

GABRIELLA SILVESTRINI

DIRITTO NATURALE
E VOLONTÀ GENERALE

Il contrattualismo repubblicano
di Jean-Jacques Rousseau

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Gabriella Silvestrini,

membro del Comitato Scientifico della «Société Jean-Jacques Rousseau» di Ginevra, è ricercatrice in Storia del pensiero politico presso la Facoltà di Scienze politiche di Alessandria (Università del Piemonte Orientale) e insegna Teoria politica e Linguaggi politici.

Scheda bibliografica CIP

Silvestrini, Gabriella

Diritto naturale e volontà generale : il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau / Gabriella Silvestrini

Torino : Claudiana, 2010

328 p. ; 24 cm. - (Studi storici)

ISBN 978-88-7016-796-2

1. Rousseau, Jean Jacques - Pensiero politico 2. Filosofia politica - Sec. 17.-18.

320.01 (CDD 22.)

ISBN 978-88-7016-796-2

© Claudiana srl, 2010

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

e-mail: info@claudiana.it

sito internet: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

16 15 14 13 12 11 10 1 2 3 4 5

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: manoscritto della prima versione del *Contratto sociale* (*Manoscritto di Ginevra*, Ms. fr. 225, f. 1 recto; per gentile concessione della Bibliothèq ue de Genève).

INTRODUZIONE

«Ma, dopo aver vissuto vent'anni con i filosofi, come mai Jean-Jacques divenne antifilosofo?».

Precisamente come si fece cattolico fra i protestanti, protestante fra i cattolici, e in mezzo a cattolici e protestanti professò il deismo o il socinianesimo [...] Come scrisse contro gli spettacoli dopo aver fatto delle commedie [...] Come si scagliò contro le lettere che aveva coltivato tutta la vita [...] Come, predicando contro la licenziosità dei costumi, compose un romanzo licenzioso.

(D. DIDEROT, *Essai sur le règne de Claude et de Néron*¹)

Contraddittorietà, ambivalenza, ambiguità: sono questi i tratti che, fin dall'inizio, sembrano segnare irrevocabilmente l'opera di Rousseau e che, dal Settecento a oggi, hanno dato vita a una sconcertante molteplicità di interpretazioni, anche diametralmente opposte fra loro. Ogni volta, però, Rousseau ha risposto a queste accuse rivendicando l'unità e la coerenza del proprio pensiero. «Ho scritto su diversi soggetti», così affermava alla fine del 1762, «ma sempre nei medesimi principi: sempre la stessa morale, lo stesso credo, le medesime massime e, se si vuole, le medesime opinioni»². Il primo grande lettore di Rousseau disposto a credere a queste parole fu Immanuel Kant, il quale, per giungere a spiegare l'unità del pensiero del filosofo ginevrino, ha utilizzato una chiave interpretativa destinata a riscuotere un successo duraturo. Per mettere d'accordo «tra loro e con la ragione, le tanto spesso fraintese affermazioni, apparentemente contraddittorie, del famoso

¹ D. DIDEROT, *Œuvres*, vol. I, Parigi, Robert Laffont, 1994, pp. 1034-1035. E ancora: «Dal seno dell'errore si è levato un uomo pieno del linguaggio della filosofia senza essere un vero filosofo; uno spirito dotato d'una gran quantità di conoscenze che non l'hanno affatto illuminato e hanno diffuso le tenebre negli altri spiriti; un carattere dedito ai paradossi di opinione e di condotta, che unisce la semplicità dei costumi al fasto del pensiero, lo zelo delle massime antiche al furore di stabilire novità, l'oscurità del ritiro al desiderio d'esser conosciuto da tutti: lo si è visto lanciare invettive contro le scienze che coltivava, preconizzare l'eccellenza del Vangelo di cui distruggeva i dogmi, descrivere la bellezza delle virtù che estingueva nell'animo dei suoi lettori. Si è fatto precettore del genere umano per ingannarlo, il monitore pubblico per fuorviare il mondo intero, l'oracolo del secolo per riuscire a perderlo», C. DE BEAUMONT, *Mandement de Monseigneur l'Archevêque de Paris* (1762), in: J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, Losanna, Éditions de l'Age d'Homme, 1993, p. 24.

² J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 928.

J.-J. Rousseau», Kant le ha iscritte nel quadro categoriale della sua filosofia della storia, basata sull'ipotesi di un graduale perfezionamento del genere umano, di un passaggio dal regno della natura a quello della ragione e della libertà, dall'originaria istintualità dello stato primitivo alla conquista della piena umanità. In questa prospettiva, Rousseau appare come l'autore che, nei suoi primi scritti, avrebbe scoperto la causa da cui «nascono tutti i veri mali che opprimono la vita umana e tutti i vizi che la disonorano». In seguito, nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale*, avrebbe individuato il rimedio a questi mali, indicando la via per portare individui e Stati alla loro perfezione e adempiere quindi alla «destinazione del genere umano»³.

È questa la prima formulazione di un *topos* interpretativo delle opere rousseauiane che, travalicando i confini delle letture di ispirazione kantiana, come quella di Ernst Cassirer⁴, si afferma come una sorta di paradigma dominante, del tutto indipendente dagli assunti filosofici e dalle opzioni politiche attraverso cui Rousseau viene letto, e anche, paradossalmente, dall'intento di trovare l'unità del suo pensiero al di là delle apparenti contraddizioni. Secondo questo *topos*, i primi scritti di Rousseau, e in particolare i due *Discorsi*, rappresenterebbero la *pars destruens* della riflessione rousseauiana, la fase critica limitata alla denuncia dell'esistente, mentre l'*Emilio* e il *Contratto sociale* ne costituirebbero la *pars construens*, la fase propositiva. Concordi su questa opposizione, gli interpreti si dividono poi, e anche radicalmente, sul modo di articolare il momento critico con quello costruttivo, e in special modo sul significato da attribuire alla *pars construens*. L'autore del *Contratto sociale* è stato volta a volta considerato come l'ispiratore della Rivoluzione francese e della reazione controrivoluzionaria e aristocratica, come un pensatore liberale e totalitario, come un sostenitore dell'individualismo borghese e un precursore di Marx, come il teorico della democrazia moderna e il vagheggiatore del ritorno alla città antica, come un riformatore e un conservatore⁵.

³ I. KANT, *Inizio congetturale della storia fra gli uomini* (1786), in: ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 109-111.

⁴ E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau* (1932), in: ID., R. DARTON, J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 32: mentre il *Secondo discorso* pone il problema di «ciò che l'uomo è», il *Contratto sociale* affronta quello ad esso connesso «di ciò che l'uomo deve essere», e in questo senso i due scritti, lungi dal contraddirsi, appaiono complementari.

⁵ Sulla recezione delle opere di Rousseau dal Settecento alla Rivoluzione francese, e sulla relativa bibliografia, rimando a R. TROUSSON, *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains: du "Discours sur les sciences et les arts" aux "Confessions"*, Parigi, Champion, 2000; J.-J. TATIN-GOURIER, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses Universitaires, 1989; A.M. BATTISTA et al., *Il «Rousseau» dei giacobini*, Urbino, Università degli Studi di Urbino, 1988. Per un più ampio inquadramento dal Settecento al Novecento vedi L. SOZZI, *Jean-Jacques Rousseau*, Milano, Angeli, 1985; L. PEZZILLO, *Rousseau et le Contrat social*, Parigi, PUF, 2000, pp. 10-68. Mi sia consentito inoltre di rinviare a G. SILVESTRINI, *Letture del «Contratto sociale» dagli anni '60 ad oggi*, in: J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 195-221.

Intento del presente lavoro è quello di rimettere in discussione proprio questo paradigma dominante, questo schema kantiano residuale, che persiste anche all'interno di interpretazioni, come quelle di Bertrand de Jouvenel, Jean Starobinski, Judith Shklar e Iring Fetscher, che hanno messo in luce l'irriducibilità del pensiero rousseauiano a una filosofia del progresso di stampo kantiano. Il Rousseau rivoluzionario e quello conservatore, il Rousseau democratico e quello aristocratico, il Rousseau liberale e quello totalitario non sono che le due facce di una medesima medaglia, ancora segnata dalle categorie della filosofia della storia coniate da Kant. Proprio come eredità inconsapevole degli schemi concettuali mutuati da quella filosofia, l'opposizione fra una *pars destruens* e una *pars construens* applicata in modo rigido rispettivamente al *Discorso sulla disuguaglianza* e al *Contratto sociale* fa da schermo all'intelligibilità di un autore che invece rimane sostanzialmente estraneo a qualsiasi ideale di escatologia mondana o di teleologia storica.

Solo Victor Goldschmidt, con il suo monumentale volume quasi interamente dedicato al *Discorso sulla disuguaglianza*, ha messo radicalmente in questione proprio l'assunto che questo testo avesse una funzione puramente negativa e ha sostenuto la piena validità del patto «inventato dal ricco» che, com'è noto, viene generalmente considerato come il contratto ingiusto che darebbe origine alla società illegittima. La sfida costituita dall'interpretazione di Goldschmidt, tuttavia, per lo più è stata lasciata cadere dalla critica successiva, in parte perché è sempre difficile abbandonare i paradigmi dominanti costruiti su schemi semplici, in parte per alcuni limiti intrinseci del suo lavoro. In particolare, esso non fornisce una spiegazione esaustiva dei cambiamenti intervenuti dopo il 1754 e, soprattutto, sottovaluta l'importanza del concetto di volontà generale, che costituisce il nucleo stesso del pensiero politico di Rousseau.

Nelle pagine seguenti ci proponiamo di raccogliere la sfida lanciata da Goldschmidt, scegliendo però di seguire un diverso percorso argomentativo e affrontare innanzi tutto il contenuto della politica di Rousseau, il suo ideale di società legittima, la repubblica, e il principio che la anima, la volontà generale. Diversa è anche la prospettiva assunta nell'interpretare il confronto fra il pensiero di Rousseau e la tradizione del diritto naturale. Tanto Goldschmidt quanto coloro che hanno discusso i rapporti fra Rousseau e il giurnaturalismo moderno, come Robert Derathé, hanno considerato quest'ultimo nell'ottica implicita di una progressiva secolarizzazione, sottovalutando la riattivazione dei conflitti religiosi che si era prodotta nella seconda metà del Seicento e aveva contribuito a rafforzare le premesse religiose del diritto naturale protestante. Inoltre, proprio l'esclusione del contesto ginevrino dall'interpretazione del pensiero di Rousseau ha impedito di cogliere appieno l'importanza del suo repubblicanesimo, nonché la peculiarità del suo modo di guardare ai rapporti fra religione e politica.

Se a uno schema semplice dobbiamo opporre un'immagine altrettanto netta, il Rousseau che proponiamo in questo libro è un autore che mira a ri-

formulare in senso repubblicano il contrattualismo moderno, che definisce con il termine di «repubblica» una forma di democrazia costituzionale e antimaggioritaria e che, in nome della sua visione del protestantesimo, critica radicalmente l'idea di «respublica christiana» sottesa al diritto naturale protestante. Il Rousseau che proponiamo è uno scrittore che si prefigge di tenere insieme la prospettiva universalistica e l'attenzione per la pluralità e la diversità dei contesti.

Al fine di smontare lo schema interpretativo che disgiunge la *pars destruens* dalla *pars construens* nel pensiero politico di Rousseau abbiamo innanzi tutto mostrato, nel capitolo 1, che tanto il *Discorso sulla disuguaglianza* quanto il *Contratto sociale* presentano un identico schema di sviluppo delle società politiche, le quali, come i corpi naturali, conoscono fasi di nascita, di crescita e di dissoluzione, che conducono inevitabilmente alla morte. Riprendendo l'idea di un momento democratico originario iscritto nelle teorie contrattualiste di autori come Hobbes, Spinoza e Pufendorf, Rousseau scorge nella nascita della società l'istituzione di una forma democratica assoluta in cui il popolo esercita direttamente tutta la pienezza del potere sovrano. A partire da questo momento democratico originario la vita del corpo politico si svolge passando attraverso la creazione al proprio interno di un altro corpo, il governo, cui il popolo sovrano delega progressivamente le attività esecutive.

La società legittima di Rousseau, la repubblica, non coincide perciò con una precisa costituzione politica, ma comprende una pluralità di forme che vanno dal grado massimo di democrazia, in cui il popolo esercita direttamente le funzioni della sovranità e quelle del governo, il potere legislativo e il potere esecutivo, a un grado minimo, in cui il popolo si limita ad approvare le leggi fondamentali e a istituire il governo. Poiché lo schema di sviluppo di tutte le società politiche prevede il passaggio dal grado massimo al grado minimo di democrazia, l'intensità della partecipazione democratica del popolo sovrano è soggetta a variare a seconda delle circostanze, e questo consente di spiegare come mai Rousseau sia potuto apparire ad alcuni critici come un sostenitore radicale della democrazia partecipativa e ad altri come un autore conservatore, che di fatto sottrae al popolo sovrano gli strumenti concreti per esercitare la sua sovranità. Inoltre, poiché la società politica non è immortale, il grado minimo di democrazia prelude all'usurpazione della sovranità da parte del governo e alla morte del corpo politico. Sul piano delle società politiche Rousseau non prevede alcuna universalizzazione del modello repubblicano, ma solo la possibilità di rallentare, laddove possibile, il processo inevitabile che conduce dalla società legittima al dispotismo.

Se questo identico schema di sviluppo è riscontrabile tanto nel *Secondo discorso* quanto nel *Contratto sociale*, allora, come abbiamo sostenuto nel capitolo 2, la comparsa della nozione di volontà generale nell'*Economia politica* va interpretata non come la scoperta concettuale che rende possibile la transizione dalla critica corrosiva della realtà esistente alla preconizzazio-

ne della società legittima, ma come una tappa decisiva nell'elaborazione e nello sviluppo della sua teoria politica repubblicana. Nel *Secondo discorso*, Rousseau aveva già ripreso e rovesciato l'analisi della sovranità democratica effettuata dai precedenti autori assolutisti. L'introduzione del concetto di volontà generale gli consente di portare a termine questa operazione in una direzione ben precisa: svincolare il patto democratico dalla sottomissione alla volontà della maggioranza e formulare una teoria della sovranità popolare che riunisca il momento sostanziale e quello procedurale della deliberazione pubblica. In tal modo egli giunge a pensare in modo nuovo la costituzionalizzazione del potere politico, e in particolare della sovranità democratica, non più mediante una limitazione contrattuale del potere, ma attraverso procedure di votazione differenziate che pongono vincoli di consenso all'assemblea sovrana per la modifica delle leggi fondamentali e costituiscono «la sola catena» che il popolo sovrano «possa darsi per il futuro». Di conseguenza la repubblica rousseauiana, lungi dal consacrare il primato incontrastato della volontà popolare e della legge, intese come volontà mutevoli della maggioranza, presuppone la stabilità delle istituzioni politiche che costituiscono al tempo stesso l'esito e la condizione di espressione della volontà generale. Proprio per questo il problema fondamentale della politica per Rousseau consiste non nella minaccia della «tirannia della maggioranza», ma nel pericolo che il governo abusi del suo potere e usurpi la sovranità manipolando la volontà della maggioranza. La sua prospettiva rispetto ai limiti del potere non è dunque molto distante da quella di autori solitamente ascritti alla tradizione liberale, come Locke e Montesquieu, anche se abbiamo preferito qualificarla come specificamente repubblicana, non in uno dei tanti significati oggi assegnati alla categoria di repubblicanesimo⁶, ma nel senso che Rousseau stesso attribuiva al termine «repubblicano»: colui che difende i diritti del popolo. E grazie al concetto di volontà generale, cui si oppone la volontà particolare – ma non privata – del governo, il problema della corruzione e della degenerazione del corpo politico appare dipendere più da meccanismi istituzionali che da una semplice questione di virtù individuale.

La volontà generale non corrisponde – come hanno sostenuto Charles E. Vaughan e Leo Strauss – a un «surrogato» del diritto naturale, a una fonte positiva di giustizia sostitutiva della giustizia naturale. Nel pensiero politico di Rousseau, come si vedrà nel capitolo 3, è possibile scorgere non una «prima crisi» del diritto naturale, ma l'intento di riformulare in chiave repubblicana questa scienza e di derivarne i principi del diritto politico nell'unico modo coerente possibile, ossia rispettando in modo rigoroso l'assunto della

⁶ Sulle difficoltà che sorgono quando si tenta di definire la categoria di repubblicanesimo mi limito a rinviare, oltre ai saggi citati nel corso del presente lavoro, a D. CASTIGLIONE, *Republicanism and its Legacy*, "English Historical Review", CXX (2005), n. 485, pp. 453-465.

libertà e dell'eguaglianza naturali degli esseri umani. In particolare, la polemica di Rousseau si rivolge soprattutto contro la versione del diritto naturale protestante costruita da Barbeyrac e ripresa da Burlamaqui, così come contro il significato politico moderato, antirepubblicano e antidemocratico, che, ai suoi occhi, questi autori avevano inteso imprimerle. Peraltro, la critica di Rousseau investe anche le premesse religiose del diritto naturale protestante settecentesco, e l'inclusione in esso della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

Assumendo come indimostrabile l'esistenza di Dio, Rousseau, come si vedrà nel capitolo 4, costruisce la scienza del diritto naturale e politico, che vuole essere universale, a prescindere da ogni fondamento metafisico e quindi attribuisce alla politica un primato rispetto alla morale e alla religione. A dispetto della razionalizzazione unificatrice proposta da Kant, Rousseau tiene ben separato il piano dello sviluppo del genere umano, che passa dalla natura alla cultura, rispetto a quello dell'individuo educato in seno alla società. Dal punto di vista della storia del genere umano la politica viene prima della religione e quindi l'obbligo politico è indipendente dall'obbligo religioso. Viceversa, dal punto di vista dello sviluppo individuale esposto nell'*Emilio*, l'apprendimento religioso costituisce la premessa per conseguire la piena autonomia morale e accedere, con il matrimonio, al mondo del diritto e della politica. Questa differenza fra la prospettiva dell'educazione individuale e quella del genere umano consente di cogliere la diversa strategia che Rousseau assume rispetto alle credenze religiose. Lo scrittore repubblicano che scrive per tutti i popoli, rivolgendosi anche agli individui che vivono in Stati non liberi, mira a stemperare gli effetti nocivi di tutte le credenze religiose, anche di quelle dei non credenti, cercando di favorire la tolleranza universale a livello teologico e negando la legittimità della disobbedienza alle leggi in nome della fede. L'autore repubblicano che invece scrive nella prospettiva politica del legislatore considera le religioni come fenomeni storici e cerca di volta in volta di neutralizzarne gli effetti antisociali senza pretendere di riformarle in nome della «vera religione». Poiché l'unica vera religione è il culto interiore e le forme esteriori del culto sono indifferenti alla salvezza, la soluzione al problema dei rapporti fra religione e politica non è data una volta per tutte, ma va ricercata in base alle circostanze determinate in cui si trova ogni popolo particolare. Di conseguenza, la religione civile che Rousseau propone nel penultimo capitolo del *Contratto sociale* non va considerata come la soluzione per eccellenza al problema dei rapporti fra religione e politica, ma è interpretabile come il tentativo di contrastare gli effetti nocivi della ripolitizzazione del cristianesimo che si è prodotto in alcune aree del protestantesimo, e in particolare a Ginevra.

Indubbiamente marchiata dalle sue origini ginevrine, l'identità che Rousseau costruisce di sé come scrittore politico è strettamente legata alla scelta di riprendere la cittadinanza ginevrina, alla rivendicazione del titolo di «citoyen». Il repubblicanesimo di Rousseau, come mostreremo nel capitolo 5, è incomprensibile senza il riferimento al contesto ginevrino, ai conflitti che

hanno lacerato Ginevra nel Settecento e ai dibattiti che hanno accompagnato quei conflitti. La revisione che Rousseau compie della dottrina della sovranità popolare elaborata dagli autori assolutisti riprende molti dei temi oggetto di discussione nella sua città natale. Ma soprattutto il problema politico centrale del suo repubblicanesimo – come prevenire le usurpazioni del governo e limitare il potere dei governanti – non soltanto coincide con quello di autori che Rousseau stesso riteneva repubblicani, come Sidney e Locke, ma è anche presente nella versione specificamente popolare del repubblicanesimo ginevrino. E la soluzione che Rousseau propone nel *Contratto sociale* – la riunione periodica delle assemblee generali – è una misura che i suoi concittadini avevano ottenuto all’inizio del secolo e che i governanti, con uno stratagemma, erano riusciti a fare abrogare. Proprio nella ricerca di strumenti istituzionali per prevenire l’abuso del governo è possibile scorgere nella dottrina rousseauiana il tentativo di trovare un sostituto legale e costituzionale al diritto di resistenza e all’«appello al cielo» di Locke.

Al tempo stesso, l’analisi della funzione teorica svolta dal «modello» di Ginevra nel pensiero politico di Rousseau, condotta nel capitolo 6, costituisce un banco di prova rispetto all’interpretazione che di esso si è voluta proporre, in particolare per quanto riguarda l’identico schema di sviluppo delle società politiche, la peculiare concezione della repubblica, intesa come una forma costituzionale di democrazia, e i rapporti fra religione e politica. Anche in questo caso, a nostro parere, è possibile constatare la profonda unità e la coerenza della riflessione rousseauiana al di là dei cambiamenti che intervengono tanto sul piano teorico, in relazione allo sviluppo del suo pensiero, quanto sul piano della valutazione delle concrete circostanze politiche e del loro evolversi.

Se quindi ci chiediamo in che senso possiamo interpretare i diversi passi in cui Rousseau protesta di aver scritto il *Contratto sociale* solo per Ginevra e per le piccole repubbliche come la sua patria, possiamo trovare una risposta proprio nelle differenze riscontrabili fra il *Contratto sociale* e il sommario di quest’opera esposto nel quinto libro dell’*Emilio*. I principi del diritto politico, derivati dai principi del diritto naturale, hanno uno statuto universale e rientrano nel piano educativo anche di un individuo che cresce in uno Stato non repubblicano: essi costituiscono un criterio di giudizio dotato di validità universale che consente di valutare la realtà esistente, di misurarne la distanza rispetto all’ideale ed eventualmente individuare i possibili corsi d’azione compatibili con le circostanze. Per esempio, Emilio deve scegliere il luogo in cui vivere, mentre lo scrittore repubblicano, a seconda del pubblico cui si rivolge, può scrivere trattati politici per suggerire i mezzi per conservare la libertà, oppure, laddove la politica sia ormai irrimediabile, può utilizzare la forma del romanzo per insegnare agli individui ad amare la virtù morale e a rifuggire l’intolleranza. Quello che Rousseau non dice a Emilio e che invece troviamo nel *Contratto sociale* è quindi la «differenza specifica», l’intenzionalità ginevrina di quest’opera: la proposta delle assemblee periodiche e la religione civile. Nessuna di queste due misure ha senso in un

libro scritto per un pubblico che vive in un grande Stato cattolico non repubblicano e per questo non lo troviamo nell'*Emilio*.

L'intenzionalità ginevrina del *Contratto sociale* non investe quindi nella sua totalità la filosofia politica di Rousseau, non riguarda il progetto delle *Istituzioni politiche* esposto per sommi capi nell'*Emilio*, anche se il significato di questo progetto non può essere colto appieno se lo si disgiunge dall'opzione repubblicana che lo sorregge e si radica nella cittadinanza ginevrina. L'opera di Rousseau, come quella di ogni altro autore, pur essendo difficilmente comprensibile se la si astrae dai contesti polemici e discorsivi entro cui viene elaborata, è irriducibile ad essi e proprio la pluralità dei contesti e delle intenzioni lascia aperta la possibilità di sempre nuove interpretazioni⁷. Nostro intento, quindi, non può essere quello di fornire un'interpretazione esaustiva o definitiva, ma, più modestamente, di contribuire a leggere un autore come Rousseau, che rimane estraneo alla filosofia della storia e del progresso, prendendo congedo dagli schemi concettuali che proprio quella filosofia ha lasciato in eredità alla storiografia del Novecento. In questo modo il suo pensiero politico potrà forse apparire meno inattuale di quanto potesse sembrare nel secolo scorso, prima che la crisi che ha inaugurato il nuovo millennio facesse vacillare le ottimistiche speranze in una prossima fine della storia caratterizzata dalla globalizzazione della democrazia, della prosperità economica e della pace. Rileggere Rousseau può aiutarci a riflettere sulle contraddizioni della società occidentale e sulla fragilità delle istituzioni democratiche, così come sull'irrinunciabilità di principi di giustizia universali che orientino il nostro agire morale e politico, senza per questo assoggettare in modo totalitario la realtà all'ideologia o mettere a repentaglio, in nome di una giustizia assoluta, i diritti degli altri. Non per questo riteniamo che gli specifici strumenti concettuali utilizzati da questo autore siano ancora adeguati *in toto* per pensare oggi la politica contemporanea.

Obiettivo di questo libro non è quello di presentare in modo esaustivo tutti gli aspetti del pensiero politico di Rousseau. In particolare, non abbiamo preso in considerazione in questa sede, da un lato, la questione della differenza di genere e l'esclusione delle donne dallo spazio della cittadinanza, dall'altro, le relazioni esterne fra gli Stati e i principi del diritto di guerra. Se nel primo caso vediamo emergere uno dei limiti più evidenti dell'adesione rousseauiana al giusnaturalismo e della sua concezione della natura umana, nel secondo incontriamo un'ulteriore frattura rispetto al diritto naturale protestante, soprattutto per l'incisività della critica alle precedenti teorie della guerra giusta, che però non esclude la possibilità di individuare principi di giustizia fra gli Stati⁸.

⁷ Come hanno sostenuto, per esempio, Q. SKINNER, *Dell'interpretazione*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 150; J.G.A. POCKOCK, *Politica linguaggio e storia. Scritti scelti*, a cura di E.A. Albertoni, Milano, Edizioni di Comunità, 1990, p. 192.

⁸ Sulla questione del ruolo della donna in Rousseau rimando, tra l'altro, a J. SCHWARTZ, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1984;

Abbandonare gli schemi della filosofia della storia significa anche cercare di evitare quelle che Quentin Skinner ha definito le «mitologie» nella storia del pensiero politico, in particolare la mitologia della coerenza e la mitologia del provincialismo⁹. Tuttavia, questo non ci esime dal compito di rendere ragione del carattere profondamente unitario che Rousseau stesso scorgeva nella sua opera e che Kant, a suo modo, aveva cercato di spiegare. Spetterà al lettore giudicare se il presente lavoro è riuscito in questo intento e se ha effettivamente contribuito a una migliore comprensione del pensiero politico di Rousseau, così come dei suoi rapporti con il giusnaturalismo moderno e con il repubblicanesimo ginevrino.

C. PATEMAN, *Il contratto sessuale* (1988), Roma, Editori Riuniti, 1997; E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990; L.M.G. ZERILLI, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; per una efficace contestualizzazione, vedi E. BRAMBILLA, *Genere ed eguaglianza*, in: G. PAGANINI, E. TORTAROLO (a cura di), *Illuminismo. Un vademecum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 117-133. Per quanto riguarda il tema della guerra e delle relazioni fra gli Stati, vedi, fra altri, S. HOFFMANN, *Rousseau, la guerre et la paix* (1963), "Annales de Philosophie Politique", 1965 (V), pp. 195-240; M. LALATTA COSTERBOSA, *Guerra e libertà in Jean-Jacques Rousseau. L'impossibilità di un progetto per la pace internazionale*, "Teoria politica", 1999 (XV), pp. 125-141; mi permetto di rinviare inoltre a G. SILVESTRINI, *Vattel et Rousseau*, di prossima pubblicazione in: P. HAGGENMACHER, V. CHETAIL (a cura di), *Vattel's International Law in a XXIst Century Perspective*.

⁹ Q. SKINNER, *Dell'interpretazione* cit., pp. 26 ss.