



Dipartimento di ECONOMIA E MANAGEMENT

Cattedra di METODOLOGIA DELLE SCIENZE SOCIALI

J. J. Rousseau contro la società aperta

RELATORE: *Prof. Lorenzo Infantino*

CANDIDATO:

Pasquale Pratillo

Matr. 193561

Anno Accademico 2016/2017

*Ad Annapia e Raffaele,
fonte della mia imperturbabilità e determinazione
per il loro supporto alla mia carriera accademica e professionale.*

*Alla mia famiglia tutta,
per aver coltivato in me i valori della condivisione e del rispetto reciproco.*

*Alle persone a me più vicine e care,
per la costante disponibilità nel momento del bisogno.*

*A Federica,
un'amica autentica,
per aver riempito d'amore e felicità le mie giornate.*

*Al Prof. Infantino Lorenzo,
un uomo eccelso ancor prima che filosofo ed economista di rilievo,
per le sue indispensabili dritte, fondamentali per lo sviluppo dell'elaborato.*

Indice

Prefazione

I. Il secolo dei lumi: “sapere aude!”.....p. 7

1.1§ - Quadro generale p. 7

1.2§ - Rousseau e gli illuministi p. 10

II. Polemica contro le arti, la scienza e l’economia politica.....p. 14

2.1§ - Il *Discours sur les sciences et les arts* ed il contrasto con Voltaire p. 14

2.2§ - Il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* parmi les hommes p. 19

2.3§ - Il *Discours sur l'économie politique* e *Il contratto sociale* p. 26

III. Dalla volontà generale al totalitarismo.....p. 38

3.1§ - Il mito del Grande Legislatore e la verità manifesta p. 38

3.2§ - La legge di Hume e la confutazione del punto di vista privilegiato sul mondo p. 41

Conclusione.....p. 48

Riferimenti bibliografici.....p. 51

Prefazione

È interessante notare come il pensiero di Jean Jaques Rousseau si discosti da quello dei suoi contemporanei. Ove gli illuministi evidenziano come la natura umana sia mossa dalla ragione e, al contempo, l'uomo destinato a progredire con lo sviluppo della conoscenza, servendosi del suo *Discours sur les sciences et les arts* (1750), il filosofo ginevrino mette in luce il deterioramento della virtù umana causato dal progresso socio-culturale dell'Occidente. Nel suo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, risalente al 1755, Rousseau definisce lo "stato di natura", entro il quale gli uomini sono spinti unicamente dallo «amore di sé»; uno status originario in cui verte il «buon selvaggio» nel periodo precedente alla civilizzazione; quest'ultima, d'altra parte, viene posta alla base della corruzione dell'integrità degli individui all'interno della società moderna, segnata dalla dipendenza reciproca e dal conflitto. Dunque, con il subentro della mitica età aurea, secondo il filosofo, gli uomini cominciano a desiderare di essere considerati dallo sguardo altrui, lasciando spazio ad ogni genere di interdipendenza sociale, si concepisce un

sentimento artificiale instaurato dalle passioni e dal confronto degli uni con gli altri: l'«amor proprio».

Proseguiamo ponendo attenzione su un ulteriore testo del ginevrino: *Du contrat social: ou principes du droit politique* (1762). Il “contratto sociale”, pubblicato nel bel mezzo del Secolo Dei Lumi, getta le basi del pensiero di Rousseau per ciò che concerne la nascita della società, la quale segna la fine dello stato di natura ed, al contempo, altera l'equilibrio originario dei singoli individui.

Nel testo in oggetto l'autore si propone di delineare le caratteristiche di un contratto sociale in modo da «trovare una forma di associazione che difenda e protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima». Al fine di raggiungere il suo obiettivo, Rousseau introduce il concetto di “volontà generale”; questa si configura come espressione dell'insieme, ma non della mera somma, delle volontà particolari dei singoli individui, la sola in grado di guidare le decisioni dello stato verso il bene comune.

A ben vedere, secondo quanto esposto dal ginevrino all'interno de *l'Émile ou De l'éducation*, emerge la necessità di «[...] sostituire la

legge all'uomo e dotare la volontà generale di una forza reale, superiore all'azione di qualsiasi volontà particolare». A tal punto interviene la critica di Ludwig Von Mises, il quale accusa Rousseau di voler pretendere di «affermare il punto di vista della “collettività”, inteso come qualcosa di distinto e di autonomo rispetto alle “visioni” dei singoli»; ne scaturisce un ente provvisto di una «fonte privilegiata della conoscenza», propria di «[...] un'intelligenza superiore che vede tutte le passioni degli uomini e non ne prova alcuna [...]».

I. Il secolo dei Lumi: “Sapere aude!”

1.1§ - Quadro generale

Il 1700, meglio noto come “secolo dei lumi”¹, rappresenta un periodo di mutamento e di svolta negli ideali umani. Il pensiero prevalente verte attorno al cardine essenziale della corrente filosofico-culturale in esame: il prevalere della ragione sul sentimento. Già nel XVII secolo, grazie principalmente all’apporto in società di visioni e concetti rivoluzionari ad opera del ben noto Galileo Galilei, le conoscenze umane hanno vissuto un periodo critico e, al contempo, straordinariamente rivoluzionario. La rivoluzione scientifica ha, in questo modo, messo in discussione e ribaltato la visione ormai consolidata di tipo teocentrico; scoprendo, in tal modo, una prospettiva in cui l’uomo è al centro della terra ed è il padrone del mondo sensibile, una visione c.d. *antropocentrica*.

Tale filosofia ha condotto ad una conclusione secondo la quale è avvertito il bisogno di rifiutare tutto ciò che non sia possibile sperimentare o spiegare razionalmente. Così, la teoria

¹ Andrea Tagliapietra, Silvia Manzoni, *Che cos'è l'Illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pag. 186.

dell'illuminismo finisce col riflettersi nei vari campi del sapere: nelle arti visive, si giunge ad una sostanziale riscoperta dei canoni classici, esaltandone la razionalità e l'armonia delle forme²; al medesimo periodo risale la stesura de l'*Encyclopédie*, o *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, curata da un talentuoso gruppo di intellettuali sotto la guida di Denis Diderot e Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert. Per ovvie ragioni, l'*Encyclopédie* rappresenta uno dei progetti culturali più rilevanti del secolo preso in esame; l'elaborato assurge alla funzione di organizzare, disporre e riordinare i settori nevralgici delle conoscenze umane, eliminando da queste ultime qualsiasi riferimento che non sia provato in maniera razionale, ponendo il lettore nella posizione di poter consultare semplicemente il tutto in un unico testo: «l'opera che iniziamo [...] ha due scopi: in quanto *enciclopedia*, deve esporre quanto più è possibile l'ordine e la connessione delle conoscenze umane; in quanto *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, deve spiegare i principi generali su cui si fonda ogni scienza e arte, liberale o meccanica, e i più notevoli particolari che ne costituiscono il corpo

² www.lafonte2004.it - Il neoclassicismo di Gaetano Jacobucci

e l'essenza »³. Per Diderot il “conoscere” è un lavoro continuo, il filosofo è sempre alla ricerca della verità, egli dà rilevanza ai dati e non alle ipotesi, poiché è solo grazie ai primi che si scopre la “realtà della natura” in modo da poter fare “luce nel buio”⁴: dunque l’enciclopedista francese immaginava «il vasto recinto delle scienze come una grande estensione di terreno disseminato di luoghi oscuri e illuminati. Lo scopo delle nostre fatiche deve essere quello di estendere i confini dei luoghi illuminati, oppure di moltiplicare sul terreno i centri di luce. L’un compito è proprio del genio che crea, l’altro della perspicacia che perfeziona»⁵.

In ultima analisi, è utile riportare all’attenzione del lettore un’ulteriore definizione della corrente filosofica, sociale e politico-culturale in oggetto, lasciato di uno dei più grandi pensatori del Settecento: «l’illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l’incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile

³ D’Alembert - Diderot (a cura di P. Casini), *La filosofia dell’Encyclopédie*, Bari, 1966, p.44

⁴ Noncredo n.18 (a cura di Paolo Bancalè), *La cultura della ragione*, Roma, 2012, p.390

⁵ Diderot, *Pensieri filosofici*, cit., p.36

a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo.»⁶

1.2§ - Rousseau e gli illuministi

Appare chiaro il fatto che il pensiero del filosofo di Ginevra, per quanto possa risultare controverso (come potremo meglio notare nei paragrafi successivi) e, sebbene per certi versi sia ancora oggi oggetto di dibattito tra gli studiosi, assume una collocazione a sé stante all' interno dello scenario socio-politico ed economico in cui si sviluppa.

Se Voltaire, e più in generale gli illuministi, come accennato in precedenza, propugnano i valori della ragione promuovendone l' adozione al fine di spiegare la realtà ed i fenomeni che la compongono, al contempo J.J. Rousseau valorizza l' istinto,

⁶ Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* , 1784

l' agire d' impulso, e l' *amore di sé* : di fatti, queste ultime caratteristiche coincidono a pieno con i tratti fondamentali propri dell' uomo allo stato originario (*lo stato di natura*), uno status tanto decantato dal filosofo nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* (1755)⁷.

Per quanto concerne i rapporti interpersonali verificatisi fra il filosofo di Ginevra e gli esponenti più rilevanti dell'Illuminismo è significativo riportare all'attenzione del lettore un'intervista volta al Prof. Lorenzo Infantino.

«[...] non c'è dubbio che Rousseau sia stato un anti-illuminista. Ha collaborato all'*Encyclopédie*, ma la sua opera va in tutt'altra direzione. Gli Enciclopedisti ne erano perfettamente consapevoli; quando Mme de Boufflers (“la più distinta *salonnière* del Settecento”) ha chiesto a Hume di dare ospitalità a Rousseau in Inghilterra, non ha nascosto la “distanza” culturale che separava i rappresentanti dell'Illuminismo francese dal ginevrino. E di tale “distanza” era consapevole lo stesso Rousseau, il quale pensava che la “cricca holbachiana” cospirasse permanentemente contro di lui.

⁷ Tratteremo più in dettaglio questo elaborato nel capitolo successivo.

C'è un episodio che merita un'attenzione maggiore di quella che gli viene di solito dedicata. Allorché d'Alembert pubblica sull'*Encyclopédie* la voce "Ginevra", lamentando la mancanza in quella città di un teatro, Rousseau scrive la lunghissima e improvvida *Lettre à d'Alembert* nella quale, sebbene autore di opere già rappresentate, vede nell'attività teatrale lo strumento di un'irreparabile corruzione delle donne e dei costumi. E ciò dice molto più di quello che potrebbe sembrare. Una delle prime misure adottate dai Puritani giunti al potere a Londra era stata, non a caso, la chiusura di tutti i teatri. Per impedire qualsiasi libertà civile e politica, nulla deve essere permesso. Non sorprende pertanto che l'autore di riferimento di Rousseau sia stato Platone e che il suo modello di città sia stata Sparta. La virtù che egli ha predicato coincide esattamente con la soppressione della libertà individuale di scelta, che è poi l'obiettivo di ogni forma di totalitarismo». ⁸ Stando a ciò che scrive Infantino «Rousseau si [...] poneva l'insolubile problema di espugnare il male dalla vita degli uomini. [...] Il punto decisivo è stato ben colto da Ernst Cassirer, il quale ha giustamente scritto: «là dove Voltaire, d'Alembert, Diderot vedevano semplici

⁸ <http://www.store.rubbettinoeditore.it/hume-e-il-liberalismo-colloquio-con-lorenzo-infantino-28/04/2017> - Hume e il liberalismo: colloquio con Lorenzo Infantino (L'Opinione – Idee e azioni)

difetti della società, semplici errori della sua “organizzazione”, che si sarebbero dovuti man mano correggere, Rousseau vedeva piuttosto la *colpa* della società»⁹. «Bisogna allora raderla al suolo e riedificarla dal nulla»¹⁰. Dunque, leggendo Infantino, possiamo senza dubbio affermare che Rousseau, attraverso l’istituzione della *volontà generale* «si prefiggeva di edificare il “regno della virtù”»¹¹, uno stato in cui la legge non può mai essere messa in discussione dai cittadini che, di conseguenza, si configurano come veri e propri sudditi passivi ed inermi di fronte ad un assetto chiaramente totalitario.

⁹ E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., p.53.

¹⁰ David Hume, *A proposito di Rousseau*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p.34

¹¹ Ivi p.35

II. Polemica contro le arti, la scienza e l'economia politica

Per riuscire a comprendere in maniera adeguata il pensiero, talvolta contrastante, di un filosofo tanto famoso quanto complesso e profondo come Rousseau, è utile trattare in maniera approfondita quelle che sono ritenute dagli studiosi le sue opere più rilevanti.

2.1§ - Il Discours sur les sciences et les arts ed il contrasto con Voltaire

Nel 1750 l'Accademia di Digione indice un concorso il cui bando riporta il seguente tema:

“Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi”.

Il giovane Rousseau (1712 – 1778), in maniera totalmente inaspettata ed originale, coglie l'occasione per muovere un'aspra

critica alla civiltà contemporanea; egli si schiera chiaramente contro il progresso delle arti e delle scienze e, sostenendo che questo ultimo avesse contribuito direttamente al decadimento sempre più evidente dei costumi dell' epoca, pone il suo pensiero in netto contrasto con i valori propugnati dai *philosophes del '700*. Il ginevrino asserisce che l' uomo all' interno della struttura sociale è solito ad apparire, nasconde ciò che realmente è attraverso una attitudine orientata alla ipocrisia ed alla falsità, assumendo atteggiamenti in contrasto con la sua natura effettiva.

«Come sarebbe dolce vivere tra noi, se l' atteggiamento esteriore fosse sempre l' immagine delle disposizioni del cuore. [...] Prima che l' arte avesse modellato le nostre maniere e insegnato alle nostre passioni un linguaggio controllato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali. [...] La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la base della loro sicurezza nella facile penetrazione reciproca.»¹²

¹² Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, trad. it., 1970, p. 7.

Rousseau rende il suo pensiero al riguardo nella maniera più chiara possibile soprattutto servendosi di validi esempi storici, quali la caduta dell' impero romano, degli antichi egizi e la distruzione di Atene nell' antica Grecia, supportando così la tesi secondo la quale lo sviluppo ed il progresso culturale siano direttamente proporzionali alla trasformazione della virtù in vizio ed alla corruzione degli animi. Il ginevrino rafforza le sue argomentazioni mettendo a confronto Atene, la culla delle arti e delle scienze per eccellenza, con Sparta, città madre di uomini valorosi ed eroi:

«Dimenticherò che proprio in seno alla Grecia si vide elevarsi quella città tanto decantata per la sua felice ignoranza quanto per la saggezza delle sue leggi, quella repubblica di semidei più che di uomini? Ché le loro virtù di troppo apparivano superiori all'umanità. O Sparta, eterna condanna della vana dottrina! Mentre i vizi frutto delle belle arti penetravano in frotta ad Atene, mentre un tiranno vi raccoglieva con tanta cura le opere del massimo poeta, tu bandivi dalle tue mura le arti e gli artisti, le scienze e gli scienziati.

La storia mise in risalto questa differenza. Atene diventò la sede della cortesia e del buon gusto, il paese degli oratori e dei filosofi. L'eleganza delle costruzioni si intonava a quella della lingua. Da

ogni parte si vedevano marmi e tele animati dalla mano dei maestri più abili. Le opere meravigliose che serviranno di modello in tutte le età corrotte usciranno da Atene. Meno brillante il quadro di Sparta. “Là, dicevano gli altri popoli, gli uomini nascono virtuosi, e l’aria stessa del paese sembra ispirare la virtù”. Dei suoi abitanti ci resta solo la memoria delle azioni eroiche. E simili monumenti avranno ai nostri occhi meno valore dei marmi rari che ci ha lasciato Atene?»¹³

Ecco che la città-stato di Sparta costituisce, secondo il filosofo, un valido modello da riprendere e tenere in considerazione: come ci fa notare L. Infantino «[...] il modello di società a cui Rousseau è sempre rimasto fedele è quello del collettivismo spartano. »¹⁴; di fatti egli cita gli spartani definendoli come una «Repubblica di semidei più che di uomini»¹⁵, coloro che pur non avendo nulla ebbero la meglio sulla polis più ricca della Grecia, designando di fatto la fine della colta e prosperosa Atene¹⁶.

¹³ J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, pp. 12; trad. it. in *Scritti Politici*, cit., vol. I, p. 11

¹⁴ David Hume, *A proposito di Rousseau*, presentazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p.31

¹⁵ Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, trad. it., 1970, p. 219.

Come osservato da Denise Leduc-Fayette, proprio a tal punto emerge una significativa differenza nell'orientamento rousseauiano rispetto alle inclinazioni dei suoi contemporanei: «schematicamente si può dire che il secolo dei Lumi è a favore di Atene, contro Sparta. Rousseau è per Sparta, contro Atene!»¹⁷.

La critica più rilevante, a mio avviso, mossa a Rousseau per il suo esasperato elogio a Sparta e la sua digressione contro Atene, ciò che egli vedeva come un sistema dispotico retto da aristocratici quali sofisti e oratori, proviene da Voltaire; quest'ultimo si scaglia contro Rousseau e, utilizzando proprio l'esempio della polis di Licurgo per sostenere le proprie argomentazioni, ci fa notare quanto sia distante la visione ed il *modus operandi* degli illuministi da quelli del ginevrino Jean Jacques;

«I declamatori pretenderebbero che si sotterrassero le ricchezze accumulate con la fortuna delle armi, con l'agricoltura, il commercio e l'industria? Essi citano Sparta; perché non citano

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p. 20; trad. it. in *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 18.

¹⁷ D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, cit., p. 79.

anche la repubblica di San Marino? Qual bene arrecò Sparta alla Grecia? Ebbe forse uomini come Demostene, Sofocle, Apelle e Fidia? Il lusso ad Atene ha creato grandi uomini in ogni campo; Sparta ha avuto qualche condottiero, e per giunta in minor numero che nelle altre città. Ma ammettiamo pure che una piccola repubblica come Sparta conservi la sua povertà. Si arriva alla morte sia non avendo niente che godendo di tutto ciò che può rendere la vita piacevole. Il selvaggio del Canada conduce la sua esistenza e giunge alla vecchiaia come il cittadino inglese che ha cinquantamila ghinee di rendita. Ma chi potrà paragonare il paese degli Irochesi con l'Inghilterra?»¹⁸

2.2§ - Il Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité

parmi les hommes

Nel 1754 la sopra citata Accademia di Digione indice un ulteriore concorso letterario il cui bando verte sul seguente tema:

¹⁸ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce *Lusso*, trad. it. di Rino Lo Re e Libero Sosio, in *Opere*, Sansoni, Milano, 1993, p. 304.

“Qual è la origine della diseguaglianza tra gli uomini e se sia consentita dalla legge naturale”

Rousseau decide di partecipare al concorso e, l'anno immediatamente successivo, nel 1755, pubblica il suo elaborato¹⁹. Nonostante egli non avesse ottenuto il primo premio, lo scritto in oggetto ottenne notevole successo e fama entro la cornice culturale settecentesca. Il filosofo di Ginevra comincia la sua analisi descrivendo l'ipotetico stato in cui versava l'uomo prima che egli si riunisse in società con i suoi simili, per poi andare ad esporre i limiti ed i mali che caratterizzano la società civile.

«Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la sua prima cura quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutto ciò che gli occorreva; l'istinto lo portò a farne uso. La fame e gli altri appetiti facendogli provare volta a volta diverse maniere di esistere, una ve ne fu che lo trasse a perpetuare la sua specie; e questa cieca tendenza, priva di qualunque sentimento, del cuore, dava luogo soltanto a un atto puramente animale. Appagato

¹⁹ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Scritti politici, trad. it. a cura di M. Garin, Laterza, Bari, 1971

il bisogno, i due sessi non si riconoscevano più e persino il bambino, appena poteva fare a meno di lei, non era più niente per la madre. Tale fu all'origine la condizione dell'uomo; tale fu la vita d'un animale inizialmente limitato alle pure sensazioni, appena capace di profittare dei doni che la natura gli offriva, lungi dal pensare a strapparle nulla.²⁰»

In principio, prima che si allontanasse dal suo stato originario, l'uomo era poverissimo di bisogni, mosso semplicemente dal suo innato istinto di sopravvivenza, ovvero da un naturale impulso di autoconservazione che scaturisce da quel sentimento che viene definito da Rousseau come “amore di sé”²¹, diretta espressione dello stato di natura. In maniera diametralmente opposta, si giunge alla descrizione di un ulteriore sentimento, il quale nasce parallelamente al formarsi delle prime strutture sociali, di conseguenza assume, secondo il filosofo, connotazione differente e negativa: “l'amor proprio”. Onde evitare di confondere il lettore sulle caratteristiche dell'una e dell'altra passione, espongo di seguito la distinzione netta

²⁰ Ibidem

²¹ J.-J. Rousseau, *Dialogues*, II, O.C., I, pp. 806-807; trad. it. S.A., p. 898

proposta da Rousseau nel suo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* parmi les hommes:

«Non bisogna confondere l'*amore proprio* e l'*amore di se stesso*, si tratta di due passioni molto diverse per la loro natura e i loro effetti. L'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e temperato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù. L'amor proprio non è che un sentimento relativo, artificioso e nato dalla società, che porta ogni individuo a far più caso a sé che ad ogni altro, e che ispira agli uomini tutti i mali che si fanno reciprocamente, ed è la vera sorgente dell'onore.

Inteso bene ciò, dico che nel nostro stato primitivo, nel vero stato di natura, l'amor proprio non esiste; perché, considerando ogni uomo in particolare se stesso come il solo spettatore che l'osservi, come il solo essere nell'universo che prenda interesse a lui, come il solo giudice del proprio merito, non è possibile che un sentimento, che trae origine da paragoni ch'egli non è in grado di fare, possa germogliare nella sua anima [...]»²²

²² Ivi, p. 899

Individuati suddetti sentimenti, *amore di sé e amore proprio*, rispettivamente espressione dello stato di natura e della società civile, Rousseau prosegue il discorso identificando il sorgere dei conflitti ed i mali dell'uomo, compresa la disuguaglianza, con la nascita della società civile, l'introduzione della proprietà privata²³ e la divisione del lavoro:

«Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucire le loro vesti di pelli con spine di vegetali o con lisce di pesce, a ornarsi di piume e conchiglie, a dipingersi il corpo con diversi colori, a perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliare con pietre aguzze canotti da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà, il

²³ David Hume, *A proposito di Rousseau*, presentazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p.31

lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria. Questa grande rivoluzione nacque dall'invenzione di due arti: la metallurgia e l'agricoltura. Per il poeta, a civilizzare gli uomini e a mandare in rovina il genere umano, sono stati l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono stati il ferro e il grano. ²⁴»

In parole povere, nel suo *Discorso sull'ineguaglianza* il filosofo pone le basi per una netta contrapposizione tra *stato di natura* e *società*, in quanto tutto ciò che vi è di naturale ed autentico nel “buon selvaggio” allo stato originario viene immediatamente corrotto e alterato non appena questi comincia a confrontarsi con i propri simili. Sono proprio queste posizioni teoriche che si frappongono tra Rousseau e gli Enciclopedisti, i quali, scrive Infantino, «avevano piena consapevolezza del territorio culturale che faceva da habitat a Rousseau e che era molto diverso da quello

²⁴ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Scritti politici, trad. it. a cura di M. Garin, Laterza, Bari, 1971

in cui essi si trovavano»²⁵. Voltaire, dopo aver ricevuto una copia del *Discours* in questione, invia una lettera al ginevrino in cui scrive: «Ho ricevuto, signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano, vi ringrazio [...]. Non è stata mai spesa tanta ingegnosità per renderci simili alle bestie. Quando si legge la vostra opera, viene voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, poiché è da più di sessant'anni che ho perduto tale abitudine, sento che mi è impossibile riacquistarla. Non posso più imbarcarmi per andare a trovare i selvaggi del Canada, le malattie a cui sono condannato m'impingono di avere disponibile un medico dell'Europa [...], mi limito a essere un tranquillo selvaggio, nella solitudine che ho scelto vicino alla vostra patria»²⁶.

Da parte sua Rousseau conferisce allo “stato di natura” delle caratteristiche meramente ipotetiche, infatti egli è ben cosciente, come dichiara apertamente, del fatto che lo stato di natura «non esiste più, [...] forse non è esistito, [...] probabilmente non esisterà mai»²⁷. Allo stesso tempo, però, ritiene necessario giungere per via

²⁵ David Hume, *A proposito di Rousseau*, presentazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p.24

²⁶ H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Vrin, Paris 1983, p. 54.

logica a tale status, che viene utilizzato come strumento tramite il quale vengono esplicitati i difetti e le ipocrisie dell' uomo civilizzato, contrapponendo a quest' ultimo la figura di un selvaggio influenzato solo ed esclusivamente dalla mano della natura. Dunque, converremo sul fatto che il fine del pensatore svizzero non è quello di riportare l' uomo civilizzato alla sua condizione originaria, situazione ormai irraggiungibile, bensì quello di proporre un nuovo inizio tramite l' istituzione di un nuovo *contratto sociale*. Quest' ultimo ha la funzione fondamentale di legittimare una forma di associazione entro la quale il popolo si configura come sovrano; vedremo meglio le caratteristiche ed il funzionamento del nuovo assetto socio-politico proposto da Rousseau nel paragrafo successivo.

2.3§ - Il *Discours sur l'économie politique* e il *contratto sociale*

Il *Discorso sull'economia politica* è stato pubblicato da Rousseau nel 1755; esso segue, in ordine cronologico, al *Discorso sulle*

²⁷ *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza, trad. it., in Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p.281

scienze e le arti ed al *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, talvolta viene citato come “terzo discorso”²⁸. Il contenuto dell'opera, i temi ed i valori trattati al suo interno, a ben vedere, vengono ampliati successivamente fra le righe di quel che è, secondo la critica, lo scritto a cui Rousseau deve la maggior parte della sua fama da filosofo: *Du contract social: ou principes du droit politique*; dunque la nostra attenzione d'ora in avanti si soffermerà sostanzialmente su quest'ultima opera.

Dal momento che, come ribadito in precedenza, Rousseau non ritiene in alcun modo attuabile, per i motivi elencati nel paragrafo di cui sopra, la retrogressione dell'uomo allo stato di natura, il fine del suo scritto è quello di definire le caratteristiche di uno stato che difenda e garantisca con tutti i mezzi disponibili i cittadini ed i loro diritti²⁹. I presupposti del ginevrino per la stesura del testo in oggetto consistono nell'assunzione del fatto che nonostante l'uomo sia libero per natura, egli in realtà «subisce il peso soverchiante e le costrizioni determinate dalle convenzioni sociali e dalle costruzioni istituzionali», e ancora: «Il problema di fondo è quello di [...]»

²⁸ James J. Delaney, *Rousseau, Jean-Jacques*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 21 ottobre 2005.

²⁹ Jean Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Libro I, cap. VI, 1762

cercare - se esiste - [···una serie di] leggi che possono garantire la costruzione di un ordine politico finalizzato alla tutela della natura umana, che corrisponde alla libertà. Insomma, la legge giusta che sia utile agli uomini e alla loro dimensione naturale, cioè non deviata e corrotta dalle istituzioni sociali»³⁰. Dunque il filosofo si focalizza sulla ricerca di un' organizzazione politica e sociale libera da qualsiasi forma di coercizione, alla volta di uno Stato che non sia basato sulla forza, che non avvantaggi uno o più individui a discapito delle masse più deboli, ma che al contrario permetta a tutti i cittadini di essere egualmente liberi di fronte ad un sistema più giusto, legittimato dal popolo stesso e, che affondi le sue radici nel diritto e non più nella violenza.

Di seguito riporto il passo testo originale attraverso il quale Rousseau esplicita le caratteristiche ed il funzionamento della nuova conformazione sociale da lui proposta;

«Faccio l'ipotesi che gli uomini siano giunti a quel punto, in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura,

³⁰ L.M. Bassani, S.B. Bruno, F.Livorsi, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, 2012, pp 200-201

superino con la loro resistenza le forze di cui ciascun individuo può disporre per mantenersi in quello Stato.

Allora quello stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non mutasse modo di vita.

Siccome gli uomini non possono creare forze nuove, ma soltanto riunire e dirigere quelle già esistenti, non hanno altro mezzo per conservarsi che formare, associandosi, una somma di forze che possa superare le resistenze, metterle in atto per unico impulso e farle agire armonicamente.

Questa somma di forze può nascere soltanto dal concorso di molti; ma, essendo la forza e la libertà di ogni uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà spogliarsene senza danneggiarsi e senza trascurare la difesa di se stesso? Questa difficoltà, riportata al mio assunto, può enunciarsi così: "Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ogni associato e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso, e resti libero come prima".

Questo è il problema fondamentale, che il Contratto sociale risolve.

Le clausole di questo contratto sono dalla natura dell'atto così ben determinate, che la più piccola modificazione le renderebbe vane e di nessun effetto; di modo che, sebbene forse non siano mai state formalmente enunciate, tuttavia sono le stesse dovunque, dovunque tacitamente ammesse e riconosciute sin tanto che per la violazione del patto sociale ognuno rientri nei suoi originari diritti e riprenda la sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale per la quale vi ha rinunciato.

Queste clausole si riducono in fondo a una sola: cioè, l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità; poiché, in primo luogo, dandosi ognuno tutto intero, tale condizione è la stessa per tutti e, essendo eguale per tutti, nessuno ha interesse di renderla più grave agli altri.

Inoltre, poiché l'alienazione si fa senza riserva, l'unione è la più perfetta possibile e nessun associato ha alcunché da reclamare, poiché, se ai singoli restasse qualche diritto, non essendovi un superiore comune che possa risolvere eventuali conflitti, ognuno, essendo in certo modo il proprio giudice, finirebbe col pretendere di esserlo di tutti: lo stato di natura risorgerebbe e l'associazione diventerebbe o tirannica o inutile.

Infine, ciascuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno, e poiché non v'è un solo associato su cui non si abbia lo stesso diritto ch'egli ha su se stesso, il guadagno equivale alla perdita di per tutti e ne deriva per ciascuno una maggiore forza per conservare quanto egli ha.

Perciò, se si elimina dal patto sociale ciò che non ne fa parte essenziale, si troverà che può ridursi in questi termini:

Ciascuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo consideriamo ogni singolo membro come parte indivisibile del tutto.

Subito al posto della persona singola di ogni contraente, quest'atto di associazione crea un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che riceve da quest'atto stesso la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà.

Questa persona pubblica, formata dall'unione di tutte le altre, che si chiamava in altri tempi città, oggi repubblica o corpo politico, è chiamato ora, dai suoi membri, col nome di Stato quando è passivo, sovrano quando è attivo, potenza in rapporto ai suoi simili.

Per quanto riguarda gli associati, essi prendono il nome collettivo di popolo e individualmente sono cittadini, in quanto partecipano dell'autorità sovrana, e sudditi, in quanto obbediscono alle leggi dello Stato.

Ma questi termini spesso si confondono e si usa l'uno per l'altro; basta tuttavia saperli distinguere quando si vogliono usare in tutta la loro precisione». ³¹

Esposti i tratti salienti del contratto teorizzato da Rousseau, possiamo procedere con la descrizione di ciò che esso implica e produce sulla sfera individuale degli associati, in particolare dei loro diritti, ma anche dei limiti che vengono necessariamente imposti ai loro impulsi naturali, i quali decretano la cessazione della *libertà naturale* e, al contempo, sanciscono l' inizio della *libertà civile*:

«Questo passaggio dallo stato di natura allo stato di civiltà produce nell'uomo un mutamento assai notevole, sostituendo nella sua condotta all'istinto la giustizia, e dando alle sue azioni quella moralità che prima loro mancava.

³¹ Jean Jacques Rousseau, *Il contratto sociale, Il patto sociale, 1762*

Allora soltanto, il dovere succede all'impulso fisico, il diritto all'appetito: e l'uomo, che fin allora non aveva considerato altro che se stesso, è costretto ad agire con altri princìpi e ad ascoltare la ragione prima di cedere alle inclinazioni.

Benché in questo stato perda molti vantaggi che ha per natura, ne guadagna altri ben grandi, le sue facoltà si acquiscono e si sviluppano, le sue idee si allargano, i sentimenti si elevano, la sua anima s'innalza al punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo riportassero spesso al disotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire sempre il momento che ve lo ha strappato per sempre e che, da animale stupido e deficiente, ne ha fatto un essere intelligente, un uomo.

Riduciamo questo bilancio in termini di facile paragone: quel che l'uomo perde col contratto sociale, è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta e che può raggiungere: quel che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto ciò che possiede.

Per non sbagliarsi in queste compensazioni bisogna distinguere la libertà naturale, che ha per solo limite le forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale: e il possesso, che

è solo l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che è fondata su un titolo positivo.

Oltre a ciò che precede si potrebbe aggiungere all'attivo dello stato civile, la libertà morale, che sola può render l'uomo veramente padrone di sé; poiché l'impulso del solo appetito è schiavitù mentre l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta è libertà».³²

È bene soffermarsi in maniera più approfondita sul concetto di *volontà generale* introdotto da Rousseau nel passo precedente; essa viene a configurarsi come lo strumento attraverso il quale la sovranità esplica le sue funzioni direttive. Suddetto strumento, in effetti, è il solo in grado di «dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il *bene comune*»³³. La *volonté générale*, come intesa dal ginevrino, non deve essere concepita come una mera somma delle volontà particolari dei singoli individui che compongono lo Stato, altrimenti si verrebbe a definire la volontà di tutti ed il suo fine non coinciderebbe più con il bene comune, bensì con l'interesse privato: «ma togliete da queste stesse volontà [particolari] il più e il meno, che tra loro si annullano, e resta per

³² J. J. Rousseau, *Il contratto sociale, Lo stato civile*

³³ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale, La sovranità è inalienabile*

somma delle differenze la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona»³⁴.

In aggiunta, è bene tenere conto del fatto che «[...] quando si creano fazioni e associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale rispetto ai suoi membri e particolare rispetto allo Stato: si può dire allora che i voti non sono tanti quanti gli uomini, ma tanti quante le associazioni»; dunque, come risultante della suddetta situazione otterremo degli effetti «meno generali» e, di conseguenza, se «una di queste associazioni [...diviene] così grande da superar tutte le altre, il risultato non è più una somma di piccole differenze, ma un'unica differenza; allora non vi è più volontà generale». Sulla base di ciò, converremo sul fatto che nessun cittadino debba formare con altri delle «società parziali» all' interno dello Stato, poiché queste, facendo prevalere un parere particolare e, impedendo che «ogni cittadino pensi per conto suo», andrebbero a ledere ed ostacolare l' obiettivo del raggiungimento dell' interesse comune:

³⁴ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale, Se la volontà generale possa errare*

«Queste sono le sole precauzioni perché la volontà generale sia sempre illuminata e perché il popolo non si sbagli»³⁵.

A questo punto ci illumina L. Infantino che, in uno dei suoi numerosi scritti, citando Durkheim³⁶, ci mette al corrente degli ostacoli che si riscontrano sul cammino per la ricerca dell'*interesse comune*:

«una difficoltà inerente alla costituzione di ogni Stato democratico è il fatto che, siccome gli individui formano il solo elemento attivo della società, lo Stato, in un certo senso, non può essere altro che opera degli individui e, tuttavia, deve esprimere qualcosa di completamente diverso dai sentimenti individuali. Bisogna che esso scaturisca dagli individui e che, ciò nonostante, li superi. Come risolvere questa antinomia nella quale si è vanamente dibattuto Rousseau?».

«[...] la questione sta proprio qui: se ognuno ragiona «soltanto con la propria testa», ci sarà mai conformità della volontà particolare alla generale? La risposta di Durkheim è negativa. Egli sente il

³⁵ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale, Se la volontà generale possa errare*

³⁶ David Emile Durkheim (1858 – 1917)

bisogno di una «ragione» che «s' innalzi al di sopra della portata degli uomini comuni»; ricerca come Rousseau, «un sostituto funzionale» di quelle «decisioni» che «il legislatore metteva in bocca agli immortali, per trascinare con l' autorità divina coloro che la prudenza umana non sarebbe riuscita a scuotere». *Allora è chiaro che, proprio allo stesso modo del ginevrino, [...] non diversamente da Hegel, Comte e Marx, [...] fa riferimento ad un ente portatore] di un “punto di vista privilegiato sul mondo” »³⁷.*

³⁷ Lorenzo Infantino, *L'ordine senza piano, Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando Editore, 2008, pp. 97-98. *Corsivo aggiunto*

III. Dalla volontà generale al totalitarismo

La proposta di questo terzo ed ultimo capitolo sarà, in primis, quella di illustrare al lettore come la filosofia di Rousseau sfoci in un inevitabile totalitarismo, che tenta di rinvigorirsi grazie allo «assolutismo gnoseologico» proposto dal filosofo; mi preme inoltre dimostrare come la suddetta posizione sia completamente da abbandonare in quanto essa va a ledere la libertà individuale di scelta, riducendo pericolosamente i «gradi di libertà» degli individui.

3.1§ - Il mito del Grande Legislatore e la verità manifesta

Da quanto detto nel capitolo precedente, giungiamo alla conclusione per cui la volontà generale, nell'esplicare le sue funzioni in maniera adeguata e conforme relativamente a quanto preteso da Rousseau, viene a configurarsi come un soggetto distinto, al di sopra e *superiore* rispetto a qualsiasi volontà particolare, come egli afferma in uno dei suoi celebri scritti:

«Non c'è che un mezzo per porre rimedio [...] male nella società: sostituire la legge all'uomo e dotare la volontà generale di una forza reale, superiore all'azione di qualsiasi volontà particolare»³⁸.

Il ginevrino scrive del *corpo sovrano* come il mezzo attraverso il quale la volontà generale produce a pieno i suoi effetti, di conseguenza questi è autorizzato, essendo stato legittimato dal popolo stesso, a piegare «chiunque rifiuterà di obbedire», chiunque faccia opposizione al suo operato³⁹. E ancora:

«Come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le proprie membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i propri membri; ed è questo stesso potere, diretto dalla volontà generale, che porta, come ho detto, il nome di sovranità»⁴⁰.

Benché il filosofo dichiari che la volontà generale è *indistruttibile*, vi sono evidenti limiti impliciti a questo concetto che, per

³⁸ J.J. Rousseau, *Emilio, o, Dell'educazione*, Armando Editore, 1989, p.136

³⁹ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale, Il corpo sovrano*

⁴⁰ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale, I limiti del potere Sovrano*

definizione, impediscono la sua piena e adeguata realizzazione. Dunque il filosofo considera il caso in cui le condizioni necessarie affinché la volontà generale possa operare in maniera “efficace” non sussistano, dunque egli scrive:

«[...] Quando il vincolo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato a indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli interessi particolari, e le piccole società a influire sulla grande, allora l’ interesse comune si altera e trova oppositori, vien meno l’ unanimità nelle votazioni, la volontà generale cessa di essere la volontà di tutti, sorgono contrasti e discussioni, e anche la proposta migliore non passa senza dispute.

Infine, quando lo Stato, prossimo alla rovina, non sussiste più che in una forma vana ed illusoria; quando il vincolo sociale è spezzato in ogni cuore, e il più basso interesse si fregia sfrontatamente del nome sacro di bene pubblico: allora la volontà generale diventa muta; ciascuno, guidato da motivi segreti, non pensa più in quanto cittadino, come se lo Stato non fosse mai esistito; e si fanno passare, sotto il falso nome di leggi, iniqui decreti che hanno per fine il solo interesse particolare.

Da ciò deriva forse che la volontà generale sia annullata o corrotta?

No: essa è sempre costante, inalterabile e pura; ma è subordinata ad altre volontà che la sopraffanno. ⁴¹»

Ed è proprio a tal punto, che Rousseau si rimette alle capacità di un «legislatore straordinario» ed afferma che «per scoprire le regole di società che meglio convengono alle nazioni, ci vorrebbe un' intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente da noi, e che tuttavia volesse davvero occuparsi della nostra [...]»⁴².

3.2§ - La Legge di Hume e la confutazione del punto di vista privilegiato sul mondo

Secondo quanto rammenta Infantino⁴³ quella del Grande Legislatore costituisce una vera e propria leggenda; di fatto la confutazione del

⁴¹ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale, La volontà generale è indistruttibile*

⁴² J.J. Rousseau, *Il contratto sociale, Il legislatore*

⁴³ Lorenzo Infantino, *Potere, La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013, p.175

mito del sovrano perfetto è avvenuta grazie allo «sceptical Whiggism»⁴⁴. È di fondamentale importanza iniziare a considerare la conoscenza in una maniera ben lontana da quella che adottava Rousseau, ovvero bisogna rifiutare la predisposizione di una «scienza del Bene e del male» e realizzare la fallibilità della conoscenza. A tal proposito Mandeville ritiene che siamo soliti spingere «la nostra ragione là dove sentiamo che la passione trascina; l' amore di sé giustifica tutti gli uomini, quali che siano i loro scopi fornendo a ogni individuo gli argomenti per giustificare» le proprie decisioni⁴⁵. Stando a quanto crede Hume: «la moralità non consiste in alcun dato di fatto che si possa scoprire con l' intelletto [...], la morale non è oggetto della ragione. In qualsiasi maniera la prendiate, troverete solo certe passioni, motivi, volizioni e pensieri; non potrete mai scoprirlo finché non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore, in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato

⁴⁴ Forbes, *Introduction a Ferguson A., An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh U.P., Edinburgh.

⁴⁵ Lorenzo Infantino, *Potere, La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013, p.176

di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione»⁴⁶. Smith continua: «La ragione non può rendere nessun oggetto particolare di per sé gradevole o sgradevole alla mente. La ragione può dimostrare che questo oggetto è il mezzo per ottenere qualche altro oggetto [...] e in questo modo può rendere il primo oggetto gradevole o sgradevole per qualcos' altro. Ma non può essere gradevole o sgradevole per sé nulla che non sia reso tale dal senso o dalla sensazione immediati. Se quindi la virtù, in ogni caso particolare, piace necessariamente per sé alla mente, e se il vizio altrettanto certamente dispiace, non può essere la ragione, ma il senso e la sensazione immediati»⁴⁷.

Smith, adopera inoltre una critica che assume rilievo per quanto concerne l' operato del legislatore dotato della “fonte privilegiata della conoscenza” , ovvero egli asserisce che «ognuno, nella sua condizione locale, può giudicare molto meglio di qualsiasi uomo di Stato o legislatore quale sia la specie di industria interna che il suo

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ Ibidem. I tre filosofi citati da Infantino ragionano esattamente secondo la legge di Hume. Ecco che Infantino dichiara: «da tale legge consegue che, non essendoci scienza del Bene e del Male, non può esserci alcuna verità incarnata da un qualche Legislatore o manifesta a tutti. E discende che nessuna credenza, religiosa o filosofica, può essere imposta in forza di una conoscenza superiore o di per sé evidente».

capitale può impiegare. E l' uomo di Stato che dovesse tentare di indirizzare i privati relativamente al modo in cui dovrebbero impiegare i loro capitali non soltanto si addosserebbe una cura non necessaria, ma assumerebbe un' autorità che non si può tranquillamente affidare non solo a una singola persona, ma nemmeno ad alcun consiglio o senato, e che in nessun luogo potrebbe essere più pericolosa che nelle mani di un uomo tanto folle e presuntuoso da ritenersi capace di esercitarla»⁴⁸.

Per chiarificare questo punto il prof. Infantino⁴⁹ cita Hayek a proposito della sua analisi sul teorema della dispersione della conoscenza, il quale sosteneva che «la conoscenza scientifica non è la somma di tutto il sapere [...], esiste un corpo di conoscenze molto importanti, ma non organizzate, che non possono essere considerate scientifiche, nel senso di conoscenze di leggi generali: mi riferisco alle conoscenze delle circostanze particolari di tempo e di luogo. Proprio rispetto a questo tipo di conoscenze, ogni uomo si trova praticamente in vantaggio rispetto a tutti gli altri, dal momento che

⁴⁸ Ivi, p.177. Quest'ultimo rappresenta il teorema della dispersione della conoscenza di Smith

⁴⁹ Ivi, p. 178.

egli possiede informazioni uniche, che possono essere utilizzate con profitto, ma solo se le decisioni che dipendono da queste vengono lasciate a lui o sono prese con la sua attiva collaborazione»⁵⁰. Infantino prosegue con la sua analisi: «giacché la posizione di ciascuno è differenziata, le conoscenze di tempo e di luogo disperse all' interno della società sono infinite. [...] Bisogna permettere ai cittadini di mobilitare liberamente le proprie conoscenze. [...] Il teorema Smithiano svolge due funzioni: colpisce la base su cui il Grande Legislatore poggia la pretesa a un potere illimitato; e spiega che, in conseguenza della mancanza di un «punto di vista privilegiato sul mondo» e di una verità manifesta, la crescita della razionalità e lo sviluppo economico-sociale dipendono dall' utilizzo di conoscenze altamente disperse all' interno della società»⁵¹.

Sebbene la legge di Hume ed il teorema smithiano pongano irrimediabilmente fine al «mito del grande legislatore», qualcuno

⁵⁰ Hayek, *L'uso della conoscenza nella società, trad. it.*, in Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna.

⁵¹ Lorenzo Infantino, *Potere, La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013, p.178

potrebbe considerare ancora possibile l' esistenza del «punto di vista privilegiato sul mondo» supportata dalla «figura dell' uomo virtuoso, buono o santo della tradizione platonico-cristiana». A questo punto subentra la critica di Mandeville che squarcia «energicamente il velo di quell' aristocraticismo morale»⁵². Il filosofo olandese scrive in maniera schietta e concisa: «Se mi chiedete dove cercare le splendide qualità dei primi ministri e dei grandi favoriti dei principi, così ben descritte nelle dediche, negli elogi, negli epitaffi, nei sermoni funebri e nelle iscrizioni, vi rispondo: lì e in nessun altro luogo [...]. Ciò mi ha fatto spesso paragonare le virtù di quegli uomini a grandi vasi cinesi: fanno una bella figura, e possono anche onorare un camino; a giudicare dalle dimensioni e dal valore che è a essi attribuito, si penserebbe che siano molto utili; e tuttavia, se guardiamo dentro mille di essi, non troverete che polvere e ragnatele»⁵³. Ad ogni modo, non si deve utilizzare l' etica come «mezzo di contraffazione», ovvero non bisogna plasmare gli uomini secondo «qualche presunta virtù», poiché questo implicherebbe in ogni caso la «riduzione dei gradi di

⁵² Ivi, p.179

⁵³ Mandeville B. DE, *The Fable of the Bees , or Private Vices, Publick Benefits*, Clarendon Press, Oxford, vol. 1, p.168.

libertà dell' Altro»⁵⁴. Infantino giunge alla conclusione per cui tutti gli uomini, nessuno escluso, sono ignoranti e fallibili, ovvero è possibile «collocare tutti i limiti della condotta umana sotto le categorie dell' ignoranza e della fallibilità. È una condizione che nessuna causa può modificare. [...] Ognuno di noi può conoscere soltanto una frazione di quanto avviene intorno a lui. [...] In ogni dato momento, ciò che non si sa è sempre molto di più di quello che si sa [...]. Non è allora escluso che, organizzandoci in una gerarchia di autorità allo scopo di aumentare l' efficacia del potere pubblico, si arrivi di fatto a istituzionalizzare l' ignoranza. Ne discende che occorre voltare le spalle a ogni forma di assolutismo gnoseologico». È di fondamentale importanza abbandonare l' idea secondo la quale l' uomo è un essere perfetto.⁵⁵

⁵⁴ Lorenzo Infantino, *Potere, La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013, p.179.

⁵⁵ Ivi, p.180.

Conclusione

Quanto detto fin qui dovrebbe supportare il lettore nel decifrare in maniera adeguata le implicazioni ed il fine ultimo della filosofia del ginevrino Jean-Jacques; sebbene vi siano numerose e diverse interpretazioni degli scritti e del pensiero di Rousseau, ciò che emerge chiaramente da un' analisi dettagliata delle sue opere è la sua tendenza a voler cancellare la scelta del singolo, ad eliminare ogni forma di individualismo per lasciare spazio e completa autonomia alle decisioni della *volontà generale*⁵⁶. Purtroppo, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, il *bene comune* non può coincidere, in nessun caso, con ciò che si propone di perseguire la *volontà generale*, così come intesa da Rousseau. Il motivo per il quale ciò accade è semplice: l' uomo non è un essere perfetto; ogni creatura a questo mondo, per le motivazioni esposte nel capitolo precedente, è *ignorante e fallibile*. Rousseau crede di poter perseguire l' "interesse generale" attraverso l' affermazione di un ente perfetto e indistruttibile, ovvero egli si illude di poter istituire «un punto di vista privilegiato sul mondo», attribuendo a

⁵⁶ David Hume, *A proposito di Rousseau*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, p.29.

questi la funzione di sovrano il cui operato e le cui decisioni non potrebbero essere in alcun modo messe in discussione dagli individui, i quali verrebbero a configurarsi come veri e propri sudditi, incapaci di far valere le proprie volontà particolari.

Non possiamo essere governati da soggetti che pretendono di sapere ciò che è bene o male per noi, poiché non esiste una «Scienza del Bene e del Male»; infatti, stando a quanto asseriva Hume non è possibile definire i valori come veri o falsi, non lo è altrettanto far discendere la morale dalla ragione, ovvero «le regole della morale [...] non sono delle conclusioni della nostra ragione»⁵⁷. Giungiamo alla conclusione per cui bisogna rifiutare qualsiasi legge che imponga di comportarsi in un certo modo, ovvero che pretenda di definire il comportamento che ognuno di noi deve assumere; piuttosto bisogna affidarsi a delle regole che ci dicano cosa *non* bisogna fare: è questo un punto chiave anche nel pensiero di Hume, il quale «riteneva che, per rendere possibile la cooperazione sociale, fosse necessario impedire all' uomo, quando è al peggio della propria condizione, di procurare danno al prossimo»⁵⁸.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ivi, p.33.

Vorrei, infine, concludere l' elaborato con la definizione di società aperta, particolarmente significativa, data dal filosofo austriaco Karl Popper:

«La società aperta è aperta a più valori, a più visioni del mondo filosofiche e a più fedi religiose, ad una molteplicità di proposte per la soluzione di problemi concreti e alla maggior quantità di critica. La società aperta è aperta al maggior numero possibile di idee e ideali differenti, e magari contrastanti. Ma, pena la sua autodissoluzione, non di tutti: la società aperta è chiusa solo agli intolleranti.⁵⁹»

⁵⁹ Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*.

Riferimenti bibliografici

Andrea Tagliapietra, Silvia Manzoni, *Che cos'è l'Illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

D'Alembert - Diderot (a cura di P. Casini), *La filosofia dell'Encyclopédie*, Bari, 1966.

Noncredo n.18 (a cura di Paolo Bancale), *La cultura della ragione*, Roma, 2012.

Diderot, *Pensieri filosofici*

Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 1784

E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*.

David Hume, *A proposito di Rousseau*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.

Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, trad. it., 1970

D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*

Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce *Lusso*, trad. it. di Rino Lo Re e Libero Sosio, in *Opere*, Sansoni, Milano, 1993.

J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di M. Garin, Laterza, Bari, 1971.

J.-J. Rousseau, *Dialogues*; trad. it. S.A.

H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Vrin, Paris 1983.

James J. Delaney, *Rousseau, Jean-Jacques*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 21 ottobre 2005.

L.M. Bassani, S.B. Bruno, F.Livorsi, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, 2012.

Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. Jole Bertolazzi, Feltrinelli Editore, Milano, 2006.

Lorenzo Infantino, *L'ordine senza piano, Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando Editore, 2008.

J.J. Rousseau, *Emilio, o, Dell'educazione*, Armando Editore, 1989.

Lorenzo Infantino, *Potere, La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, 2013.

Forbes, *Introduction a Ferguson A., An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh U.P., Edinburgh.

Hayek, *L'uso della conoscenza nella società, trad. it.*, in Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna.

Mandeville B. DE, *The Fable of the Bees , or Private Vices, Publick Benefits*, Clarendon Press, Oxford.

Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, Armando Editore, 2004.

