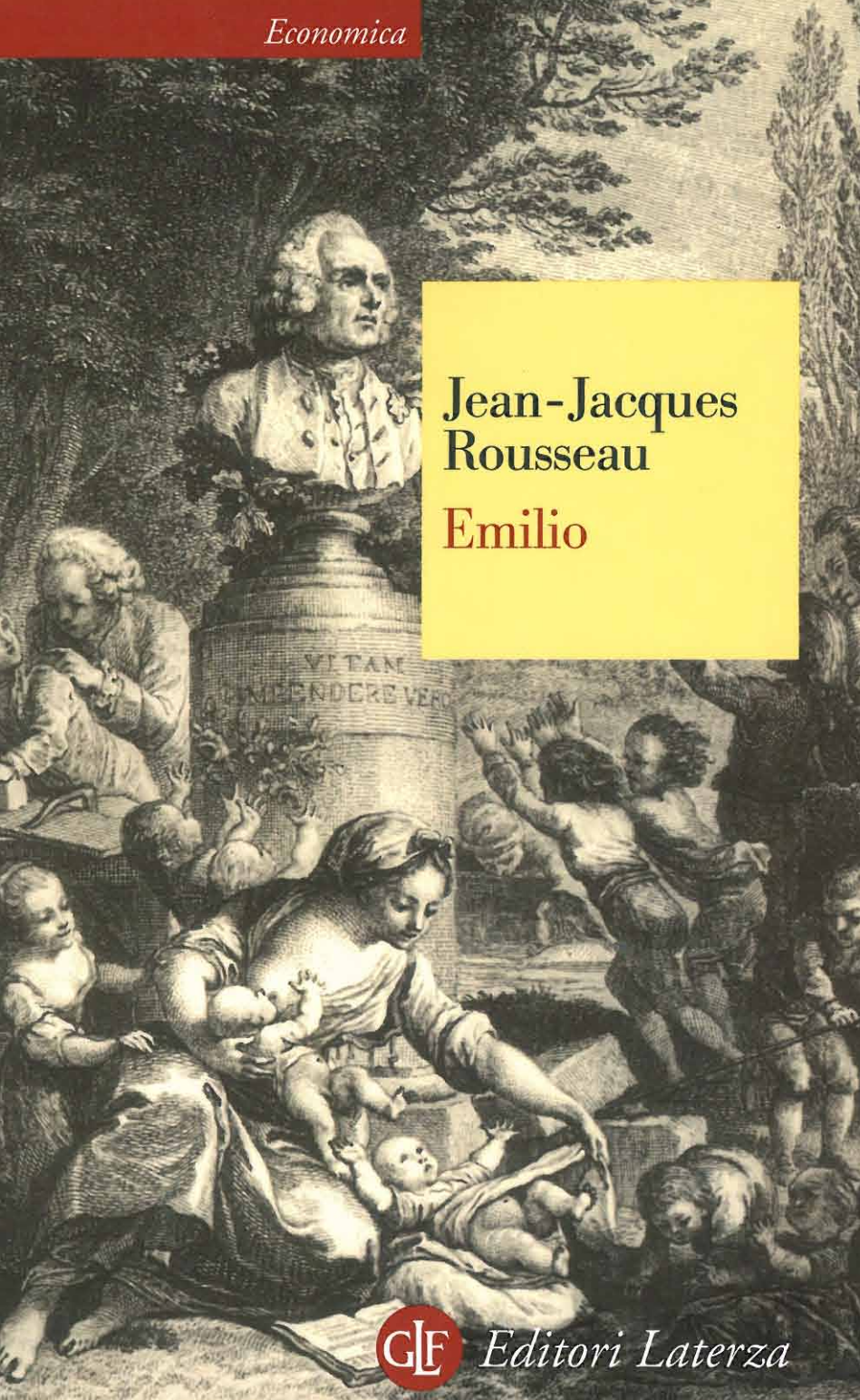


Economica

Jean-Jacques
Rousseau

Emilio



Editori Laterza

Jean-Jacques Rousseau

Emilio

a cura di Aldo Visalberghi

© 1953, Gius. Laterza & Figli

Nella «Economica Laterza»

Prima edizione 2003

Sesta edizione 2008

Edizioni precedenti:

«Piccola Biblioteca Filosofica Laterza»

1953, 2001³¹

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nell'ottobre 2008

SEDIT - Bari (Italy)

per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 978-88-420-7029-0

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni

fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

INTRODUZIONE

Gli studiosi di Rousseau hanno giustamente insistito sulla stretta fusione fra le sue vicende biografiche e lo sviluppo del suo pensiero. Della sua opera più importante, l'*Emilio*, un critico recente giunge a dire che è « la costruzione di tutta la sua vita, simbolo di essa, quasi che la sua vita fosse semplicemente la trama per intesservi il curriculum educativo di Emilio »¹. Ma occorre notare che in Rousseau questo rapporto fra vita ed opera, pur importantissimo, non è dei più semplici, tanto che un suo amoroso biografo, il Guéhenno, distingue tre diverse immagini di lui, quella che Rousseau stesso credeva di ritrovare nella propria memoria (« le Rousseau des *Confessions*, des *Réveries*, l'être des souvenirs, celui qu'il rêvait d'avoir été »), quella che egli componeva idealmente, profeta di un'umanità rinnovellata (« le Rousseau des *Discours*, de la *Nouvelle Héloïse*, de l'*Emile*, de son oeuvre enfin, celui qu'il avait voulu être, sa pensée qu'il avait décidé d'imposer au monde ») e infine quella che l'attenta e documentata indagine del biografo può ricostruire (« ce qu'il avait été dans les confusions des circonstances et au hasard des aventures contradictoires, jour après jour, selon lui, malgré lui »)². Queste tre immagini non coincidono, ma non sono neppure fra loro indipen-

¹ A. SALONI, *Rousseau*, Milano 1949, p. 229.

² J. GUÉHENNO, *Jean-Jacques, en marge des Confessions*, Paris 1948, p. 10.

denti, ch  anzi interferiscono continuamente. La dinamica profonda della sua vita   forse proprio in questa capacit  di far interagire fra loro senza posa i diversi piani del ricordo, dell'ideale e della realt : gioco complesso e sconcertante che rende talvolta come inafferrabile una personalit  pur cos  ricca e appassionata.

Ecco perch  la vita di Rousseau non si pu  riassumere. Tant'  allora affidarsi a uno schema il quale abbia il vantaggio di orientare sui caratteri salienti dei diversi periodi che, questi almeno,   abbastanza agevole distinguere: l'infanzia e l'adolescenza, il soggiorno savoiardo, il decennio in cui, prima a Lione e poi a Parigi, s'accosta alla societ  colta del tempo, i successivi dodici anni che vedono compiuti i suoi capolavori, infine l'esilio e l'ultimo soggiorno francese, in cui difende se stesso e il suo pensiero e ripercorre il suo passato in pagine autobiografiche fra le pi  belle che mai siano state scritte. Pagine che peraltro non fan fede del tutto, secondo che gi  s'  accennato, e dal cui racconto occorrer  talvolta discostarci anche nei rapidi cenni che seguono.

Nato a Ginevra il 28 giugno 1712, la sua infanzia fu relativamente serena malgrado la madre, Susanne Bernard, gli fosse morta poco dopo averlo dato alla luce. Il padre, Isacco Rousseau, provvide direttamente alla sua prima istruzione. Faceva l'orologiaio ed anche, sembra, il maestro di ballo; aveva spirito vivo e un po' bizzarro, e assai per tempo trasfuse nel piccolo il gusto per le letture romanzesche e l'ammirazione per gli eroi di Plutarco, sovraeccitandone la gi  viva sensibilit  naturale. Quando dovette fuggire da Ginevra per non essere arrestato (in una lite aveva ferito l'avversario e il torto sembra fosse suo), affid  il figlio decenne a dei parenti, e tutto and  bene finch , per sopravvenute difficolt  economiche, Gian Giacomo non dovette interrompere la sua permanenza in campagna, e i suoi primi studi di latino, per imparare, piuttosto di mala voglia, un mestiere. Cambi  diversi padroni e presso l'ultimo, un incisore, la sua insofferenza crebbe

al punto da decidersi alla fuga quando una sera, rientrando tardi in città da una passeggiata campestre, trovò già chiuse le porte della cinta (1728). Si recò in Savoia e si presentò ad un parroco cattolico per aiuto, non ignorando, quasi certamente, a quali condizioni si prestava aiuto ad un giovane protestante: infatti fu indirizzato presso una giovane signora, Madame de Warens, che si occupava di proselitismo e di conversioni e che lo avviò a Torino, presso l'Istituto dei Catecumeni, dove in una diecina di giorni abiura e conversione eran cosa fatta. Quando ne uscì con in tasca i pochi soldi di una questua, si trovò abbandonato a se stesso nella città sconosciuta. Riuscì a cavarsela discretamente, anche se non sempre onestamente, ma proprio quando, servitore in casa signorile, sembrava avesse trovato dei padroni disposti a curare la sua educazione per elevarlo ad uffici più qualificati, decise di abbandonare Torino e con un amico caposcarico se ne tornò a piccole tappe fino ad Annecy, dove Madame de Warens lo accolse presso di sé. Aveva diciassette anni, finiva un primo periodo della sua vita, nel quale il contrasto fra un'infanzia serena e già piena di fantasticherie e un'adolescenza difficile e disordinata aveva promosso in lui, accanto a un'esteriore capacità di adattamento momentaneo, la repulsione per ogni costrizione reale e un gran bisogno di comprensione e di affetto.

Comincia la seconda tappa della sua vita, quella del soggiorno savoiaro (1729-1740): tempo di vita raccolta e ripassata presso la sua ospite, che egli chiama «maman», e di strani vagabondaggi in Savoia, di brevi costrizioni da cui subito sa evadere (un fallito periodo di prova in seminario, un impiego al catasto) e di libero studio e letture: musica soprattutto, ma anche ogni altro genere di libri, dai classici latini ai romanzi, dalla geometria al diritto ed alla filosofia. «Maman» s'è affezionata al giovinetto affettuoso e fantastico, timido e appassionato; ella è ancor giovane, piena di vita, sempre impegnata in mille affari non molto chiari; la pietà religiosa che dimostra in pub-

blico si concilia in privato con una notevole spregiudicatezza e facilità di costumi. È con un certo imbarazzo che Rousseau giunge ad avere con lei intimità di rapporti; tuttavia i periodi che nella buona stagione trascorre con «maman» alle Charmettes, ridente località nei pressi di Chambéry (dove ella si era trasferita) li ricorderà come i più felici della sua vita, malgrado la sua salute sia o gli sembra ora tanto precaria da fargli presagire una morte prossima. Ma né l'uno né l'altra sono capaci di una fedele dedizione: la situazione si complica, diventa insostenibile, Rousseau accetta un posto di precettore a Lione. Finisce così il periodo savoiaro (ulteriori brevi soggiorni alle Charmettes saranno piuttosto subiti che goduti); Rousseau ha ventotto anni e la lunga maturazione solitaria gli ha dato coscienza delle sue possibilità spirituali. Finora s'è nutrito essenzialmente dei suoi sogni e delle sue fantasie; il sentirsi malato, finito, ha esasperato le sue inclinazioni egocentriche; ma ora è stanco del suo stesso narcisismo (in una mediocre commedia giovanile, *Narcisse, ou l'amant de lui-même*, ha espresso appunto questi temi), ora sente un gran bisogno di espansione, di comunicazione; vuole affrontare il mondo, la società colta, vuole provare le sue forze uscendo dal chiuso del suo io.

Il decennio che va dal '40 al '50 ci mostra il pieno dispiegarsi di queste nuove disposizioni, fino al loro esaurimento e alla crisi estrinsecantesi nella famosa negazione dei vantaggi della cultura e del vivere associato compiuta nei due *Discours*. Lione, dove stette un anno come precettore dei figli del gran prevosto, signore di Mably, è la base per il gran volo: Parigi. A Lione stringe le prime amicizie letterarie, prepara il terreno onde poter essere introdotto nella società parigina (fra l'altro il signor di Mably è fratello dell'omonimo abate e del Condillac, che saranno fra le figure preminenti dell'Illuminismo). Certe epistole in versi di questo periodo ci rivelano un Rousseau che sacrifica sull'altare della vita cittadina e del progresso

i suoi ideali di semplicità campestre e di virtù repubblicane già maturati nell'isolamento savoiano. A Parigi molte porte gli sono aperte ed egli non ne trascura nessuna; sebbene s'occupi soprattutto di musica, è permeabile ad ogni sorta di suggestioni, fa ogni genere di progetti. Assunto come segretario dall'ambasciatore francese presso la repubblica di Venezia, vi rimane circa un anno (1743-44) e rientra a Parigi indignato del trattamento indecoroso riservatogli dal suo nobile superiore, inetto e ignorante. È il primo urto con la società aristocratica, ma egli è ancora adattabile, si accioncia a far da segretario presso nobili famiglie i cui membri si piccano di letteratura e di scienze, assimila così bene i costumi parigini da seguire « l'usage du pays » anche quando si tratta di abbandonare uno dopo l'altro all'Ospizio dei Trovatelli i figli che gli nascono dalla relazione con una giovane cucitrice, Teresa Le Vasseur, povera ragazza di campagna di nessuna istruzione e di scarsa intelligenza da lui incontrata nella pensione dove vive. Però l'amicizia con Diderot, che sta organizzando il lavoro per l'*Encyclopédie* e gli ha affidata la parte musicale, e quella con Condillac, che è alla sua prima opera, dovettero aiutarlo non poco a sviluppare seriamente i suoi interessi filosofici, sicché la crescente insoddisfazione per l'esistenza meschina e dispersiva che va conducendo diventa in lui problema che supera i limiti contingenti del caso personale ed investe la natura stessa della società.

Nel 1749 legge sul « *Mercure de France* » il tema di un concorso bandito dall'Accademia di Digione: *Se il ristabilimento delle scienze e delle arti ha contribuito ad epurare i costumi*. È la scintilla che dà fuoco alle polveri: incoraggiato da Diderot, grida il suo « no! » in un breve « Discorso » che vincerà il premio e farà scalpore. La tesi non sarebbe in sé gran che originale, giacché coincide in gran parte con quella sostenuta in tutti i tempi dal moralismo tradizionalista; ma enunciata da uno scrittore che fa parte del gruppo dell'*Enciclopedia* ha uno speciale valore, e ad evitare

equivoci occorre chiarirla, svilupparla, integrarla. Occorre però anzitutto realizzarla in certo modo personalmente. Il *Discours* terminava così: « ...Senza invidiare la gloria di quegli uomini celebri che si immortalano nella repubblica delle lettere, tentiamo di porre fra loro e noi stessi questa distinzione gloriosa che già era notata fra due grandi popoli, che l'uno sapeva ben dire e l'altro ben fare ». Prendendosi in parola lascia i suoi incarichi più o meno letterari presso nobili personaggi, rifiuta anzi un posto assai vantaggioso di cassiere che gli viene offerto, decide di guadagnare la sua vita e quella di Teresa (con cui convive ormai stabilmente) facendo il copista di musica. Con questa « riforma » dei suoi modi di vita pensa di avvicinarsi a quel tipo d'uomo « naturale » che esalterà in un altro « Discorso », anch'esso su di un tema dell'Accademia di Digione: *Qual'è l'origine dell'ineguaglianza fra gli uomini, e se essa è autorizzata dalla legge naturale* (1753). Nel frattempo ha avuto dei successi come musicista e come commediografo, ed ha partecipato alla polemica sull'opera buffa (« querelle des buffons ») attaccando la musica francese ed esaltando quella italiana. Bizzarre attività per chi dichiara di voler vivere come un semplice artigiano! Ma in realtà ciò che pretende dalla sua penna di copista è soprattutto di liberare la sua penna di scrittore da ogni preoccupazione di guadagno. Il secondo *Discours* egli lo dedica a Ginevra, dove si reca, assai festeggiato, per abiurare il cattolicesimo ed essere riammesso alla « Santa Cena ». Rientrato a Parigi scrive per l'Enciclopedia l'articolo *Economia politica*. Ma la vita a Parigi gli pesa sempre più, perciò accetta l'offerta di un'ammiratrice, Madame d'Epinay, che mette a sua disposizione un piccolo edificio isolato nella solitudine boschiva dei dintorni di Montmorency: l'Ermitage. Lo lascerà dopo la rottura con Madame d'Epinay (sulle cui cause è ancor oggi difficile pronunciarsi), ma non abbandonerà più quei paraggi incantevoli, finché non sarà costretto a ripartire all'estero nel '62. Prima affitta una casetta, poi

accetta l'ospitalità del Maresciallo di Lussemburgo, signore di Montmorency. Nella sua solitudine sempre più sconsolata, mentre si distacca progressivamente dagli amici che la giudicano una bizzarria e quasi un tradimento, nascono i suoi capolavori: *La nuova Eloisa* (romanzo epistolare che rispecchia in parte l'esperienza del suo infelice amore per una cognata di Madame d'Epinay, Madame d'Houdetot), *Il contratto sociale*, *l'Emilio*. Il primo è pubblicato, con notevole successo, nel '61, gli altri due l'anno seguente.

Poi, improvvisa e impreveduta, la catastrofe: *l'Emilio* è condannato dal Parlamento di Parigi per l'eterodossia della « Professione di fede del Vicario Savoiardo » che vi è contenuta; c'è l'ordine di arrestare l'autore. Prevenuto, Rousseau fugge in Svizzera, ma Ginevra e poi Berna seguono l'esempio di Parigi. Si ritira a Môtiers, territorio che appartiene al re di Prussia. Ma certe sue stranezze (va vestito da armeno) e soprattutto la pubblicazione degli scritti composti in propria difesa (*Lettera a Cristoforo di Beaumont*, arcivescovo di Parigi, e *Lettere scritte dalla montagna*, dirette al Tronchin, procuratore generale della repubblica di Ginevra, che lo aveva attaccato con le sue *Lettere scritte dalla campagna*) eccitano contro di lui anche quel piccolo ambiente, né riesce ad avere stabile rifugio altrove. Il filosofo Hume gli offre ospitalità in Inghilterra, egli vi si reca, ma ben presto gli sembra che anche Hume complotti ai suoi danni³, sicché fi-

³ È dubbio per altro che si trattasse solo di un accesso di quella « mania di persecuzione » che si suole attribuire al Ginevrino. Molti hanno trattato la spinosa questione (v. soprattutto il volume di HENRY GUILLEMIN, *Cette affaire infernale (L'affaire Hume-Rousseau)*, Paris 1942); essa si riconnette del resto al problema se sia mai esistita una « congiura » dei filosofi (Diderot, Grimm, Voltaire, d'Holbach, ecc.) a danno di R., al quale essi rimproveravano, oltre al suo volontario e sconsigliato isolamento, la sua opposizione a molti temi correnti dell'Illuminismo. È certo non solo che si tentò di screditarlo in tutti i modi, persino di fronte ai posteri (allo scopo Grimm e Diderot avrebbero rimaneggiato ad arte le memorie di

nisce col rientrare in Francia, dove dimora in varie città (a Bourgoin regolarizza civilmente la sua unione con Teresa), finché nel '70 è di nuovo a Parigi. Vi vivrà poveramente, copiando musica, ultimando le *Confessioni* (già cominciate a Môtiers), componendo i dialoghi *Rousseau giudice di Gian Giacomo* e le *Réveries d'un promeneur solitaire*, rimaste incomplete. Muore a Ermenonville (vi s'era recato poche settimane prima, ospite di un suo ammiratore) il 2 luglio 1778.

II

ROUSSEAU E L'AMBIENTE ILLUMINISTICO

Rousseau si affacciò alla vita culturale francese quando il vivo moto impresso dall'Illuminismo stava subendo una trasformazione: da una fase di relativa indistinzione si stava giungendo ad una fase di differenziazione ed articolazione interna.

Come è noto, l'originalità dell'Illuminismo è da ricercarsi non tanto in specifiche novità speculative, quanto in un nuovo « tono » della cultura, la quale pur utilizzando intuizioni già maturate nel periodo rinascimentale e soprattutto i poderosi strumenti di pensiero apprestati dal '600 francese ed inglese, li rinnova e trasforma e sveltisce nell'impiego stesso che ne fa: giacché assume, questa nuova cultura, una diffusione

M.me d'Epinay, come per prima scoperse Federika MacDonald: v. il suo *J. J. Rousseau, A New Study in Criticism*, London 1906), ma anche che Voltaire ed altri continuarono a soffiare nel fuoco contro di lui persino quand'egli, fuggiasco e perseguitato, correva seri rischi personali. Ma questo non è che uno, sia pur fra i più importanti, dei numerosi punti oscuri che tuttavia rimangono nella studiattissima biografia di R. Persino sull'abbandono dei figli all'ospizio, di cui R. stesso parla più volte, si sono avanzate congetture varie tendenti a negare il fatto in tutto o in parte, con argomenti che hanno il solo torto di essere troppo complicati.

senza precedenti, e si impegna a discutere ogni sorta di argomenti (talvolta frivoli, talvolta scottanti), e si lega alla vita operosa rivalutando le arti pratiche e colmando in parte lo iato fra queste e le scienze, e circola velocemente da nazione a nazione, e spinge i suoi interessi al di là della stretta cerchia tradizionale delle nazioni « colte », anzi ben presto al di là di quello delle nazioni « civili ». È un grandioso rivolgimento fra gli ultimi anni del '600 e i primi del '700, è « una crisi così rapida e brusca che sorprende »: e tuttavia, a ben considerare, non è che la seconda e più poderosa ondata di un movimento iniziatosi con la rinascenza e che nel '600 aveva trovato soltanto un « paradossale equilibrio »⁴. Poco sappiamo delle cause profonde di quest'arresto e di questa ripresa travolgente. Si direbbe che le rigide strutture delle grandi monarchie assolute fossero riuscite a incanalare e a contenere al tempo stesso che le potenziavano (per ragioni socio-economiche di difficile analisi), le forze medesime, sociali e spirituali, che avevan contribuito a farle sorgere: donde quell'equilibrio provvisorio, donde infine quella rottura che in Inghilterra coincide con la fine dell'assolutismo (rivoluzione parlamentare del 1688), e in Francia la preparerà a non troppo lunga scadenza. L'Inghilterra si trova comunque momentaneamente alla testa di questo vasto movimento europeo: infatti, mentre il genio di un Leibniz e quello di un Vico dovranno attendere molti anni o molti decenni per giungere ad esercitare una vasta influenza, le menti luminose di Locke e di Newton rispondono alle esigenze del tempo e fanno da faro nel nuovo tempestoso procedere.

Donde la parziale validità dello schema che considera l'Illuminismo francese come caratterizzato, nel suo primo fervore, da una rapida diffusione ad opera inizialmente di Fontenelle, poi e in più larga misura

⁴ PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1935, vol. II, p. 293.

di Voltaire, dei temi fondamentali del pensiero anglosassone: empirismo, liberalismo, nuova concezione fisica dell'universo.

Naturalmente, non si tratta affatto di un mero trapianto d'idee altrui su suolo francese. Il fondo era tuttavia costituito dall'abito razionalistico d'ispirazione cartesiana, sebbene Cartesio fosse poi respinto negli aspetti aridamente aprioristici che contrastavano con le vedute tanto più concrete ed aderenti al reale che venivano d'oltre Manica. Ma accanto al cartesianesimo sono da menzionarsi almeno l'umanismo scettico di un Montaigne e la spregiudicatezza corrosiva di quel Pietro Bayle che col suo *Dictionnaire historique et critique* aveva iniziato l'opera sistematica di revisione del patrimonio culturale del passato. Ecco alcuni fra i principali elementi autoctoni che dopo aver preparato il terreno a quelli novellamente importati, confluivano con essi nella polemica contro i pregiudizi e le istituzioni, polemica che qui in Francia, dove le istituzioni non evolvono affatto con l'evoluzione degli spiriti, è tanto più serrata ed aspra che non in Inghilterra. Ciò ci aiuta a comprendere quel carattere di relativa indistinzione di tendenze cui si accennava all'inizio del paragrafo: in questa prima fase dell'Illuminismo francese orientamenti e motivi diversi sono naturalmente indotti a collaborare e quasi si confondono nella lotta comune. Non sapresti, ad esempio, se il Voltaire di questo periodo sia o non sia materialista: egli ripudierà decisamente il materialismo soltanto quando avrà potuto vedere questa filosofia « redatta in sistema e codificata dall'Holbach »⁵. Materialismo in d'Holbach e Lamettrie, scienziismo agnostico in D'Alembert, empirismo sensistico in Condillac, morale del mero interesse in Helvetius, naturalismo o vitalistico in Diderot, ecco tipici orientamenti che si profilano tutti verso la metà del secolo, e in ciascuno dei quali si potrebbe agevolmente rico-

⁵ DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, V: *L'età dell'Illuminismo*, Bari 1960, p. 455 n.

noscere lo sviluppo e la radicalizzazione di motivi già presenti nell'Illuminismo anteriore. Rousseau stesso andrebbe inserito a più di un titolo in questo quadro: e come massimo rappresentante di un deismo ben altrimenti impegnativo di quello di Voltaire, e come colui che dà forma radicale al prudente contrattualismo in voga e dichiara inalienabile la sovranità popolare, e soprattutto come l'assertore appassionato di quell'educazione naturale che Montaigne e Locke avevano solo vagamente intuito.

Ma fra Rousseau e gran parte degli altri illuministi c'è una differenza d'impostazione che va subito rilevata: egli non è mosso da esigenze teoretiche, dalla sete della verità per la verità, né tanto meno dal gusto del sistema fornito di bella coerenza formale. Non ama la critica per la critica, la « rabbia di distruggere senza edificare ». Per parte sua la verità è tale solo quando è utile agli uomini. Contro i materialisti che cercano di superare le obiezioni morali al loro sistema dicendo che « la verità non è mai nociva agli uomini » ecco qual'è il suo ragionamento più valido: « Anch'io lo ctedo come loro, e questa è, a mio avviso, una gran prova che ciò che essi insegnano non è la verità »⁶. Del resto egli è convinto che l'apparente chiarezza dei sistemi filosofici è ottenuta solo col sacrificare tutto ciò che non vi rientra: « i filosofi non ammettono per vero che ciò che essi possono spiegare, e fanno della loro intelligenza la misura del possibile »⁷. Egli nella conoscenza non cerca la conoscenza, ma la regola per la vita. Si è accostato alla filosofia spinto forse da motivi estrinseci, ma anche e soprattutto dal desiderio di far ordine in se stesso, di conquistare un maggior equilibrio interiore. Le unilateralità dei sistemi in lotta lo urtano,

⁶ *Emilio*, IV, p. 205 della presente riduzione. (Alla stessa s'intendano riferiti i rimandi seguenti, a meno che non sia espressamente citata altra edizione dell'*Emilio*.)

⁷ *Confessions*, VI, in *Oeuvres complètes*, a cura del Musset-Pathay, 1823-26, vol. XIV, p. 402.

dietro di esse non vede altro che miseri personalismi.

È difficile perciò inserire Rousseau sullo stesso piano degli altri, nel quadro di quella più matura filosofia illuministica che è caratterizzata per l'appunto dallo sviluppo radicale, sistematico e pure spesso unilaterale di motivi isolati. Egli ha assistito da vicino a questo processo e vi ha reagito, rifiutandosi di lasciarsi trascinare in dispute che ritiene sterili. Sin dalla prefazione del primo *Discorso* dichiarava: « In questo discorso non si tratta affatto di quelle sottigliezze metafisiche che hanno invaso tutte le parti della letteratura, ma si tratta di una di quelle verità che riguardano la felicità del genere umano ». E la felicità del genere umano non è e non sarà mai per Rousseau (neppure, vedremo, nel *Contratto sociale*) qualcosa di diverso dalla felicità dell'individuo, sicché il metro del sentimento, non quello della logica, è in ultima analisi il metro definitivo. Questo è il « romanticismo » e nello stesso tempo il « pragmatismo » di Rousseau. Romanticismo perché l'interiorità del sentimento cessa di essere alla mercé del giudizio che di lui può formulare la ragione, e diventa essa stessa giudice del valore della ragione (valore che per Rousseau rimane per altro del tutto positivo); pragmatismo nel senso di un'attenzione continua e vigilante alle conseguenze pratiche come a quelle che determinano ogni impostazione teorica, sia scientifica che filosofica o religiosa⁸. Né si tratta di due termini in contrasto, perché se è vero che il sentimento è il giudice d'ultima istanza, è anche vero che gli stessi sentimenti « non si descrivono bene che per mezzo dei loro effetti »⁹.

Ma questa reazione a taluni aspetti prevalenti nella filosofia illuministica del suo tempo non è certo suf-

⁸ Sul romanticismo di Rousseau esiste ormai una letteratura, sul suo « pragmatismo » si è anche scritto non poco dopo il libro di ALBERT SCHINZ, *J. Rousseau, a Forerunner of Pragmatism*, Chicago-London 1909.

⁹ *Confessions*, III, in *Oeuvres compl.* cit., XIV, 159.

ficiente a farci considerare Rousseau un pensatore isolato, estraneo al clima illuministico. Non solo egli collabora, come s'è visto, a quel processo di differenziazione e radicalizzazione che contraddistingue l'Illuminismo più maturo, ma liberamente attinge dalle altre particolari impostazioni tutti i motivi che il suo criterio prammatico-affettivo riconosce utili, curandosi relativamente poco della loro compatibilità da un punto di vista logico e sistematico. Così egli ci appare ad un tempo come utilitarista e come assertore della « virtù » disinteressata nel campo morale, come sensista e come assertore dell'autonomia del giudicare nel campo conoscitivo, come naturalista unitario e come assertore del dualismo spirito-materia in quello metafisico, e così via, ché elencare le contraddizioni rousseauiane è veramente « il ponte degli asini ». Diciamo subito che la grandezza di Rousseau è legata in gran parte a questa sua capacità di accettare le contraddizioni e di sacrificare la coerenza formale del sistema quando egli « sente » che ciò è necessario.

Si noti poi che è del pari inesatto considerare Rousseau un isolato « sentimentale » in un secolo « razionalista ». Il settecento ha tutta una sua tradizione di « sentimentalismo », specialmente viva in Inghilterra con poeti come il Gray ed il Young, romanzieri come il Richardson e pensatori come lo Shaftesbury e il Hutcheson, ma presente anche in Francia, particolarmente nel campo letterario: basti pensare all'abate Prévost ed alla sua *Manon Lescaut*. Il fatto è che di questa tradizione nessuno ci ha ancora dato un quadro completo.

A questo punto è lecito chiedere cosa significhino, riferiti a Rousseau, i termini sentimento, sentire, sensibilità, giacché l'uso che ne fa Rousseau stesso è piuttosto incerto, oscillante fra quelle che lo Schinz chiama l'accezione « romantica » e l'accezione « morale » di tali vocaboli ¹⁰. « Sentimento » ad esempio,

¹⁰ A. SCHINZ, *La Pensée de J. J. Rousseau*, Paris 1929, p. 250.

può riferirsi tanto a una disposizione affettiva particolare e immediata, pressoché istintiva, quanto alla capacità di valutazione intuitiva di un'intera situazione complessa (in questo secondo senso Rousseau potrà parlare di « regola del sentimento interiore » nell'educazione femminile). Ma nell'uno e nell'altro caso il sentimento si esprime in atti di apprezzamento, la cui diversità è in rapporto al diverso grado e alla diversa direzione dello sviluppo assunto dalle disposizioni affettive iniziali nel corso dell'esperienza: « Sebbene questa sensibilità del cuore che ci fa veramente gioire di noi stessi sia l'opera della natura, e forse un prodotto dell'organismo, essa ha bisogno di situazioni che la sviluppino. Senza queste cause occasionali un uomo nato assai sensibile non sentirebbe niente, e morirebbe senza aver conosciuto il suo essere » ¹¹.

Il sentimento può dunque ampliare indefinitamente il campo delle sue prospettive, può arricchirsi fino ad assumere quegli aspetti che si chiamano sociali, altruistici, morali (come ciò possa avvenire in concreto, è un problema da considerarsi a parte); non può tuttavia non costituire il supremo criterio di tutte le valutazioni sincere, anche di quelle riguardanti i valori culturali, le scienze, le arti. Il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato. Questo è il nucleo di verità già presente nel primo *Discorso*.

III

LA CENTRALITÀ DEL PROBLEMA EDUCATIVO

La tesi dell'anticultura e l'esaltazione dello stato di natura, rispetto al quale lo stato sociale è un'inevitabile ma non per questo meno odiosa corruzione, sono come lo strappo doloroso e violento con cui Rousseau, nei due *Discorsi*, conquista la sua autonoma

¹¹ *Confessions*, III, in *Oeuvres compl.* cit., XIV, p. 158.

mia critica di fronte all'Illuminismo. Ma egli è ben consapevole di non aver prospettato soluzioni, ma piuttosto di aver impostato problemi. Cultura e società non fanno di per se stesse la felicità dell'uomo, né sono un prodotto *immediato* e necessario della sua natura: ecco una posizione di partenza stabilmente acquisita; ma la « virtù » e la semplicità naturale che nei *Discorsi* egli rispettivamente vi contrappone, sono concetti imprecisi ed astratti che tutta la sua abilità oratoria non riesce a rendere validi. Nel termine « virtù » si confondono temi di tradizione classica e miti di primitiva innocenza, ma si profila anche il rigore calvinistico della natia Ginevra. In un uomo che dichiarava di sé: « In qualsiasi cosa immaginabile ciò che non faccio con piacere mi riesce ben presto impossibile a fare »¹², il motivo di una virtù che contraria il sentimento non potrà sussistere a lungo. Perciò passa a idoleggiare uno « stato di natura » che è l'esatto rovescio di quello concepito da Hobbes come « bellum omnium contra omnes ». Tuttavia non può andar oltre la vaga rappresentazione di uno stadio non più del tutto barbaro e selvaggio ma non ancora avvelenato dalle costrizioni e dalle ingiustizie sociali, uno stadio nel quale l'uomo è felice perché ha modo di espandere liberamente la sua semplice natura. Egli stesso è ben consapevole che una tale raffigurazione è priva di attendibilità storica. Si tratta di uno stato « che non esiste, che forse non è esistito affatto, che probabilmente non esisterà mai, e del quale tuttavia è necessario avere nozioni esatte per ben giudicare del nostro stato presente »¹³. Lo stato di natura non è dunque che la proiezione ipotetica delle forze che costituiscono la natura umana in una sorta di spazio rarefatto che non offra le resistenze e le perturbazioni del mezzo sociale quale noi lo conosciamo. Si tratta di determinare la natura umana nella sua spon-

¹² *Rêveries*, VI, in *Oeuvres compl.* cit., XVI, p. 358.

¹³ *Discours sur l'inégalité*, prefazione, in *Oeuvres compl.* cit., I, p. 216.

taneità originaria, nei suoi sentimenti fondamentali, ma poiché i sentimenti non si conoscono che per i loro effetti, occorre immaginare questi effetti a prescindere dalle cause perturbanti, così come in fisica per studiare l'azione di una o più forze su di un corpo ne immaginiamo il moto nel vuoto e senza altre perturbazioni, pur consapevoli che ciò in natura non avviene¹⁴. Ma nel *Discorso sull'ineguaglianza* quest'aspetto del suo procedimento è quasi nascosto dietro al paravento oratorio di una *natura-primitività*. Il concetto di una *natura-spontaneità* verrà portato in primo piano soltanto nell'*Emilio*, che ha anch'esso il carattere d'ipotetica raffigurazione di uno sviluppo immaginato e studiato in condizioni irreali, anche se vivamente rappresentate, ma che tuttavia rispecchia un concetto ben altrimenti approfondito e concreto della natura umana, donde non sono più astrattamente escluse le disposizioni al vivere sociale ed all'arricchimento culturale. Non si tratta affatto, per altro, di un'acritica riaccettazione di quella stessa realtà sociale e culturale così violentemente combattuta nei *Discorsi*. Rousseau s'è arrovelato a lungo attorno al problema di *ridare misura umana a società e cultura*, mettendo ben presto in luce il significato polemico e provvisorio delle negazioni iniziali, e pur continuando ad utilizzarle in quello che si potrebbe chiamare il loro *valore metodologico*. Nell'articolo *Economia politica* si era sforzato di mettere a frutto alcuni concetti giusnaturalistici in voga nell'Illuminismo (patto sociale fra sudditi e capi, giustizia illuminata dei capi che segue la « volontà generale » del popolo) per prospettare un quadro di convivenza politico-sociale nel quale l'individuo potesse trovare nella legge una garanzia di libertà anziché uno strumento di costrizione. Ma un tale quadro rimane inadeguato rispetto alla già affermata esigenza di

¹⁴ Questa similitudine è prospettata da R. stesso all'inizio del *Discorso sull'ineguaglianza*. Cfr. *Oeuvres complètes* cit., I, pp. 225-6.

una libera espansione della natura umana, per la quale non si tratta già di mendicare un po' di spazio nelle istituzioni esistenti, bensì di ottenere che *le istituzioni stesse costituiscano la sua più piena espressione*. Solo col *Contratto sociale* si giungerà ad affermare questa tesi radicale e l'elemento sociale riacquisterà cittadinanza piena nel naturalismo di Rousseau. Per ciò che riguarda il fattore culturale, una tappa importante è segnata dalla *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, scritta nel 1758 contro la proposta avanzata dal D'Alembert nell'articolo « Ginevra » dell'*Enciclopedia* di dotare quella città di un teatro. In essa si risente ancora qua e là l'accento moralistico del primo discorso, ma v'è anche la preoccupazione vivissima di assicurare al popolo dei trattenimenti, degli spettacoli, delle manifestazioni d'arte veramente *popolari*, ben lontani cioè dal teatro convenzionale e magniloquente, o frivolo e leggero, del tempo. Nel prospettare questa possibilità viene in luce una preoccupazione non già moralistica, ma *eudemonistica*: si tratta di rendere gli uomini *plus heureux*. La negazione iniziale della cultura rivela anche qui, sebbene ne sia in discussione solo una forma particolare, il suo valore metodologico: occorre ricostruire *ab imis fundamentis* un concetto di cultura che risponda alle genuine esigenze umane e non nasca invece dalle pervertite passioni proprie di falsi rapporti sociali, né a queste si accompagni. Un siffatto concetto di cultura non può emergere dalle rapsodiche intuizioni di una lettera polemica, può soltanto costituire il coronamento di uno studio accurato che segua il dispiegarsi continuo e progressivo delle disposizioni naturali dell'uomo. Tutto ciò sarà realizzato nell'*Emilio*.

Il problema pedagogico è il problema centrale in qualunque ricostruzione intelligente dei valori della civiltà; ma in Rousseau lo è a maggior ragione, in quanto una tale ricostruzione egli la vuole ottenere non già sulla scorta di un credo preconstituito, ma obbedendo al solo criterio di un libero e felice sviluppo

della natura umana. Lo stesso *Contratto sociale* è fondamentalmente su questa linea, anche se presenta quelle particolarità di impostazione e di tono che lo hanno fatto giudicare da molti e valenti studiosi un'opera a parte, in disaccordo col complesso del pensiero rousseauiano.

IV

INDIVIDUO E SOCIETÀ NEL « CONTRATTO SOCIALE » E NELL'« EMILIO »

Che cosa si propone Rousseau nel *Contratto sociale*? Egli stesso lo enuncia chiaramente: « Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ciascuno, unendosi a tutti gli altri, non ubbidisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero quanto prima » (1, 6). Ma il disegno si rivela subito ancor più ambizioso di quanto non appaia in quest'enunciato: si tratta non tanto di conservare intatta la *libertà naturale*, quanto di trasformarla in *libertà civile*, con un reale arricchimento ed un'ulteriore espansione della personalità. Quest'arricchimento è la *moralità*: « la voce del dovere succedendo all'impulso fisico, e il diritto all'appetito, l'uomo, che fino a quel momento non aveva considerato che se stesso, si vede costretto ad agire su altri principi, e a consultare la sua ragione prima di ascoltare le sue inclinazioni ». Ma una siffatta costringizione, si badi, non è affatto costringizione esterna, è piuttosto il risultato di una scelta *naturalmente* necessaria che l'uomo compie ai fini della sua propria felicità, giacché soltanto nello stato sociale « le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, la sua anima tutt'intera si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso

al di sotto di quella da cui è uscito, egli dovrebbe benedire senza posa l'istante che gliela fece abbandonare per sempre e che, di un animale stupido e limitato, fece un essere intelligente e un uomo » (1, 8).

Ma di quale stato sociale si tratta? Evidentemente non di quello così violentemente attaccato nel *Discorso sull'ineguaglianza*, ch  la contraddizione sarebbe troppo stridente; ma neppure, si badi, di uno stato sociale totalmente utopico, esistente solo nella mente di Rousseau; si tratta piuttosto in concreto delle convivenze civili reali, o realizzabili, *nella misura* in cui si fondino su di una « volont  generale » costitutiva in qualche modo del « contratto sociale ».   chiaro che solo un giudizio storicamente motivato potr  riconoscere o meno la presenza degli aspetti positivi menzionati in una societ  determinata. Ci  che Rousseau ci fornisce   un criterio generale per questo giudizio, criterio che   ad un tempo una direttiva pratica per la ricostruzione della societ : convivenza civile degna del nome   soltanto quella ove ciascuno, obbedendo alla legge, obbedisce a se stesso, perch  la legge   unicamente espressione della volont  generale che   la volont  di ciascuno in quanto volta a curare gli interessi generali. La garanzia, tacita o esplicita, a ci  necessaria,   un patto sociale che stringa gli individui in un unico corpo politico con l'impegno di obbedire alla volont  generale come a volont  propria; patto per ci  fra eguali, e non fra sudditi e capi: patto non articolato in due momenti (*pactum unionis* e *pactum subiectionis*) come in Pufendorf e in altri giusnaturalisti, ma unico e implicante un'alienazione totale di tutti i diritti dei singoli a favore del sovrano come in Hobbes — tuttavia con la fondamentale differenza che il sovrano non   una o pi  persone fisiche, ma lo stesso corpo politico, ci  la totalit  dei cittadini che esercita direttamente il potere legislativo e normalmente attraverso una delega quello esecutivo. Solo cos  « chacun se donnant   tous ne se donne   personne », ed entra in una convivenza sociale senza

nulla sacrificare della sua libertà. È appena il caso di far notare che questo passaggio da un ipotetico stato di natura allo stato sociale è soltanto un modo di rappresentazione intuitiva dell'essenza del « patto », che Rousseau media dal giusnaturalismo ma al quale non attribuisce alcuna realtà effettiva; per lui, in contrapposto anche a certo astrattismo cosmopolitico di Diderot, non si può parlare propriamente di diritti fuori dalla società, anzi delle società nel loro progressivo costituirsi storico: tutto ciò è specialmente evidente in una parte della prima stesura del *Contratto* che fu esclusa da quella definitiva¹⁵. Ciò che importa piuttosto tener ben presente è che la preoccupazione prevalente in Rousseau è la *libertà*, assai più che non la stabilità, la sicurezza, il benessere, come in gran parte dei suoi predecessori. È vero d'altronde che il rapporto fra libertà individuale e volontà generale è così decisamente poco chiaro da giustificare in parte le interpretazioni che vedono nel *Contratto sociale* una negazione delle tesi individualistiche ed eudemonistiche consuete al pensatore ginevrino. C'è chi giudica il pensiero politico di Rousseau « una forma estrema di collettivismo »¹⁶ e chi obietta che « è sempre il proprio interesse che il cittadino considera quando si sottomette alla volontà generale »¹⁷. Così radicali divergenze d'interpretazione sono rese possibili dal fatto che Rousseau, pur ben conscio che la volontà generale non è tale in base al numero delle persone che la professano, pur comprendendo che è piuttosto la sua intima struttura a caratterizzarla, non riesce a distinguerla chiaramente dalla volontà legislativa comune, che si esprime a maggioranza, anzi tende a identificarla con quest'ultima, dimostrandosi fidu-

¹⁵ È stata pubblicata da C. E. Vaughan in *The Political Writings of J. J. Rousseau*, Cambridge 1915, I (v. particolarmente a p. 453).

¹⁶ VAUGHAN, *op. cit.*, I, p. 48 (Introduzione).

¹⁷ R. DERATHÉ, *J. J. Rousseau et la science politique*, Paris 1950, p. 240.

cioso che il popolo-sovrano radunato in piazza e « sufficientemente informato » e protetto da mene e brighe e convogliamenti parziali di interessi, prenderà deliberazioni « sempre buone » (11, 3). Rousseau non mostra di avvedersi dell'importanza fondamentale che ai fini di questa « sufficiente informazione » ha quella che oggi noi chiamiamo la *funzione della minoranza*, sicché in effetti la sua concezione della democrazia può facilmente slittare verso forme di collettivismo misticheggiante, che presuppongono una sorta di « illuminazione » interna sul retto e sul giusto. In ciò v'è larga traccia di quel giusnaturalismo che credeva a leggi naturali positive scolpite nel cuore dell'uomo, e v'è d'altra parte la motivazione più profonda dell'importanza che egli attribuisce al fattore religioso, fino a teorizzare una « religione civile ». Soltanto una comunanza di fede religiosa ben radicata, anche se limitata a pochi dogmi fondamentali, può permettere il determinarsi di una cosiffatta volontà generale. D'altra parte mal si comprende come in essa possa veramente realizzarsi la libertà e la piena espansione delle forze dell'individuo.

Vi sono invece altri passi in Rousseau, soprattutto quello del *Contratto sociale* ove si accenna al rapporto fra maggioranza e minoranza come istituito da una « convenzione anteriore » (1, 5), nei quali parrebbe profilarsi vagamente un concetto di volontà generale rispondente più da vicino allo spirito della democrazia moderna, per cui volontà democratica e, si potrebbe dire, volontà generale, è quella che istituisce e continuamente perfeziona quel gioco di maggioranza e minoranza che per esser serio esige il più ampio riconoscimento dei diritti di quest'ultima. Una tale concezione sembrerebbe la più adatta a dar ragione dei molti vantaggi che Rousseau riconosce alla convivenza civile fondata sulla volontà generale, e conferisce altresì un senso preciso all'idea altrimenti inesplicabile per cui esso potrebbe « costringere » un individuo « ad essere libero » e a quella che in generale la libertà

dell'individuo non sarebbe menomata neppure se costretta a ottemperare a deliberazioni che non condivide.

Ma ambedue queste interpretazioni della volontà generale (che potremmo chiamare rispettivamente *collettivistica* e *liberale*) sorpassano il livello di consapevolezza del problema che era storicamente possibile e che Rousseau in effetti dimostra di avere. Egli comprende bene però che la volontà generale non è un'astrazione giuridica, ma è spirito democratico che deve permeare tutte le nostre relazioni sociali, egli « redige meno un piano di costituzione, che un programma di educazione civica, un manuale del cittadino »¹⁸. Tuttavia è così consapevole della sua insufficienza da non fondere decisamente questo piano con quello dell'educazione generale dell'individuo, qual'è prospettato nell'*Emilio*, limitandosi, soltanto o quasi, a giustapporli (nel V libro dell'*Emilio* ricompaiono, proprio in funzione pedagogica, le teorie del *Contratto sociale*). Se ci siamo dilungati a indicare alcuni aspetti di intima incertezza del pensiero politico di Rousseau è per meglio intendere quel contrasto fra educazione dell'uomo ed educazione del cittadino che è posto proprio al principio dell'*Emilio*: con esso non si vogliono dichiarare le due educazioni inconciliabili per principio, ma si confessa implicitamente l'incapacità di immaginare e rappresentare in concreto un'educazione civile che non « snaturi » la personalità individuale come quella spartana, né formi ipocriti « uomini doppi » come quella moderna. Tuttavia, nel secondo libro, quando contrappone la *dipendenza dalle cose* come educativa alla *dipendenza dagli uomini* come diseducativa perché capricciosa e disordinata, è chiaramente detto che una convivenza civile regolata dalla « volontà generale » avrebbe tutt'altro

¹⁸ G. LANSON, *L'unità del pensiero del Rousseau*, ne *Il pensiero di Rousseau*, di vari autori, Firenze 1948 (1^a ed. 1927), p. 281.

effetto, ed anzi « aggiungerebbe alla libertà che mantiene l'uomo esente da vizi, la moralità che lo eleva alla virtù ». Ma la motivazione alla quale in proposito accenna (inflexibilità che accomunerebbe le leggi civili a quelle naturali) è così povera e parziale da farci comprendere come mai Rousseau non si sia spinto più oltre su quella strada, salvo che nel capitoletto sull'educazione delle *Considerazioni sul governo della Polonia*, assai conciso e generico, malgrado vi compaia qualche spunto di attivismo pedagogico in senso sociale (che i giovani organizzino uno stato in piccolo, ecc.).

Senza dubbio è assurdo voler educare *fuori* della società *per* la società, come Rousseau pretende di fare col suo *Emilio*. Ma è chiaro che si tratta di un'astrazione metodologica che Rousseau intuisce di non poter integrare in una sintesi superiore, per la nebbia in cui ancora gli appare avvolto l'altro termine, vale a dire la funzione che possono avere gli aspetti positivamente educativi delle influenze sociali. Egli tuttavia è così profondamente convinto dell'esistenza e del valore di questi aspetti che quando fa apprendere ad Emilio un mestiere vuole che passi l'intera giornata nell'ambiente della bottega ed anche che consumi i pasti con la famiglia del falegname, e ciò perché « la nostra ambizione non è tanto di apprendere la falegnameria, quanto di elevarci allo stato di falegname »: neppure sospetta di venir meno in tal modo alla sua rigorosa « antisepsi » sociale, tanto diversamente considera quella piccola società laboriosa dalla società vana e infrollita che è oggetto costante della sua polemica.

V

EDUCAZIONE NATURALE ED EDUCAZIONE NEGATIVA

Rousseau distingue al principio dell'*Emilio* tre specie di educazione: l'educazione della natura, quella

delle cose e quella degli uomini, e dichiara che soltanto il loro armonico concorso può far sì che un individuo sia « educato bene ». Ciononostante l'educazione degli uomini viene totalmente esclusa perché praticamente incontrollabile ed anzi, nella società così com'è, in contrasto con quella della natura, secondo che s'è già accennato. Quest'esclusione che comporta l'isolamento di Emilio rispetto alla società e la riduzione al minimo degli interventi diretti, anche del precettore, sulla sua condotta, costituisce l'aspetto più caratteristico dell'opera, cioè quell'*educazione negativa* che egli chiama anche *metodo inattivo*. « Per formare quest'uomo raro cosa dobbiamo fare? Molto, senza dubbio: impedire che nulla sia fatto. » Ciò comporta non solo l'esclusione dei contatti sociali, ma anche ed essenzialmente quella di tutte le pratiche care alla « nostra mania didascalica e pedantesca ». Occorre bandire l'assillo di un'azione educativa verbalistica, le vane ammonizioni, le punizioni dispensate dall'alto, i continui tentativi di anticipare gli sviluppi delle capacità naturali. La più grande, la più importante, la più utile regola di ogni educazione « non è di guadagnare tempo, è di perderne »¹⁹. Ma è evidente che una « educazione negativa » così intesa deve essere posta in correlazione con uno spontaneo sviluppo delle capacità dell'educando, e che il « metodo inattivo » è reso possibile solo dall'esistenza di un « principio attivo » intimo al fanciullo²⁰. Questo dispiegarsi di forze è l'*educazione naturale*. Rousseau individua tre disposizioni o gruppi di disposizioni fondamentali che formano ciò che egli chiama la natura dell'uomo (*senso, utilità e ragione*) e ritiene che esse si affermino successivamente, maturando per forza spontanea. Questo schema temporale ha essenzialmente un valore polemico contro la tendenza ad affrettare artificialmente lo sviluppo, per quanto le età scelte a segnare i passaggi

¹⁹ *Emilio*, libro II, p. 106.

²⁰ *Emilio*, libro I, p. 79.

siano in effetti periodi di rapide trasformazioni fisiche e psichiche, giacché segnano in media l'inizio e il compimento del ciclo psico-fisiologico della pubertà. Tuttavia non sono gli stacchi che Rousseau accentua, bensì la *continuità progressiva* dello sviluppo naturale, il fatto che ciascun momento è strettamente condizionato da quello antecedente, pur non potendosi ridurre a un suo risultato meccanico. L'ottimismo di Rousseau (« Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose ») ha anch'esso una specie di valore metodologico, come gran parte delle sue posizioni-limite. Esso non significa già che basti lasciar sviluppare la natura umana in una specie di vuoto educativo per avere i migliori risultati; esso vuol renderci piuttosto attenti al fatto che normalmente il patrimonio degli istinti e degli impulsi umani è sempre in qualche modo suscettibile di sviluppi positivi e che di massima ogni pervertimento debba ascriversi piuttosto ad errori educativi che a malvagità naturale ²¹. Gli sviluppi si innestano gli uni sugli altri, e se è vero che gli interventi diretti degli adulti facilmente li sviano, è altrettanto vero che solo un'impegnativa esperienza li rende possibili e li promuove. Ma Rousseau non cessa di ripetere che quest'esperienza dovrebbe essere unicamente esperienza fatta sulle cose, non già esperienza di rapporti umani; gli uomini possono intervenire soltanto indirettamente, predisponendo opportunamente le cose in modo da apprestare quelle situazioni che meglio rispondono ai bisogni di attività dell'allievo. Delle tre specie di educazione menzionate sopra, Rousseau accetta dunque incondizionatamente quella della natura (*educazione naturale*), respinge nei modi testé precisati quella degli uomini (*educazione negativa*), utilizza quella delle cose riservandosi di renderla il più aderente possibile alla prima: quest'ultimo procedimento si può considerare come una forma particolare di *educazione indiretta* ²².

²¹ V., ad esempio, lib. I, pp. 65 sgg. e lib. II, p. 104.

²² Cfr. nota 21 a p. 127.

La relazione educativa fondamentale è dunque per Rousseau la relazione fra individuo e ambiente naturale, e si tratta di una *relazione attiva* che, pur generalmente prospettata secondo gli schemi del sensismo di Condillac, è concepita o almeno intuita in termini piuttosto di movimento e di ricerca che della pura ricezione di dati esterni, che Condillac considerava basilare malgrado attribuisse un'importanza tutta speciale al senso del tatto. E comunque non è da intendersi che, per l'importanza attribuita a tale relazione fra individuo ed ambiente, il rapporto fra educatore ed educando venga eliminato o sminuito: il compito del primo si fa al contrario più difficile e impegnativo che mai perché, ripudiati ogni comoda precettistica ed ogni intervento estrinseco, si realizza soprattutto nell'apprestare *situazioni concrete* di efficace valore educativo. La relazione educatore-educando si attua cioè essenzialmente *per mezzo* di quella fra educando ed ambiente naturale, e si fa così da immediata, *mediata*.

Gran parte di ciò che Rousseau consiglia circa la libertà da concedersi al bambino, e circa il fatto che d'altra parte una conoscenza psicologicamente approfondita delle sue disposizioni e della sua evoluzione ci rende padroni del suo sviluppo spirituale assai più di quanto non facciano i metodi costrittivi, è sostanzialmente accettabile alla luce della pedopsicologia moderna. E non merita insistere oltre sulla contraddittoria negazione di una delle libertà più naturali, quella di avere i più ampi rapporti con i propri simili, coetanei ed adulti. Del resto quell'educazione indiretta che dovrebbe consistere nel predisporre opportunamente le « cose » intorno al bambino, si risolve assai spesso nel predisporre il comportamento di certe persone: domestici, giardiniere, ecc. Si esige però che questo comportamento abbia la semplicità, la prevedibilità e l'ineluttabilità delle leggi naturali: è questo un motivo che ricorre troppo spesso nell'*Emilio* perché non meriti metterne meglio in luce il

significato. Rousseau teme più di ogni altra cosa le influenze umane disordinate, che generano nel bambino il capriccio e nel giovane le peggiori passioni. Tutti i desideri del bambino sono legittimi, salvo quello di farsi ubbidire pel solo gusto di farsi ubbidire, che è appunto il capriccio. Ma Rousseau non mostra di rendersi conto del fatto che occorrerebbe distinguere fra comportamento « disordinato » e quella varietà spontanea dell'agire che soprattutto rende il rapporto sociale attraente e risveglia e galvanizza gli impulsi e le forze attive dell'individuo più di ogni altra esperienza. Rousseau si guarda bene, è vero, dal ridurre i bisogni infantili ai puri istinti biologici fondamentali, considera importantissimo il bisogno di attività, la curiosità sensoriale e intellettuale, ma non giunge a tratteggiare una concezione veramente persuasiva dell'*interesse*, che sola potrebbe chiarire anche il problema di quella certa proporzione fra regolarità e novità che rende feconde le influenze sociali. Forse per desiderio di concretezza e per reazione alla retorica dei « sentimenti » innati di simpatia, altruismo, ecc., di cui si compiace certo Illuminismo, Rousseau lega la stessa curiosità intellettuale al « desiderio innato del benessere » e alla « propria conservazione »²³, e quando esemplifica in fatto d'interessi mostra di affidarsi piuttosto a bisogni biologici: freddo, timore, fame ed anche golosità sono i moventi che dovrebbero spingere Emilio ad apprendere spontaneamente questo e quello²⁴. Questa certa animalità di Emilio « vero bipede a schiena ritta » ha giustamente meritato l'ironia del Capponi nel suo *Frammento sull'educazione*. Ma Rousseau stesso, come Capponi ha finemente intuito, se ne rendeva conto oscuramente. In molte pagine magistrali egli mostra come la base

²³ *Emilio*, III, p. 142 e II, p. 129.

²⁴ Circa il rapporto fra la concezione rousseauiana dell'interesse e quella dell'attivismo pedagogico contemporaneo, più ampi cenni sono contenuti nel mio *John Dewey*, Firenze 1951, pp. 49 sgg.

di ogni ulteriore progresso intellettuale stia nei rapporti attivi fisicamente istituiti con l'ambiente, gli accade però che nel valorizzare l'uomo di carne ed ossa finisce con l'indulgere ad una concezione biologico-utilitaria che il suo acuto senso dei valori umani riconosce inadeguata; di qui il tentativo di correggerne l'unilateralità (senza gran che curarsi, al solito, della coerenza formale) con lo sviluppare quegli aspetti dualistici che rendono perplessi molti lettori dell'*Emilio*. Così al sensismo succede una concezione attiva del giudizio e all'esaltazione dell'istinto quella della coscienza come ad esso contrapposta o almeno giustapposta. Ma il rimedio è relativo: il punto di sutura fra animalità e spiritualità non è individuabile che in una concezione attiva dell'interesse, che naturalmente involge anche una considerazione dei rapporti sociali dove novità e varietà sono più importanti dell'uniformità e della prevedibilità.

Tuttavia è piuttosto ozioso accusare Rousseau di incoerenza nel suo modo di concepire la personalità umana. Egli fa del suo meglio per rappresentarne, con gli strumenti filosofici a disposizione, la ricca concretezza quale gli è rivelata dal suo sentimento e dal suo intuito. È più importante invece mettere in rilievo la sostanziale coerenza delle sue impostazioni fondamentali, di là dalle oscillazioni e dalle difficoltà che gli sarebbe stato impossibile evitare senza impoverire il suo pensiero.

VI

IL NATURALISMO EUDEMONISTICO E IL SUO VALORE PEDAGOGICO

« Rousseau tenta continuamente... di far espandere gradualmente il naturale nel morale, l'egoistico nel sociale, senza rottura o distacco fra io superiore

e inferiore. » Quest'enunciazione di Edward Caird²⁵, è tanto più interessante in quanto agli occhi del razionalismo idealistico del filosofo inglese non costituisce affatto una lode. È dunque una prova che gli aspetti dualistici di Rousseau appaiono, a qualunque analisi attenta, come riassorbiti nel suo fondamentale naturalismo.

Naturalismo, si badi, non significa riduzione acritica del più alto al più basso, dello spirituale al corporeo, bensì affermazione, in ogni reale processo di sviluppo, di una continuità naturale che rifiuta i salti e gli spacchi, ma non la novità e il progresso. Può darsi che l'analisi rousseauiana del sentimento di pietà nel libro IV dell'*Emilio* non sia sufficiente a fondare le disposizioni sociali e altruistiche, può darsi che il famoso utilitarismo del « a che serve ciò? » del libro III sia un po' povero, può darsi che gli interessi che muovono all'apprendimento non trovino, come s'è detto, le esemplificazioni migliori, ma è certo che Rousseau fa ogni sforzo per individuare dei nessi che assicurino una continuità tale di sviluppo da evitare, nel suo piano educativo, ogni facile appello al sopravvenire di facoltà e valori totalmente nuovi. Le peculiarità e la relativa autonomia delle varie fasi di sviluppo non deve farci perdere di vista la loro sostanziale unità. « ...Ciascuna età ha le sue molle che la fanno muovere, ma l'uomo è sempre lo stesso... Come non vi sono che gravi malattie che producano una soluzione di continuità nella memoria, così non ci sono che alcune grandi passioni che la producano nei costumi. »²⁶ E del resto le stesse passioni « grandi », in senso detrattivo come in senso eulogistico, trovano la loro genesi in un'unica passione fondamentale, l'« amor di sé ». L'uomo tende alla propria felicità, non è possibile sia mosso da altri moventi.

²⁵ E. CAIRD, Rousseau, ne *Il pensiero di Rousseau* cit., p. 20.

²⁶ *Emile*, V (p. 532, ed. Garnier).

Ma questa tendenza può degenerare nell'« amor proprio » e in tutte le passioni dannose e antisociali che ne derivano, se l'individuo è assoggettato a situazioni di conflitto; d'altra parte è dall'« amor di sé » che derivano anche i sentimenti più puri e le disposizioni morali più alte. Quest'impostazione è il migliore esempio dello strettissimo nesso che v'è in Rousseau fra continuità naturalistica ed eudemonismo morale.

L'eudemonismo rousseauiano è forse il più importante e il più costante dei suoi criteri educativi; persino quando, insoddisfatto forse di talune sue applicazioni particolari, cerca altri fondamenti alla moralità nella fede religiosa, la giustificazione di quest'ultima permane essenzialmente eudemonistica. L'uomo ha bisogno di credere in un Dio creatore e provvidente e in ricompense e premi ultraterreni per sentirsi più a suo agio su questa terra, per cessare di essere tormentato dal problema del male (che è un modo singolarmente anticalvinistico di intendere la religiosità, pur non potendosi dire, per converso, che Rousseau sia più vicino al cattolicesimo, come vorrebbe il Masson). Certo la dimostrazione dell'esistenza di Dio, d'ispirazione fra il cartesiano e il tomista, non è gran che originale, ma per Rousseau ciò che conta è la testimonianza della coscienza. E il concetto che ha Rousseau di coscienza, per quanto impreciso, ha certo poche parentele, checché ne dicano i critici idealistici, con quello razionalistico e rigoristico di Kant. Si tratta piuttosto di un « sentimento che è innato » invocato a spiegare il fatto che « l'uomo è socievole per sua natura, o almeno fatto per diventarlo », malgrado i comuni bisogni istintivi lo dispongano piuttosto in senso contrario; ma la coscienza è a sua volta un istinto, « istinto divino », più potente della ragione, atto a liberarci da « tutto questo spaventevole apparato di filosofia ». La sua forza non sta in altro che nel piacere che ci procura il seguirne la voce. La « tentazione » di cedere ad essa « è così naturale e così dolce, che è impossibile

resisterle sempre; e il ricordo del piacere che essa ha prodotto una volta è sufficiente a richiamarla senza posa »²⁷.

L'eudemonismo, si badi, non è né edonismo né utilitarismo. Se la prima distinzione è agevole, la seconda merita un chiarimento. Il criterio utilitaristico è invocato spesso da Rousseau, ma non è il criterio definitivo. L'utilitarismo tende a sacrificare il presente al futuro; e comunque a invischiarsi in un complicato calcolo dei piaceri di sconcertante aridità; l'eudemonismo punta piuttosto sulla pienezza della soddisfazione presente, soddisfazione attiva anche se in certi suoi assertori (Socrate, Aristotele stesso) appaiono accentuati gli aspetti intellettualistici dell'attività umana. Le prospettive future vi hanno posto solo come un ulteriore arricchimento, concetto questo che comporta precise e importanti conseguenze sul piano pedagogico: « Un bambino sa che è fatto per diventare uomo, tutte le idee che può avere sullo stato d'uomo sono occasioni di istruzione per lui; ma sulle idee relative a tale stato che non sono a sua portata egli deve restare in una ignoranza assoluta »²⁸. Niente doveri astratti, niente eccessiva preoccupazione per il futuro, ma piuttosto si dedichi ogni cura a che il fanciullo possa godere della sua vita di fanciullo, e non si ceda allo sciocco pregiudizio che pretende che in tal modo egli impiegherebbe i primi anni « a non far niente ». « Come! non è niente esser felice? niente giocare, saltare, correre tutta la giornata? In tutta la sua vita non sarà più tanto occupato. »²⁹ E più avanti, si badi, bisognerà curare che

²⁷ *Emilio*, IV, p. 202.

²⁸ *Emilio*, III, p. 153.

²⁹ *Emilio*, II, p. 114. Questo motivo della felicità presente come ultimo criterio valutativo, ha particolarmente attirato l'attenzione di critici recenti volti a cogliere gli aspetti « esistenzialistici » di R.; il primo e più importante è stato lo stesso KARL BARTH (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, I, Zurich 1937); poi

lo stesso apprendimento contribuisca piuttosto ad arricchire che a ridurre questa felicità: « Non si tratta già di insegnargli le scienze, ma di formargli il gusto di amarle e dei metodi per apprendere quando questo gusto sarà meglio sviluppato »³⁰. Rousseau abborre dal vano enciclopedismo³¹, e dall'educazione meramente informativa e che prepari solo a un determinato compito, senza tener conto che « ci avviciniamo allo stato di crisi e al secolo delle rivoluzioni »³²; abborre dai metodi logici e astratti che non tengono conto della natura del fanciullo disposta ad assimilare solo i rapporti fra oggetti concreti rispondenti ai suoi interessi. È dunque soprattutto necessaria una buona conoscenza del « genio particolare del fanciullo », una nuova scienza della psicologia infantile, dell'« arte di osservare i fanciulli »³³, che ci renda capaci di individuare e promuovere quelle che sono le loro disposizioni, le loro forze, i loro interessi presenti.

Far leva sul presente, e non su di un futuro incerto e ancora irreal, ecco la più importante conseguenza pedagogica del naturalismo eudemonistico: « L'interêt présent, voila le grand mobile, le seul qui

G. POULET (*Etudes sur le Temps humain*, Paris 1950), P. BURGELIN (*La Philosophie de l'Existence de J. J. Rousseau*, Paris 1952) ed R. DERATHÉ (*La dialectique du bonheur chez J. J. Rousseau*, « Revue de Théologie et de Philosophie », Lausanne 1952, II) hanno ulteriormente insistito sul « sentiment de l'existence » in R., accentuandovi gli aspetti per cui esso culminerebbe in una sorta di felicità estatica e puntuale. Affermare che il godimento del presente manchi in R. in ogni qualità dinamica, sostenere che in lui « l'élan vers l'avenir » non comparirebbe che come « élan vers le malheur » (POULET, p. 167) mi pare un'indebita trasposizione sul piano filosofico di particolari stati d'animo liricamente espressi da R. soprattutto in passi autobiografici, ed un modo di precludersi ogni possibilità di intendere il valore costruttivo dell'eudemonismo nel suo pensiero, quale è particolarmente presente nell'*Emilio*.

³⁰ *Emilio*, III, p. 147.

³¹ *Ibidem*.

³² *Emilio*, III, p. 164.

³³ *Emilio*, II, p. 108 e III, p. 167.

mène sûrement et loin »³⁴. A prescindere dal modo più o meno adeguato di intendere l'interesse, è certo che qui non si tratta solo di un consiglio didattico, che si limiti ad indicarci un mezzo più valido per il raggiungimento di fini precostituiti. Le finalità educative sono non solo interne ad ogni individuo, ma sono proprie di ciascuna età: « il faut considerer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant »³⁵. Non bisogna subordinare un'età ad un'altra, non bisogna sacrificare il bambino all'ipotetico uomo futuro. Rousseau indulge alquanto all'argomento umanitario della scarsa probabilità che avrebbe (e ai suoi tempi effettivamente aveva) un fanciullo di raggiungere l'età virile e tuona contro quella « barbara educazione » che ha l'unico pregio di ottenere che i fanciulli possano « morire senza rimpiangere la vita di cui non hanno conosciuto che i tormenti ». Ma la verità dell'intuizione rousseauiana non è in quest'appello sentimentale, è nella consapevolezza che il subordinare il presente al futuro è *sempre* una sorta di pervertimento del retto ordine delle cose. È solo una « falsa saggezza » quella che « ci getta incessantemente fuori di noi, che non considera mai per nulla il presente, e perseguito senza sosta un avvenire che fugge davanti a noi mentre avanziamo, a forza di trasportarci dove non siamo, ci trasporta dove non saremo più »³⁶.

Educazione proficua e degna del nome non è quella che costringe e tormenta, bensì quella che libera, sviluppa, rende felici. Ciò non significa affatto che si debba abborrire dallo sforzo: al contrario non dobbiamo lasciarci ingannare dall'apparente facilità infantile di imparare più o meno a memoria i nostri precetti e le nostre formule, e dal successo che questo o quel metodo può conseguire in proposito. « Fra tanti ammirabili metodi per abbreviare lo studio delle

³⁴ *Emilio*, II, p. 122.

³⁵ *Emilio*, II, p. 92.

³⁶ *Emilio*, II, p. 91.

scienze avremo gran bisogno che qualcuno ci desse un metodo per apprendere con sforzo. »³⁷ Lo sforzo non si oppone all'interesse, ne è anzi un aspetto sostanziale: Rousseau aveva chiaramente intuito questo principio basilare della pedopsicologia moderna.

Tuttavia, s'è già detto, non mancano nell'*Emilio* i motivi che contrastano più o meno apertamente con quest'impostazione generale, naturalistica ed eudemonistica. C'è lo schematismo della divisione dello sviluppo in età ben distinte, c'è il sopravvenire, almeno apparente, di nuove facoltà, c'è soprattutto il dualismo spirito-materia e la sua naturale proiezione psicologica, cioè quel contrasto fra « due principi » di cui parla il Vicario Savoiardo. Si tratta di due principi distinti presenti nella natura dell'uomo: l'uno « lo eleva allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e della bellezza morale, alle regioni del mondo intellettuale la cui contemplazione fa la delizia del saggio », l'altro « lo riporta in basso, in lui stesso, lo asservisce al dominio dei sensi, alle passioni che sono i loro ministri e contraria per loro mezzo tutto ciò che il sentimento del primo gli ispira »³⁸. Se non proprio con l'eudemonismo (ché il principio spirituale assicura, s'è visto, una più alta forma di felicità all'individuo), ciò sembra in contrasto almeno con quella continuità senza spacchi e dualismi che sarebbe propria di un naturalismo coerente. Una attenta lettura ci mostra peraltro che se da un lato egli è sempre pronto, come già s'è detto, a sacrificare la coerenza delle proprie impostazioni quando questa rischi di compromettere un più largo intendimento dei valori spirituali nella loro multilateralità, dall'altro, anche dopo essersene quasi irrimediabilmente allontanato, egli mai si rassegna ad abbandonare l'impostazione naturalistica e tenta costantemente di ritornarvi³⁹. Per comprendere

³⁷ *Emilio*, III, p. 151.

³⁸ *Emilio*, IV, p. 199.

³⁹ Cfr. ad es. il suo ipotizzare una genesi naturalistica e sociale della coscienza (*Emilio*, IV, p. 201).

queste gravi oscillazioni bisogna tener presente il fatto che il naturalismo materialistico del '700 è così largamente inadeguato, così incapace di darci ragione di un qualunque processo di sviluppo spirituale, da indurre a sposare talvolta, per reazione, posizioni tradizionali, dualistiche, che erano del resto largamente presenti anche in Locke, ma che Rousseau vive con quella maggior drammaticità che impressionerà così profondamente Kant. Ciò che pesa in Rousseau come in Locke, in fatto di concezioni etiche, è l'incapacità di superare veramente l'utilitarismo. Per altro Rousseau, meglio di Locke, ha saputo sottolineare il motivo della *soddisfazione presente*, relativamente indipendente dai risultati futuri e da ogni artificioso calcolo dei piaceri. Perciò Rousseau non ha bisogno di ricorrere a speciali categorie di piaceri, legati a particolari disposizioni sociali o sentimenti morali innati, come è agevole vedere in Locke stesso, e poi in Shaftesbury e in Hume. Egli « nega l'esistenza di un istinto primario nell'uomo che lo sospinga verso la società »⁴⁰, fa della società una costruzione umana, non un dato biologico o un fatto teologico. Ma non riesce a definire chiaramente l'ordine dei moventi che predominano nella costituzione dei valori sociali, morali e spirituali: egli parla, è vero, dell'espansione attiva delle facoltà individuali che vi ha luogo, ma non riesce a sviluppare quest'intuizione fino a integrare e superare in essa le concezioni utilitaristiche che continuamente affiorano nella sua opera. Di qui il dualismo col quale egli cerca di correggere il primo difetto. Accusare seriamente Rousseau di incoerenza a questo proposito sarebbe come rimprove-

⁴⁰ CASSIRER, *op. cit.*, p. 93. Questa osservazione del Cassirer mi pare da condividersi malgrado R. stesso sembri smentirla in un passo dell'*Emilio* (cfr. p. 200, e le osservazioni ivi in nota); tuttavia non la ritengo sufficiente a giustificare l'interpretazione del Cassirer per cui il valore di Rousseau starebbe proprio nel superamento dell'« eudemonismo puro » (p. 109). Ciò significa accentuare fuor di misura quei motivi dualistici che in realtà testimoniano del desiderio di superare non tanto l'eudemonismo quanto l'utilitarismo.

rargli di non essere stato, nel XVIII secolo, un filosofo del XX, a meno che non si ritenga la coerenza formale qualità più importante di ogni altra, più importante dell'aderenza all'umano e della capacità di sviluppo storico fecondo.

VII

IMPORTANZA DELL'« EMILIO » PER LA PEDAGOGIA CONTEMPORANEA

Non è facile esagerare l'importanza storica di Rousseau. In ogni campo o quasi della cultura egli è stato considerato per qualche rispetto come un « precursore »⁴¹. A parte le naturali esagerazioni, è positivo che una storia della sua influenza sulla cultura posteriore lascerebbe pochi campi scoperti; nel campo filosofico dal « primato della ragion pratica » kantiano allo statalismo di Hegel, al naturalismo e al sociologismo dei positivisti, la multilateralità del suo influsso s'è largamente manifestata durante tutto l'800, e nel '900 l'interesse al suo pensiero nulla ha perduto in vivezza

⁴¹ A questo proposito merita citare questa sintetica pagina di H. F. Amiel: « J. J. Rousseau è un precursore (ancêtre) in tutto: egli ha creato il viaggio a piedi prima di Töpffer, la 'rêverie' prima di René [Chateaubriand], la botanica letteraria prima di George Sand, il culto della natura prima di Bernardin de Saint-Pierre, la discussione politica e la discussione teologica prima di Mirabeau e Renan, la pedagogia prima di Pestalozzi, la descrizione delle Alpi prima di De Saussure; egli ha messo di moda la musica e ha risvegliato il gusto delle confessioni al pubblico; ha creato un nuovo stile francese, lo stile serrato, legato, denso, appassionato. Insomma si può dire che niente di Rousseau si è perduto e che nessuno ha influito più di lui sulla Rivoluzione Francese, perché ne fu il semidio fra Necker e Bonaparte, e che nessuno ha influito più di lui sul XIX secolo, perché Byron, Chateaubriand, M.me de Staël, George Sand derivano da lui » (notazione del 13 ag. 1865, in *Fragments d'un journal intime*, 8ª ed., Genève, I, 219).

coll'affermarsi di un più circospetto senso storico in buona parte dei critici. La letteratura rousseauiana è ormai un mare sterminato, e tuttavia quest'« oceano di libri, *brochures* e articoli » scritti sul suo conto non sembra sufficiente a promuovere una più riposata considerazione critica, e continua senza posa a suscitare « nuove passioni e intransigenze, altri articoli, *brochures* e libri »⁴². Sembra anzi che per certi aspetti il '900 senta più vicina a sé la problematica rousseauiana di quanto la sentisse l'800. Gli ultimi decenni specialmente hanno veduto il progressivo e vastissimo affermarsi di ideali democratici e progressivi in campo politico e educativo, e nel contempo un vertiginoso sviluppo dei mezzi di diffusione della cultura, delle scienze e soprattutto delle tecniche. Nel clima di « nuovo illuminismo » (l'espressione è dell'Abbagnano) che ne deriva la problematica di Rousseau ritrova una sorprendente attualità. Ridare misura umana alla cultura e alla scienza, difendere la « naturalità » dell'uomo dalle infinite sovrastrutture che minacciano di soffocarla, rendersi conto che il problema è in primo luogo un problema di educazione, ecco alcune fra le più sentite esigenze del nostro tempo. Certo Rousseau in apparenza teorizza una educazione meramente individuale, mentre il problema oggi più urgente sempre più si scopre esser quello di una educazione sociale, per non dire di un'educazione di massa. Ma i maggiori sostenitori di un'educazione operata nel mezzo sociale, dal nostro Capponi a Giovanni Dewey, hanno visto chiaramente come in Rousseau l'apparente individualismo educativo non sia altro che un modo, paradossale ma fecondo, di *porre il problema* dell'educazione sociale. Il fatto stesso che Emilio ci possa apparire un po' un fantoccio testimonia soltanto questo: che un'educazione « vera » è sempre sociale. Ma se è la società che fa l'educazione, e se è l'educazione che

⁴² J. SÉNELIER, *Bibliographie générale des oeuvres de J. J. Rousseau*, Paris 1949, p. 9.

fa la società, si ha un circolo chiuso, e non resta che attendere giansenisticamente l'avvento gratuito di un nuovo « forte pensiero » che informi di sé la collettività: su questa posizione aveva sostato il Capponi nel suo incompiuto « Frammento ». Ma in Rousseau era posto il problema di una rottura del circolo: occorre evitare che l'educazione dell'individuo sia solo il prodotto meccanico delle influenze sociali. Questo problema è ripreso in forme più circostanziate e realistiche dall'attivismo pedagogico contemporaneo. La soluzione sulla quale generalmente si punta è, in sintesi, quella che considera bensì come fondamentale fattore educativo la vita sociale, ma realizza questa vita sociale nella scuola stessa. Ci si sforza cioè di impegnare la comunità scolastica in attività collaborative reali legate a quelle del più grande ambiente sociale che la circonda, e tuttavia si selezionano in certa misura le influenze di questo stesso ambiente, se ne integrano le unilateralità, se ne correggono gli eccessi. È l'educatore che con suo intuito creativo deve riuscire a trasformare il circolo chiuso in spirale progressiva, inserendo fra la società adulta e l'educando una *scuola-società* che sia veramente e ad un tempo stesso « scuola » e « società ».

Si è visto come Rousseau considerasse prerequisito essenziale di un'educazione operata nel mezzo sociale un orientamento democratico, un prevalere delle « volontà generali » nella società stessa. La viva esperienza delle « scuole nuove » ci ha mostrato la verità di quest'enunciato: dove le libertà democratiche sono in un modo o nell'altro soffocate, anche l'attivismo pedagogico o è spazzato via o diventa una semplice tecnica, non migliore di altre tecniche. Ma Rousseau aveva altresì individuato e sviluppato tutte le esigenze base più specifiche dell'attivismo. Ricapitoliamo brevemente: il bambino è a suo modo un essere compiuto, che occorre anzitutto conoscere a fondo nelle sue caratteristiche generiche e individuali e nelle sue possibilità di sviluppo; l'apprendimento sarà promosso piuttosto

attraverso l'esperienza diretta, in attività reali, che con spiegazioni e precetti verbali; sarà da evitarsi ogni anticipazione rispetto al maturare spontaneo delle capacità; la più importante conquista educativa sarà di far amare l'attività stessa dell'apprendere, a costo di far apprendere meno; occorre far leva sul presente e arricchire progressivamente il presente di quelle prospettive future che veramente rispondono agli interessi del fanciullo; tuttavia non si carezzeranno estrinsecamente i gusti individuali, non si eviterà lo sforzo, ma si faranno sviluppare interessi reali mediante impegno e sforzo reali. Tutte queste esigenze hanno trovato largo sviluppo nella migliore pedagogia contemporanea e la sistemazione in complesso più organica e coerente nella filosofia di Giovanni Dewey⁴³.

Vi sono d'altra parte diffuse tendenze a sottovalutare l'apporto pedagogico di Rousseau, riducendolo ad una serie di utili consigli particolari. Se lo spazio ce ne permettesse l'analisi, risulterebbe in modo abbastanza chiaro che per molti ciò che ancor oggi disturba in Rousseau sono le ineliminabili implicazioni politico-sociali delle sue impostazioni pedagogiche. La paradosalità di Emilio, allievo isolato la cui educazione è gioioso sviluppo, diventa pauroso problema se trascritto in termini suscettibili di applicarsi alla gran massa della gioventù, in massima parte destinata ad attività manuali. Tuttavia questo non è problema che si possa evitare contrapponendo all'ottimismo di Rousseau un comodo, scetticheggiante pessimismo; o per lo meno ciò significa far passare per giudizio critico

⁴³ Per un ampio parallelo fra Rousseau e Dewey, cfr. R. WALLENROD, *John Dewey éducateur*, Paris 1932, pp. 147-157, ed anche il volume *Schools of Tomorrow* (New York 1915) dello stesso Dewey, dove si parte da un'analisi di Rousseau per tracciare le linee maestre di un ampio quadro delle scuole progressive americane e in parte europee (Montessori). EDUARD CLAPARÈDE, da parte sua, riconobbe in Rousseau il fondatore della pedagogia «funzionale» da lui genialmente sviluppata. V. *L'Éducation fonctionnelle*, Neuchâtel-Paris 1931, pp. 97-136 (è la ristampa di un saggio del 1912).

una semplice presa di posizione pratica. È certo d'altronde che se c'è un autore ormai lontano nel tempo di fronte al quale è difficile assumere un atteggiamento di piena obbiettività critica, questo è proprio Rousseau.

ALDO VISALBERGHI