

[RECENSIONE]

Loche, A. (2018). *La società possibile. Una lettura del Contrat social di Jean-Jacques Rousseau*. FrancoAngeli: Milano.

Angela Taraborrelli

Il volume pubblicato da Annamaria Loche rappresenta il denso distillato di uno studio serio ed appassionato durato anni, che ha prodotto una comprensione utile e originale di un'opera così difficile quale è il *Contrat social* di J.-J. Rousseau, che sempre lascia sconcertati per il contrasto tra la cristallina chiarezza della lingua e la complessità – che talvolta rasenta l'oscurità – del suo pensiero.

Il *Contrat social* fu pubblicato nel 1762 come estratto di un'opera più ampia intitolata *Institutions politiques*, che il filosofo non portò a termine e che fu concepita quando si trovava a Venezia come segretario del conte di Montaigu. In quella circostanza, scrive Rousseau nelle *Confessions*, aveva visto «che tutto era radicalmente legato alla politica, e che, in qualunque modo s'affronti la questione, un popolo sarà sempre e soltanto ciò che la natura del suo Governo lo farà essere» (Rousseau, 1780-1788, vol. X: 129). Se la sorte degli uomini dipende dalla natura delle istituzioni politiche, ecco allora che egli pensa di rendersi utile al genere umano applicandosi alla grande questione del miglior governo possibile (*Ib.*).

Come il titolo del volume lascia intendere, per l'Autrice il filosofo non si propone di offrire una legittimazione ideologica di una certa forma di governo a lui contemporaneo, come sarebbe nel caso di Hobbes o di Locke, né di concepire una specie di utopia, bensì di delineare

un «progetto positivo di una società possibile»; il *Contrat social* è la via non solo per l'istaurazione di una forma di governo legittima ma anche per la costruzione dell'*État civil* (Loche, 2018: 15) che, se sarà informata dai principi da lui esposti, sarà realizzabile, in un futuro più o meno prossimo e sarà in grado di coniugare l'utile e la giustizia, «les hommes tels qu'ils sont» con «les lois telles qu'elles peuvent être» (Rousseau, 1780-1788, [CS], I: 189)¹, antropologia e normatività. Quest'ultima, fa notare l'Autrice, è di specie particolare: non si traduce infatti in un 'dover essere', in un ideale regolativo che mai si realizzerà, bensì in un 'poter essere' la cui possibilità dovrebbe essere garantita dal fatto che riguarda gli uomini quali sono costitutivamente, ossia liberi ed eguali. Solo attraverso l'*État civil* che scaturisce dall'applicazione dei principi del contratto sociale essi potrebbero recuperare in modo stabile e duraturo la libertà che hanno perduto nel corso della storia a causa di istituzioni ingiuste, e cominciare a vivere in relazioni di eguaglianza con i propri simili (Loche, 2018: 18).

Il progetto di una società possibile *in quanto* fondata su libertà ed eguaglianza viene descritto, analizzato e interpretato dall'Autrice in tutta la sua ricchezza, attraverso lo spettro di sette nuclei teorici: 1. Il problema del giusnaturalismo nel *Contrat social*; 2. Libertà ed eguaglianza, 3. Il patto; 4. Sovranità e volontà generale; 5. Le leggi, il Legislatore, il popolo; 6. La gestione dello Stato; 7. Le istituzioni di Roma e la Repubblica possibile.

Nel primo capitolo viene analizzato il rapporto di Rousseau con il giusnaturalismo. Si tratta di una questione ampiamente dibattuta di cui l'Autrice restituisce le diverse prospettive interpretative, e sulla quale esprime una sua posizione: il filosofo ha utilizzato una terminologia del

¹ Nel *Contract social*, Rousseau arriverà alla conclusione che è possibile offrire le condizioni per un governo legittimo, ma che non sia possibile invece dire *sic e simpliciter* quale sia il governo migliore perché si tratta di una questione che ha tante buone soluzioni quante sono le combinazioni possibili nelle condizioni assolute e relative dei popoli (III.9).

diritto naturale, e ha polemizzato con concetti specifici del giusnaturalismo. Tuttavia mantiene della tradizione contrattualista l'esigenza teorica di una fondazione pre-politica, cambiando tuttavia paradigma. Rousseau individua tale fondazione pre-politica non nella legge e nei diritti naturali, bensì nella libertà e nell'eguaglianza (23): questo perché, spiega Loche, «leggi e diritti di natura non sono categorie che Rousseau [...] ritenga idonee a fondare il contratto sociale» essendo dotate di uno statuto concettualmente debole, «in quanto nella stessa tradizione giusnaturalistica appaiono come ascritte agli esseri umani, e quindi, in una certa misura, meno fondanti il patto normativo rispetto a quanto lo siano libertà ed eguaglianza» (33). Libertà ed eguaglianza sono dunque il fondamento del patto e lo sono in quanto elementi costitutivi della natura umana, e non come semplici diritti ascritti all'uomo. Se nella società ingiusta gli uomini sono in catene e sono uguali perché, come aveva scritto nel *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, sono egualmente nulla, in una società giusta e legittima essi potranno riappropriarsi di libertà ed eguaglianza, tornando alla loro natura originaria, ossia a ciò che pertiene loro per natura.

All'analisi della diade libertà ed eguaglianza è dedicato il capitolo secondo del volume, e qui il contributo di Loche alla comprensione del concetto di libertà è particolarmente rilevante. La sua analisi ha un doppio scopo, storico e teoretico: da un lato mira a mostrare l'originalità del ginevrino rispetto alla tradizione giusnaturalista e liberale (da Hobbes, a Locke, a Montesquieu); dall'altro, ad offrire una lettura del «problema fondamentale» di Rousseau di cui il *Contrat social* dovrebbe essere la soluzione. Come è noto, il problema fondamentale consiste nel trovare «une forme d'association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même &

reste aussi libre qu'auparavant?» (Rousseau, 1780-1788, [CS] I.6: 203). Ma cosa significa restare libero "come prima"? Prima quando?

Per rispondere a questa domanda, l'Autrice compie due passi preliminari: innanzitutto e diversamente, ad esempio, da Robert Derathé distingue la condizione di indipendenza degli uomini descritti nel *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, interpretata come assenza di condizionamenti dell'uomo considerato dal suo lato fisico, in assenza di rapporti con i suoi simili, dalla libertà naturale. In secondo luogo, introduce il concetto di libertà antropologica, la quale pur essendo una, si declina in modi diversi nell'essere umano: in libertà naturale, civile (o politica), e morale.

La libertà naturale è la libertà nello stato di natura dell'uomo considerato dal lato metafisico e morale, è quella di cui gode l'uomo che non vive più in completo isolamento – trovandosi in relazione con altri esseri umani – che non ha alcun limite se non le proprie forze. Si tratta di una forma di libertà come assenza di subordinazione reciproca che comincia quando cessa l'indipendenza e riguarda «ogni genere di libertà concepibile nell'intrecciarsi dei rapporti sociali prima che intervenga la forma dello Stato» (76) legittimo. Dunque, la libertà naturale può riferirsi sia allo stato di natura nella sua purezza che a quella condizione che è «il frutto di un eccesso di corruzione» (Rousseau, 1780-1788, [Discours] vol. I: 125), quella in cui tutti gli individui, come aveva scritto Rousseau nel *Discours* ridiventano uguali perché sono nulla e non hanno altra legge che la volontà del padrone (*Ib.*). È la libertà che gli uomini perderanno entrando nel patto, ma è anche quella che fa loro scegliere di sottoscriverlo. In una condizione in cui non sussiste ancora la normatività del patto sociale legittimo, e in cui gli individui si trovano in una specie di limbo tra libertà ancora naturale e libertà non ancora civile e politica, resta allora solo quella libertà che Locke definisce «antropologica». La libertà antropologica è la libertà costitutiva dell'uomo, quella che «gli uomini non possono mai perdere,

anche se, in alcuni casi, può capitare che non abbiano la consapevolezza di poterne godere» (Loche, 2018: 76). L'uomo per sua costituzione non può perdere né alienare la libertà antropologica che è propria di ciascuno e di tutti come membri della specie umana; invece può perdere la libertà naturale, come in effetti è accaduto e accadeva ai suoi tempi, visto che, come esordisce icasticamente Rousseau nel primo capitolo del *Contrat social*, «L'homme est né libre, & partout il est dans les fers» (Rousseau, 1780-1788, [CS] I. Premessa: 190). Ecco allora che, ritornando al problema fondamentale, quando il filosofo afferma che grazie al patto sociale ciascun associato può restare libero «come prima», la libertà cui si riferisce, sottolinea l'Autrice, non è né l'indipendenza, né la libertà naturale, bensì la libertà antropologica, cioè la libertà con cui l'uomo nasce, la libertà che rappresenta il suo *proprium*, che lo distingue dagli animali qualificandolo come agente libero o morale e che non può essere «mai perduta o barattata» (Loche, 2018: 72).

Qui si approfondisce e si chiarisce ulteriormente quel nesso tra antropologia e normatività di cui si diceva all'inizio. Come spiega l'Autrice, tra la libertà antropologica e quella politica, ossia la libertà disciplinata dal diritto, che è la terza forma di libertà, esiste una relazione di reciproca garanzia per cui «se per un verso la libertà politica è possibile solo perché l'uomo ha una natura libera; per un altro, solo nella società del patto, dove il cittadino è politicamente libero, la libertà antropologica può manifestarsi in modo completo e senza ostacoli» (*Ib.*). La libertà civile o politica che non deriva dai diritti, ma dal patto, non cancella dunque la libertà antropologica, ma la realizza e la garantisce.

Proprio grazie al patto sociale l'uomo resta quello che era prima dell'inizio della storia, cioè libero, ma nello stesso tempo lo diventa pienamente, diventando ciò in cui consiste la sua natura più propria, che è quella di agente libero, o di essere morale. La novità di Rousseau, sottolinea Loche, consiste nel fatto che costui anziché considerare la

libertà politica prevalentemente in relazione all'individuo e ai suoi diritti, la collega alla concezione del patto normativo. È vero che per il filosofo ciascuno è portatore di libertà, come se questa fosse e usando un termine kantiano un «diritto innato», nel senso antropologico specificato, però la libertà si compie nella sua pienezza solo una volta che il patto legittimo ed equo sia stato sottoscritto.

Questo perché, quando sottoscrivono il patto, gli individui diventano tutti non solo sudditi ma anche cittadini e, in quanto tali, parte del corpo sovrano. Ciascuno è libero in quanto, essendo parte del corpo sovrano, è sottomesso alle leggi di cui è autore; obbedendo alla volontà generale ciascuno obbedisce a sé stesso in quanto parte del corpo sovrano; di conseguenza, essendo limitato solo dalla volontà generale di cui partecipa, ciascun individuo è sottoposto ad una limitazione che è al tempo stesso una «auto-limitazione» (90).

Nel cap. VIII del *Contrat social*, Rousseau scrive che il passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce un «un changement très-remarquable» (Rousseau, 1780-1788, [CS] I.8: 208): all'istinto subentra la giustizia, all'impulso fisico il dovere, all'appetito il diritto. L'uomo si vede obbligato ad agire secondo altri principi e a consultare la sua ragione prima di cedere alle sue inclinazioni. In questo stato le sue facoltà si sviluppano e i suoi sentimenti si ampliano: si tratta però di una condizione che può sempre degenerare. Con il contratto sociale invece l'uomo perde la libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta, ma guadagna la libertà civile, la proprietà e la libertà morale, «qui seule», sottolinea Rousseau «rend l'homme vraiment maître de lui», perché «l'impulsion du seul appétit est esclavage, & l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» (209). Questo, puntualizza il filosofo, è il senso filosofico della parola libertà e non fa parte del suo tema. Loche fa giustamente osservare che la libertà in senso filosofico, quella per cui l'uomo è libero e deve imputare a sé stesso il male, è ben diversa dalla libertà politica, perché nella

Repubblica rousseauiana il sovrano ha i mezzi per costringere il suddito a essere libero, cioè «a seguire le regole del retto convivere» nel caso in cui questi assumesse un comportamento insensibile al bene pubblico oppure incompatibile con esso (Loche, 2018: 96). Tale costrizione, invece, non c'è e, anzi, non deve esserci nella libertà in senso filosofico-morale. Ma, aggiunge l'Autrice, se è vero che quest'ultima fa storia a sé, si tratta di uno dei modi in cui la libertà antropologica si esprime e «si realizza compiutamente grazie al patto sociale» (*Ib.*); essa in definitiva dipende dal compimento della forma politica legittima e consente all'uomo di realizzarsi in quanto tale. Senza arrivare ad affermare che la libertà morale si ottiene con il patto, Loche mette però in evidenza come vi sia un nesso stringente tra libertà politica e libertà morale e questo per almeno due ragioni. In primo luogo perché per Rousseau la libertà politica sembra essere condizione della libertà morale; egli sembra sostenere, infatti, che solo dove viga una forma politica legittima, dove l'uomo goda di libertà politica nel senso prima illustrato, può anche acquistare la libertà morale e realizzarsi pienamente in quanto uomo. In secondo luogo perché queste due libertà hanno un carattere comune, ossia l'autonomia: entrambe possono essere definibili come obbedienza alla legge che ci si è prescritti, o meglio come il non essere soggetti ad altra legge se non a quella di cui si è autori: questo significa, fa osservare l'Autrice «sia in politica che in morale la libertà consiste nell'obbedire ad una legge che ci si è dati da sé, consiste nell'obbedienza a leggi scelte in modo autonomo, non a regole imposte dall'esterno» (97).

Nel terzo capitolo dedicato al Patto, l'Autrice insiste sulla natura normativa di quest'ultimo, il quale non sarebbe un fatto storico, bensì un parametro che separa nettamente «la società corrotta dalla società bene ordinata, la disuguaglianza e il dominio dalla eguaglianza e dalla libertà, il regime dell'ingiusto da quello del diritto sacro e giusto» (127). Ciò che caratterizza il patto di Rousseau è la clausola dell'alienazione

totale, che sola consente di entrare nell'unica dimensione politica concepibile dal filosofo, quella che unisce libertà ed eguaglianza: al di fuori di essa vi è stato di natura nella doppia accezione di stato originario dell'uomo e di socializzazione esposta al dominio e alla schiavitù.

Nel quarto capitolo, Loche affronta il difficile compito di analizzare i due concetti di sovranità e volontà generale, come pure la loro relazione. La sovranità, ovvero l'esercizio della volontà generale, viene interpretata alla luce del tema della reciprocità, dell'impegno reciproco tra il «public» e i «particuliers»; della volontà generale viene approfondito il concetto di 'generalità' in quanto diverso da quello di 'universalità', il rapporto con la nozione di volontà di tutti, o meglio di come sia possibile – e necessario – trasformare la volontà di tutti in una volontà generale²; nonché le cause della sua degenerazione e la questione dell'unanimità, rispetto ai possibili limiti e pericoli che essa può implicare.

Nel capitolo quinto l'Autrice offre una interpretazione del Legislatore, figura enigmatica e problematica sia rispetto alle sue qualità che alla sua funzione. Nel capitolo sesto del libro secondo del *Contrat social*, Rousseau afferma che le leggi non sono propriamente che le condizioni dell'associazione civile e che «Le peuple soumis aux loix en doit être l'auteur» (Rousseau, 1780-1788, [CS] II.6: 231). Subito dopo però egli solleva il problema di come il popolo possa istituirle: egli si domanda come sia possibile che il corpo politico abbia la lungimiranza necessaria per far diventare vere e proprie leggi le sue espressioni della volontà. La difficoltà sta nel fatto che la moltitudine è cieca, in quanto «souvent ne soit ce qu'elle veut, parce qu'elle soit rarement ce qui lui est bon»; d'altra parte, il popolo, «veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours»; mentre la volontà generale «est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé»

² Si veda in particolare CS, II.3 e IV.1.

(*Ib.*). Sia i singoli che la collettività hanno dunque bisogno di una guida; il popolo sovrano, che è libero solo quando obbedisce a sé stesso, ha bisogno di qualcuno che gli indichi cosa debba volere, e così anche i singoli. Di qui la necessità del Legislatore il quale sembra svolgere una doppia funzione: di nomoteta e di educatore. I contrasti tra i diversi interpreti del testo rousseauiano nascono rispetto al modo in cui debba essere intesa «l'ouvrage de la Législation» (35): *législation* si riferisce al sistema delle leggi fondanti della società politica, «quelle sulle quali lo Stato basa la propria stessa sopravvivenza e che vengono immediatamente 'dopo' il contratto che è stato stretto» (Loche 2018: 230); oppure a quelle norme universali che sono le norme proprie del patto (Rousseau, 1780-1788, [CS] I.7: 202)? L'Autrice suggerisce di considerare due livelli di leggi costitutive della Repubblica e di capire dove si situi il compito del Legislatore. Se si vuole difendere la natura 'democratica' della Repubblica, si potrebbe considerare il Legislatore «come l'autore della *norma universale* che presiede al patto» (Loche 2018: 231): nel formare un ente collettivo i singoli utilizzano un contratto le cui regole costitutive sono date dal Legislatore. Il Legislatore sarebbe colui che indica le clausole, o meglio la clausola, del patto stesso e interviene per elaborarne la struttura normativa. Questa interpretazione avrebbe il pregio di spiegare il ruolo del Legislatore senza entrare in contrasto con «l'assunto individualistico del contrattualismo e con l'orizzonte concettuale del I libro del *Contrat social*» (233) in cui il *particulier* è prospettato «come protagonista della scelta politica» (231). Si tratta di una interpretazione che però potrebbe essere smentita dal fatto che Rousseau non faccia alcun riferimento al Legislatore quando si occupa del contratto; tuttavia, anche la seconda e più tradizionale lettura che colloca l'opera del Legislatore dopo che il patto abbia istituito la società, e ne fa l'autore delle leggi fondamentali, ossia delle regole generali della convivenza, presenta non poche incongruenze che Loche segnala puntualmente. Ampiamente argomentata appare la

proposta dell'Autrice di annoverare tra i compiti principali del Legislatore quello di formare il popolo (239), e questo in due sensi: in primo luogo a lui spetterebbe l'onere «di mutare – attraverso una rigenerazione dei membri che lo compongono – una caotica moltitudine in una personalità giuridica, politica e anche morale» (*Ib.*), facendo giungere un gruppo di uomini alla consapevolezza della necessità del patto e ad accettare la clausola che esso comporta, agendo dunque prima del patto (240); in secondo luogo dovrebbe trasformare gli individui singoli che hanno sottoscritto il patto in membri di un popolo e in cittadini, facendo assumere a questi ultimi la consapevolezza della loro natura sociale e politica, trasformandoli cioè da individui, di per sé perfetti e isolati, «en partie d'un plus grand tout» (Rousseau, 1780-1788, [CS] II.7, in Loche, 2018: 231) e la loro esistenza fisica e indipendente in una esistenza parziale (ossia come parte di un tutto) e morale, agendo dunque dopo il patto. Uno dei compiti del Legislatore consisterebbe allora nell'occuparsi "in segreto" dei costumi (300), delle consuetudini, dell'opinione e, in definitiva, di sviluppare sentimenti di socialità; spetterebbe poi all'istituto della Censura e alla religione puramente civile, cui Rousseau dedica gli ultimi capitoli dell'opera, mantenerli vivi perché senza di essi la Repubblica potrebbe non sopravvivere.

Il volume di Annamaria Loche, che restituisce il pensiero del Ginevrino senza ridurlo a schemi interpretativi rigidi, che ricostruisce il contesto storico-intellettuale in cui si è sviluppato mettendone in evidenza gli elementi di novità; che, inoltre, prendendo in considerazione l'intera opera ne fa risaltare continuità e discontinuità e che, infine, offre un numero davvero cospicuo di voci della letteratura secondaria sui temi più controversi, non solo è un utile strumento per leggere il *Contrat social*, ma rappresenta anche un ottimo esempio di cosa possa produrre una solida conoscenza storica unita ad una fine capacità interpretativa.

Riferimenti bibliografici

Rousseau, J.-J. (1780-1788). *Collection complète des oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, dir. par P. Moutou et P.A. Du Peyrou, 17 vol., Genève [Collection]; *Du contrat social, ou principe du droit politique* [CS], in *Collection*, vol. I, 187-357; *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* [Discours], in *Collection*, vol. I, 1-17; *Les Confessions*, in *Collection*, vol. X, 1-299.

