

I saggi

ROUSSEAU: LE RELAZIONI DI DIPENDENZA
NELLA FORMAZIONE DEL LEGAME SOCIALE

LUCIANO COATTI

In questo saggio mi propongo di valutare uno degli aspetti più controversi del pensiero di J.-J. Rousseau, da sempre motivo di dibattito tra i suoi interpreti. Mi riferisco alla concezione *individualista*, e sotto un certo profilo *egotista*, dell'uomo moderno che da più parti è stata attribuita al pensiero rousseauiano, e che forse lo stesso Rousseau ha sollecitato quando con l'opera autobiografica ha posto le basi per la costruzione del mito personale.

A connotare in questo senso i contenuti del suo pensiero hanno contribuito in misura rilevante le interpretazioni kantiana e neo-kantiana, che, più o meno esplicitamente, hanno rimarcato la presenza di alcune ascendenze giusnaturalistiche nell'opera di Rousseau: in primis, il peso accreditato al valore dell'indipendenza individuale nell'elaborazione del principio di autodeterminazione politica¹.

La questione sarà esaminata con un'analisi di alcune parti dell'opera relative al tema della formazione del legame sociale. Ci si soffermerà in particolare sulla configurazione delle relazioni "maîtres-domestiques" e "uomo-donna", la cui struttura asimmetrica sembra conferire una forte coloritura ambivalente alla presunta matrice individualista del pensiero rousseauiano.

"Maîtres-domestiques": il modello della società di Clarens

Rousseau tratta dei rapporti tra *maîtres* e *domestiques* nella Lettera X, 4 della *Nouvelle Héloïse*, il romanzo con il quale l'autore

confidava di trasmettere alla grande platea dei lettori un messaggio di «concordia e di pace pubblica» partendo dalle vicende occorse a Clarens, paesino immaginario del Valois vicino alle sponde del Lemano. A Clarens, all'indomani del loro matrimonio, vanno a vivere i signori di Wolmar, una coppia di venerati coniugi della piccola nobiltà di campagna. Essi si trasferiscono in una vecchia tenuta di famiglia opportunamente rimodernata, insieme a pochi ed eletti amici e a un esiguo numero di fidati domestici. Con la collaborazione dei nativi, i signori di Wolmar danno luogo alla formazione di una micro-società ideale «nella quale regnano l'ordine, la pace e l'innocenza; dove si vede riunito, senza apparato e senza fasto, tutto quanto risponde al vero destino dell'uomo»²: un modello sociale alternativo a quello frivolo e dissoluto della moderna città cosmopolita.

Rousseau pubblica la *Nouvelle Héloïse* due anni dopo l'articolo *Economie politique* apparso nel volume V dell'*Encyclopédie* (1755). Egli non è ancora pervenuto alla sintesi di quella teoria democratica della sovranità che, solo qualche anno dopo, avrebbe trovato compimento nel *Contrat social* (1762), permettendogli di rendere compatibile la struttura del legame sociale con i principi di eguaglianza e libertà. A buon diritto, dunque, Starobinski può pensare che la società del "Contratto" sia agli antipodi di quella di Clarens, e dire che l'asimmetria esistente tra *maîtres* e *domestiques* è l'indice probante di un ordine politico classicamente padronale³.

Eppure, il confronto tra la struttura del rapporto di servitù vigente a Clarens e la struttura diseguale, a doppio legame, del rapporto "maître-esclave" descritto in quegli stessi anni nel *Discours sur l'inégalité* (1755), ci mette di fronte a due configurazioni molto diverse della relazione politica di dipendenza⁴. La posizione di supremazia riconosciuta ai *maîtres* di Clarens non fa pensare, infatti, a un'autorità assoluta, né tantomeno a un potere arbitrario e corrotto. Sembra piuttosto indicare una funzione regolativa della condizione subalterna dei servitori, che trasforma uno stato di uguaglianza al più basso livello (la diffusa povertà delle famiglie d'origine) in uno stato comune di dipendenza, inclusivo di picco-

le differenze di ruolo e di rango commisurate ai servizi prestati e ai meriti riconosciuti.

Un'incompatibilità, tuttavia, emerge solo che si esamini la struttura delle rispettive relazioni di dipendenza che, dando luogo all'*obbligo*, determina la matrice dell'unione nelle due diverse realtà. Se valutiamo la struttura associativa del legame sociale prevista dal *Contrat*, ci accorgiamo infatti che la dipendenza dell'individuo dalla Città (non meno stretta di quella del *domestique* dal *maître*) è resa vincolante dalla legge fondativa del patto sociale. Con il patto sociale le relazioni di dipendenza, storicamente fondate su rapporti politici di disegualianza, mutano la loro struttura iniqua e acquistano finalmente una forma volontaria e legittima. In base a questa fondativa convenzione, ciascuno s'impegna con tutti a rispettare gli obblighi assunti e in cambio si vede riconosciuto il diritto di partecipare alla sovranità così costituita⁵. La struttura di legame del modello politico-associativo, anche se mantiene una configurazione asimmetrica dei rapporti di potere, è perciò matrice di relazioni di eguaglianza che escludono la gerarchia e l'autorità tra individuo e individuo. È quanto si evince dalla definizione dell'atto di sovranità che dà origine e forma all'associazione politica:

non è un ordine da superiore a inferiore, né un comando da padrone a schiavo, ma una convenzione tra il corpo dello Stato e ciascuno dei suoi membri⁶.

A Clarens, invece, non esiste una legge o anche solo una convenzione politica che permetta ai *sujets* di assurgere alla posizione correlativa di *citoyens*. Il rapporto di dipendenza che sussiste tra *domestiques* e *maîtres* non è reversibile come accade invece nell'ordinamento della società politica, dove la volontà (particolare) dei capi di governo è subordinata alla volontà (generale) del popolo riunito in assemblea. In questo senso, il "contratto" che i *domestiques* stipulano con i *maîtres* è antitetico a quello associativo: ai servitori, infatti, si chiede «di servirli a modo loro»⁷.

Clarens rappresenta dunque un modello di società nel quale l'obbligo ha un fondamento diverso da quello postulato da Rous-

seau nella sua opera di diritto politico. L'atto di costituzione originaria, del resto, non è l'espressione della *volontà generale* incondizionatamente sovrana, ma della volontà dei soli *maîtres* che sono "sovrani" nella loro proprietà.

Tuttavia la volontà dei *maîtres* è sorretta dall'aspirazione a una condizione di *bonheur* che travalica i confini egoistici della proprietà economica e, a questo fine, si propone di valorizzare l'insieme delle relazioni domestiche. Senza nulla togliere alle motivazioni dell'*intérêt*, Rousseau-Saint-Preux indica nella devozione e nell'attaccamento reciproco dei *domestiques* e dei *maîtres* la matrice originale del legame sociale a Clarens:

ma c'è un mezzo anche più efficace, il solo al quale non si pensa per interesse... e consiste nell'acquistarsi l'affetto di quella brava gente accordandogli il proprio... Si fa tutto per devozione; si direbbe che queste anime venali si purificano entrando in questo soggiorno della saggezza e dell'unione. Si direbbe che una parte dei lumi del padrone e dei sentimenti della padrona si sono trasfusi in ognuno dei domestici, da tanto sono giudiziosi, benefici, onesti e superiori alla loro condizione⁸.

La relazione di dipendenza servile, dunque, ha fondamento in una sfera essenzialmente pre-politica, in quella dimensione temperata dell'affettività naturale che regola le relazioni umane nell'ambiente domestico della famiglia.

La società di Clarens, tuttavia, non rappresenta la versione aggiornata di un modello politico che aderisce ai canoni della teoria paternalista. È piuttosto la rappresentazione di un universo comunitario in cui si svolgono, secondo modalità coerenti di mutuo servizio, tutte le forme dello scambio sociale. Da questo punto di vista, lo specifico rapporto di dipendenza vigente a Clarens, sebbene asimmetrico, crea un vincolo tra domestici e proprietari che è fonte di obbligo reciproco; e costituisce il prototipo di una società che esclude l'autoritarismo come principio di regolazione della convivenza umana:

non c'è mai né malumore né malanimo nell'ubbidienza, perché non c'è né alterigia né capriccio nel comando, perché non si domanda niente che non sia sensato e utile, e perché si rispetta abbastanza la dignità dell'uomo anche se servo per non impiegarlo in cose che lo avviliscono⁹.

Come sarà per l'ordinamento civile del *Contrat social*, anche per Clarens la formazione del legame sociale presuppone l'istituzione di opportune relazioni di dipendenza, quale condizione necessaria per mettere al bando qualsiasi forma di potere personale¹⁰. Attraverso i servizi che i *domestiques* si prestano vicendevolmente sotto la saggia direzione dei *maîtres* si rafforzano l'unità del gruppo e una generale disposizione alla fiducia e all'aiuto: così intima è la collaborazione nelle relazioni domestiche che esse si stemperano nella più egualitaria relazione amicale¹¹.

Il fine dell'autorità padronale, pertanto, non è l'accumulo della ricchezza mediante lo sfruttamento delle risorse naturali e umane. È invece la conservazione dell'ambiente e del tenore di vita mediante la valorizzazione dell'autostima e dell'amore per la comunità in coloro che dipendono da essa. In un tale sistema di relazioni, l'obbligo può circolare liberamente, senza interventi costrittivi, e con la sicurezza che tutti i doveri necessari alla convivenza vengano rispettati. Al punto che Saint-Preux può commentare ammirato:

insomma, non ho mai visto una casa dove ognuno fa tanto bene il proprio lavoro senza pensare che serve¹².

La relazione di dipendenza inerente al servizio domestico, lungi dal configurare un rapporto di sottomissione forzato e alienante, si rivela una struttura del modello formativo particolarmente adatta a contesti in cui prevalgano condizioni sociali di disegualianza. La sua funzione è di regolare almeno lo stato di egualianza dei "dipendenti", e di favorire l'elaborazione dei sentimenti etici indispensabili alla realizzazione dei compiti che hanno per oggetto la ricerca dell'utilità comune e per fine la concordia

sociale. La formazione delle disposizioni di attaccamento al valore della comunità prepara, infatti, quel sentimento di *ricoscenza* a cui è impercettibilmente connesso il sentimento dell'obbligo: è questa struttura della dipendenza a distinguere un servitore qualsiasi da un vero *domestique*, il quale appare convinto del prestigio della sua posizione perché rimane appagato dalla valorizzazione della sua condizione¹³.

Proprio perché la società di Clarendon è più affine a una società naturale allargata che a una società politica regolata dalle leggi civili, Rousseau può abbozzare con la *Nouvelle Héloïse* la revisione dei principi individualistici e utilitaristici che sono alla base del contrattualismo moderno; e predisporre, in forma ancora involuta e sperimentale, i contenuti che costituiranno l'ideale etico-politico del "moi commun" e il principio della dipendenza di ciascuno da tutti nella formulazione più rigorosa del *Contrat social*.

La "mirabile" coppia: relazioni di dipendenza tra i sessi

Negli anni Settanta sono apparse numerose pubblicazioni che hanno bollato come misogina la concezione di Rousseau sul rapporto tra i sessi: oggetto di contestazione è stato soprattutto il libro V dell'*Emile*, dove lo scrittore espone apertamente il suo pensiero sulla donna. Dopo più di un ventennio le critiche più efficaci rimangono ancora quelle di Elisabeth Badinter, della quale ci sembra opportuno riportare il pensiero in breve sintesi. Secondo Badinter, con l'esaltazione del significato dell'amore materno, Rousseau avrebbe ristretto il campo esistenziale della donna alla sfera della mera riproduzione naturale. Inoltre egli avrebbe affrontato la problematica sessuale a partire dai bisogni maschili, facendo della donna il complementare negativo dell'uomo. L'insistenza con cui Rousseau ha sottolineato la differenza di genere e la dipendenza di un sesso dall'altro sarebbe, in definitiva, la spia di una visione in cui la presunta diseguaglianza naturale tradirebbe una forma di discriminazione culturale che ha per finalità la conservazione dell'ordine politico maschile¹⁴.

In particolare, confrontando la teoria politica con quanto si legge nel Libro V dell'*Emile*, Badinter rileva un'incongruenza ingiustificabile tra il significato egualitario e universalistico della prima e le affermazioni discriminatorie del secondo. Da questo punto di vista, la critica di metodo non è inferiore a quella di merito e finisce per investire la coerenza del pensiero e dell'opera rousseauiana.

Ma vediamo i passi più contestati, quelli che denunciano un'asimmetria nella relazione "uomo-donna", e cerchiamo di valutare la struttura della dipendenza che tale asimmetria denota. Scrive Rousseau a proposito della specificità sessuale:

Da codesta diversità nasce la prima differenza riconducibile ai rapporti morali tra l'uno e l'altro sesso. L'uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole; bisogna necessariamente che l'uno voglia e possa, basta che l'altro resista poco. Stabilito questo principio, ne segue che la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo¹⁵.

L'asimmetria tra i due sessi assume poi una configurazione decisamente svantaggiosa per la donna quando, più avanti, Rousseau passa a esaminare ciò che egli chiama «la consequence du sexe», vale a dire lo stato ineguale in cui l'uomo e la donna si pongono mediante l'atto procreativo. Su questo punto il giudizio perentorio del ginevrino diventa, almeno nei toni, capzioso:

Non v'è alcuna parità fra i due sessi quanto alle conseguenze del sesso. Il maschio non è maschio che in certi momenti, la femmina è femmina per tutta la vita, o almeno in tutta la sua giovinezza; tutto la richiama continuamente al suo sesso. La rigidità dei doveri relativi ai due sessi non è e non può essere la medesima. Quando la donna si lamenta a questo proposito della ingiusta ineguaglianza che l'uomo riporta, ha torto; questa ineguaglianza non è un'istituzione umana, o almeno non è l'opera del pregiudizio, ma della ragione: sta a quello dei due che la natura ha incaricato del deposito dei figli di risponderne all'altro¹⁶.

A questo livello l'asimmetria denota molto più che una semplice differenza antropologica. In fatto di responsabilità procreativa e di fedeltà coniugale si configura un vero rapporto ineguale, all'interno del quale – come lo stesso Rousseau ribadisce – alla donna si richiedono maggiori doveri.

Il punto più controverso della questione è tuttavia un altro: è l'affermazione secondo cui tale diseguaglianza non è opera del pregiudizio sociale ma della retta ragione. La contestazione rivolta a Rousseau, sotto questo riguardo, è tanto metodologica quanto ideologica. Il *Discours sur l'inégalité*, infatti, nel distinguere la diseguaglianza naturale (o fisica) da quella morale (o politica), non aveva attribuito alla sessualità nessuna connotazione di valore che potesse giustificare una qualche diseguaglianza naturale tra uomo e donna¹⁷. Ciò del resto trova riscontro nell'*Emile*, dove Rousseau ammette una relativa eguaglianza tra uomo e donna¹⁸. Se però la diseguaglianza non è naturale, allora si deve intendere che essa sia morale o politica. A questo sembrerebbe alludere Rousseau, quando si riferisce alla «consequence du sexe»; quando cioè esamina le differenze tra i sessi non separatamente ma le une per rapporto alle altre all'interno della relazione stessa. Ma poi sembra nuovamente ritrattare e, infine, pervenire a una conclusione decisamente ambigua: l'ineguaglianza tra i sessi non sarebbe più un'opera iniqua delle cattive istituzioni, ma uno stato che appare giustificato sul piano razionale. Rousseau sembra qui condividere un pregiudizio ancora molto radicato nella sua epoca: esisterebbe una dipendenza necessaria tra i sessi secondo cui «la donna è fatta per piacere e per essere sottomessa» e in base alla quale l'uomo si vedrebbe riconosciuta una posizione “naturalmente” vantaggiosa. L'uomo infatti «piace per il solo fatto che egli è forte»¹⁹. Se tuttavia non ci si lascia irretire dalle provocazioni e dai paradossi così ricorrenti nell'opera di Rousseau, si giunge a una conclusione meno scontata. Vediamo ciò in rapida sintesi.

Accanto alla prioritaria “legge di natura” egli considera una non meglio identificata “legge dell'amore”, i cui dettami influiscono sul rapporto tra i sessi in modo tale da rovesciarne la configurazione tradizionale:

ecco dunque una terza conseguenza della costituzione dei sessi, cioè che il più forte sia il padrone in apparenza, e dipenda nei fatti dal più debole; e ciò, non per un frivolo motivo di galanteria, né per una orgogliosa generosità di protettore, ma per una inviolabile legge della natura, la quale, dando alla donna maggior facilità di eccitare i desideri che all'uomo di soddisfarli, fa dipendere costui, a suo dispetto, dal piacere dell'altra, e lo costringe a cercare a sua volta di piacerle, per ottenere ch'ella acconsenta a lasciarlo essere il più forte²⁰.

La dipendenza della donna dall'uomo non è quindi unilaterale. Viceversa ha un corrispettivo altrettanto fondato nella dipendenza dell'uomo dalla donna. Sorprenderà forse il fatto che per Rousseau la "legge dell'amore", lungi da essere una convenzione sociale, abbia un fondamento naturale. Ma è quanto egli riafferma poco più avanti:

l'impero delle donne non sta in loro solo perché gli uomini lo hanno voluto, ma perché così la natura lo vuole: esso era loro prima che sembrassero averlo... Questo impero è delle donne, e non può essere loro tolto, anche quando ne abusano; se mai lo potessero perdere, da molto tempo lo avrebbero già perduto²¹.

Per verificare l'unità metodologica dell'opera rousseauiana ci si deve ora ricollegare al controverso paragrafo dell'*Emile*, in cui Rousseau traccia una distinzione di principio tra due forme di dipendenza:

quella dalle cose, che è della natura; quella dagli uomini, che è della società. La dipendenza dalle cose, non avendo alcuna legge morale, non nuoce affatto alla libertà, e non genera alcun vizio; la dipendenza dagli uomini, essendo disordinata, li genera tutti, ed è per essa che il padrone e lo schiavo si depravano scambievolmente²².

Alla luce di tale distinzione, come si dovrà considerare la dipendenza tra uomo e donna essendo l'asimmetria di questo rapporto una struttura tipica del legame sociale? è forse assimilabile

alla forma iniqua propria del rapporto “maître-esclave”? oppure, in quanto relazione pre-politica, è meglio paragonabile a quella forma di legame che vediamo agire in altre relazioni asimmetriche, nelle quali lo stato di dipendenza dell’individuo rientra nel processo di formazione della sua libertà?

Ma di quale libertà la relazione “uomo-donna” sarebbe promotrice e custode? forse dell’indipendenza o dell’autonomia di ciascun partner? Riprendiamo il testo dell’*Emile*:

nell’unione dei sessi ciascuno concorre ugualmente all’obiettivo comune, ma non allo stesso modo²³.

Come in altri tipi di relazione umana descritti da Rousseau, anche in questo rapporto sembra agire una struttura del legame che converte l’indipendenza individuale in una forma di dipendenza finalizzata all’unione. Anche nella relazione tra i sessi la natura del legame ha un’origine affettiva; mentre la struttura asimmetrica sta a indicare il funzionamento dinamico del rapporto, che procede e si ordina se entrambi i partner si dispongono a regolare le rispettive condotte nella reciproca dipendenza.

Come nel caso del rapporto “maîtres-domestiques” il significato essenziale della relazione “uomo-donna” non può essere compreso, secondo Rousseau, mediante una teoria meramente contrattualista. Sebbene un patto si istituisca come *incipit* dell’unione, esso verte tuttavia sull’accordo che ha come base l’attaccamento reciproco dei partner e come fine la promozione di un bene che trascende la coppia sentimentale.

Se così non fosse, la relazione tra i sessi degenererebbe ben presto in una o più forme di schiavitù sessuale. La sua struttura diventerebbe, allora sì, quella tipica del rapporto “maître-esclave”. Una struttura del tutto visibile, secondo Rousseau, nei fittizi rapporti galanti che intrattengono gli uomini e le donne negli ambienti mondani delle metropoli.

Su questo aspetto il suo pensiero è estremamente coerente. Per avere uno sviluppo ordinato, la relazione tra i sessi, essendo prima di tutto relazione tra due individui indipendenti, deve instaurarsi

rarsi per affinità sentimentale, dar luogo a un attaccamento reciproco e infine realizzare un'unione la cui tensione positiva e dinamica necessita di un rapporto di dipendenza, biunivoco e asimmetrico. Tale asimmetria si caratterizza con un'alternanza della funzione di "governo" nella coppia dei partner. Essa viene esercitata dalla donna durante la formazione sentimentale che precede il matrimonio, mentre viene amministrata con una distribuzione di ruoli e di compiti tra i partner quando l'unione sentimentale si converte in relazione coniugale. Possiamo osservare l'articolazione della relazione di dipendenza tra i sessi avvalendoci della *Nouvelle Héloïse*, l'opera che meglio esemplifica la natura dinamica di tale struttura del legame sociale.

A differenza della relazione tra Emile e Sophie, quella tra Julie e Saint-Preux è per certi aspetti la storia di un amore clandestino, la cui esistenza dipende essenzialmente dall'autonomia espressa dalla coppia degli amanti nei suoi rapporti interni. Questo tipo di relazione rappresenta la tensione drammatica che nel conflitto natura-società emerge tra un'etica della *virtù* e un'etica dell'*autenticità*²⁴. E ci consente di cogliere appieno l'ambiguità dell'amore nella sofferenza che esso procura agli amanti, quando la sua forza di attaccamento si concentra tutta sull'oggetto sessuale.

La relazione sessuale è, per Rousseau, il primo autentico rapporto politico tra due esseri umani: quello che consente all'individuo di uscire dall'isolamento naturale e di generalizzare sull'*altro* il sentimento d'affetto che prima riservava unicamente a se stesso. Nel contempo tale relazione è l'espressione di un sentimento che, diventando esclusivo, va soggetto alla passione più distruttiva, proprio perché esclusivo. La struttura politica di questa relazione, essendo per antonomasia una relazione tra *particuliers*, espone i partner a quel fenomeno della dipendenza personale che non solo è lesivo per l'identità dell'individuo ma anche è pericoloso per la stabilità del legame sociale. Oltretutto nella relazione politica tra un uomo e una donna interviene l'elemento della differenza sessuale, vale a dire il fattore che regola l'economia del bisogno e del desiderio e quindi l'autoregolazione individuale delle pulsioni affettive. Per questi motivi la coppia degli amanti è una società ad

alto potere di *alienazione*, per governare la quale ai partner è richiesto uno sforzo psicologico costante volto a modellare e rimodellare le rispettive nature.

In coerenza con la teoria generale dell'*Emile* anche la relazione tra Julie e Saint-Preux presenta una struttura asimmetrica, che denota la *faiblesse* del personaggio femminile e la sua posizione di dipendenza nei confronti della figura maschile nel momento che prelude al primo stato di crisi, quello dell'innamoramento. Mentre l'amante vive l'innamoramento all'attacco, l'amata subisce l'"offesa" e presentisce nella passione nascente la perdita dell'indipendenza e dell'innocenza virginali, di quel benessere interiore che affonda le sue radici nella coesione del sé originario. Cedendo per *pitié* alle *avances* dell'amante, l'amata avverte una dissoluzione della propria integrità psicologica, che si manifesta come coscienza della debolezza nei confronti del desiderio amoroso e come sentimento della dipendenza affettiva dall'amante²⁵. Scrive Julie a Saint-Preux:

Amavo l'onestà e la modestia; mi piaceva nutrirle in un'esistenza semplice e laboriosa... Non ho tralasciato nulla per frenare i progressi di così funesta passione. Impotente a resistere, ho voluto sottrarmi agli assalti; le tue insistenze hanno sventato la vana mia prudenza... non trovo nessun protettore al mondo contro il nemico che mi persegue; invano imploro il cielo, il cielo è sordo alle preghiere dei deboli. Tutto favorisce l'ardore che mi divora; tutto m'abbandona a me stessa, o meglio mi consegna in tua balia; pare che la natura tutta ti sia complice; tutti i miei sforzi sono vani, ti adoro mio malgrado²⁶.

Con una dichiarazione così appassionata l'amata può, d'altra parte, chiedere all'amante di provare la sincerità del suo sentimento, impegnandolo a prendersi cura di lei e del suo bisogno di ripiegamento interiore. Ostentando la posizione di dipendenza e facendo leva sulla promessa, l'amata convince l'amante ad assumere un atteggiamento di rispetto che consiste nel differimento del desiderio sessuale e, più in generale, nell'autolimitazione delle pulsioni erotiche:

Ti scrivo ginocchioni; bagno questa carta con le lagrime; alzo verso di te le mie timide suppliche. Tuttavia non credere che io non sappia che toccava a me riceverne, e che per farmi ubbidire non avevo che da farmi astutamente spregevole. Amico, prenditi pure questo vano imperio, e lasciami la mia onestà: preferisco esserti schiava e vivere innocente, che comperare la tua sommissione a prezzo del mio disonore. Se ti degni di ascoltarmi, quanto amore, quanto rispetto non ti devi aspettare da colei che ti sarà debitrice di essere tornata in vita?²⁷

La coppia degli amanti si costituisce così mediante un accordo che, nel dichiarare l'evento dell'unione, pattuisce le regole interne della relazione:

Questo è l'orrendo stato in cui mi trovo: non posso ricorrere ad altri che a colui che in questo stato mi ha ridotta, e per preservarmi dalla rovina tu devi essere l'unico mio difensore contro di te... tu sosterrai la mia debolezza, proteggerai la mia persona contro il mio proprio cuore. Le tue virtù sono l'estremo rifugio della mia innocenza; il mio onore osa affidarsi al tuo, non puoi mantenere l'uno senza l'altro; anima generosa, ah! conservali entrambi, o almeno per amore di te degnati di aver pietà di me²⁸.

Il movimento col quale l'amata riconosce e riafferma il proprio stato di dipendenza ha per effetto il rovesciamento delle posizioni iniziali. Il consenso che l'amata ottiene dall'amante consolida l'unione nel vincolo dell'autolimitazione e del rispetto. L'amante accetta così di sottostare alla volontà dell'amata in nome dell'unione sentimentale accordata:

la tua persona è ormai per me il più affascinante ma anche il più sacro deposito di cui mortale mai sia stato onorato... Rassicurati dunque, te ne supplico in nome del tenero e puro amore che ci unisce; a lui tocca farsi garante del mio ritegno e del mio rispetto, di risponderti di se stesso²⁹.

Questa fase di costituzione della coppia è contraddistinta da

LUCIANO COATTI

una dinamica pattizia di “comando” e “obbedienza”, che dà luogo a un circolo virtuoso costituito dai servizi dedicati dall’amante alla virtù dell’amata e dai risarcimenti resi dall’amata al merito dell’amante. Il limite di questo equilibrio è tuttavia palese, laddove nel circolo virtuoso il risarcimento ha per gli amanti un valore esteriore: di “favore” corrisposto all’amata e di appagamento del desiderio reso all’amante. Per questo l’equilibrio si espone agli effetti destabilizzanti di una nuova crisi, il cui superamento richiede un riequilibrio delle posizioni raggiunte. Consapevole dell’impossibilità di conservare inalterata la sua riconosciuta supremazia, visto il riemergere del sentimento di perdita, l’amata investe l’amante di una maggiore responsabilità nella conduzione della coppia:

Da quando non ardisco più rivolgere su di me i miei sguardi, li dirigo con maggior piacere su colui che amo. Ti restituisco tutto quanto mi toglie della mia propria stima, e costringendomi a odiarmi tu mi dimenti di tanto più caro. L’amore, questo fatale amore che mi rovina, ti aggiunge nuovi pregi; tu ti innalzi intanto che io mi degrado; è come se la tua anima avesse profittato di tutto l’avvilimento della mia. Sii ormai l’unica mia speranza, tocca a te giustificare, se mai è possibile, il mio errore; copriilo con l’onestà dei tuoi sentimenti; il tuo merito cancelli la mia vergogna, compensa a forza di virtù la perdita di quelle che mi sei costato. Sii tutto l’esser mio, ora che io non sono più niente. L’unico onore che mi rimane è tutto in te, e fin che tu sarai degno di rispetto io non sarò spregevole del tutto³⁰.

Il rovesciamento delle posizioni determina importanti cambiamenti di stato in ciascuno dei partner. Lo sforzo emancipativo dell’amante ha il suo culmine nella formazione del sentimento di “autostima”, una facoltà di *autorisarcimento* che si alimenta della contentezza di sé per l’aiuto corrisposto. Il ritorno dell’amata a una posizione di dipendenza costituisce la premessa di una ripresa di fiducia nei sentimenti dell’amante che le permetterà di ricucire le lacerazioni interiori e di pervenire a una prima conciliazione tra amore e virtù.

Per gradi successivi la dinamica asimmetrica porta la coppia

degli amanti a percepire un equilibrio senza asimmetria, a vagheggiare uno stato perfetto dell'unione che culmina, sotto gli effetti dell'immaginazione, nell'istante magico della fusione amorosa. Si viene così a ricreare, ma solo illusoriamente, quella condizione di eguaglianza tra i sessi che ricorda lo stato edenico della *société commencée* e che nello stato di civilizzazione prende le forme di un'idealizzazione reciproca da cui traspare il desiderio d'identificazione con il proprio simile, altro da sé³¹. Gli amanti vivono una dimensione dell'esistenza a due molto intima, pressoché assoluta, nella quale ciò che più conta è l'esperienza dell'essere esclusivi uno per l'altra: l'amata è per l'amante (e viceversa) il suo intero universo³². In questo stato, la relazione degli amanti è animata da una passione che condensa e sublima i naturali affetti familiari, deviando la pulsione affettiva su mete del tutto immaginarie. Lo spazio sentimentale della coppia degli amanti è una dimensione a due nella quale evidentemente non c'è posto per il "terzo"³³.

D'altra parte nella coppia degli amanti l'amore, che è passione sociale, si rivela un sentimento "pieno di equità". Non solo perché l'esperienza sensibile e psicologica della relazione rende vivo e partecipe agli amanti uno stato di ideale eguaglianza³⁴, ma soprattutto perché l'amore introduce nella relazione un circolo virtuoso che mette in equilibrio la generosa spesa di sé con il bisogno narcisistico di risarcimento affettivo: maggiore è l'equilibrio, maggiore è l'uguaglianza dello scambio tra donare e ricevere. Da questo punto di vista, la relazione degli amanti contiene un principio ordinatore che la rende idealmente preferibile a ogni altro legame sociale³⁵.

Il romanzo della *Nouvelle Héloïse*, insomma, sembrerebbe proporre una soluzione "egualitaria" della relazione di dipendenza tra uomo e donna, limitatamente però al rapporto che interessa la coppia degli amanti. Una soluzione che dunque non coinciderebbe con quella offerta dalla teoria dell'*Emile*, dove il modello ideale del rapporto tra i sessi è rappresentato da una unione morale che Rousseau giudica "admirable" in quanto realizzabile da soggetti sessualmente individuati e tra loro dipendenti:

La relazione sociale dei sessi è ammirabile. Da tale società risulta una persona morale, di cui la donna è l'occhio e l'uomo il braccio, ma con una tale dipendenza l'uno dall'altro, che è dall'uomo che la donna apprende ciò che bisogna vedere, ed è dalla donna che l'uomo impara ciò che bisogna fare. Se la donna potesse risalire ai principi al pari dell'uomo, e se l'uomo avesse come lei lo spirito dei particolari, sempre indipendenti l'uno dall'altro, vivrebbero in una discordia perenne, e la loro società non potrebbe sussistere. Ma, nell'armonia che regna fra loro, tutto tende al fine comune; non si sa quale dei due ci metta più del proprio; ciascuno segue l'impulso dell'altro, ciascuno ubbidisce, e tutti e due sono i padroni³⁶.

È vero, d'altra parte, che il seguito del romanzo prevede una crisi molto travagliata della coppia degli amanti, che ha come sbocco la separazione di questa e la conversione dell'amata a un ideale dell'unione simile a quello dell'*Emile*. Verosimilmente però la separazione degli amanti e la "conversione" del personaggio femminile hanno a che fare con la formazione della coppia coniugale, i cui partner sono rappresentati dallo stesso personaggio di Julie e dal personaggio di Wolmar la cui personalità è, per molti aspetti, agli antipodi di quella dell'amante. Rousseau sembra qui voler sottolineare la forte discontinuità esistente tra il modello della perfetta "union des âmes", rappresentato da Julie e Saint-Preux, e il modello della "société admirable", interpretato dagli illuminati *maîtres* di Clarens. L'elemento di rottura sembra concentrarsi sulla struttura paritaria e identitaria del modello caratterizzato dalla perfetta unione dei partner, la cui dimensione psico-antropologica annullerebbe la differenza tra i sessi e con essa la finalità dell'unione.

La sola eguaglianza praticabile sembra essere allora quella che preserva l'identità nella differenza, un tipo di eguaglianza *proporzionale* che diventa amministrabile solo se la relazione mantiene una struttura asimmetrica:

In quello che hanno di comune sono eguali, in quello che hanno di diverso, non sono confrontabili. Una donna perfetta e un uomo per-

fetto non devono rassomigliarsi nello spirito più che nel volto; e la perfezione non è suscettibile di più e di meno. Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente all'oggetto comune, ma non nella medesima maniera³⁷.

In definitiva, Rousseau ammette la possibilità di eguaglianza tra i sessi, purché la relazione da essi costituita nasca nel rispetto di una differenza relativa che rende la dipendenza reciproca non una convenzione iniqua ma il motore della spinta all'eguaglianza stessa:

Ciò che è, è bene, e nessuna legge generale è cattiva. Questa accortezza particolare data al sesso è un compenso molto equo della forza ch'esso ha in meno; senza di che la donna non sarebbe la compagna dell'uomo, ma la sua schiava: è per questa superiorità di talento ch'ella si mantiene la sua eguale, e lo governa ubbidendogli³⁸.

Conclusioni

L'opposizione che Rousseau stabilisce nella sua opera tra dipendenza naturale e dipendenza sociale (e politica) ha perciò come presupposto invariabile lo stato di dipendenza universale degli uomini tra loro: prima, dipendenza dalla natura; poi, dipendenza dalla società. Tuttavia lo stesso Rousseau ha dato luogo a un equivoco laddove, distinguendo le due specie di dipendenza, ha connotato l'una come "buona" e l'altra come "malvagia". L'equivoco è diventato poi un vero paradosso quando, collegando gli sviluppi del controverso paragrafo dell'*Emile* con i principi del diritto politico, egli ha sostenuto che la dipendenza dalla Città è la *conditio* della libertà individuale³⁹. Infine il paradosso si è rivelato un problema dai contorni enigmatici, come attesta la formula del *Contrat social* dove si legge che con la cessione volontaria dell'indipendenza naturale ciascun associato dovrebbe rimanere «altrettanto libero di prima»⁴⁰.

La questione assume un aspetto meno inquietante, senza peral-

tro perdere il suo grado di tensione interna, se si valuta la struttura del legame sociale sottostante alle diverse forme di relazione umana considerate da Rousseau nei vari contesti dell'opera. Se si eccettua la condizione dello "stato di natura puro", in cui l'uomo vive esclusivamente per se stesso, ogni altra condizione, in quanto presuppone una relazione, implica uno stato di dipendenza: così nello "stato di natura" come nello stato dell'associazione politica; sia nei rapporti tra i sessi sia nel rapporto tra signori e servitori. Se non ci fosse dipendenza, insomma, non ci sarebbe legame sociale e senza legame sociale non si realizzerebbe l'unione o l'associazione tra due o più individui. Non solo verrebbe meno ogni consorzio sociale, ma anche sarebbe preclusa all'individuo la via del perfezionamento e la sua libertà resterebbe allo stato potenziale e inconsapevole delle origini.

Lo stato di dipendenza è quindi una condizione necessaria sia dell'esistenza della società sia della libertà umana. Il fatto è però che ogni relazione, in quanto sociale, è soggetta a corruzione. Non appena essa cade fuori dalla trama imbastita dalla reciprocità degli stati di affettività naturale, e si rende teatro di volizioni o di atti sistematici che si servono dell'affettività per strumentalizzare il bisogno, ecco che la dipendenza cambia finalità e da molla dell'unione si trasforma in struttura di dominio. La storia ipotetica del genere umano rappresenta, per Rousseau, un progressivo inveramento di questo fenomeno.

Dal momento che lo stato di dipendenza è una condizione della relazione, anche la società più piccola ne richiede l'impianto. Solo la perfetta solitudine potrebbe dunque conferire una piena indipendenza. Ma, secondo Rousseau, da quando l'uomo ha cominciato a godere dei benefici di una vita di relazione, la compagnia dei propri simili è stata sempre preferita alla vita solitaria. Anche nello "stato di natura" – ricordiamolo – la condizione migliore per l'uomo non sta nella vita errabonda e solitaria ma nel *commerce indépendant*, dove relazioni di dipendenza sotto il profilo socio-affettivo corrispondono a relazioni d'indipendenza sotto il profilo politico. D'altra parte, a un giudizio più meditato, la struttura di tale modello della dipendenza appare tutt'altro che

perfetta se, come ammette Rousseau, il progresso tecnico e sociale ne ha provocato una rapida dissoluzione⁴¹.

Come uscire da un simile circolo? Il ginevrino sembra applicare anche a questo livello lo schema di pensiero già rilevato da Starobinski e da questi efficacemente sintetizzato con la formula “le remède dans le mal”⁴². Poiché la condizione di dipendenza è universale e irreversibile, il solo rimedio opponibile al suo degrado appare quello di conferirle legittimità politica, predisponendo i meccanismi istituzionali a prevenire “qualsiasi” forma di dipendenza personale.

Di qui la ricerca di opportuni metodi di formazione della società e dell’individuo che, mantenendo attivi gli stati di dipendenza affettiva, concorrano a rinsaldare i legami intersoggettivi per conseguire mete comuni di perfezionamento. Sotto il profilo della formazione del legame sociale non ci sono sostanziali differenze metodologiche tra il modello dell’associazione politica e i vari modelli micro-sociali sopra esaminati. Sia che la dinamica intersoggettiva abbia una mediazione istituzionale, sia che essa trovi una spinta primaria nell’attaccamento naturale, ci troviamo di fronte nei due casi a modelli di dipendenza che costituiscono e conservano l’unione mediante la regolazione dell’accordo reciproco delle volontà individuali.

Forse ora apparirà più comprensibile il senso della revisione concettuale e storiografica che intendevamo apportare con questo studio. Apparirà certamente più motivata l’affermazione secondo la quale l’etica rousseauiana non può essere assimilata all’etica *individualista* del giusnaturalismo e del contrattualismo pre-illuminista e illuminista: proprio perché l’individuo è il soggetto di relazioni ordinate da una struttura della dipendenza, la sua libertà appare sempre regolata da un “io comune” e mai da una volontà individuale.

D’altra parte, apparirà anche più chiaro perché l’etica rousseauiana non è un’etica dell’*autonomia* in senso propriamente kantiano. Non lo è allo stesso modo che la supremazia della legge in Rousseau non nasce, come in Kant, da un atto di autodeterminazione individuale ma sempre dalla *volontà generale* che scaturì-

sce da un atto di autodeterminazione collettiva, dallo specifico atto di sovranità riposto nel patto di associazione. Allo stesso modo la virtù di Emile e di Julie non è frutto di un'osservanza della legge prescritta da una ragione purificata dalle passioni o anche solo dal sentimento. È una virtù che sorge e si fortifica grazie alla dinamica formativa intrinseca alla relazione; ed è resa possibile dalla struttura della dipendenza alla quale i due personaggi, nelle rispettive relazioni, si conformano per dare corpo alle specifiche motivazioni affettive e alle esigenze di una libertà perfettibile.

NOTE

- 1 Sulla matrice "individualista" del pensiero etico-politico di Rousseau e sugli influssi che tale pensiero ha esercitato su Kant, si vedano i seguenti saggi: E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", s. XLI, vol. I e II, pp. 177-219, e vol. III, pp. 479-515, 1932; tr. it. di M. Albanese, *Il problema Jean-Jacques Rousseau* (1938), Firenze, La Nuova Italia, 1973; R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950; tr. it. di R. Ferrara, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993; R. MONDOLFO, *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1954; A. LEVINE, *The Politics of Autonomy. A Kantian reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976. Secondo questi autori la concezione morale dell'*Emile* e della *Nouvelle Héloïse* è unitaria e si ricollega strettamente alla concezione della libertà civile formulata da Rousseau nel *Contratto sociale*. Istituito questo nesso, il ginevrino avrebbe percorso gli sviluppi della filosofia kantiana che, con l'elaborazione del concetto di "autodeterminazione", ha accreditato la libertà dell'individuo sia in senso etico (autonomia morale) sia in senso giuridico (indipendenza). Ma, come ha precisato Bobbio, «per Rousseau il problema fondamentale è quello della formazione della volontà generale: la sola libertà possibile nello stato è che i cittadini diano leggi a se stessi. La libertà coincide non con l'autodeterminazione individuale, ma con l'autodeterminazione collettiva». Questa distinzione, sufficiente a dissipare l'equivoco dell'ermeneutica neo-kantiana, mi permette d'introdurre il presente studio muovendo da una diversa angolazione interpretativa. Si veda N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1965. Sulla matrice civico-repubblicana dell'etica rousseauiana, si veda per contro l'interpretazione di I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (1960), Neuwied am Rhein und Berlin, Luchterhand, 1968; tr. it., *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1972.

Per la traduzione delle citazioni di Rousseau mi sono avvalso del volume *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, 1972. Per il romanzo *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, si rimanda a *Giulia o la Nuova Eloïsa*, a cura di E. Pulcini, Milano, Rizzoli, 1992. Il testo originale è ripreso dalle *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1995. I riferimenti alla traduzione italiana sono sempre affiancati dai riferimenti al testo francese (*O.C.*). La formula del *Contratto Sociale* richiamata sopra è la seguente: «la libertà morale che, sola, rende l'uomo veramente padrone di se stesso, perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, e l'obbedienza alla legge, che noi stessi ci siamo prescritta, è libertà». *Opere*, p. 285.

- 2 J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o La Nuova Eloïsa*, lett. X, 4, p. 463. *O.C.*, II, p. 441.
- 3 J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1957), Paris, Gallimard, 1971; tr. it. di R. Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- 4 J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, p. 65. *O.C.*, III, pp. 174-175.
- 5 *Ivi*, p. 283. *O.C.*, p. 362 e p. 807.
- 6 J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici* (1971), a cura di M. Garin, II, Bari, Laterza, 1994, p. 32. *O.C.*, III, pp. 308-309.
- 7 *Giulia o La Nuova Eloïsa*, p. 467. *O.C.*, II, p. 445.
- 8 *Ivi*, p. 466 e pp. 491-492. Si veda anche p. 469. *O.C.*, pp. 444 e 470.
- 9 *Ivi*, p. 491. *O.C.*, p. 469.
- 10 *Opere*, p. 286. *O.C.*, III, p. 364.
- 11 *Giulia o La Nuova Eloïsa*, p. 474. *O.C.*, II, p. 452.
- 12 *Ivi*, p. 467. *O.C.*, p. 445.
- 13 *Ivi*, pp. 467-468. *O.C.*, p. 446.
- 14 E. BADINTER, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1980; tr. it., *L'amore in più. Storia dell'amore materno (XVII^e-XVIII^e secolo)*, Milano, Longanesi, 1980. Cfr. anche il più recente *L'éducation des filles selon Rousseau et Condorcet*, in AA.VV., *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Paris, Universitatis, 1992, pp. 285-291. Si veda inoltre l'articolo di M. TROUILLE, *The Failings of Rousseau's Ideals of Domesticity and Sensibility*, "Eighteenth Century Studies", XXIV, 4, 1991, pp. 451-483, che riporta e commenta un'ampia bibliografia di articoli e saggi composti da varie autrici. Per contro, una rivalutazione del pensiero di Rousseau sulla relazione tra i sessi si trova in J. SCHWARTZ, *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; e T. SOUSA FERNANDES, *Pouvoir féminin et ordre social. Les paradoxes de l'inégalité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, "L'homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales", XXVI, 103, Paris, l'Harmattan, 1992, pp. 131-144.
- 15 J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, p. 612. *O.C.*, IV, p. 693.
- 16 *Ivi*, p. 614. *O.C.*, p. 697.
- 17 *Ivi*, p. 42. *O.C.*, III, p. 131.
- 18 *Ivi*, p. 613. *O.C.*, IV, p. 693.
- 19 *Ivi*, p. 612. *O.C.*, p. 693.
- 20 *Ivi*, p. 614. *O.C.*, pp. 695-696.
- 21 *Ibid.* *O.C.*, p. 697.

- 22 *Ivi*, p. 389. *O.C.*, p. 311.
- 23 *Ivi*, p. 612. *O.C.*, p. 693.
- 24 Su questa distinzione si veda A. FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Roma, Armando, 1989.
- 25 Julie cede alle richieste di Saint-Preux solo dopo che questi le ha comunicato l'intenzione suicida. Perciò essa può accusarlo di atteggiamento seduttivo e nel contempo vedere nei propri sentimenti di "pietà" il movente della dichiarazione. J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o La Nuova Eloisa*, lett. IV, 1, pp. 49-51. *O.C.*, II, pp. 39-40.
- 26 *Ivi*, pp. 50-51. *O.C.*, pp. 39-40.
- 27 *Ivi*, p. 51. *O.C.*, pp. 39-40.
- 28 *Ivi*, pp. 50-51. *O.C.*, pp. 39-40.
- 29 *Ivi*, lett. V, 1, pp. 52-53. *O.C.*, pp. 42-43.
- 30 *Ivi*, lett. XXXII, 1, p. 115. *O.C.*, p. 103.
- 31 Lo stato edenico del sentimento amoroso è particolarmente vagheggiato nella lett. LV,1, dove l'amante ritrae l'apoteosi dell'amore nel momento del suo maggiore incanto. *Ivi*, pp. 160-163. *O.C.*, pp. 147-150.
- 32 Nella lettera citata, Saint-Preux ribadisce questo concetto quando identifica nell'amata tutte le figure femminili che simboleggiano i diversi tipi di legame affettivo. *Ivi*, p. 162. *O.C.*, p. 149. Nel manoscritto Rey, Rousseau aveva aggiunto, tra parentesi e subito dopo «mon épouse», «ma mère, ma fille», esauendo in questo modo gli appellativi più connotativi del legame affettivo. Si veda *O.C.*, II, Notes et variantes, nota (a) di p. 149, p. 1428.
- 33 *Ivi*, lett. XLV, 1, p. 137. *O.C.*, p. 125.
- 34 *Ivi*, lett. XXXVIII, p. 128. *O.C.*, p. 116. Nella nota alla pagina il curatore dell'edizione francese riporta la variazione che compariva nel manoscritto Rey, dove il sentimento di eguaglianza degli amanti appare maggiormente connotato. Cfr. *O.C.*, II, Notes et variantes, p. 1408.
- 35 Nella lett. XXI,2, l'amante di Julie scrive che nella grande metropoli l'ordine dei sentimenti naturali è rovesciato. Nei rapporti sentimentali, che Saint-Preux definisce di *galanterie* e di *convenance*, si stabilisce una sorta di eguaglianza tra i sessi opposta però a quella virtuosa dei sinceri amanti. *Ivi*, pp. 287-288. *O.C.*, pp. 271-272.
- 36 *Opere*, pp. 627-628. *O.C.*, IV, p. 720.
- 37 *Ivi*, p. 612. *O.C.*, p. 693.
- 38 *Ivi*, p. 623. *O.C.*, p. 712.
- 39 *Ivi*, p. 303. *O.C.*, III, p. 391.
- 40 *Ivi*, p. 284. *O.C.*, p. 360.
- 41 *Ivi*, p. 64. *O.C.*, p. 171. A proposito della precarietà delle relazioni nello stato del *commerce indépendant*, la prima versione del *Contrat social* denuncia «la mancanza di nesso tra le parti costitutive del tutto». Cfr. *Scritti politici*, cit., p. 5. *O.C.*, III, p. 283.
- 42 J. STAROBINSKI, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 165-208.