

Rousseau e l'ideale della trasparenza.

Nascita di un mito moderno

ANDREA MARCHILI

Quando parliamo di trasparenza siamo rimandati inevitabilmente all'universo morale dei Lumi e, in modo particolare, alla peculiare problematica di Rousseau: è nel suo pensiero, infatti, che troviamo la prima elaborazione moderna di questa idea. In termini generali, la rivendicazione della trasparenza reclama l'unità di essere e azione, la congruità dell'esteriorità con l'interiorità, la totale adesione dell'*apparire* all'*essere*. È dunque un concetto a forte connotazione morale. L'ideale della trasparenza può essere considerato come un frammento di quel vasto discorso, nato con la modernità e affermatosi nell'età romantica, sull'*etica dell'autenticità*, che pone al centro l'idea che l'essere umano abbia la capacità e il dovere di essere se stesso. Questa forma di etica sottolinea come l'uomo possa sempre attingere ai propri sentimenti morali per agire giustamente, ascoltando la propria voce interiore sommersa dalle passioni determinate socialmente¹.

In Rousseau l'ideale della trasparenza viene declinato criticamente, all'interno del

più vasto problema del conflitto fra uomo e società: è prima di tutto un concetto *antagonista*, attraverso il quale Rousseau critica un modello di riproduzione sociale che impedisce la piena realizzazione umana. Si può dire che è proprio tale concetto a rappresentare il punto cardinale su cui Rousseau costruisce la sua impresa intellettuale:

Dal momento in cui fui in grado di osservare gli uomini, li guardai fare e li ascoltai parlare; poi vedendo che le loro azioni non somigliavano ai loro discorsi, cercai la ragione di questa disomiglianza, e trovai che essere e apparire essendo per essi due cose tanto differenti quanto agire e parlare, questa seconda differenza era la causa dell'altra e aveva essa stessa una causa che mi restava da cercare.

La trovai nel nostro ordine sociale, che del tutto contrario alla natura che nulla può distruggere, tuttavia la tirannizza incessantemente, e le fa reclamare senza posa i suoi diritti. Seguì questa contraddizione nelle sue conseguenze e vidi che spiegava da sola tutti i vizi degli uomini e tutti i mali della società².

L'ideale della trasparenza si presenta come un criterio valutativo intorno al quale

si organizza la riflessione sulla società. In questo modo Rousseau riesce a interpretare le dinamiche sociali come l'effetto contingente di determinati assetti storici³.

1. *Il prisma Starobinski*

Dobbiamo al volume di Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*⁴, la scoperta della sua centralità nel sistema rousseauiano. Pubblicato per la prima volta nel 1957, questo testo non smette mai di sollecitare punti di vista e nuove ricerche. La tesi espressa dall'autore vuole che sia possibile inquadrare, e dunque comprendere, tutta le serie di contraddizioni presenti nel pensiero di Rousseau alla luce di un'antitesi originaria. Per Starobinski Rousseau esprime una fondamentale unità di vita e pensiero; egli cioè non si distingue dal complesso meccanismo di opposizioni che il suo pensiero manifesta: individuo e società, natura e cultura, verità e menzogna, virtù e corruzione sono coppie che appartengono come ferite alla dimensione esistenziale di Jean-Jacques e sono poi oggettivate nei testi sotto forma di concetti filosofici. Questa identità è il riflesso di un rapporto conflittuale – intorno al quale si sviluppa tutto il sistema rousseauiano – fra l'aspirazione di Jean-Jacques alla trasparenza e l'ostacolo che il mondo pone alla sua piena realizzazione. La trasparenza è aspirazione all'unità naturale dell'individuo con se stesso; nello stesso tempo è aspirazione a una comunicazione fusionale dei cuori. Rousseau dirà di sé per interposta persona: «Il suo cuore, trasparente come il cristallo, non può nascondere nulla di ciò che vi avviene;

ogni moto che prova traspare dai suoi occhi e dal suo viso»⁵. Essa è individuale, in quanto trasparenza di sé a sé; è sociale, in quanto trasparenza di sé con gli altri. Così autorelazione ed eterorelazione si presuppongono vicendevolmente. Come ha specificato Robert Mauzi, la trasparenza implica due elementi: essa esprime un desiderio di *insularità*, cioè la chiusura dello spazio intorno a un unico individuo, a un gruppo di anime o anche a una singola comunità politica, chiusa nei confronti dell'esterno e autarchica, come mostrano sia l'utopia di Clarens espressa nella *Nouvelle Héloïse*, sia la costruzione della comunità politica del *Contrat social*; ed esprime il rifiuto di ogni mediazione, cioè il rifiuto della presenza di ogni forma di intermediario, fisico e simbolico, fra l'uomo e l'uomo e fra l'uomo e il mondo⁶.

Ma Starobinski mostra bene come la pretesa identità dell'essere e dell'apparire non si distingue dal contrasto con la società. L'ideale della trasparenza ha sempre dinanzi a sé l'opacità dell'ostacolo, costituito dalle maschere che gli uomini indossano in società (e dal giudizio che, nel caso specifico, gli uomini formulano su Jean-Jacques). I comportamenti sociali lungi dall'essere naturali, sono solo «false dimostrazioni della *politesse* e [...] ingannevoli apparenze volute dal costume sociale». Nella polemica contro l'apparire, che ruota intorno alla polemica contro la grande città, Rousseau non vede che maschere⁷.

L'anelito a un recupero di una dimensione immediata fra l'uomo e gli altri uomini sfugge sempre a una completa realizzazione a causa della mediazione sociale, questo ostacolo (invalicabile) che si eleva fra i cuori. L'*ostacolo* è dunque il simbolo dell'alienazione dell'uomo moderno.

Piuttosto, si potrebbe dire che la rivendicazione alla trasparenza prende forma solo lì dove già vi è una coscienza divisa, lacerata. Per questa ragione la rivendicazione della trasparenza diventa il principio di un «gesto accusatore» contro la società, che induce tanto a una valutazione critica dei processi storico-sociali, quanto a progetti di riforma morale e politica finalizzati alla ricomposizione in unità del tessuto connettivo dell'individuo nel suo rapporto con se stesso e col mondo. Critica e riforma appartengono a un medesimo problema:

Rousseau non ha dubbi che un intervento sia possibile, che una libera decisione possa consacrarci al servizio della verità velata. Ma, quanto alla natura di tale decisione e di un tale intervento, individua parecchie esortazioni che esprime successivamente (o simultaneamente) nella sua opera: la riforma morale della persona (*vitam impendere vero*), l'educazione dell'individuo (*Emilio*), la formazione politica della collettività (*Economia politica, Contratto sociale*). [...] Di tanti disegni dissimili, così difficili da far concordare in maniera del tutto soddisfacente, va preso in considerazione l'unico tratto che li accomuna: la loro *unità d'intenzione*, volta alla salvaguardia o alla restituzione della trasparenza compromessa⁸.

Ciò che interessa in questa sede è rilevare come la società divenga un oggetto di riflessione privilegiato sotto un duplice aspetto. Primo: Rousseau indaga i principi di una società i cui rapporti concreti si presentano sotto il volto lacerato della separazione dei cuori. Secondo: egli indaga inoltre i principi attraverso i quali è possibile pensare rapporti sociali non distorti, che rappresentano pienamente un modello di vita compiuta in se stessa. La rivendicazione dell'immediato si articola pertanto all'interno del linguaggio della filosofia sociale. Questo è il problema che verrà sviluppato in questo lavoro.

2. *La società come problema*

È nel tardo Settecento che la parola *trasparenza* verrà utilizzata per qualificare indifferentemente inclinazioni, abilità, propositi, comportamenti. Si può ritenere che l'affermazione di tale espressione dipenda dalla diffusione delle nuove idee (diritti fondamentali, interesse generale) dibattute in questo periodo.

Nel 1748 il tema della menzogna dell'apparenza non è affatto originale. A teatro, in chiesa, nei romanzi, sui giornali, ciascuno denuncia a suo modo false sembianze, convenzioni, ipocrisia, dissimulazioni. Nel vocabolario della polemica e della satira nessun termine è più frequente di *svelare* e *mascherare*⁹.

Questo termine assume un senso critico, in opposizione alla gestione politica opaca delle procedure assolutistiche. Tuttavia, con Rousseau si orienta verso un ulteriore piano di analisi.

La posizione di Rousseau si spiega alla luce del fatto che la società, nella metà del Settecento, si è resa ormai autonoma rispetto alle istituzioni storiche di antico regime, dunque rispetto ai vincoli gerarchici, insieme storici e naturali, della società integrata vetero-europea. La società, dunque, è divenuta un soggetto autonomo di riflessione. Anzi l'Illuminismo è la proiezione culturale del lavoro che la società fa su sé stessa, in modo da fissare come contenuto precipuo delle scienze politiche i rapporti di forza che sono alla base della stessa società, e che nell'antico regime sono espulsi dal sistema politico¹⁰. Nella figura di Rousseau convergono due forme diverse di marginalità: da un parte, egli è al di fuori dalla società nobiliare, rispetto alla quale sperimenta l'umiliazione della classe subalterna; dall'altra parte, nella sua tratta-

zione egli ha già di mira i processi della società borghese, di cui scorge le dinamiche alienanti. In questo senso l'innovazione importante di Rousseau sta nel riflettere su quegli elementi dei processi sociali strutturalmente patologici: il pensiero di Rousseau intende sondare le limitazioni che la forma di vita borghese impone all'autorealizzazione dell'uomo¹¹. Nel definire questo peculiare profilo filosofico, Ernst Cassirer ha parlato di «secolarizzazione della teodicea»: il pensiero di Rousseau costituirebbe una precisa soluzione del problema della giustificazione di Dio, nel momento in cui sottrae al processo intentato contro il male sia la figura stessa del divino, sia quella dell'individuo. Rousseau scopre un nuovo soggetto di imputazione del male morale: la società¹².

Sebbene il termine *civilisation* abbia un'introduzione tardiva – la prima attestazione è nell'*Ami des hommes* di Mirabeau del 1757 – esso finisce per connotare un oggetto preesistente. Pertanto, se il lemma è assente dalla grammatica concettuale di Rousseau, non può esserci alcun dubbio che egli fornisce un contributo essenziale alla formazione della sua problematica¹³. La *civilisation* è l'ambito proprio di sviluppo della società: la autoriflessione illuminista colloca la *civilisation* al culmine di un processo storico che essa tende a realizzare moralmente; essa incarna, infatti, un principio di perfezionamento e progresso in cui la società, nel distanziarsi storicamente dalla natura, si oppone moralmente ad essa. La sua caratteristica precisa, ciò che la distingue dalla costellazione di termini che la precedono, quali *civilité*, *politesse*, *poli*, *police*, è che questi termini indicano norme che regolano i comportamenti sociali, laddove la *civilisation* è, insieme, un *fatto* stori-

co e, in quanto *fatto di progresso*, un *valore*¹⁴. Dilthey ha mirabilmente riassunto questo quadro storico-culturale:

Così sorse il concetto della grande civiltà, che possiede i suoi saldi fondamenti nella potenza della monarchia ordinata secondo leggi, nello sviluppo dell'industria, del commercio e della ricchezza, e che su questi fondamenti si fa valere come scienza certa progressiva e universalmente valida, come illuminazione e potenza dell'uomo sulla natura, per sbocciare infine in una fioritura delle arti nobilitate dal pensiero, in un gusto raffinato e pieno di misura e in un modo di vita elegante, che congiunge tutti gli strati superiori della società. L'Illuminismo trasse da se stesso questo concetto, impiegandolo come criterio di valutazione di ogni epoca precedente. La sua forza persuasiva stava nel sentimento della nuova sicurezza che il processo di incivilimento aveva raggiunto nei grandi stati con la scienza a base matematica. Anche gli artisti e i poeti rientrano in questa comune aspirazione a governare la vita attraverso il pensiero¹⁵.

Questo costituisce l'obiettivo polemico di Rousseau. Egli interpreta la società già come un *milieu* che si riproduce a prescindere dalle istanze normative degli individui. I processi sociali sono già interpretati come *tropismi*, per usare un termine anacronistico, che orientano gli individui stratificando sulla originaria trasparenza umana l'artificio della società. Si comprende che il "disvelamento" ha una così grande importanza nell'opera di Rousseau:

Oggi che ricerche più sottili e un gusto più fine hanno ridotto in formule l'arte di piacere (*l'art de plaire*), nei nostri costumi regna una vile e ingannevole uniformità e tutti gli spiriti sembrano usciti dallo stesso stampo: senza posa la cortesia (*politesse*) esige, buona educazione (*bienséance*) comanda: senza posa si segue il costume (*usages*), mai il proprio genio. Non si osa più apparire ciò che si è; e in questa perpetua costrizione gli uomini che formano il gregge chiamato società faranno tutti, nelle stesse circostanze, le stesse

cose, a meno di esserne distolti da motivi più potenti¹⁶.

A partire dal rilievo del nesso ideologico che stringe in un solo nodo scienza e società, la frattura fra essere e apparire diventa il filo rosso per fare un discorso sull'opacità dell'interdipendenza sociale. Rousseau ribalta dunque l'immagine positiva offerta dalla autorappresentazione illuminista. L'Illuminismo fa dell'intimo legame fra *sociabilité* e virtù il presupposto di ogni discorso filosofico sulla *civilisation*. La scelta di Rousseau di tradurre la *sociabilité* con *art de plaire* rappresenta un momento di una ampia strategia di disvelamento in cui le virtù sociali sono destinate a mostrarsi per quel che sono: *les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune*¹⁷. Le virtù sociali sono pertanto un simulacro della virtù, un *habitus* che la società fa indossare all'uomo già depravato dalla socializzazione. La peculiarità dell'affondo rousseauiano sta proprio nell'indagare fino alla radice i principi della autorappresentazione sociale dell'Illuminismo. In effetti, Rousseau non si limita a denunciare la verità velata dalla storia, non vi è un discorso generico sulla interdipendenza sociale che interrompe la verace comunicazione dei cuori, ma un discorso specifico che individua nell'ineguaglianza il fondamento degli ostacoli che la società usa per impedire l'autorealizzazione individuale: «Dove nascono tutti questi abusi, se non dalla funesta ineguaglianza introdotta fra gli uomini dalla distinzione dei talenti e dall'avvilimento della virtù?»¹⁸. Il processo della civilizzazione raffina i bisogni che rendono gli uomini dipendenti da desideri artificiali. L'abbandono del modello naturale determina la negazione della dimensione civica. La sfera sociale è regolata dalla divisione del lavoro che si

accompagna al senso di distinzione che gli individui rivendicano l'uno con l'altro. Al civismo si sostituisce l'agire competitivo e per timore di essere escluse dall'accesso ai beni sociali, le persone preferiscono collocarsi su forme socialmente omogenee di autorappresentazione (apparenza), invece di approfondire forme di autorappresentazione dipendenti dalla propria identità (essere, autenticità)¹⁹.

È evidente, pertanto, come il discorso sull'essere e l'apparire fornisce l'abbrivio per una articolazione più complessa della relazione fra antropologia e politica, fra natura e storia. Nel costruire una genealogia capace di spiegare filosoficamente il passaggio dalla condizione naturale alla condizione sociale moderna, Rousseau approfondirà i principi morali che orientano l'uomo in una vita non distorta: il valore della trasparenza si accompagna sempre al disvalore dell'apparire.

3. Trasparenza e natura umana

Proprio per il suo valore morale, l'ideale della *civilisation* genera un sistema di relazioni antitetichie (natura-civiltà, barbarie-civiltà) che lo definiscono come criterio di giudizio. Nel *Discours sur l'inégalité*, Rousseau decostruisce il valore di queste opposizioni revocando in causa il fatto e il valore del processo storico. Due temi si incrociano fra gli altri, quello del passaggio dallo stato di natura allo stato di società (la genealogia del vizio) e quello antropologico in cui Rousseau elabora la propria concezione di una vita compiuta in se stessa.

Nel fare ciò egli assume una posizione estraniata rispetto al proprio oggetto

di studio. La società viene studiata con un approccio etnologico e la metafora dell'osservatore rinvia ad una esperienza etnografica: «Quando si vuole studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé; ma per studiare l'uomo, bisogna imparare a spingere le proprie vedute lontano: bisogna dapprima osservare le differenze per scoprire le proprietà»²⁰. Questo approccio – nel quale rientra anche l'uso che Rousseau fa della storia²¹ – lo condurrà, come ha sottolineato Lévi-Strauss, a un paradosso: «che Rousseau sia riuscito, simultaneamente, a preconizzare lo studio degli uomini più lontani, ma dedicandosi soprattutto all'analisi di quell'uomo particolare che sembra il più vicino, cioè di se stesso; e che, in tutta la sua opera, la volontà di identificazione *all'altro* vada di pari passo con un rifiuto ostinato di identificazione a sé»²². L'identificazione all'altro comporta il rifiuto di identificazioni obbligate, in modo particolare con la propria cultura: «Le ragioni che mi si oppongono sono sempre dedotte da Parigi, da Londra o da qualche altro piccolo angolo del mondo; al contrario io non intendo trarre le mie che dal mondo stesso»²³. Tutto il pensiero rousseauiano è una continua esaltazione di altri mondi: la città antica, i selvaggi d'America, il proprio mondo interiore – che Rousseau giunge a sdoppiare, come nei *Dialogues* – servono al filosofo ginevrino come altrettanti criteri di valutazione della società moderna. Sono esempi di una umanità intatta, moralmente irriducibile alla *civilisation*.

L'allegoria platonica della statua di Glauco, che Rousseau pone all'inizio del *Discours sur l'inégalité*, chiarisce molto bene le intenzioni e il metodo di Rousseau: la storia e la civiltà si stratificano sulla natura umana, alterandone tuttavia la costitu-

zione ma non l'essenza²⁴. In questo modo è sempre possibile comprendere i principi morali e la genesi della corruzione. Nel fare ciò, Rousseau interpreta la nozione di natura come un'immagine rovesciata della società, in quanto costituita dall'assenza di ogni fattore che presuppone l'interdipendenza sociale: socialità, linguaggio, ragione, lavoro sono espunti dal sistema naturale per essere interpretati come momenti del processo di socializzazione. Essi sono cioè interamente storicizzati. Per questa ragione il ricorso al concetto di natura viene spogliato di ogni intento giustificatorio rispetto alla genesi dei rapporti sociali. I concetti di natura e società assumono una posizione del tutto antitetica:

L'uomo naturale è tutto per sé: è l'unità numerica, l'intero assoluto che si rapporta solo a se stesso o al suo simile. L'uomo civile non è che un'unità frazionaria dipendente dal denominatore, e il cui valore consiste nel rapporto con l'intero che è il corpo sociale²⁵.

L'assolutezza dell'uomo naturale è dedotta dall'astrazione di ogni dato sociale. Eliminato ogni vincolo morale dalla società, Rousseau interpreta la dipendenza dalla natura come non costrittiva. Attraverso una meditazione sulle «semplici operazioni dell'anima umana»²⁶, egli individua due principi morali: l'*amour de soi*, che si identifica con la cura della propria conservazione, e la *pitié*, che è la capacità di *ogni essere* di identificarsi con qualunque altro essere vivente sofferente. Il fondamento di questi due principi è la sensibilità. L'*amour de soi* è una *passione* innata che ci fa «interessare ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi»²⁷, la *pitié* serve a mitigare quel tanto di aggressività che l'animale della specie *homo sapiens* più avere nel tentativo di soddisfare i bisogni fisici.

Sebbene contempi la presenza dell'altro, la *pitié* non definisce di per sé uno spazio di azione specificamente umano, visto che è un principio che regola tutti gli esseri senzienti e che, pertanto, è condivisa con gli animali. Caratteristica di questi principi morali, dunque, è il loro fondamento biologico; l'*amour de soi* si riferisce al solo bisogno fisico:

I nostri bisogni sono di più specie; i primi sono quelli che riguardano la sussistenza e da cui dipende la nostra conservazione. Essi sono tali che uomo morirebbe se non fosse più in grado di soddisfarli: si chiamano bisogni fisici perché ci sono dati dalla natura e niente può liberarcene²⁸.

L'*amour de soi* è la passione attraverso la quale l'uomo percepisce naturalmente la vita, attraverso la quale egli sente il flusso dei bisogni; in quanto tale non consente all'individuo di fuoriuscire dal cerchio della consumazione-digestione: «Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la prima cura quella della conservazione. I prodotti della Terra gli fornivano tutti gli aiuti necessari, l'istinto lo portò a farne uso. La fame, gli altri appetiti gli facevano provare diversi modi di esistere»²⁹. È chiaro che per Rousseau l'accentuazione del carattere naturalistico dell'autoconservazione ha lo scopo di escludere l'attività della immaginazione e della ragione dai fondamenti morali – che presuppongono relazioni sociali – individuando invece nei sensi il fondamento di tutte le passioni propriamente dette, le quali si svilupperanno solo con il divenire morale dell'uomo. È noto, infatti, come l'alter ego polemico sia qui rappresentato da Thomas Hobbes. Il filosofo inglese non individua alcuna regolarità morale inscritta nella natura dell'uomo. In opposizione al modello etico-politico aristotelico, l'antropologia hobbesiana

si concentra sugli aspetti servili della natura umana, in quanto «interpreta ciò che è naturale per l'uomo come una successione infinita di desideri e una ricerca infinita di potere»³⁰. Per natura l'uomo cerca solo di perseguire beni sensibili e contingenti. L'uomo di Hobbes è sempre rivolto all'esterno perché non ha un criterio assoluto che definisca il proprio valore. L'opinione che ciascuno ha di sé non dipende dalla coscienza del proprio valore, ma dipende dal confronto, dalla stima degli altri. «Gli uomini vivono nell'apparire, non nell'essere – ha scritto Tito Magri – e per il loro onore e valore, dipendono del tutto dalla stima altrui»³¹. Rousseau ritiene questa tesi corretta, solo che Hobbes commette l'errore di scambiare per naturale un comportamento che è tipicamente sociale: parla dell'uomo naturale, ma descrive l'uomo che vive in società complesse. Hobbes scambia per essenziali, passioni che, in quanto sociali, sono contingenti e determinate.

Rousseau sottrae le passioni mimetiche alla sfera dell'*amour de soi* e le assegna all'*amour propre*, che del primo è una perversione, come recita una celebre nota del *Discours sur l'inégalité*:

Non bisogna confondere l'amor proprio con l'amor di sé; si tratta di due passioni molto diverse per la loro natura e per i loro effetti. L'amor di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù. L'amor proprio, invece, è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso di sé che di ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore³².

Rousseau ristabilisce dunque la stretta correlazione sociale fra passioni mimetiche e apparenza. Tanto l'*amour de soi* è assoluto,

quanto l'*amour propre* è artificiale e relativo. Come nel caso di Hobbes, è una passione servile che sta ad indicare come l'uomo sociale non abbia una misura interna del proprio valore e dipenda dalla stima altrui. Quindi fattori costitutivi dell'*amour propre* sono il confronto e il conflitto. Rousseau interpreta dunque i rapporti sociali moderni secondo il criterio della *competizione* e ritiene che essa non abbia misura interna per autoregolarsi. Egli ha qui di mira tutto il livello dei bisogni materiali e immateriali che creano ineguaglianza (e che ne sono circolarmente l'effetto): dal lusso alla cultura, dalla proprietà all'orgoglio, alla vanità. Questi bisogni sono considerati artificiali e contingenti e fatti dipendere da un modello di riproduzione sociale patologico: «Infine, l'ambizione divorante, l'ansia di aumentare la propria fortuna, più per mettersi al di sopra degli altri che per vero bisogno, ispirarono a tutti gli uomini un torbido desiderio di nuocersi reciprocamente; una segreta gelosia talmente pericolosa da prendere il volto della benevolenza per fare colpo più facilmente; insomma concorrenza e rivalità da una parte, opposizione d'interessi all'altra, e sempre l'intenzione segreta di trovare il proprio utile a spese degli altri. Tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e l'inseparabile corteo della nascente ineguaglianza»³³.

Ciò che deve essere sottolineato è il nesso preciso fra l'analisi genealogica dell'asservimento sociale, che ha al suo centro il momento politico, e la declinazione soggettivistica di questa stessa analisi, poiché la peculiarità di Rousseau sta appunto nell'approfondire gli effetti di questi processi sulla identità individuale³⁴. Perché per poter soddisfare tutto il corteo di bisogni artificiali, gli uomini devono apparire

diversi da come sono, ossia, come già detto, conformarsi ai modelli di autorappresentazione che consentono il riconoscimento sociale: «Essere e apparire divennero due cose del tutto diverse; e da questa distinzione scaturirono il fasto che abbaglia, l'astuzia che inganna, e tutti i vizi che formano il seguito»³⁵.

Così il principio della trasparenza si fa valere sul piano individuale *contro* la società e la storia. A questa articolazione del discorso, Rousseau insiste su un modello autarchico e autoreferenziale di esistenza, che si sottrae alla interdipendenza sociale:

Il selvaggio vive in se stesso, l'uomo della società, sempre al di fuori di sé, sa vivere unicamente dell'opinione degli altri, ed è per così dire soltanto dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza³⁶.

Ma questa non è l'ultima parola di Rousseau. Lungi dall'orientarsi verso un modello impolitico di trasparenza, egli individua nella politica la dimensione capace di immunizzare, attraverso la costituzione di processi democratici, l'essere dell'uomo dalla *opaca* natura dei rapporti sociali.

4. La comunità trasparente

Una delle difficoltà maggiori del pensiero rousseauiano è rappresentato dal passaggio dal livello critico, costituito in modo particolare dal *Second Discours*, in cui i rapporti sociali sono interpretati negativamente, a quello costruttivo: questo secondo livello di articolazione concettuale è costituito da quegli scritti in cui Rousseau tenta di pensare il fondamento della comunità politica. Tuttavia il modo in cui nel *Contrat social*

Rousseau costruisce la comunità politica risente evidentemente di questi problemi. In fondo, la semantica concettuale del contrattualismo è utilizzata da Rousseau non per regolare socialmente gli arbitri individuali, come nell'orizzonte liberale, bensì per correggere processi storici che pongono «l'uomo in contraddizione con se stesso»³⁷. Questa problematica del tutto peculiare consente a Rousseau di introdurre alcune novità nella grammatica generale contrattualistica. In primo luogo, Rousseau attribuisce al patto sociale una natura particolare: il patto in Rousseau non si stabilisce fra individui, ma fra ogni individuo e il corpo politico; l'obbligazione politica si instaura fra l'individuo e il *peuple* di cui quello stesso individuo fa parte. Per questa ragione, egli insiste sul fatto che «ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisce tuttavia che a se stesso e rest[a] libero come prima»³⁸. Secondo Rousseau non può intercorrere un patto fra i singoli membri della moltitudine perché un impegno reciproco tra privati, in mancanza di una autorità superiore, li lascerebbe giudici ultimi del suo contenuto. Il patto è il momento essenziale di una genesi ideale che vede formarsi la volontà generale già nel patto iniziale, nel momento in cui gli individui ricevono *en corps* l'alienazione totale di ciascun singolo³⁹. La natura dell'obbligo tra il popolo e i singoli impone un'adesione senza riserve: ogni individuo aliena alla comunità persona, proprietà e ogni diritto, al fine di continuare a partecipare ai diritti e ai doveri di tutti attraverso la mediazione della volontà generale. In tal modo, l'uomo è risolto nel cittadino, e proprio nel vivere politico realizza la sua umanità, perché facendo parte del popolo non obbedisce che a se stesso. L'elemento peculiare di Rousseau è quindi che il patto

sociale subisce una torsione democratica: esso definisce il popolo come sovrano del corpo politico. Solo l'integrazione democratica, Rousseau dirà repubblicana, nel corpo politico consente di salvaguardare le istanze individuali e frapporre nel rapporto fra individui l'interesse generale che immunizza i rapporti intersoggettivi dall'opacizzazione dovuta al dominio degli interessi particolari, che non sono universalizzabili.

L'atto di associazione contiene un impegno reciproco del pubblico con i privati (*particuliers*), e [...] ogni individuo, contrattando per così dire con se stesso, si trova impegnato secondo un duplice rapporto: cioè come membro del sovrano nei confronti dei privati, e come membro dello Stato verso il sovrano⁴⁰.

Rousseau intende stringere in un solo vincolo il cittadino e l'uomo facendoli entrare nella relazione politica sotto i due punti di vista, del tutto simmetrici, del sovrano, attivo, e dello Stato, passivo. Il nesso tra legge e generalità garantisce questa perfetta simmetria:

Quando tutto il popolo statuisce su tutto il popolo, non considera che se stesso, e si forma così un rapporto fra l'oggetto intero sotto un punto di vista e l'oggetto intero sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. Allora la materia sulla quale si statuisce è generale come la volontà che statuisce. È questo atto che io chiamo legge⁴¹.

Questo modello implica due aspetti di novità. Il sovrano, la volontà generale, precede la costituzione del governo, dal quale è distinto per la natura e le finalità degli atti. Il sovrano agisce per atti generali – le leggi – il governo, invece, per atti particolari: scopo dell'attività del governo è quella di applicare al caso concreto le leggi del sovrano. La distinzione, pertanto, implica un rapporto di subordinazione del primo a quest'ultimo.

Ulteriore e decisivo elemento peculiare è il rifiuto di ogni forma rappresentativa. Se la generalità è il presupposto e l'espressione di un soggetto collettivo, non può esservi alcuna identità tra la volontà del popolo e quella dei rappresentanti: la rappresentanza espropria il popolo del diritto ad esprimere la propria volontà. Lungi dal rendere presente la volontà popolare, la presenza dei rappresentanti costituisce una *alienazione*, che finisce per espellere il popolo dallo spazio pubblico: «[...] la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e il sovrano, che non è che un essere collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso»⁴².

Lo scopo di Rousseau è quello di costruire un sistema politico che veda nell'idea di generalità⁴³ la possibilità di superare lo scoglio del conflitto fra interessi particolari, egoistici. Rousseau sembra aver costruito una trama di rimandi terminologico-concettuali centrati sul nome collettivo della volontà generale, con lo scopo di stabilire rapporti identitari, in cui gli stessi soggetti sono designati con nomi diversi a seconda del rapporto entro cui sono ricompresi. È come se avesse voluto fissare in modo definitivo la perfetta trasparenza del politico.

Ma il problema della *trasparenza* e del suo antonimo, *l'opacità*, riemerge in quanto per Rousseau il problema è quello di far sì che la volontà del popolo sia *sempre*, in ogni atto, espressione del bene comune. «La volontà generale è sempre retta (*droite*) e tende sempre all'utilità pubblica, ma non ne consegue che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine. Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vede: non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si inganna, e solo allora, quindi, sembra volere ciò che è male»⁴⁴.

L'ostacolo è ancora una volta fornito dalla possibilità che l'interesse privato si sostituisca al bene: che la *volontà di tutti* si sostituisca alla volontà generale. Il modo in cui pertanto la volontà generale sia attingibile prevede che si informi il popolo sull'oggetto della deliberazione senza che ci sia «comunicazione» fra i cittadini⁴⁵. Per questa ragione è necessario che non ci siano associazioni parziali nella comunità e che ciascun individuo «ragioni soltanto con la propria testa (*n'opine qu'après lui*)»⁴⁶. Il popolo esprime la parola sovrana, la legge, ma il modo in cui si forma tale parola non passa attraverso una interazione comunicativa. Per così dire, Rousseau si fa sostenitore di una visione solipsistica dei processi democratici, visto che il linguaggio è la mediazione che trasforma il bene in simulacro. Senza voler schiacciare la concezione del linguaggio su questo solo punto, si può però dire che per Rousseau il linguaggio è anche un fattore di perversione della conoscenza: è uno strumento sofisticato attraverso il quale l'ordine formale del discorso nasconde una violenza reale. Il *Discours sur l'inégalité* già aveva interpretato gli atti fondatori della proprietà e dello Stato come l'effetto di discorsi menzogneri⁴⁷. Rousseau esprime dunque diffusamente la capacità del discorso di generalizzare la menzogna: «L'honnêteté è ormai solo nelle parole: più corruzione è presente nelle anime, più cresce l'affettazione nella scelta e nella purezza del discorso»⁴⁸. L'oppressione politica genera la perdita di 'sonorità' della lingua ma, circolarmente, l'attutimento della lingua genera a sua volta la perdita della libertà⁴⁹.

Affinché, pertanto, nella *Cité* regni sempre la giustizia e la felicità pubblica, Rousseau immagina una comunità relativa-

mente piccola, fondata sul riconoscimento di norme tradizionali la cui *vigenza* si sottrae ad un vaglio riflessivo⁵⁰. Sono norme il cui *significato* è confermato dall'abitudine silenziosa del popolo; esse sono interiorizzate dai costumi, dalle usanze tradizionali, dall'opinione pubblica⁵¹. Se il patto sociale costituisce il criterio di legittimità della società giusta, il supporto etico del patriottismo costituisce lo sfondo entro cui l'agire politico si esprime con una voce unanime: «Più l'intesa regna nelle assemblee, ovvero più le opinioni si avvicinano all'unanimità, e più la volontà generale è dominante; ma i lunghi dibattiti, i dissensi, il tumulto annunciano gli interessi particolari e lo Stato deperisce»⁵².

La trasparenza politica appartiene al momento etico della interiorizzazione delle norme; solo in questo modo l'individuo si muove in un contesto che consente la generalizzazione degli interessi. La legge si limita infatti a regolare i rapporti esterni fra gli uomini, laddove solo i costumi penetrano nei comportamenti. È a tale livello di articolazione del pensiero che Rousseau fa sentire il peso di una concezionale fusione della politica: la patria è il fattore di identificazione di una comunità particolare, del tutto individualizzata. L'orientamento etico di una comunità si basa cioè su una declinazione simbiotico-affettiva dei processi di riconoscimento intersoggettivo: «Non basta dire ai cittadini: "siate buoni"; bisogna insegnar loro ad esserlo; e l'esempio stesso, che è sotto questo rispetto la prima lezione, non è il solo mezzo che va impiegato: l'amore per la patria è il più efficace; infatti, come ho detto, ogni uomo è virtuoso quando la sua volontà particolare è conforme in tutto alla volontà generale, e noi vogliamo di buon grado ciò che vogliono quelli che amiamo»⁵³.

La soluzione al conflitto fra uomo e cittadino sembra ottenuta attraverso una declinazione pubblica dell'agire individuale: solo una comunità insulare, fondata sulla dimensione affettiva del "cuore", consente una comunicazione trasparente fra i soggetti; così il contrasto fra essere e apparire scompare:

*Rendete gli uomini coerenti a se stessi: che siano ciò che vogliono apparire e appaiano ciò che sono. Avrete posto la legge sociale in fondo ai loro cuori; uomini civili per loro natura e Cittadini per loro inclinazione, avranno unità interiore, saranno buoni, saranno felici e la loro felicità sarà quella della Repubblica, perché essendo qualcosa solo per opera sua, saranno tutti per essa, che avrà tutto ciò che essi hanno e sarà tutto ciò che sono*⁵⁴.

Qui Rousseau si trova in una difficile situazione: da una parte, è il primo ad articolare in modo tipicamente moderno il problema della trasparenza, dall'altra, la risposta che egli fornisce attinge a un modello politico antico. In effetti ciò a cui mira Rousseau è l'integrazione del moderno modello contrattualistico – alla cui base c'è l'idea della razionalità spontanea dell'individuo – con un linguaggio improntato alla politica classica e al repubblicanesimo. Questi ultimi servono alla integrazione etica dell'individuo nella comunità. Egli è pienamente consapevole della inattualità del suo progetto: «L'istituzione pubblica non esiste più e non può più esistere. Queste due parole, patria e cittadino, devono essere cancellate dalle lingue moderne»⁵⁵. Non solo, egli è anche perfettamente consapevole della differenza insuperabile dello stesso modello a cui si riferisce: troppo grande per la piccolezza dei moderni. E tuttavia suona sinistra l'esaltazione della trasparenza una volta che si nutre sulla esemplarità della virtù antica:

Non fare, non dire mai cosa è che non vuoi che tutti vedano e ascoltino; quanto a me ho, sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel romano il quale voleva che la sua casa fosse costruita in modo che si vedesse tutto quanto ci si faceva⁵⁶.

Questo aneddoto riflette la predilezione di Rousseau per una declinazione etica dei rapporti intersoggettivi: la comunità piccola – come è il caso di Ginevra – consente più facilmente di penetrare l'essere degli individui e di controllare che non si tramuti in apparenza. Per questo nelle piccole città «i privati (*particuliers*), sempre sotto gli occhi dei vicini, sono naturalmente censori gli uni con gli altri, e [...] la polizia può facilmente osservare l'attività di tutti»⁵⁷.

Indubbiamente il mito moderno della trasparenza si è nutrito, anche negli aspetti patologici, delle due prospettive, quella

individuale e quella politica, al centro della riflessione di Rousseau. Tuttavia val la pena di insistere sulla differenza che Rousseau instaura con i modelli politici successivi: il riferimento al modello classico chiarisce più di ogni altro elemento il fatto che Rousseau non ha né previsto né concepito la società di massa. Invece di vederlo come *precursore* della «società del controllo totale»⁵⁸, conviene insistere sulla distanza che egli intrattiene nei nostri confronti. Restituendo infatti ai moduli concettuali di Rousseau la loro inattualità, è possibile anche restituirgli il carattere di un pensiero negativo, cioè a dire critico.

¹ Del resto l'inautenticità, nel pensiero di Rousseau, appartiene al mondo dell'apparenza. Sulla posizione di Rousseau rispetto a questa concezione la bibliografia è ormai sterminata; mi limito a segnalare: Charles Taylor, *Sources of The Self*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989; trad. it. *Radici dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1993; Id., *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi, 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 31 ss.; Alessandro Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.J. Rousseau*, Roma, Armando, 1989; Id., *Autenticità riflessività. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 26 ss. *ma passim*.

² *Lettre à Christophe de Beaumont*, in *Œuvres complètes*, 5 voll., a cura di Bernard Gagnebin e Marcel Ray-

mond, Paris, Callimard, 1959-1995, vol. IV, pp. 966-967 (citare d'ora in avanti con la sigla OC, dal numero del volume in cifre romane e dal numero di pagina).

³ *Préface au Narcisse*, OC II, p. 969: «tutti questi vizi appartengono non tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato».

⁴ I ed. Paris, Plon, 1957; 2ª ed. Paris, Callimard, 1971; trad. it. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982.

⁵ *Rousseau juge de Jean-Jacques (Dialogues)*, OC I, p. 860.

⁶ R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, (I ed. A. Colin, 1960), Paris, Albin Michel, 1994, pp. 650-651.

⁷ *Julie ou La nouvelle Héloïse*, parte II, lettera XIV, OC II, pp. 232, 236.

⁸ Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 40-41.

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ Sul rapporto fra costituzione della società e scienza politica durante l'illuminismo si veda Maurizio Ricciardi, *Ideologi prima dell'ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, in «Scienza e politica. Per una storia delle dottrine», vol. XXV, n. 47, 2012, pp. 67-87. Sulla dimensione sociale delle riflessioni di Rousseau si veda Barbara Carnevali, *Società e riconoscimento*, in Gianni Paganini, Edoardo Tortarolo, *Illuminismo. Un vademecum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 278-292.

¹¹ A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 18, IX, agosto 1996, pp. 295-328.

¹² E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», n. 41, 3 gennaio 1933; trad. it. *Il*

- Problema* Gian Giacomo Rousseau, Firenze, La Nuova Italia, 1938.
- ¹³ V. Goldschmidt, *Rousseau et le problème de la civilisation*, in Id., *Écrits*, Tome 2: *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984, pp. 81-128.
- ¹⁴ É. Benveniste, *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot* (1954), in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Civiltà. Contributo alla storia della parola* (1954), in Id., *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore, 1990³, p. 405; J. Starobinski, *La parola «civilisation»*, in Id., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-48 (p. 25); A. Pons, *Civiltà et civilisation*, in *Dictionnaire de Philosophie politique*, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, Puf, 2012³, pp. 100-105 (p. 105).
- ¹⁵ W. Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, in «Deutsche Rundschau», agosto-settembre 1901; trad. it. *Il XVIII secolo e il mondo storico*, Milano, Comunità, 1967, pp. 48-49.
- ¹⁶ *Discours sur les sciences et le arts*, OC III, p. 7.
- ¹⁷ Ivi, p. 7.
- ¹⁸ Ivi, p. 25.
- ¹⁹ A. Ferrara, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G. M. Chiodi e R. Gatti, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 9-34 (p. 11).
- ²⁰ *Essai sur l'origine des langues*, C. VIII, OC V, p. 394.
- ²¹ *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, OC III, p. 956.
- ²² C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in Id., *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1962; trad. it. *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967⁷, pp. 83-96.
- ²³ *Réponse à un naturaliste*, OC III, p. 237.
- ²⁴ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 122.
- ²⁵ *Émile*, I, OC IV, p. 249.
- ²⁶ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 125.
- ²⁷ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 126. Per un'analisi dell'amour de soi si veda B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 13 ss.
- ²⁸ *Fragments politiques*, X, I, OC III, p. 529.
- ²⁹ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 164.
- ³⁰ T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano, Il Saggiatore, 1989², p. 92.
- ³¹ Ivi, p. 95.
- ³² *Discours sur l'inégalité*, note XV, OC III, p. 219.
- ³³ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 175.
- ³⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 92 ss.
- ³⁵ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 174.
- ³⁶ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 193.
- ³⁷ *Émile*, I, OC IV, p. 249.
- ³⁸ *Contrat social*, I, VI, OC III, p. 360.
- ³⁹ Cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988 (1 ed. 1950); trad. it. *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 272 ss.; V. Goldschmidt, *Rousseau et le droit*, in *Écrits*, cit., p. 137.
- ⁴⁰ *Contrat social*, I, VII, OC III, p. 362.
- ⁴¹ *Contrat social*, II, VI, OC III, p. 379.
- ⁴² *Contrat social*, II, I, OC III, p. 368.
- ⁴³ Il generale non corrisponde ovviamente all'universale.
- ⁴⁴ *Contrat social*, II, III, OC III, p. 371.
- ⁴⁵ Ivi, p. 371.
- ⁴⁶ Ivi, p. 372.
- ⁴⁷ *Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 164 (per la fondazione della proprietà si veda l'inizio della seconda parte), p. 177 (per il discorso che precede l'atto contrattuale).
- ⁴⁸ *Fragments politiques*, XIV, 16, OC III, p. 558. Ovviamente la concezione del linguaggio di Rousseau è molto più complessa di quanto non emerga da queste poche considerazioni. Si vedano almeno Bronislaw Baczko, *La Cité et ses langages*, in Id., *Job, mon ami*, Paris, Gallimard, 1997; trad. it. *La città e i suoi linguaggi*, in Id., *Giobbe amico mio*, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 245-260, la cui trattazione è vicina alle tematiche qui affrontate; U. Ricken, *Le 'langage nouveau' de Jean-Jacques: langue ou parole? Ou deux citoyens de Genève à la lumière l'un de l'autre*, in *Présence de Saussure. Actes du Colloque international de Genève* (21-23 mars 1988), a cura di R. Amacker e R. Engler, Genève, Librairie Droz, 1990, pp. 89-117.
- ⁴⁹ J. Starobinski, *Introduction à l'Essai sur l'origine des langues*, OC V, p. CLXXXVIII.
- ⁵⁰ *Contrat social*, III, XI, OC III, p. 424.
- ⁵¹ *Contrat social*, II, XII, OC III, p. 394.
- ⁵² *Contrat social*, IV, II, OC III, p. 439.
- ⁵³ *Discours sur l'économie politique*, OC III,
- ⁵⁴ *Fragments politiques*, VI, 3, OC III, p. 510 [corsivo non testuale].
- ⁵⁵ *Émile*, I, OC IV, p. 250.
- ⁵⁶ *Julie ou La nouvelle Héloïse*, parte IV, lettera VI, in OC II, p. 424. L'aneddoto è tratto da Montaigne, v. ivi, p. 1590.
- ⁵⁷ *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, OC V, p. 54.
- ⁵⁸ B.-Ch. Han, *Transparenzgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, 2012; trad. it. *La società della trasparenza*, Roma, Nottetempo, 2014³, pp. 71-75.

