

SCUOLA TICINESE 81

periodico della sezione pedagogica

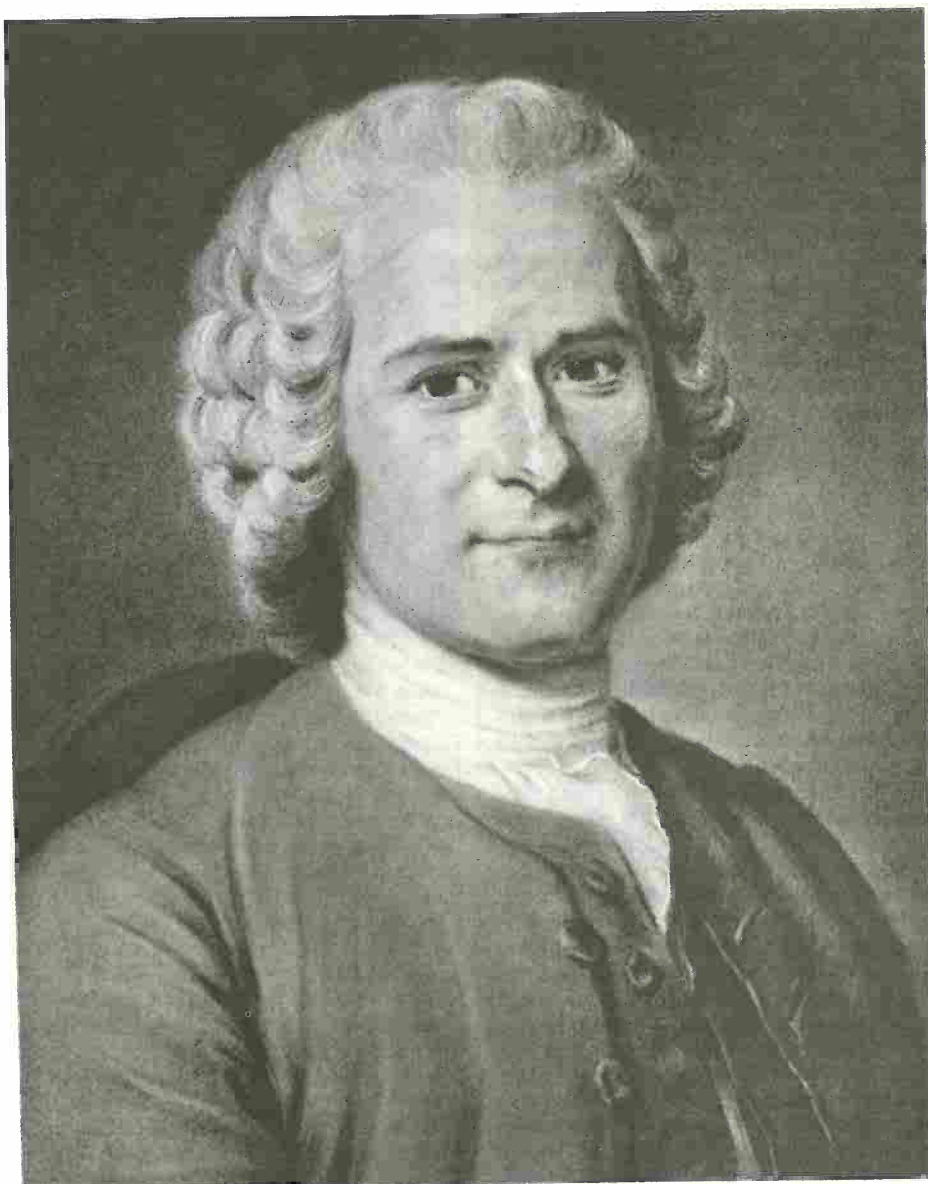
anno IX (serie III)

Marzo 1980

SOMMARIO

Allocuzione di Guido Marazzi — Il saluto del DPE di Sergio Caratti — J.-J. Rousseau e le scienze umane di Matilde Callari-Galli — L'exil de Rousseau 1762-1765 di François Matthey — Rousseau e Marx di Mario Dal Pra — Postille bibliografiche di Antonio Spadafora.

Jean-Jacques Rousseau di Quentin La Tour (1752).



Questo numero speciale di «Scuola Ticinese» raccoglie gli atti della giornata di studio, svoltasi il 9 maggio 1978, promossa e organizzata dalla **Scuola Magistrale di Locarno** — con il patronato del **Dipartimento della pubblica educazione** — per commemorare il bicentenario della morte di **Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)** nella ricorrenza del secolo di attività dell'Istituto, dopo il suo trasferimento da Pollegio a Locarno.

«Scuola Ticinese» ha inoltre ritenuto opportuno completare la pubblicazione degli atti dell'interessante giornata di studio con alcune notizie bibliografiche raccolte dal prof. Antonio Spadafora che ha curato anche la redazione di questo numero speciale.

Allocuzione del direttore della scuola magistrale

di Guido Marazzi

L'atto di dare inizio ai lavori di questa giornata di riflessione su una problematica di carattere storico, filosofico e pedagogico, ma insieme non priva di connotazioni politiche pregne di attualità, mi sembra occasione opportuna per accennare all'intima, e non certo puramente formale, connessione della ricorrenza che vogliamo celebrare, e cioè il centesimo anno di attività della scuola magistrale a Locarno, con la tematica scelta.

Nel 1878, mi permetto di brevemente ricordarlo, il Gran Consiglio votò — anche per motivi di opportunità politica — il trasferimento a Locarno della sezione maschile della scuola, creata 5 anni prima con sede nell'antico seminario di Pollegio. La sezione femminile con il relativo convitto, restò invece in Leventina ancora altri 3 anni; nell'81 sarà però anch'essa trasferita a Locarno, nell'edificio di Via Cappuccini.

Da allora è trascorso un secolo, un secolo di vita travagliata da crisi laceranti, da inquietudini, da contraddizioni tra slanci verso prospettive talora generosamente illusorie e momenti di acquiescenza a condizionamenti politici talvolta fortemente involutivi; un secolo in cui questo istituto fu quasi sempre considerato, non a torto su un piano puramente strategico, una prima linea di battaglia, il cui possesso era determinante per la difesa del regime volta a volta dominante o, rispettivamente, per l'opposizione politica di turno, quale prima tappa di un'operazione di rovesciamento dei rapporti di forza. Il paese è infatti sempre stato «geloso» di questa «sua» scuola; e tale sentimento si è spesso manifestato purtroppo anche in forme passionali, con drammatiche e ricorrenti «epurazioni» della direzione e del corpo docente. Il paese ha sempre saputo — specialmente in tempi in cui l'incidenza dei mass-media nella trasmissione delle idee era estremamente ridotta — che la scuola di formazione dei maestri era uno dei nuclei più determinanti per l'elaborazione dei paradigmi di vita delle generazioni successive e quindi per il destino politico del cantone; a maggior ragione perchè l'elemento caratterizzante del nostro curriculum di studi è sempre stato la riflessione sulla società: riflessione disciplinata, tuttavia, dall'approfondimento anche storico delle scienze umane — esattamente, dunque, nella linea del carattere della presente giornata.

Poiché se anche la «scuola» ha perso oggi una parte importante della sua tradizionale funzione di canale di diffusione delle idee, ed addirittura è messa in discussione la legittimità stessa della sua esistenza come istituzione (cioè come strumento predisposto e programmato a fini socializzanti ed educativi), noi continuiamo a sentire con fiducia che la nostra funzione di educatori e quella della scuola, come istituto del corpo sociale e politico, sono ben lungi dall'essere esaurite e superate. Ma ci rendiamo d'altro lato ben conto che la perdita di credibilità, di cui soffre oggi la scuola, sia in parte dovuta anche ad una sua troppo scarsa sensibilità di fronte a compiti che, esulando dallo stretto «far le-

zione», si configurano in un'opera di promozione culturale fuori delle sue mura.

Noi siamo persuasi assertori di una accentuata «professionalizzazione» del ruolo di insegnante, ma siamo altrettanto consapevoli della necessità di integrare questo indizio con una intensa proiezione verso il mondo circostante. Siamo convinti, in altre parole, che la scuola non debba esaurirsi nella riproduzione del sapere costituito, ma caratterizzarsi per rapporti vivi e produttivi col tessuto sociale che la esprime; e che questi debbano andar oltre ad una equilibrata interazione delle sue componenti (direzione e docenti, studenti e famiglie), per assumere un ruolo immediatamente incentivante della vita socio-culturale del paese; un ruolo «politico», dunque, nel senso nobile del termine.



Queste sono state, in sostanza, le considerazioni che ci hanno consigliati di sottolineare la nostra fausta ricorrenza anche con una qualificante celebrazione del bicentenario della morte di J.-J. Rousseau.

Il «cittadino di Ginevra» viene ricordato — in questo 1978 — in tutto il mondo: specialisti e studiosi si soffermano sulla sua opera per evidenziarne gli apporti precursori, per analizzarne o reinterpretarne certe proposizioni, per scandagliare la sua vita.

Ma ricordare Rousseau non è solo una dotta tentazione di specialisti, di addetti ai lavori: basta scorrere la stampa quotidiana e settimanale (cito qui a caso le pagine di recente dedicate all'autore del *Contratto Sociale* da: *Le Monde*, *La Repubblica*, *Le Nouvel Observateur* e *L'Espresso*) per rendersi con-

to che si avverte un diffuso bisogno di divulgare il suo pensiero e la sua opera, e una più profonda esigenza di fare un po' i conti con certe sue osservazioni che riguardano il senso ed il destino dell'uomo; l'uomo come individuo, ma anche come umanità che fa la storia, e a quale prezzo sovente!

La scuola magistrale di Locarno ha voluto così segnare una sua dignitosa presenza nel quadro delle celebrazioni di questa importante ricorrenza.

Diciamo che l'ha sentita come un obbligo verso colui che — per dirla con le parole di un altro grande ginevrino, Eduard Claparède — è a giusto titolo riconosciuto come il teorico ed il padre di una concezione moderna dell'educazione. Un'educazione tutta centrata sull'educando e non più adultistica; un'educazione che chiama problematicamente in causa l'ambiente come termine fondamentale di quell'interazione dialettica attraverso la quale l'individuo si sviluppa «naturalmente»; un'educazione, infine, alla libertà, attraverso la pratica della libertà.

«L'uomo è nato libero, e dappertutto è in catene», dice Rousseau, nell'esordio al *Contratto Sociale*.

E, se apriamo il primo libro dell'*Emilio*, troviamo, nelle prime pagine, un'altra importante constatazione:

«Di fronte alla necessità di contrastare o la natura o le istituzioni sociali — scrive Rousseau —, bisogna decidere se formare un uomo o un cittadino: formare l'uno e l'altro insieme non si può».

Perché questa impossibilità radicale? Le ragioni sono essenzialmente politiche, più che pedagogiche: la mancanza di buone istituzioni sociali.

La società bene organizzata, fedele — ruscianamente — ai costumi ed alle tradizioni, è una società giusta, di liberi e di eguali, una società educante, palestra di virtù e di saggezza.

Questo tipo di società può anche fare a meno della scuola e della preoccupazione di trasmettere sapere e conoscenze. Sarà, co-

munque, una società educante, intimamente capace di educare il cittadino.

«Le buone istituzioni sociali — sottolinea infatti Rousseau — sono quelle che meglio riescono a snaturare l'uomo, a privarlo della sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa, a inserire l'io nell'unità comune, di guisa che ogni singolo individuo non senta più se stesso come unità, ma come parte dell'unità, e non abbia rilevanza alcuna se non nel tutto in cui è assorbito. Un cittadino romano non era né Caio né Lucio: era un romano, e giungeva ad amare la patria fino al totale oblio di se stesso».

Ma dove trovare ormai, alle soglie della rivoluzione industriale, un tipo di società capace di rifiutare la massificazione e il conformismo, la degenerazione e i conflitti insanabili della disuguaglianza, la lotta tra uomo e uomo e tra gli uomini e la natura? In qualche piccola repubblica, in qualche superstita città-stato della Svizzera (Ginevra, ad esempio, secondo le originarie illusioni di Jean Jacques) che si ricollegano idealmente alla Roma repubblicana. Per il resto è meglio non farsi illusioni: il più è perduto. E Rousseau, a questo proposito, con lucido realismo, non si fa alcuna illusione.

L'educazione del cittadino, insomma, non può precedere l'edificazione della Città. Come dire che l'educazione non è una variabile indipendente; e che con l'educazione non si fanno miracoli.

Eppure il rapporto educazione-società è un nodo del pensiero russoiano, che collega strettamente il versante pedagogico con quello politico; non in una maniera facile e deterministica, bensì in un'articolazione problematica che ancora oggi niente ha perduto di valore e di attualità; perché l'educazione dell'uomo non è separabile dalla problematica politica; ne costituisce solo una difficile, ma necessaria variazione.

Nel 1762 (lo stesso anno dell'apparizione dell'Emilio) Rousseau pubblica anche il **Contratto Sociale** e cerca così di sceverare il più profondamente possibile la dimensione del politico. Siamo, allora, all'edificazione della Città?

Ancora una volta, è meglio non illudersi: il contratto sociale è una prospettiva, non certo una panacea. E l'edificazione della Città resta difficile e lontana, quanto lo era prima. Paradossalmente, così come l'educazione del cittadino ha bisogno della preliminare fondazione della città, allo stesso modo l'edificazione della Città ha, a sua volta, bisogno di poter contare sull'educazione, in un certo senso preliminare, dei cittadini. E Rousseau ne è consapevole. Rileggiamo cosa ebbe a scrivere pochi anni dopo la pubblicazione del **Contratto Sociale**:

«Questo, fra le mie vecchie idee, è il grande problema in politica, che io paragono a quello della quadratura del cerchio in geometria e delle longitudini in astronomia: trovare una forma di governo che ponga la legge al di sopra degli uomini. Se questa forma può essere trovata, cerchiamola e tentiamo di stabilirla... Sventuratamente non può essere trovata — e confesso candidamente che credo che non lo si possa — il mio parere è che bisogna passare all'altro estremo... e stabilire il dispotismo più arbitrario possibile: vorrei che il despota potesse essere Dio. In una parola, non vedo una via di mezzo sopportabile tra la più austera democrazia e l'hobbesismo più perfetto, perché il conflitto degli uomini e delle leggi, che



Da sinistra: prof. Mario Dal Pra, prof.ssa Matilde Callari-Galli, dott. Sergio Caratti, prof. François Matthey, dir. Guido Marazzi e dott. Odilo Tramèr.

dà luogo nello Stato a una continua guerra intestina, è il peggiore di tutti gli stati politici».

Ma cosa implica «la più austera democrazia»? In un modo o nell'altro si tratta della formazione dell'uomo. Una formazione che solo fino ad un certo punto può fare astrazione dall'educazione del cittadino.

Le ultime battute dell'Emilio parlano, a questo proposito, con inusitata chiarezza. Rousseau ha ormai a fianco il suo pupillo già educato come uomo e quasi in procinto di rifugiarsi lontano dalla città depravata. Ora sentiamo cosa gli ricorda Jean-Jacques:

«Se ti parlassi dei valori del cittadino, tu domanderesti forse dove è la patria e crederesti forse di avermi messo in imbarazzo. E tuttavia ti inganneresti, caro Emilio; chi non ha una patria, ha perlomeno un paese».

Un discorso, quest'ultimo, che vuole chiaramente sottolineare come l'uomo non possa mai sfuggire al destino di vivere in mezzo agli uomini. Anche se le ultime esortazioni di Rousseau ad Emilio sono impregnate di un'amara saggezza:

«Se il principe o lo Stato ti chiamano al servizio della patria, abbandona tutto per recarti ad adempierla, nel posto che ti verrà assegnato, l'onorevole funzione del cittadino. Se tale funzione ti riesce gravosa, c'è un mezzo onesto e sicuro per esserne esonerato: adempierla con tanta onestà, che non ti sia lasciata a lungo. Del resto, hai poco da temere il fastidio di una simile carica: finché vi saranno uomini di questo secolo, nessuno verrà a cercare te per servire lo Stato».

Ho voluto esporre, a mo' di introduzione alle prossime ore di studio, queste brevi riflessioni per sottolineare le profonde ragioni che debbono legare alla figura ed all'opera di Rousseau una scuola come la nostra che, avendo il compito di educare gli educatori, vive drammaticamente la problematica del rapporto tra scuola e società.

Ringrazio dunque i dotti specialisti che hanno cortesemente accettato di presentarci alcune possibilità di approfondimento dei significati che la figura e l'opera del ginevrino incarnano.

Grazie per gli interessanti elementi di studio, su cui avremo modo di meditare nei prossimi mesi.

Programma

- 10.00 Apertura della giornata di studio — dott. Guido Marazzi, direttore della Scuola magistrale di Locarno.
Allocuzione del dott. Sergio Caratti, direttore della Sezione pedagogica del DPE.
- 10.30 «J.-J. Rousseau e le scienze umane», relazione di Matilde Callari-Galli, docente di antropologia culturale presso l'Università di Bologna.
- 14.30 «L'exile de Rousseau de 1762-1765», relazione di François Matthey, presidente della «Société des amis de J.-J. Rousseau», docente presso l'Università di Neuchâtel.
Breve pausa.
- 16.00 Brani strumentali da «Le Devin du village» di Rousseau, eseguiti da docenti della Scuola magistrale.
- 16.15 «Rousseau e Marx» — relazione di Mario Dal Pra, ordinario di storia della filosofia presso l'Università di Milano.
- 17.15 Conclusione della giornata di studio — dott. Guido Marazzi.

La giornata di studio si è svolta nel salone del palazzo della Sopracenerina, gentilmente concesso.

Il saluto del Dipartimento della pubblica educazione

di Sergio Caratti

Ho l'onore e il piacere di portare a questa interessante giornata di studio il saluto e gli auguri di buon lavoro da parte del Consigliere di Stato, Direttore del Dipartimento della pubblica educazione, on.le Ugo Sadis.

Il fatto che un istituto scolastico mostri sensibilità e attenzione a certi avvenimenti culturali — e, perché no?, a certe ricorrenze — costituisce, senz'altro, non solo un titolo di merito ma anche un buon auspicio. Come ha appena finito di sottolineare il Direttore della Scuola Magistrale, Guido Marazzi, c'è la ricerca di un rapporto più vivo con il più vasto ambiente socioculturale. E il fatto, poi, che la Scuola Magistrale di Locarno abbia voluto legare questa giornata di studio russoiana ai suoi cento anni di vita rappresenta, a mio avviso, un'ulteriore consapevolezza della direzione nuova che si apre all'istituzione scolastica se vuole conservare — valorizzandola — la sua funzione di formare maestri sempre meglio preparati sul piano culturale e più agguerriti su quello professionale.

Forse — e questo mio rilievo non vuole certo essere un appunto critico —, forse questi cento anni di vita della Scuola Magistrale meriterebbero un'attenzione anche rivolta a ricostruire un filo conduttore che, se è troppo definire «storico» è, parimenti, troppo poco relegare nell'ambito della mera cronaca. Perché mi pare di poter dire che in questi cento anni non sono stati solo registrati avvenimenti di normale amministrazione scolastica: accanto a questi si sono anche avuti momenti di un certo qual rilievo nella vita, nella realtà socioculturale di un piccolo paese qual è il nostro Cantone. Penso, in questo momento — per un'associazione naturale che la problematica russoiana mette in moto —, penso all'appassionato dibattito, politico e pedagogico a un tempo, che caratterizzò gli ultimi anni del nostro '800 e i primi del secolo seguente. Un dibattito sulla politica dell'educazione, imperniato sulla necessità di rinnovare la nostra scuola — in particolare la scuola elementare — accogliendo finalmente la lezione della pedagogia pestalozziana e il suo metodo. Ebbene: se sfogliamo la cronaca di quegli anni troviamo che — soprattutto tra il 1894 e il 1896, ma anche dopo — la Scuola Magistrale, con alla testa il teologo Don Luigi Imperatori, fu tutt'altro che estranea a quel dibattito, occupando non di rado una posizione centrale e decisiva.

I movimenti di idee che dall'inizio di questo secolo si sono accentuati in senso più ampiamente sociale e democratico, anche quando imperavano le ideologie totalitarie, non sono rimasti mai senza eco nell'evoluzione della Scuola Magistrale, il cui obiettivo principale si è così man mano identificato con quello di formare educatori sempre meglio in grado di elevare, attraverso l'istruzione, le condizioni di vita di tutto il popolo, offrendo a tutti i fanciulli uguali possibilità di formazione. È soprattutto in quest'ottica che va colto il continuo potenziamento della Magistrale, sia per quanto riguarda la durata degli studi sia per la qualità degli stessi.

La cultura generale è stata elevata grazie a successive riforme e grazie soprattutto all'apporto di docenti colti e capaci che generazioni di maestri ricordano con durevole affetto ed estimazione. Particolare attenzione è stata pure dedicata alla preparazione professionale con l'introduzione, accanto alla filosofia, alla pedagogia, alla didattica, di aggiornati studi psicologici e con un tirocinio pure prolungato, atto a favorire più stretti e produttivi legami tra la teoria e la pratica, tra le dottrine e la realtà della scuola in cui i maestri sono chiamati a operare. Questa giornata di studio è, però, importante, è soprattutto importante — direi — per la figura del pensatore di cui si vuole commemorare il bicentenario della morte: Jean-Jacques Rousseau. Bene ha fatto, quindi, la Direzione della Scuola Magistrale a rivolgersi a illustri studiosi che ci aiuteranno a riflettere su aspetti particolari, e fondamentali a un tempo, della vasta e ricca produzione del Ginevrino.

In questo 1978 Rousseau è commemorato un po' dappertutto nel mondo.

Due sono le sue opere che più di tutte hanno forse condizionato l'evoluzione delle concezioni della vita (concezioni filosofiche in senso ampio, sociologiche, politiche, pedagogiche, psicologiche, didattiche) fino ai nostri giorni: **Contratto sociale** ed **Emilio**. Il **Contratto sociale** descrive in fondo una società ideale opposta a quella in cui visse Rousseau, cioè una società basata sull'uguaglianza di tutti gli uomini, uguali per nascita anche se non lo sono più per sorte di nascita. In altre parole il valore originario degli uomini è uguale, così come uguale e inalienabile è la loro libertà originaria, anche se gli incrementi diversi di proprietà e di ricchezza hanno finito per generare disuguaglianze e forme di dipendenza contro natura.

Questi punti di vista dovevano ispirare i rivoluzionari del 1789. Li ritroviamo nella Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino. Un secolo e mezzo più tardi, la Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo, adottata solennemente dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, nel dicembre del 1948, rappresenta, in effetti, l'espressione moderna delle idee politiche di Rousseau: ispiratore lontano di tutti i movimenti di liberazione nazionale che resteranno la caratteristica di questa fine del ventesimo secolo.

Anche nell'**Emilio**, sullo stesso piano spirituale del **Contratto sociale**, si descrive in fondo l'itinerario di una educazione ideale, in netta antitesi con quella ricevuta da lui stesso, come osserva nelle **Confessioni**, tale da condurre il bambino a un'autoformazione secondo leggi intrinseche alla sua stessa natura e capaci di educarlo progressivamente a pensare e ad agire in modo autonomo, e a non essere condizionato da nessuna autorità che non sia quella della sua stessa ragione.

Si tratta qui, ovviamente, di un'esigenza ideale basata sul dover essere dell'uomo, esigenza che forse nessuna società riuscirà mai a raggiungere completamente, ma che

appunto perciò, come ai tempi di Rousseau, continua a rimanere esigenza ideale. La rivoluzione copernicana avviata da Rousseau sul piano pedagogico (in parallelo a quella kantiana su piano filosofico) continua così a essere operante anche oggi: il centro dell'azione educativa è infatti stato spostato, sempre più decisamente, dal maestro all'allievo e al suo processo di formazione, dalle materie da imparare a come esse sono via via apprese nelle fasi della vita di ciascun essere umano. Appunto perciò l'uomo di oggi ha acquistato più chiara coscienza di come l'educare e l'insegnare costituiscano ormai i più difficili compiti dell'adulto, di genitori e insegnanti in particolare.

A noi — uomini di scuola, quotidianamente alle prese con i problemi complessi delle istituzioni educative — Rousseau è particolarmente vicino, anche se la vicinanza è sui generis: in quanto punto di riferimento obbligato, ma, nel contempo, non sempre facile da decifrare (non a caso Jean Piaget, parlando di Rousseau «precursore dell'educazione nuova», ha sottolineato il fatto che si tratta di un «precursore un po' pericoloso»).

La difficoltà, tuttavia, non è casuale e nemmeno specifica, tecnica. «Nello spazio di una vita abbastanza corta — confessa lo stesso Rousseau — ho provato grandi vicissitudini, e senza uscire dalla mia povertà ho per così dire assaporato tutte le condizioni, il benessere e il malessere mi si sono fatti sentire in tutte le maniere. La natura mi ha dato l'anima più sensibile, la sorte l'ha sottomessa a tutte le vicissitudini immaginabili».

L'essere stato così profondamente, così radicalmente umano (e averlo voluto — tenacemente — testimoniare senza parsimonia di documentazione) è senza dubbio la ragione di fondo che fa di Rousseau un punto di riferimento obbligato della nostra coscienza moderna. Tanto più — siamo costretti ad aggiungere — se ci troviamo coinvolti in imprese complesse come complesse sono le imprese che si riferiscono alla realtà dell'educazione.

«Punto di riferimento» non significa, certo, che in Rousseau noi possiamo trovare la risposta puntuale ai problemi di oggi, grandi o piccoli che i problemi siano. Come tradurre le indicazioni dell'**Emilio** in soluzioni possibili per le questioni nelle quali si dibatte la nostra scuola? Ma se non ci è assolutamente possibile ricavare una serie di ricette per l'immediato, possiamo però individuare una prospettiva di scientificità e di rigore, di cui tutta la realtà dell'educazione ha oggi profondamente bisogno. Rousseau, in altri termini, non ci viene solo in soccorso con la sua visione funzionale dello sviluppo, che è una riscoperta e una rivalutazione del fanciullo, ci indica anche chiaramente che, una delle premesse più importanti dell'azione educativa è la formazione degli insegnanti, la loro formazione professionale.

Se diamo una rapida occhiata ai più importanti problemi della nostra politica scolastica (unificazione della scuola dell'obbligo, formazione professionale dei docenti, elaborazione di una nuova legge della scuola), ebbene non ci è difficile trovare che certi interrogativi di fondo sono gli stessi con i quali si è commisurato Rousseau, e che la sua prospettiva può ancora esserci di aiuto per individuare la strada più giusta da imboccare e percorrere.

Jean-Jacques Rousseau e le scienze umane

di Matilde Callari-Galli

Come omaggio per la ricorrenza del quarto di millennio della nascita di Jean-Jacques Rousseau, Claude Lévi-Strauss ha celebrato un'altra nascita, quella delle scienze umane ad opera del filosofo ginevrino.¹⁾

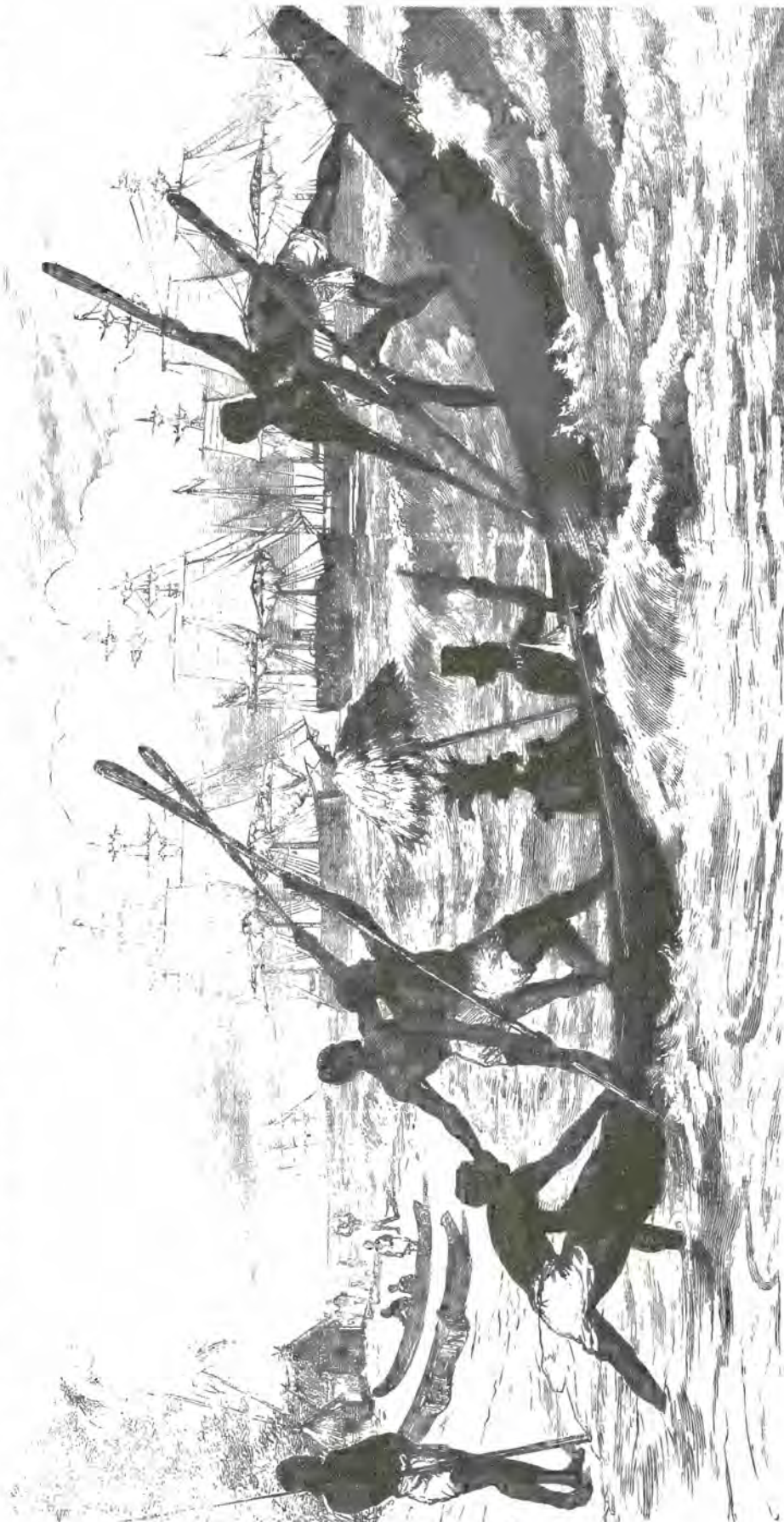
Mi trovo, quindi, nell'occasione di questa nostra commemorazione a subentrare — in un certo senso — a colui che oggi è il massimo degli antropologi viventi. Sono consapevole dell'azzardo, ma per il mio carattere personale mi piace raccogliere come una sfida l'invito che mi è stato fatto, e che diventa quindi ancora più onorevole, ma ancora più oneroso.

Dagli inizi degli anni sessanta, dopo il saggio scritto da Lévi-Strauss, Rousseau è diventato immancabilmente e definitivamente il fondatore delle scienze dell'uomo. Qualche anno prima Lévi-Strauss era intervenuto pesantemente contro i critici, i misconoscitori e gli avversari di Rousseau, che gli attribuivano colpe spettanti, se mai, a Diderot²⁾. Del vagheggiamento, cioè, di un uomo naturale, glorioso del suo stato di natura, in cui qualcuno o qualcosa avrebbe introdotto l'uomo artificiale. E da questa penetrazione sarebbe cominciata «la guerra continua che dura per sempre». In *Tristi Tropici*, Lévi-Strauss scopriva Rousseau, «il nostro maestro», Rousseau, «il nostro fratello», «al quale» — come scriveva — «ogni pagina di questo libro potrebbe essere dedicata, se l'omaggio non fosse indegno della sua grande memoria»³⁾. Mi rendo conto della mia incoscienza, ricordandomi dell'amore e dell'invidia che provo per l'Autore di *Tristi Tropici*, un libro che leggo e rileggo per stimolare la mia riflessione e la mia immaginazione, come ho fatto anche questa volta, prima di cominciare a scrivere questo mio intervento.

Rousseau non ha mai commesso l'errore di Diderot⁴⁾, di idealizzare l'uomo naturale, anzi proprio evitando la confusione dello stato di natura con lo stato di società, Rousseau fonda le scienze dell'uomo. E ciò, dopo la celebrazione di Lévi-Strauss è ormai noto a tutti.

Qualcosa però è accaduto in questi anni che separano la celebrazione di Lévi-Strauss da questo nostro incontro, qualcosa di grosso, anzi di così grosso da fare apparire la Confederazione Elvetica non più come la terra promessa, ma direi piuttosto come un paradiso perduto di quella che avrebbe potuto essere, e qui forse è stata, la realizzazione del mito della nostra civiltà. Ciò che è accaduto, e sta accadendo è la crisi del modello di sviluppo economico e sociale⁵⁾, la crisi dell'ideologia del progresso e, come temo, la crisi prossima ventura del principio dell'eguaglianza di tutti gli uomini.

Raccoglio allora la sfida, e celebro Rousseau non come il filosofo che ci ha parlato del formarsi dell'ineguaglianza, un tempo, alle origini, ma che ci parla oggi del riformarsi delle diseguaglianze, dell'annullamento di ordini istituzionali e ideologici verso nuove forme di contratto sociale



cietà¹⁸¹. Il passaggio dall'uomo/animale all'uomo/uomo, dalla natura alla società, è appunto determinato dalla cultura.

Se Rousseau, *après* Lévi-Strauss, è il «padre» dell'antropologia del XX secolo, nel secolo scorso gli antropologi di scuola evoluzionista, sacerdoti dell'ideologia del progresso, avevano scelto, contrapposto a lui, un altro «padre»: Georges Louis Leclerc, comte de Buffon. E come ha scritto in un eccellente saggio l'antropologo inglese Edmund Leach, l'aporia di fondo su cui si dibatte tutta l'antropologia contemporanea e su cui si è dibattuta tutta l'antropologia, è nel penultimo tra queste due paternità¹⁸². È Buffon che dà il primato al sociale, quando postula per l'uomo delle origini una costrizione naturale ad associarsi al proprio simile, se vuole sopravvivere²⁰. Per Rousseau, tutto al contrario, l'uomo/animale è il solo essere che nella natura possa bastare a se stesso. La cultura dell'uomo/animale è in Buffon e nei *philosophes* che si accodano a lui, susseguente ad un sociale creatore, non creatore²¹. L'uomo/animale di Rousseau è invece l'assolutamente selvaggio: in questa scoperta russoiana stanno i presupposti di un modello culturale utile a spiegare la società che diventa così per Rousseau un autentico prodotto dell'uomo. Perché se la società precorre la cultura, come vogliono Buffon e Diderot e Helvétius, il truccetto teorico consente di poter barare, a livello politico, su tutte le ideologie. Il primato, insomma, del sociale relega il sociale nella natura, confonde lo stato di società con lo stato di natura. Dallo *zoon politicon* di Aristotele alla celebre frase di Buffon «l'uomo non è tale che in quanto ha saputo riunirsi all'uomo», l'apparente primato dell'uomo, per il quale l'ambiente naturale si identifica tutto con lo stato di società, è il presupposto fondamentale dell'ideologia della discriminazione. Perché è facile dirsi egualitari per l'ieri, per la preistoria, quando al grado zero le condizioni si presuppongono eguali. Più difficile essere egualitari nell'oggi, se interpretiamo le macroscopiche differenze sociali come ritardi di alcuni gruppi, di alcuni uomini, rispetto ad altri, che partiti ieri dalle stesse condizioni oggi sono più progrediti.

La scuola antropologica italiana dell'Ottocento giocò abilmente con questa confusione teorica per progettare un ordine sociale da raggiungere con la forza delle armi della polizia e dell'esercito. La società sarda, quella calabrese, quella meridionale tutta, dimostrava di non saper tendere allo stato di civiltà della società piemontese. E allora gli antropologi positivisti, e *inter alia*, socialisti, chiedevano allo stato di esser forte ed imporre il suo ordine²².

Oggi ci siamo fatti tutti più sofisticati: ma la colpa originaria permane e produce, inevitabilmente, i suoi effetti.

Al di là della mia avversione che dire istintiva e poi rafforzata dal mio mestiere per un certo «razzismo» che i popoli nord-europei dimostrano verso gli emigranti dell'Europa meridionale, direi, paradossalmente, che è più pulito questo razzismo di alcune posizioni «illuminate» e «progressiste», presenti ad esempio nel mio paese: perché i «razzisti» del Nord-Europa vedono un pericolo per la loro società nell'introduzione di una cultura — quella degli emigranti — che a loro appare come una non-

cultura. Mentre i «progressisti» hanno visto nell'emigrazione, nell'industrializzazione, nell'urbanesimo, una sicura conquista, salvo oggi a strillare contro la violenza che dilaga nel sociale, violenza per loro inconcepibile, date le «obiettive conquiste».

Anche questo, nel suo contesto, significa che il personale è politico. Cioè che il politico non può essere autoritario, ma neanche paternalistico; e neppure solo ufficiale e pubblico, lasciando che «i panni sporchi si lavino in famiglia».

Ora Rousseau è, a mio parere, un antesignano alla lotta agli autoritari farisei che pensano ad una umanità *minus habens* che verrà guidata e portata per mano: perché il «principe» con la sua razionalità sa dove sta il meglio.

So che c'è qualcuno, tra gli esegeti del pensiero di Rousseau, di certo più insigne e competente di me, che ne ha parlato come del padre — o almeno del difensore d'ufficio — di ogni futuro totalitarismo²³. Ma per me Rousseau, direttamente o accidentalmente in assonanza con il più grande dei filosofi italiani, — Giovan Battista Vico — è artefice di un'idea/uomo — intendo di una antropologia teorica — radicalmente anti-autoritaria.

Vico e Rousseau riprendono quella che forse è la prima teorizzazione antropologica del pensiero moderno, il *Leviatano*²⁴. E l'uno e l'altro, seguendo propri sentieri, immaginano con Hobbes le prime forme di società e di cultura, come unione concorde dei proto-uomini, disposti a mettersi insieme per un reciproco vantaggio. Dove, però, differiscono entrambi da Hobbes è nel ritenere l'uomo/animale già dotato di quella ragione caratteristica del futuro uomo/uomo.

Di solito l'accento vien posto, a preferenza, su un'altra discordanza tra Hobbes e Rousseau (e Vico): l'aggressività criminale dell'uomo animale di Hobbes, rispetto alla — come si dice — bontà dell'uomo/animale di Rousseau (e di Vico)²⁵. Mi sembra veramente riduttivo — cioè povero e inutile — comprimere la grande teorizzazione antropologica di Rousseau nella grossolanità della formula «il buon selvaggio». Più che inventare il mito del «buon selvaggio», Rousseau spezza lo schema evolutivo proprio dei *philosophes*, interrompe quella caleidoscopica proiezione sul resto dell'umanità passata e presente, di qualità, vizi, aspirazioni propri dell'uomo occidentale, fatta da Buffon per creare la sua visione scalare di un progresso in costante divenire. Per Rousseau, invece, all'inizio non c'è storia: «Quanti secoli saranno passati — egli scrive nel *Discorso* — prima che gli uomini siano stati in grado di vedere altro fuoco che non fosse quello del cielo? Quante diverse combinazioni saranno state loro necessarie prima di apprendere gli usi più comuni di questo elemento? Quante volte l'avranno lasciato spegnere prima di aver imparato a riaccenderlo? Quante volte ognuno di questi segreti sarà morto insieme con colui che l'aveva scoperto?»²⁶. Ed ancora: «La natura fa tutto da sola nelle operazioni della bestia mentre l'uomo concorre nelle proprie, in qualità di agente libero. L'una sceglie o rifiuta per istinto, l'altro con un atto di libertà»²⁷.

Oggi l'antropologia è costretta dalle sue scoperte, e da quelle di altri studiosi vicini, a mettere in discussione il concetto

tradizionale di «uomo». Una delle branche più attive dell'antropologia — la paleontologia — sotto la gara familiare dei Leakeys padre/madre e figli, sposta all'indietro sempre più l'origine dell'uomo/uomo, e dilata nell'ordine di milioni di anni l'esperienza culturale dell'uomo/animale. L'antichità a cinquemila anni dell'uomo nella visione dei pensatori del Settecento è poco meno di un batter di ciglia, rispetto ai quindici milioni di anni, secondo la datazione dell'uomo/animale dei Leakeys.

Gli etologi, dal canto loro, provocano la riflessione degli antropologi togliendo via via alla specie umana caratteristiche distintive che essi invece generalizzano ad altre specie²⁸. L'ultimo baluardo della specificità rimane presidiato da Norman Chomsky e i suoi, che respingono confusioni con una — diciamo così — linguistica etologica, affermando che il carattere generativo esiste solo nel linguaggio verbale umano. E poiché il linguaggio è lo strumento principale, se non addirittura fondamentale, per dare un ordine all'ambiente, anche se tutte le specie viventi riconoscono nel loro ambiente ciò che è utile e ciò che non-utile per la loro sopravvivenza, l'unicità del linguaggio umano differenzerebbe l'ordine dell'uomo dall'ordine dell'animale.

Forse attualmente siamo alle soglie di una sistemazione teorica di un nuovo paradigma per le scienze dell'uomo che renderà tutto chiaro e ci meraviglieremo, come dice di aver fatto Huxley per la teoria darwiniana, di non esser riusciti a vedere già da noi questa chiarezza. Attualmente ci dibattiamo girando a vuoto nel circolo del ragionamento causale²⁹: è nato forse prima il linguaggio permettendo così la costruzione dell'utensile e l'«invenzione» del fuoco, o questo e quello mutando le condizioni di vita tanto a livello fisiologico che a livello di interazione sociale, hanno indotto quelle trasformazioni cerebrali necessarie per il gran salto qualitativo dei nostri processi simbolici?



Madame de Warens.

E c'è stato addirittura qualcuno di noi che con scarsa costanza, ma con eccezionale senso pratico, ha negato all'antropologia il diritto di occuparsi del problema delle origini^{29)bis}.

Ora come per me è evidente e come dovrei sforzarmi di dimostrarvi, in questa crisi concettuale, Rousseau è ancora avanti a noi, e la sua stimolazione teorica è anche modello operativo, rispetto al più pratico ma indispensabile, ricorrente, quesito del «che fare». Gli etologi hanno riscoperto con Hobbes l'aggressività dell'animale e attribuendo questa aggressività in maniera subdola all'uomo/animale la perpetuano, per fissazione genetica, anche all'uomo/uomo. L'uomo/uomo discende, come ci ha dimostrato Darwin, dall'uomo/animale e condivide quindi con altri animali le caratteristiche dell'animalità. Ma l'attribuzione dei tratti aggressivi ereditati geneticamente è possibile solo a condizione di attribuire questi tratti all'uomo/animale; è possibile, cioè solo a condizione di scegliere Hobbes piuttosto che Rousseau.

Scegliere per l'uno o per l'altro comporta conseguenze pratiche enormi a giustificazione dell'autoritarismo. Ma comporta anche, e direi soprattutto, conseguenze teoriche egualmente gravi. Non è dimostrato, infatti, dal ragionamento etologico la fissazione dei caratteri lungo l'evoluzione, ma piuttosto — e questa è la posizione di molti biologi — si attribuiscono per vizio antropocentrico caratteri attuali dell'uomo al suo progenitore e si conclude quindi che i caratteri attuali sono naturali perché geneticamente acquisiti. È la stessa operazione, estesa alla specie, che è stata compiuta per la sottospecie dell'umanità; la donna. Nella nostra società, nella società cioè che ha istituzionalizzato la formalizzazione scientifica, la donna è chiamata a svolgere, come in ogni altra società, ruoli differenti dall'uomo. E questa differenziazione tipicamente sociale è stata ricercata, mantenuta, sostenuta dopo averla proiettata nel mondo della natura. In altre paro-

la nostra metodologia scientifica, a questa classificazione. Perché scopriamo, allora, che nel passato e nel presente, cambiando continente, nazione, epoca, gruppo sociale, le categorie «maschile» e «femminile», «uomo» e «donna» si accoppiano in modo diverso, antinomico, contraddittorio: e le caratteristiche che correlano lo status sessuale maschile (e quello femminile) con lo status sociale di uomo (e di donna) sono variabili dipendenti e non assoluti immutabili.

Scelgo a caso tra i tanti esempi che possono spiegare la fallacia di ogni processo logico rigidamente ancorato al predominio dell'elemento «naturale» sull'elemento socio-culturale. Certo solo le donne generano e allattano la prole ma l'atteggiamento dei padri rispetto alla cura dei figli varia ampiamente. In molti gruppi — dai contadini russi del secolo XIX ad alcune tribù del bacino amazzonico — si tenta di rafforzare sin dall'inizio il legame padre-figli: i mariti sono durante il periodo della gravidanza sollecitati ad osservare tutti i tabù, tanto quelli di carattere alimentare quanto quelli di carattere sociale, che devono osservare le loro mogli; al momento del travaglio anche l'uomo mima i dolori del parto e condivide tutte le limitazioni (alcune naturali ma molte imposte dalla cultura) della partoriente. Quest'uso molto complesso e che obbedisce a svariate regole sociali, è noto, in antropologia, con il termine di *couvade*, ed è spiegato proprio come uno sforzo per far partecipare il sesso maschile all'atto stesso della nascita³⁰⁾. I rapporti che legano il padre al figlio nei primi anni di vita sono anch'essi estremamente vari: il signore europeo di alcuni secoli fa ignorava completamente i suoi figli fino a che non fossero giunti in età adulta, limitandosi, prima, a vederli molto di rado, nelle situazioni più ufficiali e formali; il padre Nambikwara, per isolare a caso fra gli esempi etnografici più contrastanti, nutre e pulisce i suoi piccoli, e trascorre molte ore condividendone i giochi.

Prima che si fondasse l'antropologia «scientifica» — come dice uno dei suoi storici, il francese Paul Mercier³¹⁾ — esisteva, e continua ad esistere in ogni gruppo umano un'antropologia «spontanea». Per la cultura della classe egemone della nostra società, questa antropologia spontanea è stata formalizzata dai *philosophes* del XVIII secolo, e viene perpetuata e tramandata attraverso l'istruzione scolastica ancora oggi. L'idea uomo dei *philosophes* poggia su tre pilastri: — l'aggressività criminale dell'*homo homini lupus* di Hobbes; — lo stato sociale di branco di Buffon; — la razionalità congenita, e quindi produttrice e responsabile del linguaggio e dei costumi, cara a Diderot.

Rousseau è il fondatore delle scienze dell'uomo nel senso che è l'iniziatore di una antropologia scientifica che si contrappone all'antropologia spontanea del mondo occidentale moderno e alla formalizzazione che ne hanno fatto i *philosophes*. E Rousseau fonda un nuovo modello per le scienze umane smantellando sistematicamente i tre pilastri filosofici, separando così lo stato di natura e lo stato di società, tra i quali pone la cultura umana. Ma questa cultura non è data una volta per tutte, non è in Rousseau un'entità superorganica e idealisticamente superpsichica, e non



Denis Diderot.

è neppure — e qui è la sua più grande intuizione — una sintesi tra natura e società. Essa è piuttosto l'essenza stessa dell'umanità, direi un metodo che l'umanità scopre e riscopre continuamente. In questa scoperta è la storia. È insomma l'equivalente del paradiso di Heidegger: il paradiso, cioè, è la strada per il paradiso. L'antropologia scientifica, ma anche le antropologie spontanee, e quindi ogni immaginazione simbolica dell'uomo, sanno — o hanno sempre saputo — che l'uomo è insieme natura e società. La cultura per Rousseau e dopo Rousseau è il grande strumento umano perché l'uomo riesca a vivere questa consapevolezza. Allora l'uomo non è nella storia da sempre, sin dalle sue origini di uomo/animale: la storia è invece sin dalle origini un prodotto dell'uomo.

L'uomo/animale capace di vivere senza gli altri uomini, ma capace contemporaneamente di vivere con tutti gli altri animali, diventa uomo attraverso un salto, una rottura, una rivoluzione. Il primo uomo «che si fece degli abiti o un'abitazione, si procurò cose assai poco necessarie»³²⁾; è questa invenzione che crea la socialità e la società trasforma l'invenzione in bisogno. Come scrive nell'Essai i bisogni dell'uomo/animale «lungi dall'avvicinarlo ai suoi simili lo allontanava da loro»³³⁾.

Tra tutte le rotture, tra tutte le rivoluzioni quella che per Rousseau, anticipando Chomsky, fonda realmente la cultura umana, è il linguaggio. Il linguaggio che muta la natura dell'uomo/animale nella natura dell'uomo/uomo, ma anche il linguaggio che creando società viene trasformato proprio dallo stato di società in un rischio culturale, in una oppressiva necessità di soddisfare ad un bisogno. La persuasione russoiana, anche qui tanto vicina a quella vichiana³⁴⁾, che il linguaggio, inventato per comunicare emozioni abbia poi, solo poi, prodotto ragione, è un presupposto essenziale alla fondazione delle scienze umane contemporanee, oltre che un attacco diretto al primato assoluto della ragione, affermato da Diderot.

«Non la fame, non la sete, ma l'amore, l'odio, la pietà, la collera, strapparono a loro le prime voci. I frutti non sfuggono alle nostre mani; ce ne possiamo nutrire



Scrittorio di Rousseau.

le, è stata la differenza dei ruoli sociali che ci ha imposto la dicotomia classificatoria sessuale: non sono cioè gli attributi primari fisiologici quelli che hanno prodotto i differenti ruoli, ma la divisione sociale dei ruoli ci ha costretto ad una coerente lettura dell'ambiente in termini di «maschile» e «femminile».

Salvo poi a ritrovarci pieni di confusione — tanto a livello teorico quanto a livello pratico — quando estendiamo il principio comparativo, su cui si basa gran parte del-

senza parlare; possiamo inseguire in silenzio la preda di cui vogliamo cibarci: ma per commuovere un giovane cuore, per respingere un aggressore ingiusto, la natura detta accenti, grida e gemiti»³⁵). Ho citato per esteso questo brano poetico dell'Essai, tanto utile ai detrattori di Rousseau: ecco la prova — dicono alcuni — del suo «romanticismo»; del suo «irrazionalismo», dicono altri. E per un verso è verissimo che Rousseau rifiuti la coincidenza di storia umana e di storia della ragione, ma questo rifiuto è un atto d'omaggio alla complessità della razionalità umana; per un altro verso questo «romanticismo» ante litteram è uno strumento euristico per scoprire paradossalmente il materialismo, evitando le paludi banali di ogni funzionalismo, di matrice sempre positivista. Perché per la concezione implicita di cultura che scorre nelle pagine di Rousseau, la ragione non può essere compresa dentro gli schemi angusti di un sistema sociale, di qualunque sistema sociale. «Bisogna osservare le differenze, per poter poi scoprire le proprietà»³⁶), scriveva nell'Essai: ecco nella differenza, nel differenziarsi consiste il cammino della ragione, ma non per affermare una superiorità e una inferiorità, bensì per conoscersi meglio, per riconoscersi nell'identificazione con popoli diversi. Attraverso l'excursus di sistemi familiari monogamici e poligamici, di sistemi religiosi monoteisti e animisti, di politeisti, di riti magici e propiziatori, di paradigmi scientifici formali e informali, di sistemi educativi costrittivi, autoritari o permissivi e asettici, compassionevoli o crudeli, individuiamo al di sotto delle differenze una proprietà comune, e su questa proprietà comune possiamo sperare di costruire con la ragione un nuovo modo di essere. «Tutta la terra» — scriveva Rousseau nel Discorso — «è coperta di nazioni di cui conosciamo solo i nomi, e poi pretendiamo di giudicare il genere umano! Supponiamo che un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un D'Alembert, un Condillac, o altri uomini della stessa tempra, viaggino per istruire i loro compatrioti, osservando e descrivendo come sanno fare la Turchia, l'Egitto, la Barbaria, l'impero del Marocco, la Guinea, il paese dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, i Malabari, il Mogol, le rive del Gange, i regni di Siam, di Pegu, e di Ava, la Cina e la Tartaria, e soprattutto il Giappone; poi nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre magellaniche senza dimenticare i Patagoni veri o falsi, il Tucumàn, il Paraguay, se fosse possibile il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutte le contrade selvagge; sarebbe il viaggio più importante di tutti e bisognerebbe farlo con la massima cura. Supponiamo che i novelli Ercoli, reduci da quelle spedizioni memorabili, facessero poi a bell'agio la storia naturale, morale e politica di quanto avessero visto, e vedremmo a nostra volta un mondo nuovo uscire dalla loro penna, e impareremmo in tal modo a conoscere il mondo nostro...»³⁷).

Così il processo di identificazione travalica i confini propri del pensiero occidentale, non è cioè più ristretto e limitato al membro del proprio gruppo — il cittadino opposto al barbaro, il credente opposto all'infedele — ma si estende sino a comprendere ogni uomo, dovunque e comunque viva.

Come scrive Claude Lévi-Strauss, «il pensiero di Rousseau prende dunque le mosse da due principi: quello dell'identificazione agli altri e addirittura al più 'altro' fra tutti gli altri, l'animale; e quello del rifiuto dell'identificazione a se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere 'accettabile' l'io. Questi due atteggiamenti si completano, e il secondo persino fonda il primo: in verità, io non sono 'io' ma il più debole, il più umile degli 'altri'. Ecco la scoperta delle Confessions...»³⁸).

Ogni rivoluzione culturale rappresenta un salto storico e un salto della ragione. Ed oggi i paleontologi hanno indirettamente confermato Vico e Rousseau, e la loro comune idea sulla natura emozionale del primo linguaggio. L'invenzione culturale dei primi manufatti doveva essere comunicata e trasmessa alle generazioni più giovani. Manufatto culturale e linguaggio hanno creato «il fatto sociale totale», come lo avrebbe poi chiamato Marcel Mauss, in cui cultura materiale, comunicazione e mutazione fisiologica dovuta allo sviluppo del cervello e all'ingrandimento del cranio, hanno imposto una scelta alla natura: quella di produrre un infante incapace, che emozionalmente e non razionalmente doveva esser legato alla «pietà» della coppia adulta, perché lui riuscisse a sopravvivere e la specie a perpetuarsi³⁹). Oggi molti che si autoproclamano difensori della razionalità tentano ancora di barattare la funzionalità del sistema sociale come ragione umana, imponendo ciò che è stato fatto — e che quindi non può essere un non fatto — come modulo oppressivo della necessità, negatore di ogni libertà.

Ed è il modo migliore per tentare di cancellare, «previo un incretinimento da mistificazione di bassa divulgazione» il valore dirompente del messaggio dei due grandi eretici del XVIII secolo, Vico e Rousseau⁴⁰). Messaggio che non indica il peso del passato sul presente ma proprio al contrario la possibilità sempre presente e sempre ricorrente di un fare nella storia, di un fare storia.

Bologna, maggio 1978

*Per le opere di Rousseau si fa riferimento a *Oeuvres Complètes*, edizione curata da B. Gagnebin e M. Raymond per la Biblioteca della Pléiade, Parigi, 1959... - 4 voll. apparsi su cinque previsti (abbrev.: O.C., seguita dall'indicazione del vol. e da quella del numero delle pagine).

³⁵C. LEVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia* (a cura di P. Caruso), Torino, 1967.

³⁶D. DIDEROT, *Oeuvres philosophiques* (a cura di P. Vernière), Paris, 1962, e *Oeuvres Politiques* (a cura di P. Vernière), Paris, 1963. Ma per ricostruire l'antropologia di Diderot è necessario, come ha messo bene in luce J. Proust, analizzare tutta la partecipazione di D., come direttore e come autore di articoli, all'Encyclopédie e all'Histoire des Deux Indes — cfr.: J. PROUST, *Diderot et l'«Encyclopédie»*, Paris, 1962, nonché l'articolo *La contribution de Diderot à l'«Encyclopédie» et les «théories du droit naturel»*, in *Annales historiques de la révolution française*, 1963.

³⁷C. LEVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Milano, 1960, p. 379. Per una traccia bibliografica del pensiero di L.-S. su Rousseau cfr.: *Jean-Jacques Rousseau, père de l'ethnologie*, in *Courrier de l'UNESCO*, marzo 1963; *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1964; *Il totemismo og-*

gi, Milano, 1964. Per una visione critica dell'influenza di Rousseau su L.-S. cfr.: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Milano, 1969; E.R. LEACH, *Nuove Vie dell'antropologia*, Milano, 1973.

³⁸Per un'analisi critica del rapporto tra Rousseau e Diderot cfr.: J. FABRE, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, in *Diderot Studies*, III, 1961; A. ADAM, *Rousseau et Diderot*, in *Revue des sciences humaines*, 1949. Per un'esegesi chiarificatrice dell'originalità del pensiero di Rousseau nel panorama dell'illuminismo francese cfr.: J. STAROBINSKI, *Rousseau et Buffon*, in *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre. Problèmes et recherches*, Paris, 1964.

³⁹La crisi economica è stata in verità precorsa da una crisi conoscitiva, cui l'antropologia al pari di tutte le altre scienze moderne, naturali e sociali, ha dedicato la sua analisi, affrontando soprattutto il livello epistemologico. Credo che il brano seguente possa costituire un'esemplificazione abbastanza chiara di ciò che intendo: «Avrei rivisitato dunque l'esperienza degli antichi esploratori, e attraverso di essa, quel momento cruciale del pensiero moderno in cui, grazie alle grandi scoperte, una umanità che si credeva completa e perfezionata riceve all'improvviso, come una contro-rivelazione, l'annuncio che non era l'unica, che era soltanto una parte di un più vasto sistema e che, per conoscersi, doveva prima contemplare la sua irricognoscibile immagine in quello specchio una particella del quale, dimenticata per secoli, stava per dare a me solo il suo primo ed ultimo riflesso» — C. LEVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, op. cit., p. 312.

⁴⁰Ho già citato nelle note precedenti alcuni riferimenti al pensiero di Rousseau presenti nelle opere di Claude Lévi-Strauss. Vorrei qui aggiungere una citazione, presa ancora da *Tristi Tropici* (pp. 303-304) per ribadire e chiarire la «lettura» levi Straussiana di Rousseau: «Quanto a me, sono andato fino in capo al mondo in cerca di quel che Rousseau chiama 'il progresso quasi insensibile degli inizi'. Sotto il velo delle leggi troppo sapienti dei Caduvei e dei Bororo, avevo perseguito la mia ricerca di uno stato di cose che — dice ancora Rousseau — 'non esiste più, forse non è mai esistito, e probabilmente non esisterà mai e di cui ciononostante è necessario avere una giusta nozione per ben giudicare il nostro stato presente'. Più fortunato di lui, credevo di averlo scoperto in una società agonizzante, ma della quale era inutile chiedersi se era o non era un relitto: tradizionale o degenerata, essa mi metteva comunque in presenza di una delle forme sociali e politiche più povere che si possa immaginare. Non avevo bisogno di rivolgermi alla storia particolare che l'aveva mantenuta in quella condizione elementare o che, più verosimilmente, ve l'aveva ricondotta. Bastava considerare l'esperienza sociologica che si svolgeva sotto i miei occhi. Ma proprio questa mi sfuggiva. Avevo cercato una società ridotta alla sua forma più semplice. Quella dei Nambikwara lo era a un punto tale che vi trovai solo degli uomini».

⁷¹«Maze-way» nella definizione di A. Wallace sta a indicare la mappa cognitiva del mondo privato proprio di ogni individuo, che è regolarmente evocata dagli stimoli, così come essi sono percepiti e/o ricordati. Cfr.: A. WALLACE, *The Psychic Unity of Human Groups*, in *Studying Personality Cross-Culturally*, ed. by B. Kaplan, New York, 1961, p. 131.

⁸¹C. LEVI-STRAUSS, *Elogio dell'antropologia*, in *Razza e storia...*, op. cit.

⁹¹Dello stesso Starobinski cfr. l'introduzione e le note al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in O.C., III. Si vedano inoltre: J. TERRASSE, *J.-J. Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, 1970; M. LAUNAY, *Rousseau, écrivain politique*, Grenoble, 1972.

¹⁰¹Quasi all'inizio del Discours egli scrive: «per quanto sia importante per un giudizio esatto sullo stato naturale dell'uomo, considerato fin dalla sua origine, per così dire, nel primo embrione della specie, non seguirò il suo organizzarsi attraverso i successivi sviluppi». J.-J. ROUSSEAU,



Arrivo di Rousseau ai Campi Elisi.

Scritti politici, a cura di P. Alatri, Torino, 1970, p. 291.

¹¹Cfr.: C. KLUCKHON-H.A. MURRAY, *Personality formation: the determinants*, in *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1953, p. 53.

¹²Difficile fornire un'indicazione bibliografica su un tema di così vasta portata. Mi limiterò a indicare alcuni testi utili per delimitare, almeno, il campo cui mi riferisco: B. ROSENBERG-D. WHITE (eds), *Mass Culture*, London, 1956; E. BARNOUW, *Mass Communication*, New York, 1956; A. MOLES, *Sociodinamica della cultura*, Milano, 1971; A. MOLES-E. ROHMER, *La psychologie de l'espace*, Paris, 1972; E. MORIN, *L'industria culturale*, Bologna, 1963; J. BRAUBILLARD, *La società dei consumi*, Bologna, 1976; Id., *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano, 1974; H. M. ENZENSBERGER, *Palaver*, Torino, 1976; M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, 1967; Id., *La galassia Gutenberg*, Roma, 1976; J. KRISTEVA, *Polylogue*, Paris, 1977.

Sono, come si vede, testi composti da specialisti appartenenti ad aree disciplinari quanto mai diverse: sociologi della comunicazione, filosofi, psicologi sociali, critici letterari e semiologi: dimostrazione empirica della natura composita dell'area problematica etichettata sotto il termine di «cultura di massa», della difficoltà dei rapporti interdisciplinari, e di organizzazione delle conoscenze; ma testimonianza anche dell'urgenza ampiamente avvertita di elaborare schemi concettuali nuovi e fecondi di soluzioni e di proposte.

¹³P. CARUSO (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, 1964, p. 154.

¹⁴Per un esempio di «sviste» macroscopiche determinate dalla «non-lettura» delle opere di Freud, cfr. più avanti a p. 169 lo stesso testo curato da Paolo Caruso quando Lacan dice: «Freud, ad esempio, non ha mai parlato di istinto. Ha parlato di *impulsi*. E le consiglio di rileggere le pagine che Freud ha dedicato agli impulsi: vedrà che si tratta di qualcosa di tanto poco «naturale» quanto lo sono i «collage» surrealisti».

¹⁵Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, in O.C., III. E Rousseau ebbe in grandissimo conto, sempre, il problema dell'interpretazione e del significato. «Non vi è lingua abbastanza ricca — egli scrive nell'*Emile* — da fornire tanti termini, giri di parole e di frasi per tutte le modificazioni che le nostre idee possono avere. Il metodo di definire tutti i termini e di sostituire senza tregua le definizioni al posto della cosa definita, è bello ma impraticabile; poichè in qual modo evitare il circolo? Le definizioni potrebbero essere buone, se non si usassero parole per farle». Cfr.: J.-J. ROUSSEAU, *Opere* (a cura di P. Rossi), Firenze, 1972, p. 409 (nota di Rousseau).

¹⁶Per una mia posizione personale sui rapporti tra cultura di massa e le scienze umane rinvio a *Cultura e territorio*, in corso di stampa presso l'editore Cappelli di Bologna.

¹⁷Secondo Claude Lévi-Strauss «la società è una macchina e contemporaneamente il lavoro prodotto da questa macchina»: ogni gruppo umano potrebbe allora esser visto sotto l'aspetto dell'entropia, del disordine, cioè della sua macchina sociale, o sotto l'aspetto dell'ordine, del prodotto della macchina, cioè della cultura. In un mio saggio, dedicato ai rapporti tra antropologia ed educazione, ponevo come energia motrice tanto di progresso, di scarti, di entropia — cioè di società — quanto di relazioni con il mondo, di organizzazione, di ordine — cioè di cultura — l'educazione e le sue tecniche. Cfr.: C. LEVI-STRAUSS, *Primitivi e civilizzati*, Milano, 1970, p. 63; M. CALLARI GALLI, *Antropologia e educazione*, Firenze, 1975, soprattutto la prima parte («antropologia e pedagogia», pp. 1-91). Sul concetto di «rappresentazioni», oltre alle classiche opere di Durkheim (cfr.: *Le regole del metodo sociologico*, Firenze, 1964; *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1963; *Educazione come socializzazione*, Firenze, 1973), una posizione interessante, soprattutto per il suo accento sull'aspetto metodologico, è quella a noi contemporanea di E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, 1969. Dello stesso si vedano anche: *Modelli di interazione*, Bologna, 1969; *Il comportamento in pubblico*, Torino, 1971.

¹⁸Per una lettura dell'opera di Rousseau sotto questa angolazione, cfr.: J.-BENOIST, *Facettes de l'identité, in L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss professeur au Collège de France*, 1974-75, Paris, 1977.

¹⁹E. R. LEACH, *Anthropos*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. I, Torino, 1977.

²⁰«E dalla società — sostiene Buffon — che l'uomo trae la propria potenza; è grazie ad essa che egli ha perfezionato la propria ragione, esercitato il proprio intelletto e riunito le proprie forze. Prima, l'uomo era forse l'animale più selvaggio e meno temibile di tutti; nudo, inerme e senza riparo, la terra era per lui solo un vasto deserto popolato di mostri, di cui spesso egli era la preda».

²¹Per i rapporti tra pensiero illuministico francese e sviluppo dell'antropologia scientifica, cfr.: M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, 1971; M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, Bari, 1976, 4 voll.

²²Cfr.: N. COLAJANNI, *Per la razza maledetta*, Palermo, 1898; R. VILLARI (a cura di), *Il sud nella storia d'Italia*, Bari, 1961.

²³Per una presentazione critica della visione politica di Rousseau, cfr.: E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, 1970; P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano, 1968; B. GROETHUYSEN, J.-J. Rousseau, Paris, 1949; H. SÉE, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925; F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, Firenze, 1970; R. KOSELECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, 1972.

²⁴Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile è il titolo completo dell'opera scritta da Thomas Hobbes e pubblicata a Londra in inglese nel 1651 e tradotta, o meglio rieditata, in latino nell'edizione di Amsterdam del 1668.

²⁵Per l'opposizione di Rousseau ad Hobbes mi piace citare questo sorprendente brano: «... essi divengono nemici; alternativamente perseguitati e persecutori, ognuno su tutti e tutti su ognuno; l'intollerante è l'uomo di Hobbes, l'intolleranza è la guerra dell'umanità», scrive Rousseau nella conclusione, in seguito tralasciata, del cap. VIII nel libro IV del *Contrat social*, Genève, 1762.

²⁶J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, op. cit., p. 302.

²⁷Op. cit., p. 298.

²⁸Secondo Starobinski (saggio cit.) Rousseau nell'*Essai* avrebbe accettato l'idea di Hobbes della «guerra di tutti contro tutti». Seguendo M. Duchet (op. cit.) a me sembra che l'*Essai* la confuti analogamente a quanto avviene nel *Discours*.

²⁹Per una lunga e accurata considerazione circa la struttura delle leggi causali, cfr.: W. SELLARS, *Verso una teoria delle modalità «causali»*, in *Leggi di natura, modalità, ipotesi*, a cura di C. Pizzi, Milano, 1978.

^{29bis}Cfr. per tutti B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, 1962.

³⁰Per una posizione teorica sulla complementarità tra natura e cultura, cfr.: C. LEVI-STRAUSS, *La famiglia, in Razza e storia...*, op. cit.; *Le strutture elementari della parentela*, Milano, 1969. Per un livello ampiamente descrittivo della variabilità degli status sociali legati al sesso, cfr.: M. MEAD, *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, 1954; *Maschio e femmina*, Milano, 1962; *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano, 1964; *Generazioni in conflitto*, Milano, 1975.

³¹P. MERCIER, *Storia dell'antropologia*, Bologna, 1972.

³²J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, op. cit., p. 297.

³³J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, in Appendice a A. VERRI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna, 1972 - cap. IX, par. 6.

³⁴«Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica non ragionata ed astratta qual'è questa or degli addottrinati, ma sentita e immaginata qual dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle degnità stabilito». G. B. VICO, *Scienza Nuova Seconda*, Libro II. Sez. I (Metafisica poetica), cap. I, par. 375.

Per una lettura in chiave di antropologia moderna di Giovan Battista Vico, cfr.: E. R. LEACH, *Vico e Lévi-Strauss sull'origine dell'umanità*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1972, n. 2, pp. 221-233.

³⁵J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, op. cit. - cap. II, par. 3.

Per un'interessante interpretazione della nascita del linguaggio secondo Rousseau, cfr.: J. MONSCON, *Sur la théorie du devenir de l'entendement*, in «Cahiers pour l'analyse», n. 4, sett.-ott. 1966.

³⁶J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, op. cit., cap. VIII, par. 1.

³⁷J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, op. cit. (nota 10 del secondo Discorso).

³⁸C. LEVI-STRAUSS, J.-J. Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo, op. cit., p. 91.

³⁹Derrida, dissentendo dall'interpretazione di Starobinski, riunifica la concezione della «pietà» espressa tanto nell'*Emilio* quanto nel *Saggio sull'origine del linguaggio* e nel secondo *Discorso* - cfr.: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, op. cit.

⁴⁰Per una stimolante lettura di Rousseau in chiave di antropologia contemporanea, cfr.: S. DIAMOND, *Anthropology in question, in Reinventing Anthropology*, D. Hymes ed., New York, 1972.

L'exil de Rousseau 1762-1765

di François Matthey

La vie de Jean-Jacques Rousseau semble s'articuler comme les cinq actes d'une tragédie classique. On peut y distinguer les années de jeunesse, peuplées d'expériences aventureuses et formatives; puis le murissement du jeune homme et la tentation de la société parisienne où il essaye en vain de jouer un rôle; à 40 ans, la gloire de l'homme promu soudain au rang d'auteur et de musicien, par sa réponse à la question posée par l'Académie de Dijon d'une part, par le succès de son *Devin du Village* de l'autre. (Gloire d'ailleurs aussitôt contrariée, et augmentée, par la rupture de l'écrivain d'avec la société parisienne). Du coup on atteint au drame du quatrième acte: les années d'exil en Suisse, en Angleterre, et dans une longue errance en France et dans le Dauphiné. Enfin l'apaisement progressif de la vieillesse parisienne dans un cinquième acte qui s'achève par l'épilogue des semaines d'Ermenonville où Rousseau meurt le 2 juillet 1778, soit voici 200 ans.

C'est d'une portion de ce quatrième acte que je vais vous entretenir, de cet exil qui brise le cœur de Jean-Jacques, mais auquel nous devons ces œuvres immortelles, les *Confessions* qui trouveront leur prolongement dans les *Dialogues* et les *Rêveries*. Un exil qui verra l'écrivain fuir vers les pays qui lui rappellent les paradis de son enfance, où, avec son exaltation coutumière et la vision des chimères qui lui étaient chères, il croira chaque fois découvrir le séjour idéal, retrouver un nouvel âge d'or, alors que chaque fois il devra déchanter, reconnaître la malveillance des hommes, et sentir croître son pessimisme au point d'atteindre aux limites de la résistance nerveuse et de frôler même les abîmes de la folie.

N'est-ce pas cette image qui est le plus souvent gravée dans nos souvenirs? «Jean-Jacques Rousseau, en Suisse, persécuté et sans asile» est le titre d'une grande gravure du XIX^{ème} siècle, et ce titre résume dans les mémoires tout le séjour de l'écrivain dans notre région neuchâteloise de 1762 à 1765. Il faut dire que ce dernier est partiellement responsable de cette attitude. Le récit des *Confessions* insiste sur le complot ourdi contre lui, et l'on oublie que l'art de l'écrivain y est pour beaucoup, qui cherche à opposer les périodes paradisiaques de l'enfance et de la jeunesse à l'enfer de la maturité qui livre l'individu aux pouvoirs abusifs de la société, mauvaise par la définition même de la perspective rousseauiste.

Rousseau a-t-il vraiment été aussi malheureux que le veut une certaine tradition? L'exil de 1762-1765 ne se déroule-t-il que sous un ciel assombri par l'orage où ne

brillerait aucune lueur si ce n'est la fulgurance des éclairs? J'espère réussir dans cet exposé à vous montrer que la durée relativement longue du séjour de Môtiers (plus de trois ans) est exceptionnelle dans

la période des années d'exil, et correspond à l'existence de facteurs positifs qui justifient les propos de Jean-Jacques, plusieurs fois répétés dans son œuvre ou sa correspondance. Il termine ainsi sa lettre au Maréchal de Luxembourg du 28 janvier 1763, où il décrit le Val-de-Travers:

«Voilà, Monsieur le Maréchal, de quoi vous former quelque idée du séjour que j'habite, et auquel vous voulez bien prendre intérêt. Je dois l'aimer comme le seul lieu de la terre où la vérité ne soit pas un crime, ni l'amour du genre humain une impiété. (...) Les habitants du lieu m'y montrent de la bienveillance et ne me traitent point en proscrit. Comment ne pourrais-je n'être pas touché des bontés qu'on m'y témoigne (...) Je passerois ici sans regret le reste de ma vie si j'y pouvois voir quelquefois ceux qui me la font aimer».

**LE DEVIN
DU VILLAGE
INTERMÈDE**
RÉPRÉSENTÉ A FONTAINEBLEAU
Devant leurs Majestés
les 18. et 24. Octobre 1752.
ET A PARIS PAR
l'Académie Royale de Musique
le 1^{er} Mars 1753.
PAR
J. J. ROUSSEAU.
Prix 10^{ls} 4^{ls}.
Avec l'Ariette ajoutée par M. Philidor, chantée par M. Cailliot.
A PARIS
*Chez Leclerc, Rue St-Hippolyte entre la Rue des Prouvaires, et
la rue Dufour à Sainte Cecile.*
Et aux Libraires Ordinaires.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

En pleine période de persécution une telle affirmation doit nous rendre attentif à scruter les événements, et à redécouvrir ce qui dans l'exil neuchâtelois pouvait justifier de telles paroles si peu en accord avec l'amertume qui s'exprime ailleurs, dans le douzième livre des *Confessions*, en particulier.

Reprenons les divers moments du printemps de l'année 1762: Rousseau est à Montmorency, hôte du Maréchal de Luxembourg qui a mis un pavillon à sa disposition dans le parc de sa propriété. Depuis deux ans il travaille à son ouvrage *Emile*, qui traite de l'éducation, et à sa vision politique, le *Contrat social*. Ce dernier livre sort de presse au début d'avril; *Emile* est mis en vente dès la fin du mois de mai. Mais le livre est confisqué par la police dès le 3 juin à cause des idées religieuses trop audacieuses que l'on trouve dans la «Profession de foi du vicaire savoyard» — refus du péché originel et attitude rationnelle à l'égard des miracles. Les événements se précipitent; le 9 juin le Parlement de Paris condamne l'*Emile* et décrète Rousseau «de prise de corps». Mis au courant de la situation, Rousseau prend congé du Maréchal de Luxembourg au cours d'une nuit dramatique, et s'enfuit en voiture vers la Suisse. Il évite les grandes villes de crainte de la police, et roule aussi vite que les routes de l'époque le permettent. C'est en cinq jours seulement (on en mettait ordinairement une dizaine) qu'il atteint le territoire de Berne (aujourd'hui le Jura vaudois); son arrivée théâtrale traduit bien l'espoir exalté de Jean-Jacques, toujours prompt à croire à la réalité du souverain idéal qu'il a gardé dans son cœur.

«En entrant sur le territoire de Berne je fis arrêter; je descendis, je me prosternai, j'embrassai, je baisai la terre, et m'écriai dans mon transport. Ciel protecteur de la vertu, je te loue, je touche une terre de liberté. C'est ainsi qu'aveugle et confiant dans mes espérances, je me suis toujours passionné pour ce qui devoit faire mon

malheur. Mon postillon surpris me crut fou: je remontai dans ma chaise et peu d'heures après, j'eus la joie aussi pure que vive de me sentir pressé dans les bras du respectable Roguin.» (*Confessions*, in *Oeuvres complètes*, éd. Pléiade, p. 587)

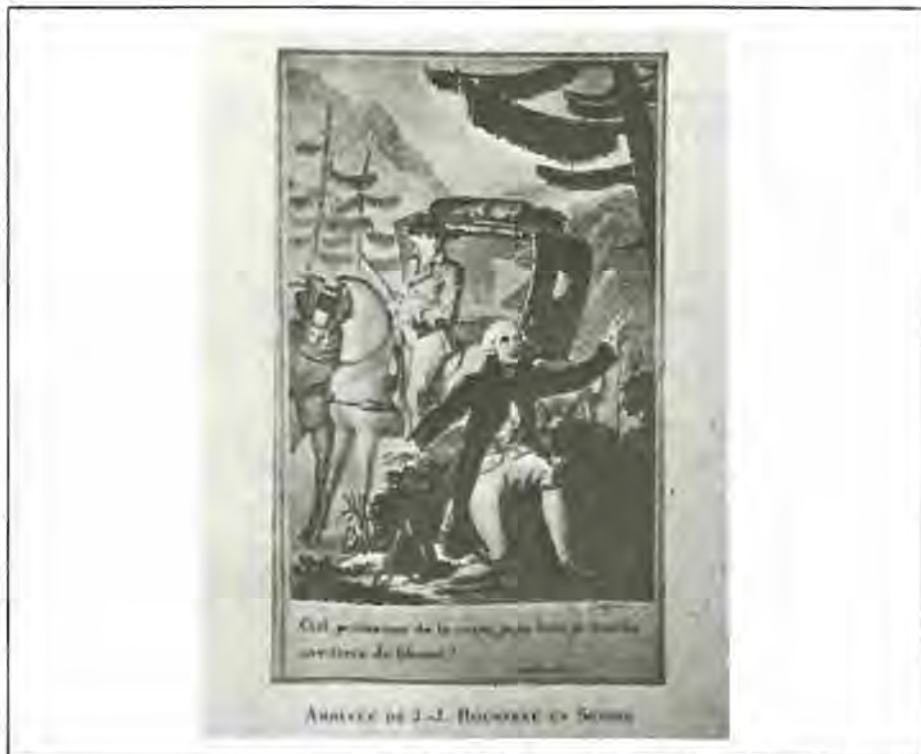
Voilà donc Jean-Jacques au septième ciel! Avec l'optimisme qui le reprend si aisément il se voit dans cette Suisse protectrice «mélange bizarre, (...) animé, (...) vivant, qui respire la liberté, le bien-être, et qui fera toujours (de ce) pays (...) un spectacle unique en son genre.» (Lettre au Maréchal de Luxembourg, 20 janvier 1763) La liberté, le bien-être, c'est ce dont son cœur ulcéré a besoin. Il retrouve la chaleur de l'amitié, chez Daniel Roguin, cet ami parisien qui venait de se retirer à Yverdon, et avait convié Jean-Jacques à venir lui rendre visite — invitation qui apparaît comme un geste de la providence dans les circonstances du moment. Plus encore, le fugitif trouve là toute une famille puisque la nièce de Roguin, Mme Boy de la Tour y passe l'été avec ses enfants. Jean-Jacques s'enthousiasme, retrouve sa foi en la bonté des hommes et croit à cette liberté suisse qui devrait être accueillante au proscrit.

Il devra, hélas, bien vite déchanter. Ce n'est pas qu'à Yverdon sa présence passe pour indésirable. Tout au contraire, il est choyé par les Roguin dont les membres de la famille occupent des postes importants dans la petite ville. Même le bailli, de Gings-Moiry, lui est favorable. Mais Genève n'est pas très loin, et là on s'agite. L'oligarchie genevoise a compris que le *Contrat social* est d'abord une attaque contre le pouvoir abusif qu'elle s'est peu à peu attribué depuis le XVII^e siècle, et que sous les apparences d'une théorie générale du gouvernement des peuples, Rousseau, tout au long de son traité, a pensé sans cesse à Genève, la Genève idéale dont il n'avait retrouvé qu'une image déformée et décevante à son retour dans sa patrie en 1754.

Genève ne saurait donc accepter sans autre ce soutien accordé au parti populaire des citoyens et bourgeois, et le 19 juin, soit cinq jours après l'arrivée de Rousseau à Yverdon, le *Contrat social* et l'*Emile* sont brûlés, et leur auteur décrété de prise de corps dans sa patrie. Quel coup pour l'exilé de voir sa ville, celle dont il était fier de se proclamer «citoyen» (voir la «Dédicace» du *Discours sur l'inégalité*) s'acharner contre lui avec plus de rigueur encore que la France en s'en prenant aux deux traités: en le condamnant non seulement pour ses idées religieuses, mais encore pour son idéal politique! Jean-Jacques sent dès lors que son sort va dépendre du succès des pressions qui de Genève vont inévitablement s'exercer sur le gouvernement bernois. L'inquiétude le reprend. Le 17 juin il avait écrit à Madame la Maréchale de Luxembourg: «L'air natal, l'accueil de l'amitié, la beauté des lieux, la saison, tout concourt à réparer les fatigues du plus triste des voyages.» Mais averti par son ami genevois Moultou que ses ouvrages sont déjà sous scellés à Genève, il trahit son anxiété dans un autre lettre, datée ce même 17 juin, à Thérèse Levasseur: «Je ne suis pas encore déterminé sur l'asile que je choisirai dans ce pays.» Fatigue du voyage, choc et émotions ont atteint sa santé; le pessimisme le saisit en dépit du réconfort qu'il trouve au sein de la famille Roguin qui «l'accable (...) d'amitié.» N'a-t-il pas toujours eu soif de la chaude compréhension des autres. «Que j'aime à être bien voulu et caressé! Il me semble que je ne suis plus malheureux quand on m'aime.» (A Moultou, 22 juin 1762).

Autour de lui dans les coulisses on s'agite, et l'on s'écrit à travers le pays romand; il faut influencer Leurs Excellences de Berne et obtenir l'éloignement du fugitif. Un exemple suffira: celui de Charles Bonnet, qui se dit philosophe chrétien, et qui de Genève cherche à persuader Albert de Haller d'user de son crédit auprès des autorités bernoises. «Je ne doute pas que votre Sénat ne suive notre exemple et qu'il se montre bientôt le vengeur de la Religion et du Gouvernement offensés.» (18 juin 1762) Il s'enflammera jusqu'à tourner la rigueur genevoise en bienveillance! «Il n'y a guère que deux cents ans que nous aurions fait rôti Rousseau; nous nous sommes bornés à faire rôti ses livres.» (20 juillet 1762) Quel regret! L'image de la tolérance au siècle des lumières est aussi une idéalisation de notre pensée moderne, ou une réminiscence d'un âge d'or tel qu'en rêvait Rousseau.

Heureusement les attaques suscitent également des défenseurs, même parmi les membres de la haute société bernoise. Preuve en sont les démarches entreprises par Bernard de Tschärner, qui, renseigné sur les décisions du Sénat bernois, suggère au banneret Roguin (un parent de Daniel Roguin) d'intervenir auprès du bailli d'Yverdon et de faire surseoir à l'expulsion de Jean-Jacques en prétextant l'état de santé du réfugié et la nécessité pour lui de suivre une cure de bains dans les eaux sulfureuses de l'endroit. Son jugement sur les écrits de Rousseau est impressionnant de clairvoyance et d'équité. Il réproche la condamnation d'ouvrages qui contiennent «des leçons admirables», simplement parce que quelques passages choquent par



Ciel protecteur de la vertu, je te loue, je touche une terre de liberté.

ARRIVÉE DE J.-J. ROUSSEAU À GENÈVE

le jugement qu'ils portent sur «l'ordre des rangs dans la Société» et se permettent de réfléchir sur les idées reçues en fait de religion. (Voir sa lettre à Roguin du 2 juillet 1762) C'est très exactement ce que reprochait à Rousseau le Parlement de Paris dans son décret du 9 juin: «Cet écrivain qui soumet la religion à l'examen de la raison.» Tschanner connaît fort bien le dossier et semble avoir lu les ouvrages interdits. Son refus de sévir contre un homme pour ses idées peu conformistes paraît plus admirable de la part d'un patriote, et plus digne d'illustrer le libéralisme éclairé qu'on inclut volontiers dans l'image du XVIII^e siècle.

Mais le poids de la défense ne l'emporta pas; le bailli ne put que différer de remettre l'arrêt d'expulsion. Jean-Jacques instruit des décisions bernoises préféra ne pas attendre et prendre les devants. C'est ainsi que le 9 juillet 1762, il quitte Yverdon en compagnie du colonel Roguin, et prend la route de la montagne qui élève ses cotéaux au-dessus du Lac de Neuchâtel, dans l'espoir renouvelé de trouver un asile sûr dans le Val-de-Travers. Il avait plusieurs raisons de prendre cette décision. Tout d'abord l'offre généreuse de Mme Boy de la Tour, la nièce de Daniel Roguin, qui lui proposait d'occuper une maison lui appartenant à Môtiers. Pour Jean-Jacques ce logis sera toujours «l'asile offert par l'amitié.» Et puis en franchissant la montagne, Rousseau passait également une frontière politique importante. En effet, Môtiers, chef-lieu du Val-de-Travers, appartenait à la Principauté de Neuchâtel, qui, au début du XVIII^e siècle, avait choisi de se mettre sous la protection du puissant Roi de Prusse. Parmi les prétendants au titre de Prince de Neuchâtel il avait l'avantage d'être suffisamment fort pour assurer la sécurité du territoire, et résidait suffisamment loin pour laisser aux Neuchâtelois le sentiment d'une certaine indépendance. Le pays de Neuchâtel présentait donc l'avantage d'être tout à la fois l'étranger et la Suisse, dont il était depuis toujours pays allié, et dont rien ne le distinguait, ni les mœurs, ni le mode de vie, ni le costume, ni la vision politique. La principauté de Neuchâtel et la Suisse, pour Jean-Jacques c'est tout un. La lettre adressée au Maréchal de Luxembourg le 20 janvier 1763 le dit bien: «Pour connaître Môtiers, il faut avoir quelque idée du comté de Neuchâtel, et pour connaître le comté de Neuchâtel, il faut en avoir de la Suisse entière.» Différents, mais semblables, un pays inclut l'autre.

Autre raison encore d'accepter l'offre de Mme Boy de la Tour, l'espoir — typique des réminiscences idéalisées de Jean-Jacques — de retrouver ce pays des «Montagnes» qu'il avait découvert lors de son premier passage en pays neuchâtelois (1730-1731), et dont le souvenir lui avait inspiré une page célèbre de sa *Lettre à d'Alembert* sur les spectacles:

«Je me souviens d'avoir vu dans ma jeunesse, aux environs de Neuchâtel, un spectacle assez agréable et peut-être unique sur la terre. Une montagne entière couverte d'habitations dont chacune fait le centre des terres qui en dépendent; en sorte que ces maisons à distances aussi égales que les fortunes des propriétaires, offrent à la fois aux nombreux habitants

de cette montagne, le recueillement de la retraite et les douceurs de la société.» Cette égalité des conditions qui permet aux paysans de cultiver «avec tout le soin possible, des biens dont le produit est pour eux» avait marqué Rousseau et devait mûrir dans sa pensée politique. En franchissant la montagne qui sépare Yverdon de Môtiers, c'est cette organisation sociale unique qu'il va, croit-il, retrouver. Mais les impressions varient avec les changements de l'âge, de la santé, de l'humeur. «C'est ce que j'éprouve bien sensiblement en revoyant ce pays que j'ai tant aimé. J'y croyais retrouver ce qui m'avait charmé dans ma jeunesse: tout est changé; c'est un autre paysage, un autre air, un autre ciel, d'autres hommes; et, ne voyant plus mes montagnons avec des yeux de vingt ans, je les trouve beaucoup vieillies.» (Lettre au Maréchal de Luxembourg, 20 janvier 1763)

Une fois encore l'illusion de l'âge d'or s'estompée; les chants amers de l'expérience ont remplacé les mélodies de la jeunesse insouciant. Rousseau a d'ailleurs l'honnêteté d'admettre que le changement s'est opéré en lui, et non pas dans les choses, ou les êtres.

Pour toutes ces raisons, voici Jean-Jacques installé dans ce pays de Neuchâtel qu'il avait «tant aimé», et qu'il pense ne plus jamais devoir quitter. Dans le douzième livre des *Confessions*, le plus sombre, celui qui évoque au suprême degré la chute sans rémission, le sentiment du paradis perdu à jamais, l'exilé écrira: «Je trouvais le séjour de Môtier fort agréable, et pour me déterminer à y finir mes jours il ne me manquait qu'une subsistance assurée.» (O.C., Pléiade, p. 606) Preuve évidente qu'il ne faut pas résumer hâtivement les trente-huit mois passés au Val-de-Travers par la seule image de la trop célèbre «lapidation» qui y mit fin!

Il n'est pas question de nier les tribulations de Jean-Jacques dans la communauté môtisane. Aux soucis nés des condamnations successives de ses ouvrages, s'ajoutent les attaques que son absence suscite aussi bien à Paris qu'à Genève. Rousseau devine que ses ennemis ne sont pas inactifs. Cette tension nerveuse se traduit par une recrudescence des maladies qui semblent l'accabler à tout moment pendant son séjour dans le Jura. Souvent il se sentira à fin de vie. Le climat de la vallée peut être assez rude, surtout en hiver, mais la raison profonde de ces maux paraît liée tout autant au sentiment que sa fuite a laissé un vide dont ses adversaires profitent pour tisser autour de lui des rêts auxquels il ne pourra plus échapper. Et tout cela n'est pas qu'imagination malade.

Dès son arrivée à Môtiers Jean-Jacques a obtenu, grâce à l'intervention de Milord Maréchal, qui gouverne la principauté au nom du Roi, l'autorisation de séjourner dans le pays sous la protection du souverain, Frédéric II. Il s'est ensuite adressé au pasteur du lieu afin d'être intégré à la communauté religieuse protestante. Par une lettre du 24 août 1762, il demande au pasteur de Montmollin la permission d'assister au culte et de prendre part à la communion, «car il n'est pas bon qu'on pense qu'un homme de bonne foi qui raisonne ne peut être un membre de Jésus-Christ.» La réponse sera favorable, et il faut souligner

la largeur de vue du ministre qui accepte la présence du nouveau fidèle dans son église, même dans le costume d'Arménien par lequel Jean-Jacques se singularise aux yeux des habitants du village.

La décision du pasteur de Môtiers ne pouvait qu'être ressentie comme un camouflet à Genève où les vues théologiques de l'écrivain venaient d'être jugées intolérables. Aussi ne faudra-t-il pas attendre très longtemps pour que des pressions, venant de pasteurs genevois, se fassent sentir sur la Vénérable Classe des ministres neuchâtelois. Longtemps le pasteur de Montmollin fera front; et sa tolérance mérite plus d'admiration qu'on ne lui en accorde d'ordinaire. (N'a-t-il pas offert sa propre voiture à Thérèse Levasseur pour lui permettre d'assister à la messe aux Verrières?) Mais que pouvait faire à la longue ce théologien isolé dans son village? Les écrits de Rousseau qui veut se défendre et se justifier depuis Môtiers (*Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*, écrite en automne 1762 et publiée l'année suivante; *Lettres écrites de la Montagne* en 1764) ne pouvaient que mettre le pauvre pasteur dans le plus cruel embarras, puisque ces ouvrages renforçaient et aggravaient les propositions du philosophe sur la religion naturelle. La crise de 1765 ne sera que le résultat d'une lente guerre d'usure menée aussi bien contre le pasteur de Môtiers que contre Rousseau. Lorsque les amis de Jean-Jacques publieront les *Lettres de Goa* pour le défendre, Montmollin se trouvera à son tour acculé et accablé par la malveillance. L'affrontement ne pourra plus qu'éclater au grand jour, et la population villageoise excitée et divisée manifestera ouvertement des sentiments hostiles. Le résultat est bien connu: la fameuse «lapidation» de septembre 1765, relatée dans les *Confessions*.

Mais il est tout aussi intéressant de se pencher sur le miroir qui nous renvoie les images du séjour de Môtiers et d'en scruter les facettes moins ternies. Les amis de Rousseau dans le pays de Neuchâtel ont été nombreux. Ils ont parfois desservi le fugitif par excès de zèle. Mais il ne faut pas oublier qu'ils l'ont bel et bien entouré et lui sont restés fidèles longtemps après son départ précipité. Au premier rang, Mme Boy de la Tour, bien sûr, qui sut avec beaucoup de doigté faire accepter à Rousseau le logis de Môtiers. Il n'était pas simple d'offrir quelque chose à un philosophe qui ne voulait rien devoir à personne, afin de conserver une entière indépendance. Jean-Jacques veut absolument payer une location. Qu'à cela ne tienne! «Vous voulez que je tire un loyer, à la bonneure, à 30 livres de France il est sur payé; ce n'est point dans ce pays que l'on tire parti des maisons, jamais je n'en ai tiré un liard, je l'ai prêté très souvent et avais de l'obligation à ceux qui l'occupaient.» (20 juillet 1762) Sans insister, avec de l'enjouement, elle fait passer une somme dérisoire pour une rente convenable. D'instinct elle trouve le ton juste. Rousseau lui restera profondément attaché; et à sa famille également. N'est-ce pas pour Mme Delessert, la fille de Mme Boy de la Tour, et sa petite fille qu'il rédigera la correspondance rassemblée sous le nom de *Lettres sur la botanique*? Rousseau y donne un véritable cours par correspondance avant la lettre, et l'ouvrage témoigne d'un sens pé-



MAISON DE J.-J. ROUSSEAU A MÔTIERS-TRAVERS

dagogique qui ne devrait pas étonner chez l'auteur d'*Emile*!

Les parents des Boy de la Tour à Môtiers, les Girardier furent, semble-t-il moins chaleureux dans leur accueil. Mais il faut dire qu'un homme célèbre peut être un voisin encombrant, et que l'arrivée inopinée de Rousseau dut les contraindre à partager une partie du bâtiment qu'ils occupaient. Malgré tout il reçurent Jean-Jacques à leur table, en attendant l'arrivée de Thérèse Levasseur.

La famille d'Ivernois occupe une place de choix dans le cercle des amis môtisais. Jean-Jacques offrira à chacune des deux sœurs Anne-Marie et Isabelle un lacet de sa confection le jour de leur mariage, afin de leur rappeler les devoirs des mères prescrits dans l'*Emile* et résumés par la formule: l'allaitement maternel. Par le mari d'Isabelle, Frédéric Guyenet, lieutenant civil du Val-de-Travers, une autre famille de notable du village entraînait dans le cercle des connaissances de l'écrivain.

Les appuis venaient également de l'extérieur. Milord Maréchal avait été conquis dès l'abord, et Rousseau avait été séduit par «l'aspect vénérable de cet illustre et vertueux Ecossais» dans lequel il voyait «un sage», mais aussi «un homme.» Pour Jean-Jacques ce fut une sorte de père sous l'autorité duquel il se sentait en confiance. Sans l'intermédiaire de Milord Maréchal on peut se demander si Frédéric de Prusse eût accédé si aisément à la demande d'asile du fugitif. La lettre de Rousseau ne manquait pas d'audace.

«J'ai dit beaucoup de mal de vous; j'en dirai peut-être encore: cependant, chassé de France, de Genève, du canton de Berne, je viens chercher asile dans vos états. Ma faute est peut-être de n'avoir pas commencé par là; cet éloge est de ceux dont vous êtes digne. Sire, je n'ai mérité de vous aucune grâce, je n'en demande pas; mais j'ai cru devoir déclarer à votre majesté que j'étais en son pouvoir, et que j'y voulais être: elle peut disposer de moi comme il lui plaira.» (prob. 11 juillet 1762)

Franchise qui frise l'insolence; fierté, ou orgueil; défense anticipée pour conserver sa liberté et son franc-parler; refus du «citoyen» de plier devant un monarque; désir de marquer les distances, et de s'illustrer par un coup d'éclat: il y a de tout cela dans ces quelques lignes audacieuses qui pouvaient plaire ou choquer. Le ton plut à Milord, et il se fit l'avocat de son nouveau protégé; peut-être le changeait-il des compliments neuchâtelois qui excitaient la raillerie de Rousseau: «Il se croient polis parce qu'ils sont faconniers.» (Au Maréchal de Luxembourg, 20 janvier 1763) Milord Maréchal avait parcouru le monde et ne faisait pas de façons. Lorsque Jean-Jacques se présenta à lui dans son habit d'Arménien, il ne lui fit aucune réflexion, aucune remarque, mais lui adressa un salut de circonstance; «Salamaleki», lui dit-il en l'accueillant en sa résidence du Château de Colombier. Et comme dit Rousseau: «Après quoi tout fut fini, et je ne portai plus d'autre habit.» (*Confessions*, in O.C., Pléiade, I, 601)

Rousseau choisit de porter un habit arménien à Môtiers pour des raisons qu'il explique au livre XII des *Confessions*: d'une part la nécessité où ses maux de vessie le mettaient de porter des sondes; mais aussi, sans doute, une façon de se tenir au chaud dans un pays où les hivers sont rudes. A quoi il faut ajouter le souvenir de la rencontre du jeune Jean-Jacques avec un certain archimandrite lors de son premier séjour neuchâtelois, trente ans plus tôt. L'homme lui était apparu avoir «l'air assez noble», avec sa grande barbe, son habit violet à la grecque, un bonnet fourré. C'est le modèle même du vêtement que Jean-Jacques se compose avec passablement de coquetterie. Il choisit ses étoffes avec soin, commande à Mme Boy de la Tour à Lyon des ceintures de soie, de la fourrure pour ses bonnets. S'il se laisse imposer un imprimé de couleur «lilas» pour sa robe, ne serait-ce pas parce qu'il revêtait la haute figure de l'archimandrite qui quêtait en Suisse pour le Saint-Sé-

pucre de Jérusalem dans «son habit violet à la grecque»?

Cette pièce d'habillement évoque donc des amis très attachés à Rousseau pendant et après son séjour à Môtiers. Il s'agit de la famille Deluze-Warney, propriétaire de la grande fabrique d'indiennes (toiles imprimées) du Bied près de Colombier. Monsieur et Madame Deluze aidèrent Rousseau à s'installer à Môtiers, lui fournirent l'étoffe des robes d'Arménien. Ils entretenirent une correspondance suivie et se rendirent visite réciproquement. Monsieur Deluze s'occupera de Jean-Jacques lorsque, déclaré indésirable sur l'île de St Pierre, il devra partir vers Bâle, puis Strasbourg. M. Deluze le précédera à Paris, afin de sonder les intentions de la police et s'assurer que Rousseau ne risquait rien à gagner la capitale. Il l'accompagnera encore jusqu'à Londres avec le philosophe et historien David Hume, et se dépensera pour trouver une habitation convenable pour l'écrivain dans les environs de la capitale anglaise. Rousseau adressera à Mme Deluze une lettre où il dépeint son asile de Wootton, comme il avait décrit le Val-de-Travers pour le Maréchal de Luxembourg, ce qui montre l'estime dans laquelle il la tenait. La correspondance se prolongera jusqu'au retour de l'exilé à Paris.

L'échange de lettres avec Mme Deluze révèle d'ailleurs un Rousseau détendu et heureux comme on aime à l'imaginer, lorsque le beau temps des mois d'été l'attire sur les chemins des environs de Môtiers et des montagnes jurassiennes. Mme Deluze aimerait obtenir un lacet confectionné par Jean-Jacques, mais celui-ci refuse avec humour: «La destination de mes lacets a été faite... si vous voulez y avoir droit, ayez la bonté de redevenir fille, et de vous marier tout de nouveau.» (11 octobre 1762) La réponse de Mme Deluze maintient ce ton de bonne humeur: «Il me serait un peu difficile de souscrire aux conditions que vous me proposez, non monsieur, quelque gloire, quelque plaisir qu'il m'en revint de porter un de vos lacets, et s'il dépendait de moi de rétrograder; j'aimerais mieux y renoncer; le carillon de six marmots m'effraye moins que la perspective de leur donner le jour.» Voilà un ton et des préoccupations bien éloignées de celui que créent les soucis et les angoisses de l'homme traqué!

Le cercle des amis qui montent à Môtiers rendre visite à l'écrivain et lui apportent distraction et réconfort est vaste, même si Rousseau s'est souvent plaint de tous les fâcheux qui de France et de terres plus lointaines vinrent en foule pour le voir. Les visites des amis genevois formeraient un chapitre à elles seules. Leurs témoignages ne manquent pas, qui disent la belle humeur autour de la table où Thérèse s'entendait à servir une excellente chère. Et les crus du pays sont bons; Jean-Jacques en fait l'éloge:

«Le vin vient de Neuchâtel, et il est très bon, surtout le rouge: pour moi, je m'en tiens au blanc, bien moins violent, à meilleur marché, et selon moi beaucoup plus sain.» (Au Maréchal de Luxembourg, 28 janvier 1763)

Pour se limiter aux gens du pays, il faut mentionner en premier lieu le Docteur Jean-Antoine d'Ivernois qui initia Jean-Jacques à la botanique. On sait à quel

point cette science paisible qui allie les bienfaits des promenades en plein air et l'observation de la nature devint pour Rousseau une passion qui ne le quitta pas jusqu'à ses derniers jours. Elle fit naître en lui un intérêt qui le détourna de la tristesse et du pessimisme. Cette étude où se mêlent l'observation, le calme, la solitude resta toujours, avec la musique, la consolation des misères de sa vie.

C'est d'ailleurs un solide groupe de compères qui se retrouvent pour explorer la flore des gorges et des hauteurs jurassiennes. Abram Pury, colonel, qui possède une vaste métairie en face de Môtiers, si bien nommée Monlési («Mon loisir» dans le patois d'autrefois). Le colonel s'y rend en été, et Rousseau l'y va voir. Par son intermédiaire, il entrera en contact avec Pierre-Alexandre DuPeyrou, riche bourgeois de Neuchâtel, esprit peu conformiste, qui deviendra un ami intime sur lequel Jean-Jacques pourra compter. Son appui généreux permettra au philosophe d'envisager avec sérénité la solution de ses problèmes de subsistance. En vue d'une édition complète de ses œuvres Rousseau obtiendra une rente qui reviendra à Thérèse en cas de décès de l'écrivain. Si Neuchâtel possède aujourd'hui l'inestimable trésor de manuscrits de Rousseau que DuPeyrou a légué à la Bibliothèque de la Ville, c'est grâce à cette transaction qui fit de DuPeyrou le conservateur des papiers de Jean-Jacques lorsqu'il dut quitter la Suisse en 1765. Le fonds comprend un lot considérable de lettres de Rousseau et des liasses plus volumineuses encore de lettres de correspondants, le premier manuscrit des *Confessions*, commencé à Môtiers et laissé inachevé, l'unique manuscrit des *Rêveries*, et ceux d'œuvres moins connues, sans compter des dossiers de notes et de brouillons.

DuPeyrou montait voir son ami Abram Pury sur sa montagne, et venait également rejoindre Rousseau au Val-de-Travers pour quelques excursions de botanique dont le souvenir a été conservé grâce aux récits qu'en a laissés un témoin, ami des précédents, François-Louis d'Escherny dans le tome III de ses *Mélanges*, intitulé *De Rousseau et des philosophes*. Il nous peint un Rousseau plein d'allant et de gaieté, détendu, qui laisse libre cours à son tempérament fondamentalement généreux. D'Escherny évoque les soirées où, après la journée en plein air, la petite troupe se repose à l'auberge. Ici, nous sommes à Brot au-dessus des gorges de l'Areuse, en face du Creux-du-Van.

«Nos jeux et nos lectures étaient entremêlés de gaieté, de rires et de plaisanteries. Nos entretiens roulaient quelquefois sur les gens et les philosophes de Paris.

Rousseau rendait justice à tous, ne les présentait que sous le côté le plus avantageux, jusqu'à Voltaire, dont il oubliait les injures, pour ne se souvenir que de ses talents et de son génie.»

Il n'y a pas de raison de douter du témoignage de d'Escherny, lorsqu'on sait qu'en 1770, le 2 juin, Rousseau souscrivra une somme d'argent pour soutenir le projet d'élever à Lyon une statue au seigneur de Ferney.

«Qui le croirait,» continue d'Escherny, «cet homme, ce Jean-Jacques, si connu par sa misanthropie, ses brusques incarta-

des, ses paradoxes, ses sophismes, ses explosions d'amour-propre, quand il se croyait blessé, (...) était avec nous à Brot, et dans toutes nos courses, le plus simple, le plus doux et le plus modeste des hommes. Il est vrai qu'il était dans son élément dans des contrées un peu sauvages, mais extrêmement variées, pittoresques et romantiques.»

Ce Jean-Jacques-là manque dans le portrait qu'en ont laissé les *Confessions* par la volonté de l'auteur et de l'artiste, conscient du dessein de son ouvrage. Mais quelle chance qu'un témoin, membre de la troupe des amis excursionnistes ait conservé pour la postérité le souvenir de ces randonnées où l'étude de la nature n'empêchait pas de jouir d'un épicurisme de bon aloi.

Au Chasseron une mule transporte d'excellentes victuailles. Rousseau se montre «de la meilleur humeur du monde, excepté quand il voyait que nous avancions de trop près du précipice; il nous priait en grâce de nous retirer.»

Le soir on se réfugie dans un chalet où tous dorment dans le foin. L'atmosphère du souper dans le «rustique réfectoire» est d'une vérité dont peuvent témoigner tous ceux qui ont vécu de telles soirées dans des fermes jurassiennes où l'on recourait aux bougies et aux lampes à pétrole pour s'éclairer.

«Il me semble que je m'y vois encore,» dit notre chroniqueur, «tous assis sur des bancs autour d'une table et au-devant de chacun de nous une écuelle de bois remplie de crème du matin, nous, y trempant de fort bon appétit du pain bis à la lueur d'une lampe suspendue au plancher; lampe qui réveillait plutôt l'idée d'obscurité que celle de lumière.»

Rousseau a rappelé lui aussi le plaisir de ces courses à travers la montagne jurassienne. Mais il faut chercher ces confirmations des images qu'en donne d'Escherny dans des pages dispersées de son œuvre. Par exemple dans la Septième Promenade des *Rêveries* où, traitant du bonheur que lui ont procuré ses connaissances de bota-

nique, il se souvient d'une herborisation du côté de «la Robaila», ainsi que du vaste panorama découvert du sommet de Chasseron. Ou encore dans quelques remarques éparpillées dans la correspondance.

S'adressant à DuPeyrou à propos d'une course en compagnie de gens qui n'avaient pas su le mettre à l'aise, il termine: «Il me semble que, malgré la pluie, nous n'étions point maussades à Brot, ni les uns ni les autres.» (16 septembre 1769) La déclaration confirme le récit de d'Escherny. Il en va de même pour cette autre allusion qui montre que le souvenir des tribulations tend à s'estomper lorsqu'on n'a pas d'autre but que d'évoquer avec un ami la mémoire des bons moments du temps écoulé. «Il vaut mieux s'aller promener au Creux-du-Van par la pluie, qu'en Hollande par le beau temps.» (A DuPeyrou, qui se trouvait à Amsterdam, 1 août 1767)

Cette bonhomie qu'on découvre ainsi chez Rousseau est également typique de son attitude lorsqu'il s'installe à Môtiers. Il désire sincèrement s'adapter à la vie du village et se mêler à la population. Son apprentissage du travail de dentelier, n'a pas d'autre raison. Il ne saurait rester oisif alors que femmes et hommes s'activent. «Je m'avisai pour ne pas vivre en sauvage d'apprendre à faire des lacets. Je portais mon coussin dans mes visites, ou allois comme les femmes travailler à ma porte et causer avec les passants.» (*Confessions*, in O.C., I, 601) Cette intégration à la vie villageoise est confirmée par son appartenance à la société de tir à laquelle il offrit des assiettes en étain, destinées à servir de prix. Elles furent tirées lors de l'Abbaye de la Fête-Dieu du 21 juin 1764.

Les efforts faits officiellement pour assimiler l'écrivain au pays de son exil vont dans le même sens. Milord Maréchal, pour renforcer la protection accordée par le Roi de Prusse lui avait fait obtenir des lettres de naturalité neuchâteloise (16 avril 1763). Elles lui ont peut-être permis de renoncer plus facilement à la bourgeoisie de Genève le 12 mai suivant!

On sait également que Rousseau fut reçu «communier» de Couvet. Cet honneur lui



fit grand plaisir: «Ainsi devenu de tout point Citoyen du pays, j'étois à l'abri de toute expulsion légale, même de la part du Prince.» (*Confessions*, in O.C., Pléiade, I, 621) Légèrement Rousseau était donc à l'abri, et il exulte de se sentir membre d'une nouvelle patrie. Mais la générosité covassonne cachait peut-être une pique à l'égard de la commune de Môtiers. L'honneur accordé par un village voisin le 1 janvier 1765 ne fit, en fin de compte que renforcer les rivalités de la population locale. On est encore très chatouilleux au Val-de-Travers!

Mais même en cette année 1765 où les passions s'exacerbent, Rousseau pourra jouir dès le printemps, et comme chaque année, des courses et des visites à ses amis. En hiver il se cantonne comme une marmotte, mais dès que viennent les beaux jours, il est infatigable. A Neuchâtel il va retrouver DuPeyrou; on s'occupera de la publication de ses œuvres. DuPeyrou l'entraîne vers sa propriété de Bellevue sur Cressier où Jean-Jacques trouvera «de la pervenche», la jolie fleur bleue qui d'un coup éveille le souvenir de la jeunesse heureuse auprès de Mme de Warens. Il montera voir l'éveil du printemps sur la montagne, à la métairie de Pierrenod. Redescendu vers le lac, il poussera jusqu'à l'île de St Pierre. Il rêvera l'épanouissement des fleurs jurassiennes dans les pâtures de la Ferrière en compagnie d'Abraham Gagnebin, le naturaliste qui, à son tour, rejoindra la «troupe herborisante» dans la région du Creux-du-Van. Mais ce ne sont plus que des moments privilégiés dans l'atmosphère toujours plus hostile que Rousseau sent autour de lui. Les événements de septembre mettent le comble à cette fièvre, et en dépit de la protection légale, les nerfs craquent... L'écrivain quitte Môtiers le 7 septembre pour ne plus revenir en terre neuchâteloise.

Rousseau n'a donc pas réussi son intégration à la vie villageoise. Différent par l'origine, par son costume, par ses relations, par son activité, par la situation ambiguë de son ménage, il a intéressé, passionné, inquiété ceux qui appartenaient vraiment à la région. Il n'est jamais facile de vivre en contact avec celui dont la renommée a fait un génie, ou un monstre. Môtiers était devenu un point de mire de l'Europe. Cela peut déranger. Il fallait prendre parti. Le rythme de vie de l'écrivain ne s'accordait certainement pas à celui du village, et on comprend qu'il préférât partir en promenade en passant par la grange de sa maison plutôt que d'affronter la curiosité de la Grand-Rue. Ce n'était pas qu'il manquât d'occupations; sa correspondance pendant les trois années de Môtiers remplit plus du tiers de la *Correspondance générale* dans l'édition de Th. Dufour. (Il en ira de même dans l'édition de la *Correspondance complète* de R.A. Leigh en cours de parution.) Et Rousseau devra se faire éditeur pour subsister; il dirigera depuis Môtiers la publication de son *Dictionnaire de musique*. En dépit de son désir de se confiner loin du monde, il ne pourra supporter en silence les attaques lancées contre lui. Il reprendra donc la plume pour sa propre défense. La *Lettre à Christophe de Beaumont*, sera suivie des *Lettres écrites de la Montagne*, et l'écrivain se trouvera à nouveau plongé dans les controverses dont il aurait aimé s'ex-

clure. Mais comment résister à son tempérament, quand l'injustice vous révolte et que les ennemis s'attaquent basement à votre personne afin d'éviter la discussion des idées. L'entreprise des *Confessions* date aussi de Môtiers, essai de défense de longue haleine et qui s'adresse à la postérité. Il ne pourra la mener à chef; mais il recommencera pendant l'exil d'Angleterre. On parle peu d'une autre tentative de défense fort originale que Jean-Jacques lança dès son arrivée à Môtiers. On sait que Maurice Quentin de La Tour avait exécuté un portrait de Rousseau au pastel en 1752. Cette œuvre avait été exposée au salon de 1753 avec un certain succès, dû en partie à la curiosité suscitée par son titre «J.-J. Rousseau, citoyen de Genève.»

Rousseau avait pourtant toujours interdit à La Tour de faire graver ce portrait. Or dès son arrivée à Môtiers il change d'attitude et désire au contraire le faire reproduire et le lancer sur le marché. Ce n'est pas pour faire de l'argent; seuls les libraires en tirent profit. Mais Jean-Jacques veut rester en France en effigie, présent parmi ses détracteurs par son image. «Quand M. de La Tour a voulu faire graver mon portrait,» écrit-il à Madame de Luxembourg le 21 juillet 1762 (dix jours après son installation au Val-de-Travers), «je m'y suis opposé; j'y consens maintenant (...); pourvu qu'au lieu d'y mettre mon nom, l'on n'y mette que ma devise; ce sera désormais assez me nommer.» Sa devise, c'est l'adage latin *Vitam Impendere Vero*.

Cette décision provoqua immédiatement la production d'une iconographie que Rousseau ne pourra contrôler et qui décevra son initiateur, quand bien même elle témoigne d'une popularité sans exemple. Mais la ressemblance du portrait de La Tour ne s'y retrouve pas. Et c'est sur cette vérité du portrait que Rousseau croyait pouvoir fonder sa défense muette. Cette image parfaite d'un homme à la physionomie ouverte et paisible, Rousseau ne l'a jamais vue que dans le pastel de La Tour; toutes les autres tentatives finissent par sembler faire partie de la machination infernale dont il se sentait la victime. «M. de La Tour est le seul qui m'ait peint ressemblant (...) je préférerais toujours la moindre esquisse de sa main aux plus parfaits chefs-d'œuvre d'un autre, parce que je fais encore plus de cas de sa probité que de son talent.» (A Rey, 26 juillet 1770) Dans les *Dialogues*, Rousseau qui discute le problème de son identité s'explique. «Vous vous trompez; c'est au contraire votre Jean-Jacques qui est cet homme nouveau. Le mien est l'ancien, celui que je m'étois figuré avant que vous m'eussiez parlé de lui, celui que tout le monde voyait en lui avant qu'il eut fait des livres, c'est-à-dire à l'âge de quarante ans» (l'âge de Rousseau dans le pastel de La Tour précédera). (*Dialogues*, in O.C., I, 774-5) A quarante ans la vie heureuse est morte, l'homme est devenu célèbre, et les tentatives de ressusciter le passé sont vaines. Les Montagnons, eux aussi, ont sombré dans la idéalisation du passé. Jean-Jacques ne pouvait plus que repartir vers un rêve nouveau. Chemin de l'exil une fois de plus; une fois encore sa hâte est extrême: une fuite. Peut-être moins qu'il n'y paraît. Depuis qu'il a accompagné DuPeyrou vers Cressier, Bellevue et Bienne, Jean-Jacques a aperçu l'île de St Pierre au centre du lac

de Bienne. Ce coup d'oeil n'a-t-il pas ranimé la mémoire de ses vingt ans? En 1731, revenant de Soleure à Neuchâtel, il avait déjà longé «ce beau bassin d'une forme presque ronde (qui) enferme dans son milieu deux petites îles, l'une habitée et cultivée d'environ demi-lieu de tour; l'autre plus petite, déserte et en friche.» Ce paysage attire Rousseau dès l'automne de 1764; il s'y rend probablement au printemps de l'année 65; il est certain qu'il y a séjourné une dizaine de jours au mois de juillet. Aussi peut-on se demander si la lapidation de septembre ne prend pas des dimensions si vastes dans l'imagination du fugitif que parce qu'il lui faut un prétexte solide pour gagner un nouvel asile qui l'a séduit irrésistiblement. Ne cherche-t-il pas depuis longtemps un endroit où il puisse se «circonscrire», se nicher à l'abri; un lieu qui ne soit pas trop vaste, qui soit isolé, qui joigne au plaisir d'une société restreinte les richesses et les beautés de la nature. La Val-de-Travers enferme entre ses hautes montagnes dont on ne peut sortir qu'à travers des gorges ou en se hissant sur les hauteurs était déjà une sorte d'île en creux. Jean-Jacques avait été tenté de s'y isoler encore davantage en s'installant dans une «prise», une de ces fermes éparées aux lisières des forêts. L'une, en particulier, lui faisait envie, «exposée au midi, sur une terrasse naturelle, dans la plus admirable position que j'aie jamais vue, et dont le difficile accès m'eût rendu l'habitation très comode.» (Au Maréchal de Luxembourg, 28 janvier 1763) Seul le caractère du propriétaire l'empêcha de troquer «l'asile offert par l'amitié» de Mme Boy de la Tour contre cet îlot dominant la vallée. L'herborisation à la Robeilla, évoquée dans la «Septième Promenade» produit la même impression de l'espace idéal où l'homme se sent protégé au sein de la nature. «Je me comparais à ces grands voyageurs qui découvrent une île déserte.» L'idée de l'île, du «refuge ignoré de tout l'univers où les persécuteurs ne me déterreraient pas» est liée au souvenir dans les *Rêveries*, mais s'exprime déjà dans les *Confessions*, presque contemporaines de l'événement.

«Il me sembloit que dans cette île je serais plus séparé des hommes, plus à l'abri de leurs outrages, plus oublié d'eux, plus livré, en un mot, aux douceurs du désœuvrement et de la vie contemplative.» (O.C., Pléiade, I, 638) On le voit l'intention longuement mûrie ne manquait que d'un prétexte pour justifier sa réalisation. Une fois de plus Jean-Jacques s'était donc créé un rêve de retraite heureuse possible pour résister à la méchanceté des hommes. Il s'y rendit avec un nouvel espoir de réinventer les conditions de la bonté originelle. Une fois de plus le séjour sembla remplir ses promesses, et les pages des *Confessions*, comme la «Cinquième Promenade» des *Rêveries* nous ont laissé de véritables poèmes en prose célébrant la beauté du paysage et la douceur de la vie champêtre qui s'y déroule. Jusqu'où Jean-Jacques se faisait-il illusion à lui-même en espérant que Leurs Excellences, qui l'avaient éloigné d'Yverdon, allaient le tolérer dans un domaine qui appartenait à l'hôpital des bourgeois de la ville de Berne! Est-ce vraiment parce qu'il pensait avoir devant lui un éternité de bonheur qu'il renonça à s'installer comme il avait fait à Môtiers?



P. A. DuPeyrou.

«Je commençai par ne faire aucun arrangement. Transporté là brusquement seul et nu, j'y fis venir successivement ma Gouvernante, mes livres et mon petit équipage dont j'eus le plaisir de ne rien déballer, laissant mes caisses et mes malles comme elles étoient arrivées et vivant dans l'habitation où je comptois achever mes jours comme dans une auberge dont j'aurais dû partir le lendemain.» («Cinquième Promenade». in O.C., Pléiade, I, 1042) Cet avenu ne laisse-t-il pas percer la volonté de Rousseau de s'offrir le luxe de réaliser une chimère, de vivre un moment son rêve de bonheur comme pour l'éternité, d'ouvrir une parenthèse pendant laquelle il se laisserait prendre au jeu du paradis terrestre. Et là Jean-Jacques a réussi pour un temps à vivre l'idéal de la vie champêtre dont les générations n'ont pas encore secoué l'envoûtement. Après l'enfer des disputes de Môtiers, il instaure l'île de St Pierre en jardin d'Eden où il se sent «transporté là seul et nu,» nouvel Adam d'un univers circonscrit où l'on peut «vivre sans gêne dans un loisir éternel.» (O.C., I, 640) Loisir, mais non pas fainéantise! Jean-Jacques meuble ses journées uniquement d'occupations plaisantes, celles qui lui permettent de se perdre dans le rêve. «J'aime (...) mieux rêver éveillé qu'en songe.» (ibid.) Il veut être comme un enfant sans cesse en mouvement pour faire des riens, changeant d'idée au gré de son imagination vagabonde, et des besoins de l'humeur. Il y aura la botanique, bien sûr, ce trésor inaliénable amassé au Val-de-Travers. La navigation sur les eaux du lac où il est si bon de se laisser bercer et dériver en admirant les paysages des rives entre ciel et eau, toujours divers selon le lent passage des ombres et des lumières. Ce sont des instants qui suscitent «ces élévations de cœur qui n'imposent point la fatigue de penser.» Ces élans intérieurs raniment l'espoir de Jean-Jacques et sa confiance dans la bonté naturelle. Les occupations utiles sont aussi des jeux lorsqu'elles ne sont pas imposées par l'organisation d'une société corrompue: installer une colonie de lapins dans la petite île déserte; aider à l'occasion à la récolte des fruits; participer activement au bonheur des habitants de

l'île par la gaieté et la musique. L'illusion du paradis retrouvé et du temps aboli fut telle que l'ordre de sortir de l'île laissa Rousseau incrédule. «Je crus rêver en le lisant». Il avait précédé l'ordre de Berne en quittant Yverdon. Il était parti de Môtiers alors que les lettres de naturalité et le titre de «communier» le mettaient à l'arbitraire de toute expulsion légale. Chaque fois il avait tourné ses pas vers ce qu'il imaginait un asile définitif; pour retomber, l'espoir trahi. Cette fois Jean-Jacques est pris de vitesse et ne veut pas renoncer à son rêve réalisé. Il hésite. Il est désarmé comme jamais. Rien ne le préparait à ce coup, ou plutôt, il avait volontairement résolu de nier l'éventualité de voir le rêve s'interrompre. «Où aller? Que devenir à l'entrée de l'hiver sans but, sans préparatif, sans conducteur, sans voiture?» Le désarroi est sincère en dépit des malles encore prêtes. Une hésitation encore: s'arrêter à Bienne? Mais non, le voisinage bernois est trop proche. Mais il semble que Jean-Jacques s'accroche à la région jurassienne de toutes ses forces, espérant trouver dans nos paysages romantiques de montagnes et de lacs des prisons volontaires où il pourrait circonscrire son existence dans les limites d'une vie à sa mesure.

Au prologue relativement heureux du mois passé à Yverdon font pendant les quelques semaines du séjour à l'île de St Pierre. Entre les deux, Rousseau a marqué la vie neuchâteloise du XVIII^e siècle pendant plus de trois ans où il a vainement tenté de s'intégrer à la population des villages de nos vallées jurassiennes, mais où il a glané des amis fidèles, qualité qu'il reconnaissait aux gens du lieu. «Ceux qu'ils servent une fois ils les servent bien. Ils sont fidèles à leurs promesses, et n'abandonnent pas aisément leurs protégés.» (Au Maréchal de Luxembourg, 20 janvier 1763) Les Deluze, les Boy de la Tour, les

d'Ivernois, Pierre-Alexandre DuPeyrou témoignent de la justesse de ces sentiments. Et il faut compter au bilan positif de ces années troublées la découverte de la botanique qui a donné à son existence un tour nouveau quels qu'en fussent les déboires. «Toutes mes courses de botanique, les diverses impressions du local des objets qui m'ont frappé, les idées qu'il m'a fait naître, les incidents qui s'y sont mêlés tout cela m'a laissé des impressions qui se renouvellent par l'aspect des plantes herboriées dans ces mêmes lieux. Je ne reverrai plus ces beaux paysages, ces forêts, ces lacs, ces bosquets, ces rochers, ces montagnes, dont l'aspect a toujours touché mon cœur: mais maintenant que je ne peux plus courir ces heureuses contrées, je n'ai qu'à ouvrir mon herbier et bientôt il m'y transporte. Les fragments des plantes que j'y ai cueillies suffisent pour me rappeler tout ce magnifique spectacle. Cet herbier est pour moi un journal d'herborisations qui me les fait recommencer avec un nouveau charme et produit l'effet d'une optique qui les peindroit derechef à mes yeux.» («Septième Promenade», in O. C., I, 1073).

L'évocation du paysage dans ces quelques lignes ramène inévitablement au séjour de Rousseau dans notre pays de 1762 à 1765. Cette énumération rappelle celles qu'il donne au début des deux grandes lettres au Maréchal de Luxembourg, et le lien avec la botanique confirme la parenté. Le ton du passage trahit une sincère nostalgie pour ce pays où en trois endroits fort rapprochés il a tenté d'accrocher désespérément son rêve de bonheur. Ce qu'il en dit douze ans plus tard permet de penser sans forcer l'interprétation qu'aux persécutions se sont bel et bien mêlées des heures d'intense plaisir dont le souvenir n'était pas indifférent à l'auteur des *Confessions*.

Neuchâtel, maggio 1978

Manoscritto delle *Confessioni*, redazione di Môtiers.



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 arbitri individuali, come realizzazione di una superiore oggettività. Nella *Introduzione* del 1857 alla *Critica dell'economia politica* Marx aveva rievocato 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 sviluppatesi 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 di 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'avvolpiana 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 *Ideologie e società*⁴¹. 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 Gerrata⁴².

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 dottrine⁴³.

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*⁴⁴. 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 Launay nel 1972⁴⁵. 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 *Rousseau politische Philosophie; zur Geschichte des demokratischen Freiheits-*

begriffs, da lui rielaborato nel 1968 e in tale forma tradotto in lingua italiana nel 1972⁴⁶.

Il libro del Fetscher ha analiticamente distrutto l'immagine convenzionale di Rousseau quale propugnatore di un impossibile 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 Bacsko e pubblicato in polacco a Varsavia nel 1964 e più tardi, nel 1970 in lingua tedesca⁴⁷.

Lo stesso autore ha anche pubblicato nella «Annales de la Société J.-J. Rousseau»⁴⁸, 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.

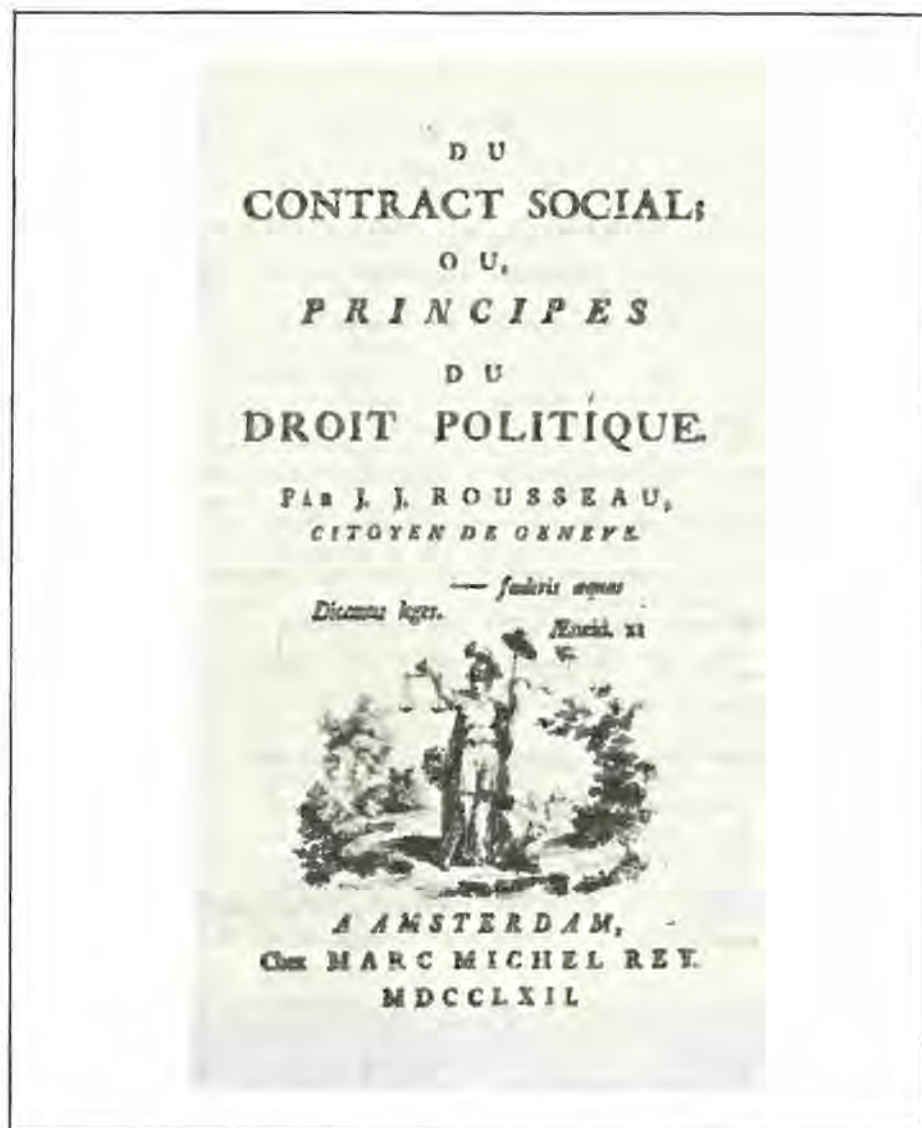
Ma cerchiamo ora di ricavare le linee principali di un quadro unitario del pensiero di Rousseau, quale risulta dall'insieme di questi studi, anche per avere modo di determinare meglio il peso che essi hanno esercitato nella storia più recente della critica su Rousseau.

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 inferto 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 Facteur fondamental.

L'homme est né libre, et cependant partout il se trouve en fers. Tel je vois le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclaves qu'eux. Comment se changent-ils l'un en l'autre? ou n'en fait rien. Et n'en 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; j'étais qu'il ne peut résister le jour et qu'il le résiste, il fait encore mieux; car recouvre sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il se bien fonde à la reprendre, ou l'on ne l'ait point à la lui ôter. Mais l'ordre social en un mot fera que sera de base à tous les autres; cependant un droit n'a point la force dans la nature; il se donc fonde par une convention. Et l'agir de faire 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 precostituiti 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 rivolgere 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 indicerebbe 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.

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

Carlo Marx.



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 *pactum 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



¹⁴ HEGEL, *Filosofia del Diritto*, § 258, trad. it. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1974.

¹⁵ MARX, *Introduzione alla Critica dell'economia politica*, trad. it., Roma 1954, p. 10.

¹⁶ G. DELLA VOLPE, *Opere*, a cura di I. Ambrogio, vol. 6, Editori Riuniti, Roma 1972-73, vol. V, p. 199.

¹⁷ Bari, Laterza, 1969, pp. 195-292.

¹⁸ Il contratto sociale, Einaudi, Torino 1958; *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968.

¹⁹ 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.

²⁰ LOUIS ALTHUSSER, *Sur le 'Contract social'* «Cahiers pour l'analyse»: travaux du cercle d'épistémologie de l'Ecole normale Supérieure, n. 8, Paris 1967, pp. 5-42.

²¹ Cannes-Grenoble.

²² IRING FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1972.

²³ *Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich.

²⁴ Anno XXXV, 1959-62, Genève, pp. 223-237.

²⁵ E. CASSIRER, *Il problema Rousseau*, trad. it., Firenze 1934, p. 58.

²⁶ L. COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 231.

²⁷ COLLETTI, *Ideologia e società*, cit., p. 250.

²⁸ P. ROSSI, *Introduzione*, cit., p. IX.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): cinque postille bibliografiche^(*)

di Antonio Spadafora

Strumento insostituibile per orientarsi con sicurezza nella sterminata bibliografia rousseauiana sono le «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», Genève, A. Jullien, 1905... — (ultimo tomo pubblicato: XXXVIII, 1969-1971), in seguito sempre indicate con l'abbreviazione: AJJR, seguita dal no. del t. in cifra romana e dal riferimento dell'anno in cifra araba (1).

I

Rassegne e ricerche bibliografiche, o d'interesse bibliografico

1. ASSE Eugène, *Bibliographie critique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, A. Fontemoing, s.d. (1899/1900), pp. 12.
2. BARBIER Antoine - A., *Notice des principaux écrits relatifs à la vie et aux ouvrages de J.-J. Rousseau*, in *La France littéraire, ou dictionnaire bibliographique*... — par Joseph-M. QUÉRARD, Paris, F. Didot, 1836, t. VIII, pp. 207-231.
Si tratta della 4a ed., notevolmente ampliata rispetto alla 1a apparsa nella «Annales encyclopédiques» (luglio 1818). È ritenuta la prima bibliografia rousseauiana (cfr. SCHINZ, 1941, pp. 149-150). Nel t. VIII de *La France littéraire*... è preceduta (pp. 192-208) da una *Notice bibliographique sur J. J. Rousseau* del cit. QUÉRARD.
3. CIORANESCU Alexandre, *Rousseau (Jean-Jacques)*, in *Bibliographie de la littérature française du dix-huitième siècle*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1969, t. III, pp. 1516-1592.
4. COURTOIS Louis J., *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, in AJJR, XV, 1923, pp. XI-366.
5. DUFOUR Théophile, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de J.-J. Rousseau*, Paris, Giraud-Badin, 1925, 2 voll., pp. XI-273 e 299.
6. LEDOS Eugène - G., *Catalogue des ouvrages de Jean-Jacques Rousseau conservés dans les grandes bibliothèques de Paris*, Paris, H. Champion, 1912, pp. VII-60.
7. SCHIFF Mario, *Éditions et traductions italiennes des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, estr. da «Revue des bibliothèques», luglio-settembre 1907, gennaio-marzo 1908, Paris, H. Champion, 1908, pp. 69.
8. SCHINZ Albert, *État présent des travaux sur J.-J. Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, New York, Modern Language Association of America, 1941, pp. X-411.

Completa organicamente le precedenti ricerche:

- J.-J. Rousseau devant l'érudition moderne, estr. da «Modern Philology», X, 2, ottobre 1912, pp. 24.
- Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle: essai de bibliographie critique, in «Modern Philology», XX, 2, novembre 1922, pp. 149-172.
- Bibliographie critique de J.-J. Rousseau dans les cinq dernières années, in «Modern Language Notes», LXI, 7, novembre 1926, pp. 423-439.

9. SÉNELIER Jean, *Bibliographie générale des œuvres de J.-J. Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 253.

Utile sotto diversi aspetti, questa che è, sostanzialmente, la più recente bibliografia rousseauiana, è però tutt'altro che sicura, come è stato autorevolmente evidenziato (cfr. rec. di Bernard GAGNEBIN in AJJR, XXXII, 1960-1962, pp. 231-235).

10. SPURLIN Paul M., *Jean-Jacques Rousseau*, in *A Critical Bibliography of French Literature*, David C. CABEEN general editor, vol. IV: *The Eighteenth Century*, edited by George R. HAVENS - Donald F. BOND, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1951, pp. 208-251.

Si veda anche il supplemento al citato IV° volume curato, per R., da John W. CHAPMAN: *The Eighteenth Century, supplement*, edited by Richard A. BROOKS, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1968, pp. 142-164.

II

Edizioni

Sino al 1959 la raccolta in certo senso corrente delle opere di R. è stata la cosiddetta «vulgata rousseauista» o edizione Hachette: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*... Edition de Charles Lahure... Paris, L. Hachette, 1856-58, 8 voll. (3) - poi, dal 1865, in 13 voll. (4). Accanto ai gravi difetti che la caratterizzano non va, tuttavia, dimenticato — come ebbe ad annotare il Dufour (AJJR, I, 1905, p. 179 in n.) — che questa edizione ha pur sempre avuto il merito di essere facilmente reperibile nelle librerie.

Dal 1959 ha finalmente avuto inizio la pubblicazione di quella che è unanimemente riconosciuta come la migliore edizione delle opere di R., superiore a tutte quelle che l'hanno preceduta (5), per l'attendibilità dei testi, per l'apparato filologico e critico, per le notizie bibliografiche:

12. Jean Jacques ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, 1959... — (Bibliothèque de la Pléiade) — 4 volumi pubblicati su 5 previsti:

Vol. I. *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. 1959 (e successive ristampe: 1962, 1969, 1976), pp. CXVIII-1969.

Contiene:

- *Les Confessions*. Texte établi et annoté par Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND.
- *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*. Texte établi et annoté par Robert OSMONT.

(*) Com'è chiaramente indicato, queste annotazioni bibliografiche non hanno eccessive pretese; costituiscono semplicemente un primo complesso di informazioni sugli strumenti necessari al lettore interessato a un approfondimento critico della problematica rousseauiana. Per la compilazione, quindi, l'estensore si è attenuto al criterio di fornire tutti gli elementi utili per un'eventuale ricerca dei testi segnalati; in particolare, si è preoccupato di dare tutte le note tipografiche (luogo di edizione, nome dell'editore, anno di edizione) mentre, per quel che riguarda le note bibliografiche (formato del volume, numero delle pagine complessive, numero delle tavole, delle illustrazioni, ecc.) si è limitato alla sola indicazione del numero delle pagine.

L'estensore dichiara qui il suo debito di riconoscenza verso l'amico A. Soldini, direttore della Biblioteca Cantonale di Lugano, e i signori E. Vuilleumier, R. De Courten e N. Menoud, della Biblioteca Nazionale di Berna, per i preziosi aiuti fornitigli.

- (1) Utile per una proficua consultazione della AJJR è la *Table des Tomes I-XXXV, 1905-1962*, Genève, A. Jullien, 1965, pp. 217.

- (2) Rassegne bibliografiche di notevole importanza si trovano, poi, in diversi studi critici su R., quali ad esempio quelli, in seguito citati, di: DERATHÉ (1950, 1970²), LAUNAY (1971), MASSON (1916). Non poche, infine, sono le rassegne bibliografiche in italiano, contenute in traduzioni di opere di R. o in studi critici a lui dedicati — si veda, per tutti, Augusto ILLUMINATI, *J.-J. Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 122-167.

- (3) E.-G. LEDOS, *Catalogue*..., op. cit., p. 20 [129].

- (4) «... "édition cliché" reproduction de différents volumes selon le besoin» (SCHINZ, 1941, p. 155). Più volte ristampata, quindi, a partire dal 1871: LEDOS (1912, pp. 20-21 [138-148]) riporta le ristampe dei diversi volumi succedutesi sino al 1911; SÉNELIER (1950, p. 228 [1.969]) menziona l'ultima ristampa del 1913.

- (5) Per le opportune indicazioni sulle precedenti raccolte delle opere, a cominciare da quelle apparse vivente R., si rinvia alle ricerche bibliografiche già citate, e in particolare al DUFOUR (1925, t. II, pp. 1-80). Per quel che concerne le edizioni originali degli scritti di R. si vedano, accanto alle biografie già menzionate, le «Notices bibliographiques» contenute in ogni volume delle *Oeuvres complètes* della Pléiade.

- *Les Réveries du Promeneur solitaire*. Texte établi et annoté par Marcel RAYMOND.
 - *Fragments autobiographiques et documents biographiques*. Texte établi et annoté par Marcel RAYMOND et Bernard GAGNEBIN.
- Vol. II. *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires*, 1961, pp. CIII-1999; rist. 1964 con l'aggiunta di un «Index de noms et des ouvrages cités», pp. CIII-2051; rist. identica nel 1969.

Contiene:

- *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. Texte établi par Henri COULET et annoté par Bernard GUYON.
 - *Théâtre*. Texte établi et annoté par Jacques SCHERER.
 - *Ballets - Pastorale - Poésies*.
 - *Contes et apologues*.
 - *Mélanges de littérature et de morales*.
- Textes établis et annotés par Charles GUYOT.

Vol. III. *Du Contrat social. Ecrits politiques*, 1964 e rist. 1970, pp. CCLV-1964; ultima rist. (con l'aggiunta di una appendice) 1975, pp. CCLV-1978.

Contiene:

- *Discours sur les sciences et les arts*. Texte établi et annoté par François BOUCHARDY.
 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Texte établi et annoté par Jean STAROBINSKI.
 - *Discours sur l'économie politique*.
 - *Du Contrat social*. (Première version, manuscrit de Genève).
 - *Du Contrat social*.
 - *Fragments politiques*.
 - *Textes établis et annotés par Robert DERATHÉ*.
 - *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. Texte établi et annoté par Sven STELLING-MICHAUD.
 - *Lettres écrites de la montagne*. Texte établi et annoté par Jean - D. CANDAUX.
 - *Projet de constitution pour la Corse*. Texte établi et annoté par Sven STELLING-MICHAUD.
 - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Texte établi et annoté par Jean FABRE.
 - *Dépêches de Venise*. Texte établi et annoté par Jean - D. CANDAUX.
- E in appendice:
- *Fragments sur la liberté*.
 - *Parallèle de Socrate et de Caton*.
 - *Guerre et état de Guerre*.
- Textes présentés et annotés par Bernard GAGNEBIN.

Vol. IV. *Emile. Education. Morale. Botanique*, 1969, pp. CCXXIII-1958.

Contiene:

- *Mémoire présenté à Monsieur de Mably sur l'éducation de M. son fils*.
- *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*. Textes établis et annotés par John S. SPINK.
- *Emile*. Première version (manuscrit Favre). Texte présenté par John S. SPINK.
- *Emile ou de l'éducation*.
- *Emile et Sophie*.
- *Textes établis par Charles WIRZ, présentés et annotés par Pierre BURGELIN*.
- *Lettre à Christophe de Beaumont*.
- *Fragments sur Dieu et sur la révélation*.
- *Lettre à Voltaire*.
- *Lettres morales*.
- *Notes sur «De l'esprit»*.
- *Lettre à Franquière*.
- *Textes établis et annotés par Henri GOUHIER*.
- *Lettres sur la botanique*.
- *Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique*. Textes établis et annotés par Roger VILMORIN.

Fra le più note edizioni critiche di opere singole:

13. — *Du Contrat social*.
— ed. Edmond DREYFUS-BRISAC, Paris, Alcan, 1896, pp. XXXVI-425.
— ed. Charles E. VAUGHAN, Manchester, The University press, 1918, pp. LXXVI-184 (rist. 1947).
— ed. Maurice HALBWACHS, Paris, Aubier, 1943, pp. 462.
— ed. Bertrand de JOUVENEL, Genève, Bourquin, 1947, pp. 398.
14. — *Les Confessions*.
— ed. Ad. VAN BEVER, Paris, Crès, (1912, 2 voll.) 1913, 3 voll., pp. V - 364, 524 e 374.
— ed. Jacques VOISINE, Paris, Garnier, 1964, pp. CLVI-1095.
15. — *La profession de foi du vicaire savoyard*.
— ed. Pierre - M. MASSON, Fribourg, O. Gschwend, Paris, Hachette, 1914, pp. CX-608.
16. — *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Charles E. VAUGHAN, Cambridge, The University press, 1915, 2 voll., pp. XXI-516, 578 (rist.: Oxford, Blackwell, New York, Wiley, 1962; New York, B. Franklin, 1971).

17. — *La Nouvelle Héloïse*.
— ed. Daniel MORNET, Paris, Hachette, 1925, 4 voll., pp. IV-396, VIII-422, IV-290 e IV-418.
18. — *Discours sur les sciences et les arts*.
— ed. George R. HAVENS, New York, The Modern Language Association of America, London, Oxford University press, 1946, pp. XIII-278 (rist. New York, Krauss Reprint Corporation, 1966).
19. — *Les rêveries du promeneur solitaire*.
— ed. John S. SPINK, Paris, Didier, 1948, pp. 245.
20. — *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*.
— ed. Max FUCHS, Lille, Giard, Genève, Droz, 1948, pp. XLVIII - 207.
21. — *Essai sur l'origine des langues*.
— ed. Charles PORSET, Bordeaux, G. Ducros, 1968, 1970², pp. 247.

III

Corrispondenza

Per la corrispondenza l'edizione fondamentale, fino al 1965, è stata: *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, collationée... par Théophile DUFOUR (et Pierre - P. PLAN), 20 voll., Paris, A. Colin, 1924 - 1934. Dal 1965 è però in corso di pubblicazione una raccolta più ricca e soprattutto meglio curata dal punto di vista scientifico:

22. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Correspondance complète*. Édition critique, établie et annotée par Ralph - A. LEIGH, Genève, Institut et Musée Voltaire (6), 1965... a tutt'oggi 32 volumi apparsi:
I, 1965, pp. XL-338 (1730-1744; lettres: 1-97);
II, 1965, pp. XXIV-391 (1744-1754; lettres: 98-227);
III, 1966, pp. XXIX-417 (1754-1756; lettres: 228-404);
IV, 1967, pp. XXVI-469 (1756-1757; lettres: 405-599);
V, 1967, pp. XXV-313 (1758; lettres: 600-756);
VI, 1968, pp. XXIV-266 (1759; lettres: 757-917);
VII, 1969, pp. XXV-429 (1760; lettres: 918-1214);
VIII, 1969, pp. XXIV-389 (janvier-mai 1761; lettres: 1215-1423);
IX, 1969, pp. XXV-399 (juin-décembre 1761; lettres: 1424-1619);
X, 1969, pp. XXVIII-341 (janvier-mai 1762; lettres: 1620-1814);
XI, 1970, pp. XXXI-329 (juin-juillet 1762; lettres: 1815-1975);
XII, 1970, pp. XXX-322 (juillet-août 1762; lettres: 1976-2124);
XIII, 1971, pp. XXIX-305 (septembre-octobre 1762; lettres: 2125-2273);
XIV, 1971, pp. XXVII-268 (novembre-décembre 1762; lettres: 2274-2416);
XV, 1972, pp. XXVII-414 (janvier-mars 1763; lettres: 2417-2580);
XVI, 1972, pp. XXIX-408 (avril-juin 1763; lettres: 2581-2786);
XVII, 1972, pp. XXV-346 (juillet-septembre 1763; lettres: 2787-2946);
XVIII, 1973, pp. XXVII-287 (octobre-décembre 1763; lettres: 2947-3089);
XIX, 1973, pp. XXVI-355 (janvier-avril 1764; lettres: 3090-3244);
XX, 1974, pp. XXIX-361 (mai-juillet 1764; lettres: 3245-3436);
XXI, 1974, pp. XXVII-353 (août-octobre 1764; lettres: 3436 bis-3617);
XXII, 1974, pp. XXV-395 (novembre-décembre 1764; lettres: 3618-3822);
XXIII, 1975, pp. XXXI-416 (janvier-12 février 1765; lettres: 3823-4015);
XXIV, 1975, pp. XXVIII-379 (février-mars 1765; lettres: 4016-4225);
XXV, 1976, pp. XXVI-414 (avril-mai 1765; lettres: 4226-4459);
XXVI, 1976, pp. XXXII-403 (juin-septembre 1765; lettres: 4460-4653);
XXVII, 1976, pp. XXVIII-371 (septembre-décembre 1765; lettres: 4654-4861);
XXVIII, 1977, pp. XXVI-379 (décembre 1765-février 1766; lettres: 4862-5081);
XXIX, 1977, pp. XXXIII-329 (mars-juin 1766; lettres: 5082-5255);

(6) Fino al vol. XIV (1971); dal vol. XV (1972) al vol. XXIV (1975): The Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, Banbury (Oxfordshire); dal vol. XXV (1976) al vol. XXXII (1978): The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford.

- XXX, 1977, pp. XXVI-433 (juillet-septembre 1766; lettres: 5256-5455);
 XXXI, 1978, pp. XXVII-407 (octobre-décembre 1766; lettres: 5456-5653);
 XXXII, 1978, pp. XXVI-350 (janvier-mars 1767; lettres: 5654-5805).

IV

Traduzioni italiane (7)

23. *Emilio e altri scritti pedagogici* - trad. integrale di Luigi DE ANNA, intr. e note di Giovanni CALÒ e Luigi DE ANNA, Firenze, Sansoni, 1923, pp. LIV-556.
24. *Discorsi e Contratto sociale* - a cura di Rodolfo MONDOLFO, Bologna, Cappelli, s.d. (1924), pp. XL-287.
25. *Il Contratto sociale* - trad. con intr. e commento di Giuseppe SAITTA, Firenze, Vallecchi, s.d. (1924), pp. XLII-154.
26. *Il Contratto sociale* - trad. di Valentino GERRATANA, Torino, Einaudi, 1945, 1973⁴, pp. XLI-188. In questa quarta ed. si trova premesso il saggio di Robert DERATHÉ compreso nel III vol. delle *Oeuvres Complètes* della «Pléiade», nella trad. di Viviana CENTO.
27. *Le Confessioni* - intr. di Jean GUÉHENNO, trad. di Michele RAGO, Torino, Einaudi, 1955, pp. XVII-719.
28. *Giulia o La Nuova Eloisa, lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi* - trad. di Piero BIANCONI, Milano, Rizzoli, 1964, 2 voll., pp. compl. 792.
29. *Discorso sull'economia politica e Frammenti politici* - trad. di Celestino E. SPADA, pref. di Umberto CERRONI, Bari, Laterza, 1968, pp. 179.
30. *Emilio o dell'educazione* - pagine scelte - intr. di Henry WAL-LON, comm. e note di Jean-Louis LECERCLE, Roma, A. Armando, 1968, pp. 226 (la trad. è quella già cit. del DE ANNA).
31. *Emilio o dell'educazione* - trad. integrale a cura di Paolo MAS-SIMI, intr. di François e Pierre RICHARD, Roma, A. Armando, 1969, pp. 782.
32. *Saggio sull'origine delle lingue in cui si parla della melodia e dell'imitazione musicale* - trad. in Enrico FUBINI (a cura di), *Gli Illuministi e la musica*, Milano, Principato, 1969, pp. 135-191.
33. *Saggio sull'origine delle lingue in cui si parla della melodia e dell'imitazione musicale* - trad. in appendice a: Antonio VER-RI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna, ed. A. Longo, 1970, rist. 1972, pp. IV-274. L'appendice (pp. 147-274) riporta il testo francese (che è la trascrizione fatta dal Verri del Ms 7835 di Neuchâtel) e la traduzione italiana a fronte.
34. *Scritti politici* - a cura e con una intr. di Paolo ALATRI, trad. di Jole BERTOLAZZI, Torino, Utet, 1970, pp. 1238. Il volume contiene: *Discorso sulle scienze e le arti* (con le risposte di R. a Raynal e a Stanislas); *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza* (non sono però tradotte tutte le note di R.); *Economia politica*; *Scritti sull'abate di Saint-Pierre*; *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*; *Frammenti politici*; *Il Contratto sociale*; *Lettere dalla montagna*; *Progetto di costituzione per la Corsica*; *Considerazioni sul governo di Polonia e sulla sua progettata riforma*.
35. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* - a cura di Valentino GERRATANA (che vi ha premesso il saggio *L'eresia di Jean-Jacques Rousseau*), Roma, Editori Riuniti, 1971, 3^a rist. 1975, pp. 231 (in appendice la trad. della lettera di Voltaire del 30 agosto 1755 e della risposta di R. del 10 settembre 1755).
36. *Scritti politici* - a cura di Maria GARIN, intr. di Eugenio GA-RIN, Bari, Laterza, 1971, 3 voll., pp. XCI-326, XXXII-419, XXXII-296. Come è precisato nella introduzione (l.p. XIII), «... a parte le prime cinque *Lettere dalla Montagna* (e qualche breve frammento meno significativo), la presente raccolta traduce tutti i testi del [terzo] volume della Bibliothèque de la Pléiade... Tutti i testi sono completi, con tutte le annotazioni di Rousseau».
37. *Opere* - a cura e con una intr. di Paolo ROSSI, Firenze, Sansoni, 1972, pp. LXVII-1429. Il volume contiene: *Discorso sulle scienze e le arti*; *Prefazione al Narciso*; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*; *Discorso sull'economia politica*; *Lettera di J.-J. Rousseau a Voltaire (18 agosto 1756)*; *Scritti sull'Abbate de Saint-Pierre*; *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*; *Il Contratto sociale o principi del diritto politico*; *Emilio o dell'educazione*; *Progetto di costituzione per la Corsica*; *Rousseau giudice di Jean-Jacques*; *Le passeggiate solitarie*.

38. *Lettere morali* - a cura di Raffaele VITIELLO, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 215. Il volume contiene: *Lettera a Christophe de Beaumont*; *Lettera a Voltaire (18 agosto 1756)*; *Lettere morali*; *Note a «De l'esprit» di Helvétius*; *Lettera a M. de Franquières*. E in appendice: *Frammento sulla libertà*; *Quattro lettere al presidente Malesherbes*.

V

Scritti su R.

Anche per quel che concerne gli scritti su R. la bibliografia è, a dir poco, sconfinata. Qui di seguito vengono segnalati alcuni degli studi più importanti, apparsi dall'inizio del secolo. Non vi figurano, di regola, gli scritti premessi alle edizioni critiche già citate, le introduzioni delle *Oeuvres Complètes* della «Pléiade» e delle citate traduzioni italiane.

Rassegna essenziale delle raccolte di studi e dei numeri speciali di riviste dedicati a R. in occasione di particolari celebrazioni.

Nel 1912, in occasione del 2° centenario della nascita di R. si tennero simposi celebrativi in diversi paesi; le riviste specializzate, ma anche la stampa periodica e quotidiana, dedicarono molto spazio al Cittadino di Ginevra (cfr. la cronaca delle celebrazioni in AJJR, IX, 1913, pp. 203-276). Tre pubblicazioni meritano di essere menzionate in particolare, per i contributi che raccolsero e che, ancora oggi, rappresentano degli importanti punti di riferimento (8).

39. «Annales de la Société J.-J. Rousseau», VIII, 1912.

Si segnalano in particolare gli articoli di: Gustave LANSON (*L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 1-31; trad. it. in PR, pp. 261-292); Daniel MORNET (*L'influence de J.-J. Rousseau au XVIIIe siècle*, pp. 33-67); Harold HÖFDING (*Rousseau et le XIXe siècle*, pp. 69-98).

40. «Revue de métaphysique et de morale», XX, 3, 1912.

Si segnalano in particolare gli articoli di: Emile BOUTROUX (*Remarques sur la philosophie religieuse de J.-J. Rousseau*, pp. 265-274; trad. it. in PR, pp. 115-154); Dominique PARODI, (*La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau*, pp. 294-320); Edouard CLAPARÈDE (*J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance*, pp. 391-416; trad. it. nel vol. *L'educazione funzionale*, Firenze, Giunti, 3^a rist. 1971, pp. 61-88); Victor DELBOS (*Rousseau et Kant*, pp. 417-428; trad. it. in PR, pp. 217-224).

41. *Jean-Jacques Rousseau - leçons faites à l'école des Hautes études sociales*, Paris, F. Alcan, 1912, pp. XII-303.

Anche in questa raccolta compaiono i temi e gli autori di cui nelle due precedenti. Si segnalano in particolare gli scritti di: George BEAULAVON (*La doctrine politique du Contrat social*, pp. 155-169); Isaac BENRUBI (*Rousseau et les grands représentants de la pensée allemande*, pp. 201-249).

Un altro anno rousseauiano è stato il 1962, per la ricorrenza del 250mo della nascita e del bicentenario della pubblicazione dell'*Emilio* e del *Contratto sociale* (cfr. la cronaca delle celebrazioni in AJJR, XXXV, 1959-1962, pp. 430-442). Tra le numerose raccolte di studi pubblicati per l'occasione si ricordano:

42. *Entretiens sur Jean-Jacques Rousseau* - organisés par la Société J.-J. Rousseau à l'Inst. univ. des hautes études internationales, à Genève le 16 e 17 juillet 1962-, in AJJR, XXV, 1959-1962, pp. 7-315.

Fra i diversi interventi si segnalano quelli di: John S. SPINK (*Les premières expériences pédagogiques de Rousseau*, pp. 91-111); Robert DERATHÉ (*La religion civile selon Rousseau*, pp. 161-180); Bronislaw BACZKO (*Rousseau et l'aliénation sociale*, pp. 223-237); Ralph-A. LEIGH (*Vers une nouvelle édition de la correspondance de Rousseau*, pp. 263-286).

- (7) Sono segnalate le traduzioni più importanti. Per le traduzioni italiane apparse nel settecento e nell'ottocento si rinvia alla citata bibliografia dello SCHIFF e alla più recente *Bibliografia delle edizioni e traduzioni italiane delle opere di Rousseau (1760-1816)*, in appendice al volume di Silvia ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1816)*, Torino, Giappichelli, 1961, pp. 315-332.
- (8) Alcuni di questi contributi sono stati tradotti in italiano e raccolti nel volume curato da Elda BOSSI, *Il pensiero di Rousseau*, Venezia, La Nuova Italia, s.d. (1927), pp. VIII-229 (in seguito citato con l'abbreviazione: PR).

43. «Annales historiques de la révolution française», n° 170, ottobre-dicembre 1962.

Raccoglie nove contributi che sono stati poi ripresi nel volume *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Pour le 250^e anniversaire de sa naissance*, Paris, Librairie Clavreuil, s.d. (1963), pp. 205 — volume che presenta, rispetto al citato numero delle «Annales», l'aggiunta di altri tre contributi. Si segnalano, con riferimento al volume del 1963, in particolare gli scritti di: Michel LAUNAY (*La société française d'après la correspondance de J.-J. Rousseau-textes inédites* —, pp. 17-40); Albert SOUBUL (*Audience des Lumières. Classes populaires et rousseauisme sous la Révolution*, pp. 43-60); Silvia ROTA, GHIBAUDI (*L'influence de Rousseau en Italie pendant la Révolution - 1789/1799* —, pp. 121-135).

44. «Yale French Studies», N° 28, 1962.

Raccoglie 14 contributi e una succinta rassegna bibliografica delle più recenti pubblicazioni su R. Si segnalano in particolare gli scritti di: Lester G. CROKER (*The Priority of Justice or Law*, pp. 34-42); Jean-STAROBINSKI (*The Illness of Rousseau*, pp. 64-74; ora anche in francese nel volume, *La transparence et l'obstacle*, op. appresso cit., pp. 430-444); Bertrand DE JOUVENEL (*Rousseau the Pessimistic Evolutionist*, pp. 83-96: cfr. un intervento sullo stesso argomento nella raccolta, appresso citata, *Rousseau et la philosophie politique*, pp. 1-20).

45. *Jean-Jacques Rousseau* - conférences organisées par l'Université et la Faculté des Lettres de l'Univ. de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 262.

Si segnalano in particolare i contributi di: Jean STAROBINSKI (*La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 81-99); Sven STELLING-MICHAUD (*Rousseau et l'injustice sociale*, pp. 171-186); Robert DERATHE (*L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 203-218); Claude LEVI-STRAUSS (*Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, pp. 239-248; trad. it. nel vol., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 83-96).

46. *Etudes sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau* - actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du Contrat social, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. VI-541.

Si tratta di un fondamentale strumento di studio che raccoglie il meglio delle ricerche contemporanee sul pensiero politico di R. Per dare un'idea adeguata dei saggi che lo compongono (32 articoli organizzati in tre sezioni: le fonti del pensiero politico di R.; aspetti del pensiero politico di R.; il *Contrat social* e il pensiero politico europeo dal 1762 a oggi) bisognerebbe citarli tutti: nell'impossibilità di farlo (si rinvia comunque alla recensione di Robert DERATHE in AJJR, XXXVI, 1963-1965, pp. 330-337) si è scelto di riferire separatamente di alcuni nelle note che seguono (la raccolta è sempre citata con l'abbreviazione: ED).

47. *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre. Problèmes et recherches* - commémoration et colloque de Paris (16-20 octobre 1962) organisés par le Comité national pour la commémoration de J.-J. Rousseau, Paris, Klincksieck, 1964, pp. XXXI-374.

Raccolta molto importante di comunicazioni seguite sempre da un breve resoconto degli interventi che hanno suscitato (cfr. la recensione di Marcel RAYMOND in AJJR, XXXVI, 1963-1965, pp. 341-346). Si segnalano in particolare: Basil MÜNTEANO (*Les contradictions de J.-J. Rousseau. Leur sens expérimental*, pp. 96-112); Antoine ADAM (*De quelques sources de Rousseau dans la littérature philosophique - 1700/1750* —, pp. 125-133); Martin RANG (*Le dualisme anthropologique dans l'Emile*, pp. 195-204); Michel LAUNAY (*Les problèmes politiques dans la Correspondance de Rousseau*, pp. 265-282); Pierre BURGELIN (*Kant lecteur de Rousseau*, pp. 303-317).

48. *Rousseau et la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 256.

Si tratta del n° 5 delle «Annales de philosophie politique» dell'Institut international de philosophie politique. Si segnalano in particolare i contributi di: Pierre BURGELIN (*Hors des ténèbres de la nature*, pp. 21-34; trad. it. in *Rousseau*, antologia di critica filosofica curata da Mario ANTONELLI, Milano, ISEDI, 1977, pp. 111-123); Robert DERATHE (*Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau*, pp. 153-170); Sergio COTTA (*Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, pp. 171-194; e in it. in «Giornale di metafisica», XIX, 1964, n° 1-2, pp. 1-21).

Rassegna essenziale di scritti dedicati a R. e apparsi dall'inizio del secolo (9).

49. ACHER William, *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*, Paris, Nizet, 1971, pp. 213.
50. ALATRI Paolo, *Problemi critici su Rousseau*, in «Nuova Rivista storica», XLIX, 1965, fasc. III-IV, pp. 417-431.
51. ALTHUSSER Louis, *Sur le «Contrat social» (Les décalages)*, in «Cahiers pour l'analyse», no. 8 - Paris, Le Graphe, 1967 -, pp. 5-42.
52. ANSART-DOURLIN Michèle, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975, pp. II-303.

53. AUGÉ Marc, *Montesquieu, Rousseau et l'anthropologie politique*, in «Cahiers internationales de sociologie», genn.-giugno 1966, pp. 17-42.
54. BACZKO Bronislaw, *Rousseau: Samotność i wspólnota* (1964), trad. franc. di Claire BRENDEL-LAMHOUT, *Rousseau: solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974, pp. 423.
55. BASTIDE Paul, *Rousseau et la théorie des formes du gouvernement*, in ED, pp. 315-327.
56. BENRUBI Isaac, J.-J. *Rousseaus ethisches Ideal*, Langensalza, H. Beyer, 1905, pp. 141.
57. — Id., *L'idéal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel*, in AJJR, XXVII, 1938, pp. 8-304.
58. BESSE Guy, *Libre arbitre et vertu. La «Nouvelle Héloïse» et l'héritage cartésien*, in *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Editions Sociales, 1970, pp. 284-308.
59. — Id., *Le sage et le citoyen selon J.-J. Rousseau*, in «Revue de Métaphysique et de morale», LXXVIII, 1, genn.-marzo 1973, pp. 18-31.
60. BOUCHARDY François, *Une définition de la conscience par J.-J. Rousseau*, in AJJR, XXXII, 1950-1952, pp. 167-175.
61. BRÉHIER Emile, *Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau*, in «Revue internationale de philosophie», no. 1, 15 ott. 1938, pp. 98-120.
62. BRUNELLO Bruno, G.-G. *Rousseau, filosofo della politica*, Bologna, N.U. Gallo, 1961, pp. 231 (rist. di una precedente ed.: Modena, 1936).
63. BRUNO Antonino, *Illuminismo e romanticismo in Rousseau e Hegel*, Bari, Laterza, 1955, pp. 109.
64. — Id., *La formazione del pensiero politico di Rousseau. La critica del giusnaturalismo nei «Discours»*, Catania, Bonanno, 1965, pp. 95.
65. BRUPPACHER Mattias, *Selbstverlust und Selbstverwirklichung. Die geistige Entwicklung des Menschen bei J.-J. Rousseau*, Bern, H. Lang, Frankfurt/M., P. Lang, 1972, pp. 315.
66. BURGELIN Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, 1^a ed.: Paris, Presses universitaires de France, 1952; 2^a ed.: Paris, Vrin, 1973, pp. IV-599 (rist. in fasc.: Genève, Slatkine Reprints, 1978).
67. — Id., *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Genève, Labor et Fides, 1962, pp. 63.
68. — Id., *Le social et le politique chez Rousseau*, in ED, pp. 165-176.
69. CASINI Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Bari, Laterza, 1974, pp. 157.
70. CASSIRER Ernest, *Das problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932, pp. 177-312 e 479-513 - trad. it. di Maria ALBANESE, *Il problema J.-J. Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1938, 1971⁵, pp. 124.
71. CATTANEO Mario A., *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967, pp. 177.
72. CHARVET John, *The social problem in the philosophy of Rousseau*, London, Cambridge University press, 1974, pp. VIII-150.
73. CHAMPION Edme, J.-J. *Rousseau et la Révolution française*, Paris, A. Colin, 1909, pp. VIII-277.
74. CHAPMANN John W., *Rousseau - totalitarian or liberal?*, New York, Columbia University press, 1959, pp. VIII-154 - trad. it. di Angelo PRONTERA e Nicolò D'ELIA, *Rousseau totalitario o liberale?*, Lecce, Milella, 1974, pp. XII-207.
75. CHÂTEAU Jean, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, Paris, Vrin, 1962, pp. 255.

[9] Si è scelto di non segnalare molti e importanti studi sul settecento o che si riferiscono a problematiche connesse, anche strettamente, a quella rousseauiana, in quanto facilmente reperibili nelle rassegne bibliografiche già citate e/o nelle bibliografie di cui sono corredate diverse edizioni critiche e traduzioni italiane già citate, nonché altre opere che vengono qui menzionate.

76. CLAPARÈDE Edouard, *Rousseau et l'origine du langage*, in AJJR, XXIV, 1935, pp. 95-119.
77. CLEMENT Pierre - P., *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, pp. 510.
78. COBBAN Alfred, *Rousseau and the modern State* (1934), revised edition, London, G. Allen and Unwin, 1964, pp. 181.
79. COLLETTI Lucio, *Rousseau critica della Società civile*, in «De Homine», VII, 1968, no. 24, pp. 123-176 (compreso poi nel volume *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, 1972³, pp. 195-262).
80. COTTA Sergio, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, in ED. pp. 177-190.
81. — Id., *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*, in «De Homine», III, 1964, no. 9-10, pp. 293-310.
82. — Id., *Jean-Jacques Rousseau*, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano, Marzorati, 1968, vol. XV, pp. 845-861.
83. CROCKER Lester G., *Rousseau's Social Contrat: An Interpretative Essay*, Cleveland, The press of Case Western Reserve University, 1968 - trad. it. di Paolo PASQUALUCCI, *Il Contratto Sociale di Rousseau*, Torino, SEI, 1971, pp. 288.
84. — Id., *Jean-Jacques Rousseau. I. The Quest (1712-1758); II: The prophetic voice (1758-1778)*, New York, Macmillan, London, Collier Macmillan, 1968, 2 voll., pp. XI-372 e 385.
85. CULCASI Carlo, *Gli influssi italiani nell'opera di G.-G. Rousseau*, Roma, Dante Alighieri, s.d. (1907), pp. 264.
86. DAVIDSON Thomas, *Rousseau and education according to nature*, repr. from the ed. of 1898, New York, AMS Press, 1971, pp. VIII-253.
87. DAVY Georges, *Thomas Hobbes et J.-J. Rousseau*, Oxford, Clarendon press, 1953, pp. 29.
88. DÉDÉYAN Charles, *Jean-Jacques Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1966, pp. 431.
89. DELLA VOLPE Galvano, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, Editori Riuniti, 1956, 4^a ed. 2^a rist. 1974, pp. 227.
90. DEL VECCHIO Giorgio, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, Zanichelli, 1906, pp. 118.
91. — Id., *Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau*, estr. dalla «Rivista ligure di scienze lettere e arti», XXXIX, sett.-ott. 1912, pp. 15.
92. DERATHÉ Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 201 (rist. in facs.: Genève, Slatkine Reprints, 1979).
93. — Id., *Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau*, in «Revue Philosophique», aprile-giugno 1949, pp. 143-173.
94. — Id., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, 1970², pp. XIV-473.
95. — Id., *Les réfutations du «Contrat social» au XVIII^e siècle*, in AJJR, XXXII, 1950-1952, pp. 7-54.
96. — Id., *L'homme selon Rousseau*, in ED. pp. 203-218.
97. DEREGIBUS Arturo, *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione Kantiana*, Torino, Giappichelli, 1957, pp. 232.
98. DERRIDA Jacques, *La linguistique de Rousseau*, in «Revue internationale de philosophie», XXI, 1967, no. 4, pp. 443-462.
99. — Id., *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, pp. 448 - ed. it. a cura di Rodolfo BALZAROTTI (et alii), *Della grammatologia*, Milano, Jaka Bock, 1969, pp. XIII-355 (l'analisi dell'*Essai sur l'origine des langues* costituisce, in un certo senso, il centro del volume - cfr. la rec. di Paul de MAN in AJJR, XXXVII, 1966-1968, pp. 284-288).
100. DONEUX Guy, *Luther et Rousseau*, Bruxelles, G. Honyoux, 1966, pp. 283.
101. DUCROS Louis, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, A. Fontemoing, E. de Boccard, 1908-1918, 3 voll.: I: *De Genève à l'Ermitage (1712-1757)*, A. Fontemoing, 1908, pp. 418; II: *De Montmorency au val de Travers (1757-1765)*, E. de Boccard, 1917, pp. VIII-331; III: *De l'île de Saint-Pierre à Ermenonville (1765-1778)*, E. de Boccard, 1918, pp. 424.
102. DURKHEIM Emile, *Le Contrat social de Rousseau*, in «Revue de métaphysique et de morale», XXVI, 1918, pp. 1-23 e 129-161 - trad. it. in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Società e linguaggio*, a cura di Mario ANTONELLI, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 1-70.
103. EIGELDINGER Marc, *Jean-Jacques Rousseau: univers mytique et cohérence*, Neuchâtel, La Baconnière, 1978, pp. 324.
104. EINAUDI Mario, *Alcune riflessioni sullo sviluppo del pensiero politico di Rousseau*, nel vol. *Studi in memoria di Gioele Solarì*, Torino, Ramella, 1954, pp. 219-242.
105. — Id., *The early Rousseau*, Ithaca (N.Y.), Cornell University press, 1967, pp. XI-294.
106. EISENMANN Charles, *La cité de Jean-Jacques Rousseau*, in ED. pp. 191-202.
107. FABRE Jean, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, in «Diderot Studies», III, 1961, pp. 155-213.
108. FAGUET Emile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. VI-297 (rist. in fasc. dell'ed. di Parigi del 1902).
109. — Id., *Rousseau penseur*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, pp. 408.
110. FETSCHER Iring, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied, H. Luchterhand Verlag, 1960, 2^a ed. accresciuta 1968, pp. XVIII-382 - trad. it. di Luigi DERLA, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1972, pp. 328.
111. FORNI Guglielmo, *Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 148.
112. GAGNEBIN Bernard, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, in ED. 1964, pp. 277-290.
113. GOLDSMIDT Victor, *Antropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, pp. 804.
114. GOUHIER Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, pp. 284 - trad. it. di Maria GARIN, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, Bari, Laterza, 1977, pp. VIII-369.
115. GROETHUYSEN Bernard, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 338.
116. GUÉHENNO Jean, *Jean-Jacques. Histoire d'une conscience*, Paris, Gallimard, 1949-1952, 1962², 2 voll., pp. 431 e 308.
117. GRANGE Henri, *l'«Essai sur l'origine des langues» dans ses rapports avec le «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes»*, in «Annales historiques de la Révolution française», 39, 1967, pp. 261-307.
118. GUILLEMIN Henri, *Les philosophes contre Jean-Jacques. «Cette affaire infernale». L'affaire J.-J. Rousseau-Hume*, Paris, Plon, 1942, pp. II-353.
119. — Id., *L'homme selon Rousseau*, in AJJR, XXX, 1943-1945, pp. 7-26.
120. HAVENS George R., *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau. A comparative study of ideas*, Columbus, The Ohio State University, 1933, pp. VIII-199.
121. HAYMANN Franz, *La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, in AJJR, XXX, 1943-1945, pp. 65-109.
122. HENDEL Charles W., *Jean-Jacques Rousseau moralist*, London and New York, Oxford university press, 1934, 2 voll., pp. IX-316 e 348.
123. HÖFFDING Harold, *Jean-Jacques og hans Filosofi - 1^a ed. 1896 - trad. franc. della 2^a ed. danese di Jacques de COUS-SANGE, Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, Paris, Alcan, 1912, pp. XI-164.

124. HUBERT René, *Rousseau et l'encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, Gamber, 1928, pp. 137.
125. ILLUMINATI Augusto, *Jean-Jacques Rousseau e la fondazione dei Valori borghesi*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 226.
126. JIMACK Peter D., *La genèse et la rédaction de l'«Emile» de J.-J. Rousseau. Etude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1960, pp. 425.
127. LACHARRIÈRE René de, *Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Paris, Payot, 1963, pp. 218.
128. LAUNAY Michel, *L'art de l'écrivain politique dans le Contrat social*, in ED, pp. 351-379.
129. — Id., *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Cannes, Coopérative de l'enseignement laïc, Grenoble, Association pour une coopérative d'édition et de recherche, 1971, pp. 511.
130. — Id., *Le vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, Paris, Champion, 1977, pp. IV-287.
131. LECERCLE Jean-L., *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Colin, 1969, pp. 484.
132. LEDUC-FAYETTE Denise, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin, 1974, pp. 194.
133. LOVEJOY Artur O., *The supposed primitivism of Rousseau's Discours on inequality*, in «Modern Philology», XXI, no. 2, novembre 1923, pp. 165-186.
134. MANFREDI Gianfranco, *L'amore e gli amori in J.-J. Rousseau (1735-1755)*, Milano, G. Mazzotta, 1978, pp. 251.
135. MARITAIN Jacques, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon-Nourrit, 1925, pp. 284.
136. MASSON Pierre-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, 3 voll. in uno di pp. XI-286, 294 e 440 (rist. in fasc. dell'ed. di Parigi, Hachette, 1916).
137. MASTERS Roger D., *The political philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University press, 1968, pp. XXIV-464.
138. METELLI DI LALLO Carmela, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 99.
139. MEYNIER Albert, *Jean-Jacques Rousseau révolutionnaire*, Paris, Schleicher, s.d. (1912), pp. 254.
140. MONDOLFO Rodolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1954, pp. 114.
141. MOREL Jean, *Recherches sur les sources du «Discours de l'inégalité»*, in AJJR, V, 1909, pp. 119-198.
142. MORNET Daniel, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Essai sur les rapports de la littérature et des mœurs*, Paris, Hachette, 1907, pp. 572.
143. — Id., *Rousseau l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1950, pp. 187.
144. MUNTEANO Basil, *La solitude de J.-J. Rousseau*, in AJJR, XXXI, 1946-1949, pp. 79-168.
145. — Id., *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, A.-G. Nizet, 1975, pp. 224.
146. NAMER Gérard, *Rousseau, sociologue de la connaissance: de la créativité au machiavélisme*, Paris, Klincksieck, 1978, pp. 382.
147. OLTRAMARE André, *Plutarque dans Rousseau*, in *Mélanges d'histoire littéraire et philologique offerts à M. Bernard Bouvier*, Genève, Sonar, 1920, pp. 185-196.
148. OSMONT Robert, *Contributions à l'étude psychologique des «Rêveries»*, in AJJR, XXIII, 1934, pp. 7-135.
149. PASQUALUCCI Paolo, *Rousseau e Kant. Immanenza e trascendenza dell'ordine*, Milano, A. Giuffrè, 1976, pp. VIII-598.
150. PEOPLES Margaret H., *La querelle Rousseau-Hume*, in AJJR, XVIII, 1927-1928, pp. 1-331.
151. POLIN Raymond, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Paris, Sirey, 1971, pp. 285.
152. RANG Martin, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959, pp. 617.
153. — Id., *L'éducation publique et la fonction des citoyens chez J.-J. Rousseau*, in ED, pp. 253-262.
154. RAVIER André, *L'éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre d'«Emile» de J.-J. Rousseau*, Issoudun, Ed. Spes, 1941, 2 voll., pp. XXXVI-300 e 540.
155. RAYMOND Marcel, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962, pp. 219.
156. RITTER Eugène, *La famille et la jeunesse de J.-J. Rousseau*, in AJJR, XVI, 1924-1925, pp. 3-250.
157. RODDIER Henri, *J.-J. Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle, l'œuvre et l'homme*, Paris, Boivin, 1950, pp. 435.
158. ROGGERONE Giuseppe A., *Le idee di Gian Giacomo Rousseau*, Milano, Marzorati, 1961, pp. 511.
159. ROTA GIBAUDI Silvia, *Proudhon e Rousseau*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 162.
160. SALONI Alfredo, *Rousseau*, Milano, Bocca, 1949, pp. 333.
161. SCHINZ Albert, *La notion de vertu dans le premier Discours de J.-J. Rousseau*, in «Mercure de France», t. XCVII, no. 359 (1. giugno 1912), pp. 532-555.
162. — Id., *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Alcan, 1929, pp. XII-521.
163. SOBOUL Albert, *Jean-Jacques Rousseau et le Jacobinisme*, in ED, pp. 405-424 (e in «Studi storici», 1963, pp. 2-22).
164. SOLARI Gioele, *Natura e società nel Rousseau*, in «Rivista di filosofia», XLI, 1950, pp. 429-441 (ora anche in *La filosofia politica*, 2 voll., a cura di Luigi FIRPO, Bari, Laterza, 1974, vol. I, pp. 357-375).
165. SPINK John S., *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, Boivin, 1934, pp. 324.
166. STAROBINSKI Jean, *J.-J. Rousseau et le péril de la réflexion*, in AJJR, XXXIV, 1956-1958, pp. 139-173.
167. — Id., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1957, 1971² — ed. riveduta e accresciuta —, pp. 457.
168. — Id., *Du Discours sur l'inégalité au Contrat social*, in ED, pp. 97-110.
169. STELLING-MICHAUD Sven, *Ce que J.-J. Rousseau doit à l'abbé de Saint-Pierre*, in ED, pp. 35-45.
170. TALMON Jacob L., *Totalitarian democracy (Rousseau)*, nel vol. *The origins of totalitarian democracy*, London, Secher and Warburg, 1952 - trad. it. di Maria L. IZZO AGNETTI, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 57-72.
171. TERRASSE Jean, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais de l'Académie, 1970, pp. 314.
172. VALLETTE Gaspard, *Jean-Jacques Rousseau genevois*, Paris, Plon-Nourrit, Genève, A. Jullien, 1911, pp. XXX-454.
173. VERRI Antonio, *Studi roussoiani in Italia*, Bologna, Pàtron, 1972, pp. 53.
174. VOISINE Jacques, *J.-J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique: les écrits autobiographiques et la légende*, Paris, Didier, 1956, pp. X-482.
175. VOSSLER Otto, *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963, pp. 395.
176. WAHL Jean, *La bipolarité de Rousseau*, in AJJR, XXXIII, 1953-1955, pp. 49-55.
177. WEIL Eric, *J.-J. Rousseau et sa philosophie*, in *Essai et conférences*, vol. II, Paris, Plon, 1971, pp. 115-148.

Medaglia commemorativa del bicentenario della morte di Rousseau, stampata dall'Associazione degli Amici di Jean-Jacques Rousseau di Neuchâtel.



Dritto: busto di Rousseau, secondo l'originale in gesso di J.-A. Houdon, proprietà della Bibliothèque de la Ville di Neuchâtel.



Rovescio: sigillo di cera con la massima di Giovenale fatta propria da Rousseau: «Spendere la propria vita per la verità».

G.A. 6500 Bellinzona 1

REDAZIONE:

Sergio Caratti
direttore responsabile
Maria Luisa Delcò
Mario Delucchi
Diego Erba
Franco Lepori
Mauro Martinoni
Giuseppe Mondada
Felice Pelloni
Enrico Simona
Antonio Spadafora

SEGRETERIA:

Wanda Murialdo, Dipartimento della pubblica educazione, Sezione pedagogica, 6501 Bellinzona, tel. 092 24 34 55

AMMINISTRAZIONE:

Silvano Pezzoli, 6648 Minusio
tel. 093 33 46 41 — c.c.p. 65-3074

GRAFICO: Emilio Rissone

STAMPA:

Arti Grafiche A. Salvioni & co. SA
6500 Bellinzona

TASSE:

abbonamento annuale
fascicoli singoli

fr. 10.—
fr. 2.—