a una maggiore individuazione dell'individuo ed anche il primo a sostenere la tesi contraria, ovvero che la società moderna produce fenomeni di de-individuazione. In altri lessici, sotto il titolo ad esempio di "dispotismo mite", questa intuizione troverà sviluppi in qualche modo meno pessimistici con Tocqueville nel XIX secolo, e nel XX secolo con dapprima con i critici della "società di massa" Ortega y Gasset, Adorno e Horkheimer e successivamente, con i critici della personalità etero-diretta (Riesman 1956, 1963), della personalità narcisistica (Lasch 1980, 1981) e del trionfo del terapeutico (Rieff 1973) e della tirannia dell'intimità (Sennett 1979). Nel XXI secolo l'intuizione rousseauiana sugli effetti omologanti della competitività la troviamo riflessa nell'opera di Richard Sennett (1998), di Elliot e Lemert (2006) e di Bauman (2000). Non possiamo qui seguire questo filo, perché vorrei invece illustrare tre implicazioni che derivano dalla concezione rousseauiana della normatività dell'identità e che conservano una attualità assoluta sul piano della discussione filosofica contemporanea.

Queste tre implicazioni, infatti, hanno una diretta rilevanza e un impatto critico nei confronti delle concezioni della relazione pratica del sé col sé di Charles Larmore (Larmore 2004), della nozione di autocostituzione e "approvazione riflessiva" (*reflexive endorsement*) di Christine Korsgaard (Korsgaard 1996, 2009) e della idea di "identificazione senza riserve" di Harry Frankfurt (Frankfurt 2007). Per meglio coglierne l'attualità, è opportuno tradurre l'intuizione di Rousseau in un linguaggio a noi più vicino: al suo centro è il pensare l'identità non come un'essenza della soggettività ma come qualcosa che costruiamo – l'identità di Julie è plasmata dal suo amore per Saint-Preux e più tardi dalla scelta di sposare Wolmar – e che purtuttavia non è interamente a nostra disposizione.

Qual è il contenuto di un'identità, che cosa è un'identità? E che cosa vuol dire autenticità di un'identità? Se con "identità" intendiamo semplicemente designare la risposta alla domanda "Chi sono io?" (per un soggetto individuale) o "Chi siamo noi?" (per un soggetto collettivo), allora per autentici-

9. Cfr. Honneth (1995; 1996; 2007a: 3-48; 2007b).