

Rousseau e Marx

di Mario Dal Pra

Mentre ringrazio vivamente per l'onore che mi è stato fatto con l'invito a partecipare alla celebrazione congiunta della Scuola magistrale di Locarno e del bicentenario di Rousseau, sento il dovere di scusarmi con i gentili ascoltatori per la prova a cui, come terzo relatore di questo convegno, sto sottoponendo la loro cortesia. Vedrò solo di rendere questa prova il meno ardua possibile, toccando soltanto tre punti principali attinenti al tema che devo svolgere. Vorrei infatti anzitutto far cenno di alcuni studi su Rousseau che nel secondo dopoguerra sono stati condotti a termine da ricercatori di ispirazione marxista; mi limiterò a dire di alcuni più significativi, perché il mio scopo non è quello di presentare in proposito una rassegna completa, quanto di indicare le tappe di rilievo di una corrente interpretativa particolare. Risulterà che non tutti questi contributi hanno un'identica impronta ed una medesima direzione. Ed appunto per questo mi sforzerò, nel secondo punto della mia relazione, di ricavare dagli studi accennati una linea complessiva, che indichi quali aspetti particolari dell'opera e del pensiero di Rousseau sono stati messi in rilievo. Qui non terremo conto tanto dei soggetti di questi studi, quanto invece dell'oggetto che essi hanno in comune, per vedere come esso risulti arricchito e nuovamente lumeggiato dal lavoro svolto.

Ma è anche vero che gli studi russoiani di orientamento marxista, specialmente in Italia, ma non soltanto in Italia, hanno sollevato riserve ed opposizioni da parte degli studiosi del filosofo di Ginevra; non sarà ozioso fare almeno un cenno a tali resistenze, per comprendere meglio sia il contesto generale in cui gli studi da noi considerati si vengono ad inserire, sia lo stacco che la linea interpretativa da essi delineata realizza nell'andamento generale dell'odierna ricerca su Rousseau.

Nell'ultimo trentennio, nel contesto sempre ricco ed intenso della letteratura critica intorno all'opera ed al pensiero del filosofo di Ginevra, si è venuto configurando un insieme molto significativo e relativamente nuovo di ricerche di indirizzo marxista. E ciò in diretta connessione con l'ampliarsi degli studi su Marx dopo la fine del secondo conflitto mondiale.

Non è che l'ampliata ed approfondita conoscenza degli scritti di Marx, unitamente alla disamina del pensiero di Hegel, abbiano potuto fornire un'occasione diretta ad una riconsiderazione di Rousseau. Hegel aveva anzi delineato un'antitesi decisa tra la dottrina russoiana del contratto sociale e la sua concezione dello stato etico; ed aveva ritenuta la prima come espressione fedele della concezione atomistica ed individualistica dello stato; Rousseau gli era apparso essenzialmente come il teorico che aveva fondato la realtà dello stato sulla volontà universale, ma intendendo quest'ultima «nella forma determinata di volontà singola» e aveva ricondotto l'universalità della volontà al solo elemento comune alle varie volontà singole, atomisticamente considerate. «Così, aveva commen-

tato Hegel, l'associazione dei singoli nello Stato diviene un contratto che, quindi, ha per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro qualsivoglia consenso espresso»¹. Per contro, lo stato come realtà etica, secondo la concezione hegeliana, non poteva non collocarsi ad un livello diverso e superiore rispetto a quello degli arbitrii individuali, come realizzazione di una superiore oggettività. Nella *Introduzione del 1857 alla Critica dell'economia politica* Marx aveva rieccheggiato il rilievo hegeliano quando aveva notato che il contratto sociale di Rousseau, col suo riferimento a dei soggetti per natura indipendenti che esso riusciva a collegare, non costituiva affatto una sorta di ritorno alla vita naturale, ma esprimeva piuttosto l'ingenuità di riferire ad una condizione precedente allo stesso sviluppo storico la situazione dell'individuo che era, per contro, il risultato di uno sviluppo storico preciso, cioè «da un lato della dissoluzione delle forme sociali feudali e, dall'altro, delle nuove forze produttive sviluppatasi a partire dal secolo XVI»².

Sia nel giudizio di Hegel che in quello di Marx, dunque, Rousseau era stato assimilato al giusnaturalismo del Settecento; e ciò non equivaleva certo ad una sollecitazione a riconsiderare, da parte marxista, il pensiero di Rousseau. Anche se qualche rinvio alle condizioni di asservimento dell'uomo realizzate nella società del tempo e puntualmente segnalate da Rousseau era stato fatto da Marx, nel *Capitale* e in altri scritti. Si può dire, pertanto, che l'attenzione di alcuni studiosi marxisti sia stata condotta a riconsiderare i punti principali della dottrina di Rousseau dall'aver intraveduto una possibile connessione di essi con aspetti importanti della riflessione di Marx, superando, quasi, lo stacco che quest'ultimo aveva prospettato nei riguardi del filosofo ginevrino.

Anche a voler tener conto soltanto dei contributi più significativi in tale direzione, si può notare che negli ultimi decenni, prendendo l'occasione del bicentenario del *Contratto sociale* celebrato nel 1962 e dell'intensificarsi delle ricerche filologiche intorno ai testi russoiani, hanno partecipato attivamente al riesame del pensiero di Rousseau alla luce della tematica marxista principalmente quattro aree filosofiche: quella italiana, quella di lingua francese, l'area filosofica tedesca e quella polacca. Il merito di avere per primo istituito un raffronto Rousseau-Marx spetta in Italia a Galvano Della Volpe, il pensatore che, scomparso nel 1968, si era mosso dapprima nell'ambito della crisi dell'attualismo gentiliano per proporre, in seguito, una sua personale interpretazione del marxismo che ha dato luogo, con gli studi di Mario Rossi, di Nicolao Merker e di Lucio Colletti, ad una vera e propria scuola affermatasi nella cultura italiana degli anni Sessanta. Il saggio *Rousseau e Marx* di Galvano Della Volpe ha avuto una elaborazione molto prolungata nel tempo; la prima edizione fu pubblicata a Roma nel



Il prof. Mario Dal Pra.

1957 e raccoglieva ricerche di filosofia politica che avevano avuto inizio, per indicazione dello stesso autore, nel 1943.

L'impostazione iniziale del giudizio intorno a Rousseau era formulata secondo il criterio di ciò che è vivo e di ciò che è morto nell'opera del Ginevrino; secondo Della Volpe, «appartiene oramai al passato» la considerazione di «Rousseau filosofo utopista dei 'piccoli stati' e della piccola borghesia radicale, e quindi 'vagheggiatore' di 'rimedi' come il livellamento delle classi al fine che non vi siano più né ricchi né poveri»; e appartiene del pari al passato «la interpretazione in chiave giusnaturalistica del messaggio russoiano circa la libertà e personalità umana»; per contro, ciò che è vivo di Rousseau concerne «l'istanza universale (democratica) del merito personale ossia la esigenza del riconoscimento (sociale) di ogni individuo umano, coi suoi particolari meriti e necessità, per cui la ripartizione proporzionale a ogni individuo differente dei prodotti del lavoro della società comunista teorizzata da Marx nel *Programma di Gotha...* è destinata essa soltanto a rappresentare il compimento storico dell'istanza russoiana del merito personale»³.

Lo studio iniziale fu accompagnato nelle edizioni successive, a partire da quella del 1961, da alcuni chiarimenti dedicati rispettivamente a *Rousseau e Hegel* e a *La problematica del 'Discorso sulla disuguaglianza' e la sua attualità*, nonché da una appendice su *La critica marxista di Rousseau*. Si ebbe, dunque, nella considerazione dell'evolpiana di Rousseau, una evoluzione in due momenti: nel primo di questi, il pensatore italiano ha sottolineato il carattere platonico-cristiano e romantico dell'individualismo di Rousseau e della sua rivendicazione dei diritti dell'uomo di natura, come individuo pre-sociale; la soluzione del contratto, in questa prospettiva, non può che contribuire alla emancipazione puramente politica dell'uomo, che lascia intatta la disuguaglianza economica e l'individualismo conflittuale della società civile. L'emancipazione prospettata da Rousseau sarebbe dunque, per Della Volpe, non già la liberazione di tutto il popolo,

non l'emancipazione universale, ma solo l'emancipazione della borghesia e perciò la liberazione particolare di una classe.

Dopo il '60, invece, Della Volpe ha accentuato il recupero della stessa teoria politica di Rousseau ed ha insistito su una prospettiva di maggiore continuità fra l'indirizzo democratico della sua visione politica e l'ulteriore integrazione socialista di Marx.

Lucio Colletti ha dedicato a Rousseau «critico della società civile» una parte rilevante del suo volume *Ideologia e società*⁴⁾. La sua trattazione si collega direttamente con la disamina dell'avvolpiana, della quale discute approfonditamente alcune tesi particolari; ma soprattutto essa si richiama alla riconsiderazione che anche Della Volpe aveva avviato, nel secondo momento della sua disamina di Rousseau, del contributo che il filosofo ginevrino aveva recato alla critica della società civile come condizione di alienazione determinata dall'ordinamento borghese; in tal modo la continuità tra Rousseau e Marx si viene accentuando e il contributo del primo al superamento della concezione liberale-borghese dell'ordinamento della società si viene approfondendo.

Per rendere più articolato l'elenco dei contributi marxisti italiani su Rousseau si possono ricordare almeno la raccolta di *Scritti politici* curata da Paolo Alatri, con commento, un'ampia introduzione e larga bibliografia, nella collana dei «classici della politica» diretta da Luigi Firpo e alcune edizioni di Valentino Gerratana⁵⁾.

In questi ultimi autori tuttavia la lettura marxista di Rousseau è stata svolta con maggiore decisione, tanto che si ebbe una vivace reazione da parte di alcuni studiosi di Rousseau maggiormente preoccupati di mantenere l'autore in stretto rapporto col suo tempo e contrari, pertanto, ad inveramenti troppo audaci delle sue dottrine⁶⁾.

Nell'ambito della cultura francese sono da segnalare in particolare due contributi importanti. Il primo è costituito dal saggio che Louis Althusser ha dedicato nel 1967 al *Contratto sociale*⁷⁾. Si tratta di un'analisi strutturale del noto testo di Rousseau per metterne in evidenza l'impianto teorico fondamentale. Il contratto sociale occupa, secondo Althusser, nel contesto della dottrina di Rousseau, la stessa importanza di oggetto teorico che occupa, nella dottrina di Platone la teoria dell'idea, in quella di Aristotele la teoria dell'atto, in quella di Cartesio la teoria del cogito e in quella di Kant la teoria del soggetto trascendentale. È molto nota l'interpretazione che Althusser ha dato dello stesso pensiero di Marx, non considerandolo alla luce di uno sviluppo continuo, ma vedendolo articolato invece attraverso una radicale rottura epistemologica. Questa consentirebbe a Marx di bandire le categorie filosofiche di soggetto, di empirismo, di essenza ideale ecc., sostituendole con concetti assolutamente nuovi, essenziali alla formazione di una teoria della storia e della politica, come quelli di formazione sociale, di forze produttive, di sovrastruttura ecc.; ed in ciò consisterebbe la sua rivoluzione scientifica.

Rispetto a questa la teoria della società, come è formulata da Rousseau, al pari delle teorie dell'economia, della morale e

della conoscenza del periodo che precede Marx, obbediscono alla struttura tradizionale. Contrariamente pertanto a quanto tendono a fare gli altri marxisti, Althusser non attenua, ma accentua le differenze tra il pensiero di Rousseau e quello di Marx.

Anche dell'oggetto teorico del contratto sociale egli tende a mostrare, nonostante le sue implicazioni con la teoria dell'alienazione, le risultanze ultime alle quali necessariamente mette capo: esse sono o la fuga in avanti nell'ideologia, o la regressione economica. E poiché entrambe queste soluzioni sono soltanto apparenti, esse non giovano che a rendere più evidente l'emergere, al di là della teoria, del problema reale, nella sua insolubilità: il problema di realizzare una forma di società in cui ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso.

Di tutt'altra natura è il secondo contributo, costituito dall'opera su *Rousseau écrivain politique* pubblicato da Michel Laignan nel 1972⁸⁾. Si tratta del risultato del lavoro condotto da un gruppo di studiosi lungo un periodo di tempo ultradecennale. La convinzione di fondo di tale lavoro è che il pensiero politico di Rousseau costituisca il centro ispiratore di tutta l'opera del filosofo di Ginevra; e la ricerca è appunto rivolta a stabilire in relazione a quali ambienti sociali volta a volta le posizioni politiche di Rousseau si siano venute determinando. L'attenzione è principalmente rivolta al rapporto che è intercorso tra Rousseau ed il mondo economico-sociale degli artigiani. In questa prospettiva assume rilievo l'ideologia di natura popolare ed artigiana in cui si svolge la formazione di Rousseau a Ginevra; ed è qui che acquistano importanza i temi della sovranità popolare, dell'importanza delle assemblee, della resistenza alla delega ecc. Ma anche le fasi successive del pensiero di Rousseau sono considerate in base al rapporto in cui egli si venne a trovare con la piccola borghesia artigiana. Nell'insieme pertanto il filosofo ginevrino non viene considerato come il teorico precorritore della moderna democrazia popolare. Il tema indubbiamente rivoluzionario dell'eguaglianza viene piuttosto posto in relazione con la ricerca di alleanze e con una politica di equilibrio tra le classi, a cui Rousseau sembra affidare una possibile svolta nella storia dell'umanità. L'importanza del saggio di Launay sta anzi nel fatto che egli ha avviato una nuova ed importante indagine sui concreti rapporti sociali che sottendono lo sviluppo del pensiero di Rousseau nelle sue diverse fasi; ha cioè evitato di impostare la considerazione marxista di Rousseau nel senso di un rapporto immediato ed astratto della sua dottrina con quella di Marx ed ha invece fatto richiamo al marxismo come metodo di indagine storica, applicando i criteri del materialismo storico alla comprensione distinta ed autonoma della dottrina di Rousseau.

L'area filosofica tedesca ha dato un contributo decisivo alla critica marxista su Rousseau; si tratta, anzi, del contributo di maggiore importanza e completezza che abbia visto la luce negli scorsi decenni: voglio alludere al saggio di abilitazione nell'università di Tubinga che Iring Fetscher ha pubblicato nel 1960 col titolo *Rousseaus politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheits-*

begriffs, da lui rielaborato nel 1968 e in tale forma tradotto in lingua italiana nel 1972⁹⁾.

Il libro del Fetscher ha analiticamente distrutto l'immagine convenzionale di Rousseau quale propugnatore di un'immobilità ritorno alla natura e l'ha sostituita con quella del teorico di una proposta politica concreta e realistica, strettamente legata all'analisi profonda e pessimistica della società borghese nascente. Non dunque la idealizzazione del selvaggio isolato, ma una acuta indagine sulle tendenze degenerative della società capitalistico-borghese che dovevano, più tardi incontrarsi con l'analisi marxiana. Non pertanto un utopismo alla rovescia, volto a guadagnare una naturalezza irrimediabilmente perduta, ma una prospettiva politica solidamente ancorata al suo tempo e volta essenzialmente a rallentare la decadenza strettamente e inevitabilmente connessa con lo sviluppo della società borghese ed a porre un riparo alla corruzione che corrisponde allo stesso movimento della storia. Il Fetscher insiste molto, d'altra parte, sul conservatorismo di Rousseau, che egli considera «un moralista tradizionalista che, avvertito delle conseguenze disastrose della sfrenata società concorrenziale, tenta di ritardarne il progresso con mezzi politici e pedagogici». Rousseau approda, allora, a giudizio dello storico tedesco, alla celebrazione della repubblica piccolo-borghese autarchica. Il libro del Fetscher ha il merito da un lato di dare il massimo rilievo all'analisi russoiana dell'alienazione umana quale si realizza nella società borghese del Settecento e dall'altro di mettere in piena evidenza i motivi di ispirazione conservatrice nella teoria del ginevrino, dal carattere metafisico-morale della volontà generale ad un certo spiritualismo astratto, dalla sua arretratezza economica alla sua avversione per il popolo dei diseredati.

Anche il Fetscher evita dunque una correlazione troppo immediata tra il pensiero di Rousseau e quello di Marx; e si sforza piuttosto, mettendo in rilievo la prospettiva politica del filosofo ginevrino, di chiarirne sia gli aspetti di apertura verso il futuro, sia i motivi di connessione con la tradizione ed il passato.

Ricorderemo, infine, il volume dedicato a *Rousseau: solitudine e comunità* da Bronislaw Baczkó e pubblicato in polacco a Varsavia nel 1964 e più tardi, nel 1970 in lingua tedesca¹⁰⁾.

Lo stesso autore ha anche pubblicato nelle «Annales de la Société J.-J. Rousseau»¹¹⁾, in occasione degli Entretiens sur J.-J. Rousseau del 1962, un saggio su *Rousseau et l'aliénation sociale*.

Non si tratta tanto, egli sostiene, di vedere in Rousseau un hegeliano o un marxista «avant la lettre» e nemmeno di ridurre tutta la sua opera ad un unico motivo; tuttavia mettere a tema la filosofia sociale di Rousseau circa la riflessione critica sul fenomeno dell'alienazione mette certamente in rilievo una delle funzioni storiche fondamentali dell'opera del filosofo ginevrino. A giudizio dello studioso polacco, nell'opera di Rousseau si trova, più che una teoria filosofica o sociologica dell'alienazione, una descrizione fenomenologica del sentimento e d'una esperienza vissuta del mondo sociale, alienato e reificato, e dell'esistenza inautentica dell'uomo in questo

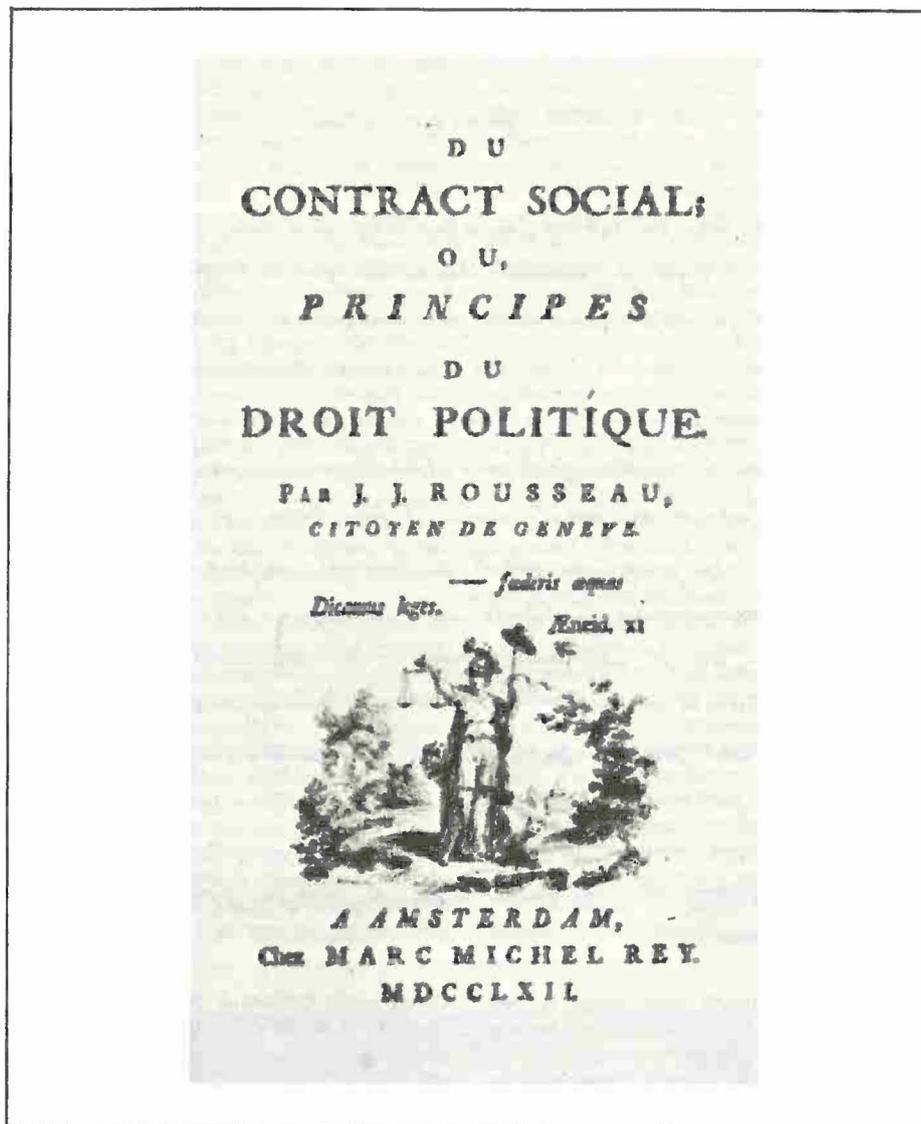
mondo. La divisione dell'uomo tra «essere» ed «apparire» è essenziale per l'intera visione del mondo di Rousseau ed è il punto di partenza a cui risale il motivo dell'alienazione: è tale distinzione infatti che sta all'origine della ricerca delle fonti e dei meccanismi della formazione del mondo delle apparenze e dell'esistenza fittizia dell'uomo.

Non solo Rousseau analizza le situazioni in cui il motivo fondamentale dell'azione dell'individuo, l'amore di sé, si trasforma in amore proprio, cioè in ambizione la quale conduce alla vita fittizia ossia all'esistenza al di fuori di sé, ma la sua opera critica questo mondo delle apparenze, attraverso la descrizione dell'esistenza inautentica. In questa direzione lo studioso polacco utilizza largamente le analisi e i commenti all'opera russoiana di Raymond come di Gagnebin e di Starobinski, per dare rilievo, nell'opera del filosofo ginevrino, al motivo della rivolta permanente contro tutte le mediazioni finte e reificate esistenti nel mondo umano e dello sforzo sempre rinnovato verso l'emancipazione.

Già da questi cenni sommari ad alcuni soltanto degli studi di orientamento marxista su Rousseau, appare come essi abbiano indicato linee e direzioni diverse, anche se non contrapposte, di indagine. Se infatti da un lato ci si è principalmente occupati di istituire un raffronto diretto tra le dottrine di Rousseau e le dottrine di Marx, ricavandone conclusioni sia di continuità come di opposizione, dall'altro si è tratto essenzialmente da Marx l'indicazione di un metodo di comprensione della storia, tentando quindi di collegare il pensiero di Rousseau con lo sviluppo storico-sociale della sua età, col principale risultato di cogliere meglio la connessione di Rousseau con il suo tempo, anziché proiettarlo in avanti verso un possibile incontro con Marx.

Ma cerchiamo ora di ricavare le linee principali di un quadro unitario del pensiero di Rousseau, quale risulta dall'insieme di questi studi, anche per avere modo di determinare meglio il peso che essi hanno esercitato nella storia più recente della critica su Rousseau.

Il primo aspetto dell'opera di Rousseau che gli studi marxisti degli ultimi decenni hanno messo in particolare rilievo è quello del primato della politica sulla morale. E ciò in contrasto con le molte ricerche che hanno dato rilievo in passato al primato che rivestirebbe, nella prospettiva di Rousseau, l'impostazione morale. In questa alternativa, è evidente che il primato della morale comporta il riferimento ad una sfera autonoma dell'interiorità umana che risulta anteriore rispetto alla dimensione esteriore della politica e si afferma come indipendente da essa. Non si tratta, certamente, di un momento secondario e trascurabile della costruzione della soggettività umana; ma esso si colloca pur sempre nel dibattito che dialettizza individualità ed universalità all'interno dell'interiorità; e comporta una scelta ed una contrapposizione tra interiorità ed esteriorità; inoltre è ovvio che, sulla scia dell'interiorità e dell'approfondimento delle sue forme, si apre la strada alla dimensione religiosa; e sempre con l'accentuazione per cui il centro della realtà si sposta verso l'intimità dell'uomo e verso il suo rapporto originario con Dio.



Insomma, primato della moralità vuol anche dire, nel pensiero russoiano, primato della spiritualità cristiana, e fedeltà ad una prospettiva di distacco dal mondo e di svalutazione della scienza, della filosofia, e di tutte le forme del mondano e dell'immanente. Ora gli studiosi marxisti hanno largamente insistito su una radicale inversione che l'opera di Rousseau proporrebbe del rapporto tra morale e politica, con l'affermazione di un deciso primato della politica. E ciò nel senso che per Rousseau la soluzione globale dei problemi dell'uomo non sarebbe offerta tanto dall'interiorità e dalla moralità, quanto dalla politica e dalla società. Perfino il suo modo di intendere il male non è conforme ad una visione moralistica; infatti il male è costituito dall'ineguaglianza e dall'ingiustizia che si realizzano nella società; e l'impegno per superare il male si traduce nell'impegno politico per la trasformazione della società e per la sua liberazione dalla disuguaglianza. L'attenzione di Rousseau corre dunque subito alla società come all'orizzonte globale in cui si colloca e si può risolvere il dramma dell'uomo, fuori da ogni ripiegamento interioristico. Viene ripresa così dai recenti studi marxisti la tesi che Cassirer aveva già formulato fin dal 1932 nel suo **Il problema Rousseau**, quando aveva rilevato che in lui la responsabilità dell'origine del male non viene più fatta risalire

ad un oscuro volere di Dio o ad una presunta colpa originale dell'uomo, ma viene interamente riferita alla società. «In Rousseau», aveva scritto Cassirer, «la responsabilità viene spinta in un punto dove mai prima d'allora era stata ricercata»; egli crea quasi «un nuovo soggetto della responsabilità» e «questo soggetto non è l'uomo singolo, ma la società umana»¹².

D'altra parte, se la società «nella sua forma attuale ha inferito all'umanità le ferite più profonde», essa «è anche la sola che può e che deve guarire queste ferite». La salvezza, dunque, non può venire né dalla religione, né dalla morale, ma soltanto dalla politica. Dunque la morale si risolve, per Rousseau, nella politica. L'origine del male non è negli individui, ma nei popoli o, meglio, nei loro ordinamenti di governo. Ed anche il rimedio del male e la redenzione dall'alienazione si conseguono soltanto in un nuovo ordinamento della società. Non dunque a Kant deve essere riportata la dottrina di Rousseau ed al suo modo di stabilire la supremazia dell'interiorità morale rispetto all'esteriorità del diritto e della politica; quanto invece all'orientamento hegeliano nel quale la sfera della moralità non può essere affermata nella sua autonomia, ma mira a risolvere il suo carattere astratto nella dimensione dell'eticità, attraverso la concretezza degli istituti e l'organizzazione della vita associata. In questa

Chapitre III.

Du Factes fundamental.

L'homme est né libre, et cependant par tout il est dans les fers. Tel je vois le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? on n'en fait rien. C'est ce qui peut le rendre légitime? Il n'est pas impossible de le dire. Si je ne considérais que la force, ainsi que les autres, je dirais; tant que le peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; si tôt qu'il peut se jouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux; car recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est bien fondé à la reprendre, ou l'on ne l'est point à la lui ôter. Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres; et pendant ce droit n'a point sa source dans la nature; il est donc fondé sur une convention. Il s'agit de savoir quelle est cette convention, et comment elle a pu se former pour être légitime.

prospettiva va anche considerato il rapporto tra l'Emilio e il Contratto sociale, e non già nel senso che la dimensione politica del Contratto formi soltanto una appendice secondaria del piano morale svolto nell'Emilio, quanto invece nel senso che il piano morale dell'Emilio quale ambito della formazione del singolo nella vecchia società trova il suo superamento e compimento soltanto nel Contratto e cioè nella costituzione di un rinnovato vincolo sociale.

Circa un altro nodo importante del pensiero russoiano, quello dello «stato di natura», gli studi marxisti hanno contribuito a consolidare la prospettiva già formulata da Starobinski quando ebbe a rilevare che lo «stato di natura» non indica, nel pensiero di Rousseau, una vera e reale condizione di vita dell'individuo, fuori di ogni contesto associativo, quanto invece una sorta di concetto regolativo o di criterio originario col quale raffrontare le varie fasi dell'incivilimento umano. Non dovrebbe, dunque, interpretarsi il pensiero di Rousseau come essenzialmente rivolto a rivendicare la realtà primaria e pregiudiziale dell'individuo, congiunta con una sorta di vagheggiamento della condizione dell'esistenza selvaggia, contrapposta alla vita in società. È qui in gioco, evidentemente, non solo il primitivismo di Rousseau, cioè una sua pretesa tendenza utopistica a vagheggiare la condizione dell'uomo primitivo, in contrasto ed opposizione con la condizione della vita sociale, ma ancor più il legame di Rousseau con il giusnaturalismo e con la sua rivendicazione dell'individuo come titolare in forma originaria di diritti innati ed inalienabili, non derivati dal rapporto con la società, ma preconstituiti alla stessa esi-

stenza della società e quindi derivanti all'individuo da un'investitura diretta di origine religiosa. Se valesse anche per Rousseau la prospettiva giusnaturalistica non soltanto l'individuo dovrebbe essere inteso come compiuto e perfetto in se stesso, fuori e prima della società, ma l'istituzione della società non potrebbe aggiungere nulla alla sua natura, se non la protezione della legge positiva per i diritti originari di cui l'individuo sarebbe in possesso fin dall'inizio. Ora è noto come Hegel (e dopo di Hegel, e, nella stessa direzione, anche Marx) abbia inteso contrapporsi polemicamente a tale concezione dell'individuo e della sua libertà; egli ha mostrato come la concezione atomistica della libertà in cui essa è fatta consistere nella coesistenza di tante sfere di iniziativa quanti sono gli individui, ma ognuna chiusa in se stessa e nel proprio arbitrio, abbia un carattere essenzialmente negativo e non offra all'individuo la possibilità di svolgere la sua stessa realtà su un piano obiettivamente più ampio e consistente, quello appunto della società civile e dello stato. Hegel ha indicato il limite principale di tale prospettiva nel fatto che essa propone una libertà racchiusa nell'ambito di un principio astratto come è l'individuo che non sia anche membro della società, intesa in modo negativo e statico, e col rifiuto di considerare come vie e forme della libertà e di potenziamento dell'individuo quelle della società civile e dello stato, in cui egli esprime valori oggettivi ed universali. Come si è accennato, Hegel ha ritenuto di poter considerare Rousseau come sostenitore di una concezione individualistica della libertà e quindi come fautore del giusnaturalismo e del contrattualismo, e, in ultimo, come fautore di una

concezione liberale-formale di derivazione borghese. In polemica con tale prospettiva, gli studi marxisti hanno per contro messo in rilievo che per Rousseau la condizione di natura non è uno stato «perfetto» in cui l'uomo trovi, fuori della società, la piena realizzazione di se stesso; si tratta piuttosto di una condizione semplicemente animale dalla quale bisogna uscire in quanto la natura dell'uomo può realizzarsi soltanto attraverso la società. L'uomo di natura, dunque, anziché costituire un punto di arrivo, il perno intorno al quale far ruotare l'intero sviluppo umano, è una condizione solo iniziale che deve svolgersi nella vita della società. È la società che fa di un animale stupido e limitato un essere umano. In tal modo il rapporto è invertito e il centro è costituito non già dall'individuo, ma dalla società. Ne consegue che la libertà umana non è la libertà dell'individuo nel suo egoismo, ma la libertà che implica la liberazione dell'intera società; la libertà non è concepita come un orto chiuso, come un ambito riservato, ma come il cammino storico-sociale della libertà. Lungi dunque dal mettere l'uomo naturale al centro della realtà e dal rivolgerlo tutto alla sua protezione, il contratto sociale comporta la rinuncia all'uomo naturale e la creazione di un ordine sociale nel quale soltanto l'emancipazione dell'uomo può trovare realizzazione. E qui si apre la prospettiva della storia, alla quale Rousseau guarda con una duplice considerazione: negativa per quello che si riferisce alla degenerazione cui la società va incontro, con la condizione di guerra di tutti contro tutti; e positiva, per le possibilità che si delineano di introdurre nella disgregazione sociale promossa dalla proprietà privata una profonda modificazione volta a garantire in modo unitario il pieno sviluppo dell'individuo unitamente a quello della società.

Ma il punto nel quale gli studi marxisti su Rousseau hanno forse insistito con maggiore ricchezza di analisi è quello che concerne la critica della società civile. Non senza aver preso le mosse, come nel caso di Colletti, dal paragone con le analisi della società civile che si possono trovare in Smith ed in Kant e che, contrariamente a quella di Rousseau, sono essenzialmente ispirate da una considerazione positiva di quella società. Kant e Smith, infatti, pur vedendo nella società civile, come organizzatrice della soddisfazione dei bisogni attraverso la divisione del lavoro, aspetti negativi e squilibri, hanno largamente riconosciuto il significato positivo e progressivo dei contrasti e della concorrenza che in essa si affermano. Per contro Rousseau ha visto con chiarezza che quando viene meno la condizione della vita patriarcale per l'azione della divisione del lavoro e dello sviluppo della proprietà privata, si afferma, nella vita della società, uno spietato stato di guerra. I rapporti degli uomini tra loro divengono rapporti di «scambio», cioè rapporti in cui ogni singolo deve fare degli altri uno strumento del proprio egoismo; sono tali rapporti ad ispirare agli uomini la propensione a nuocersi reciprocamente, anche sotto la maschera della benevolenza. Minacciati da tale situazione, gli uomini concludono tra loro un contratto sociale, il quale, tuttavia, anziché abolire la condizione di concorrenza e di disuguaglianza, la convalida e la ribadisce. È in tal modo che il potere pubblico come potere di tutti vie-

ne messo a servizio della proprietà privata; è così che la legge, come regola comune, diviene «la legge della proprietà e della disuguaglianza». Gli studiosi marxisti sono sospinti a vedere nell'analisi che Rousseau fa del modo «iniquo» di operare del contratto, le stesse linee fondamentali del liberalismo lockeano. Rousseau non solo indicherebbe nella legge che nasce dal contratto la garanzia della proprietà privata e nella «regola comune» il mezzo che rende irrevocabile la disuguaglianza; ma egli avrebbe anche colto il carattere puramente formale (e pertanto privo di un contenuto generale positivo) della società nata dal contratto.

In questa medesima direzione è stata intesa la rottura tra Rousseau e i **philosophes**, sostanzialmente vicini al liberalismo di origine lockeana. «La verità è, ha scritto Colletti, che la causa principale della rottura tra Rousseau e i **philosophes** è da ricercare nelle loro opposte ragioni di principio e, prima fra tutte, nel diverso loro atteggiamento verso la 'società civile'. In un'età in cui tutti i pensatori più avanzati sono gli interpreti dei diritti e delle ragioni della società borghese in ascesa, della sua prosperità e della sua industria, la critica della società civile contenuta nel **Discours** isola irrimediabilmente Rousseau tra i suoi contemporanei facendone apparire il pensiero assurdo e paradossale»¹³.

Di quest'aspetto della dottrina russoiana vi è chi, come Baczkó, ha sottolineato soprattutto gli elementi più generali, quelli per i quali essa si caratterizza come condizione generale di alienazione; e ne ha messo in rilievo specialmente la struttura esistenziale richiamando la connessione dell'analisi russoiana con la tematica dell'esistenzialismo; e vi è chi, come in particolare Fetscher, ne ha studiato invece i motivi economico-sociali; anche se in questa seconda prospettiva non si è potuto evitare di considerare come Rousseau non accompagni alla sua analisi critica della società civile una disamina corrispondente ed avanzata dello sviluppo economico. Che anzi, egli ha formulato delle concezioni economiche molto arretrate e più volte al passato che al futuro; non ha mai pensato che la libera iniziativa potesse produrre un arricchimento generale ed ha invece ritenuto che il singolo finisse sempre per arricchirsi a spese degli altri; Rousseau è giunto anzi fino ad affermare che «in tutto ciò che dipende dall'industria umana, bisogna proscrivere con cura ogni macchina ed ogni invenzione che possa abbreviare il lavoro, risparmiare la mano d'opera e produrre lo stesso effetto con minore fatica».

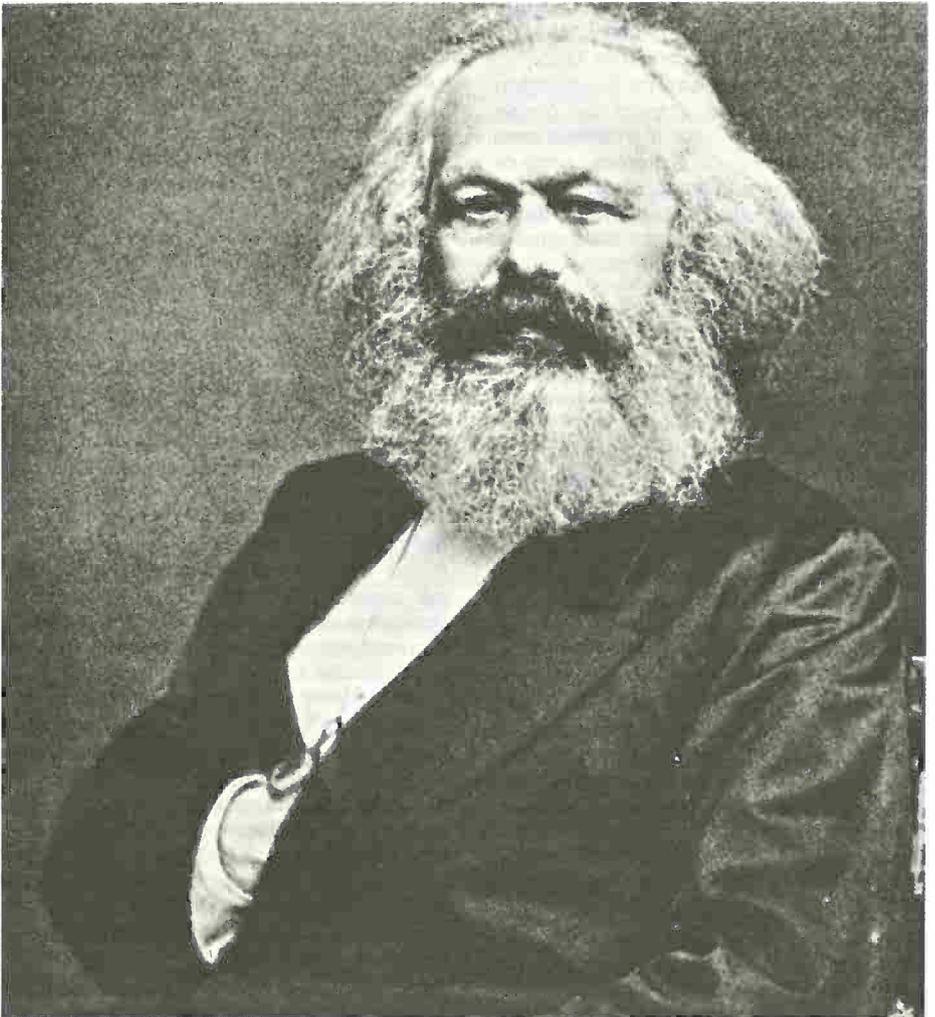
In connessione con la critica della società civile le interpretazioni marxiste di Rousseau hanno messo in rilievo l'importanza della prospettiva russoiana per lo sviluppo dell'emancipazione dell'uomo. Se da un lato la società realizza lo snaturamento dell'uomo, dall'altra essa è in grado, rinnovandosi, di promuoverne l'emancipazione. La società, per conseguire tale risultato, deve nascere una seconda volta, come un corpo morale o artificiale radicalmente nuovo in cui l'uomo possa essere organicamente integrato con tutto il suo essere. Si tratta di realizzare quella trasformazione in forza della quale l'uomo sia sottratto alla legge di natura ed alla sua esistenza as-

soluta, per assumerne una relativa che trasporti il suo io «nell'unità comune», in modo tale che «ogni individuo non si creda più uno, ma parte dell'unità, e non sia più sensibile che nel tutto».

Tale è il nuovo aspetto del contratto, quello per il quale esso non si pone in relazione di continuità con la prospettiva individualistica lockeana, ma ne rappresenta il superamento. Non per nulla Rousseau dichiara che promuovere una società in cui sia superata la condizione di alienazione è equivalente a istituire «un popolo» e che per giungere a tanto bisogna «sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo che, da solo, è un tutto perfetto e solitario, in parte di un più grande tutto da cui quest'individuo riceva in qualche modo la sua vita ed il suo essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarlo, di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura».

Un limite che gli studiosi marxisti non hanno potuto non rilevare nel progetto russoiano della socializzazione umana è che esso si configura essenzialmente in termini politici e morali, ma non in termini economici; si tratta infatti di una socializzazione che si esprime nella costituzione di una volontà generale ed in una sorta di io comune, ma non nel superamento della proprietà privata; a tale prospettiva ulteriore non poteva giungere la riflessione di Rousseau, pur sempre legata alla situazione storica della società francese del Settecento.

Carlo Marx.



Infine, gli studi marxisti su Rousseau non hanno mancato di rilevare l'importanza che riveste, nella sua dottrina del contratto, il **pactum societatis** rispetto al **pactum subjectionis**. Il filosofo ginevrino ha sostenuto che nello stato non c'è che un solo patto, quello di associazione, in forza del quale viene escluso qualsiasi altro patto e, in particolare, quel patto di assoggettamento ad un sovrano che Hobbes aveva considerato come decisivo e fondamentale. La dottrina di Rousseau da tale punto di vista si presenta anzi in antitesi perfetta con quella hobbesiana; e se in quest'ultima era lo stesso patto sociale che veniva assorbito ed annullato nel patto di soggezione di tutti verso un sovrano, in Rousseau è il patto di soggezione rispetto ad un sovrano che viene radicalmente escluso dal patto associativo fondamentale. Quest'ultimo dà luogo alla sovranità popolare; e la sovranità popolare comporta che il governo appaia come un semplice organo esecutivo o, come si esprime Rousseau, come «une commission» della stessa sovranità. E qui si colloca anche il principio secondo il quale la sovranità non può essere rappresentata per lo stesso motivo per cui non può essere alienata; essa consiste, afferma Rousseau, essenzialmente nella «volontà generale», e la volontà non si rappresenta; essa c'è o non c'è e non vi è via di mezzo. Per tale motivo «i deputati del popolo non sono e non possono essere suoi rappresentanti, non sono che i suoi commissari e non possono concludere nulla in modo definitivo». Lo stesso concetto russoiano

della sovranità popolare comporta pertanto la critica dello stato rappresentativo o del governo parlamentare. «La teoria della sovranità popolare», scrive Colletti, «inalienabile e indivisibile, porta con sé l'abolizione del *factum subjectionis* come trasmissione della sovranità del popolo al governo; l'eliminazione di questo contratto di dominazione implica, a sua volta, il declinamento del governo da 'potere sovrano', com'era tradizionalmente inteso, a semplice organo di 'commissari del popolo'. Il senso della teoria, in breve, è quello di una riassunzione diretta, da parte della società, del potere o sovranità che, nel contrattualismo giusnaturalistico, era alienata alla sfera separata e indipendente della 'politica'. Questa riassunzione significa di fatto la soppressione della divisione tra 'società' e 'governo civile', ovvero tra società 'civile' e società 'politica', tra società e Stato e quindi tra *bourgeois* e *citoyen*»¹⁴ In tale prospettiva, il popolo che obbedisce alle norme che egli stesso si è dato non soltanto è in grado di superare la disassociazione a cui conduce inevitabilmente lo scatenamento degli interessi privati, ma può anche consentire l'annullamento dello Stato, inteso come quel potere estrinseco che è essenzialmente rivolto a garantire ed a mantenere la disuguaglianza sociale. Su questa direzione gli sviluppi ulteriori della teoria politica rivoluzionaria non avrebbero aggiunto alla dottrina di Rousseau che l'analisi delle basi economiche dello stesso annullamento dello Stato.

Dall'insieme di questi motivi della dottrina di Rousseau, messi in rilievo dagli studi marxisti degli ultimi decenni, risulta non soltanto che il filosofo ginevrino costituisce una tappa importante dello sviluppo storico che porta alla dottrina di Marx, ma anche che il suo pensiero ha un riferimento diretto ed attuale a molti dei problemi della filosofia politica contemporanea. Gli stessi studi di cui si è discusso sono del resto una testimonianza eloquente che Rousseau continua ad esercitare un influsso profondo sulla coscienza contemporanea, a livello etico-politico prima ancora che in sede critica ed esegetica.

Ma se la prospettiva adottata dagli studiosi marxisti ha certamente contribuito a rendere il pensiero di Rousseau più vicino ai problemi del nostro tempo, essa ha anche sollecitato, per opposizione, una ricerca storica più preoccupata di cogliere il vero Rousseau e di collocarlo con maggiore fedeltà nell'epoca sua. Da più parti si sono infatti formulate riserve sul modo in cui i recenti studi marxisti hanno utilizzato Rousseau, in quanto esso avrebbe contribuito a semplificare troppo alcuni problemi, ad eliminarne altri ed a trattare sia Rousseau che Marx in maniera alquanto scolastica, raffrontando alcune loro affermazioni isolate dal contesto, col risultato finale, per quanto concerne Rousseau, sia di inserirlo forzatamente in una problematica che gli risulta sostanzialmente estranea, sia di attenuare i legami che lo legano saldamente alla cultura ed alla società del suo tempo¹⁵.

È col proposito di dare risalto all'imponente lavoro che si è svolto in questi ultimi decenni in una direzione più rigorosamente storica e filologica che si è proposto, appunto, di distinguere tra la storia della critica russoiana e la storia della fortuna di

Rousseau: più legata la prima a ricerche testuali e storiche rigorose, più connessa la seconda con un'esigenza più immediata di attualizzare il pensiero del grande ginevrino. È appunto in antitesi con l'indirizzo degli studi marxisti che si è voluto richiamare l'attenzione su alcuni caratteri storici che contrassegnano la dottrina russoiana. In particolare sono stati sottolineati il pathos moralistico ed interioristico di molti scritti del Ginevrino, la sua violenta polemica antimaterialistica, gli strali da lui lanciati contro la vana filosofia e l'inutile scienza; nella sua invettiva contro la società si introduce, è stato rilevato, anche un rifiuto radicale di tutto il mondo moderno considerato, nel suo insieme, come il regno della degenerazione dell'uomo e di un'esistenza non autentica. Per non dire della tradizione moralistica alla quale Rousseau si richiama e che fa risalire il suo distacco dal mondo e dalla storia alle posizioni di Montaigne e di Charron; per non dire ancora della sua sensibilità religiosa e di un suo personale misticismo che richiama alcuni motivi della tematica di Pascal. In questa prospettiva acquista una luce nuova il distacco di Rousseau dai *philosophes*, dovuto, si osserva, non tanto alla sua analisi dell'alienazione propria della società borghese, quanto all'incidenza rilevante che ha ancora nel filosofo ginevrino il sentimento religioso ed alla sua radicale condanna del nascente mondo moderno. Si considera poi che alla corruzione dell'età moderna Rousseau contrappone la rivendicazione dell'interiorità, della moralità ed il ritorno a visioni utopistiche ormai superate ed abbandonate dalla storia, e l'ideologizzazione della felice età patriarcale con un'economia esclusivamente agricola, e la considerazione di nuclei politici del tutto isolati dal contesto storico reale; e si ribadisce che ad un atteggiamento generale arretrato ed arcaico si accompagna l'uso di categorie moralistiche, del tutto inadeguate alla comprensione della realtà storica.

Abbiamo tuttavia rilevato che gli stessi studi marxisti su Rousseau non hanno avuto una direzione rigorosamente unitaria ed univoca. E se alcuni di essi hanno seguito il criterio di istituire un raffronto diretto tra il pensiero di Rousseau e il pensiero di Marx, alla ricerca di convergenze e di divergenze, offrendo più facilmente il fianco ai rilievi critici sopra ricordati, altri hanno seguito una direzione diversa ed hanno inteso il marxismo anziché come un termine immediato di confronto, come una teoria dalla quale ricavare un metodo criticamente più avanzato di comprensione storica; per questa via sono giunti a considerare Rousseau ed il suo pensiero in più diretto rapporto con la storia sociale politica e culturale del tempo suo; e sono allora emersi motivi precisi di distacco rispetto alla dottrina di Marx.

Sicché si può dire che le obiezioni mosse da un più rigoroso metodo storico agli studi marxisti su Rousseau che hanno insistito su una prospettiva di continuità tra il suo pensiero e quello di Marx, sono state avvertite, in partenza, anche all'interno della tematica marxista al punto da creare, in essa, a proposito di Rousseau, una duplice direzione di ricerca.

Precisato questo punto, si deve tuttavia aggiungere che anche la prospettiva più

immediatamente teorica ha la sua ragion d'essere. E se da un lato è bene che sia proseguita la ricerca storica, con la sua preminente impostazione analitica, non v'è d'altra parte motivo di non intendere l'importanza che riveste la considerazione teorica della dottrina di Rousseau, con un preminente carattere sintetico. È infatti proprio solo dei grandi pensatori di avere insieme una storia della critica ed una storia della fortuna, anche se le due storie possono a volte incrociarsi e scontrarsi. Anche per Rousseau è certamente un segno evidente della vitalità del suo pensiero e della sua opera, se essi sono capaci da un lato di alimentare le ricerche rigorose e le ricostruzioni storiche erudite e dall'altro di sollecitare la passione e la riflessione dell'uomo contemporaneo impegnato nella conquista di una più profonda libertà.

Milano, maggio 1978



¹ HEGEL, *Filosofia del Diritto*, § 258, trad. it. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1974.

² MARX, *Introduzione alla Critica dell'economia politica*, trad. it., Roma 1954, p. 10.

³ G. DELLA VOLPE, *Opere*, a cura di I. Ambrogio, vol. 6, Editori Riuniti, Roma 1972-73, vol. V, p. 199.

⁴ Bari, Laterza, 1969, pp. 195-292.

⁵ *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1958; *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968.

⁶ Si possono ricordare, in proposito, specialmente: PAOLO CASINI, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1974; PAOLO ROSSI, *Introduzione a Rousseau*, Opere, Sansoni, Firenze 1972, pp. X-LXVII; EUGENIO GARIN, *Introduzione a Rousseau*, *Scritti politici*, 3 volumi, Laterza, Bari 1971, pp. VII-LXI.

⁷ LOUIS ALTHUSSER, *Sur le 'Contract social'* «Cahiers pour l'analyse»: travaux du cercle d'épistémologie de l'École normale Supérieure, n. 8, Paris 1967, pp. 5-42.

⁸ Cannes-Grenoble.

⁹ IRING FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1972.

¹⁰ *Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich.

¹¹ Anno XXXV, 1959-62, Genève, pp. 223-237.

¹² E. CASSIRER, *Il problema Rousseau*, trad. it., Firenze 1934, p. 58.

¹³ L. COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 231.

¹⁴ COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 250.

¹⁵ P. ROSSI, *Introduzione*, cit., p. IX.