

## **J.J. Rousseau e il “problema” di Cassirer**

Di Luigi Leone

Jean-Jacques Rousseau è stato uno di quei filosofi ai quali l’eccezionale levatura ha procurato maggior fama per i fraintendimenti, piuttosto che per la esatta comprensione della dottrina.

È un destino riservato a non molti nel corso della storia della civiltà e come sempre in tali casi accade – basti pensare a Platone – l’altezza ha determinato l’utilizzo (spesso combinato) di due specie di strumenti interpretativi: quello biografico da un lato, e quello assimilatorio dall’altro. Con il primo tipo si è cercato di trovare le *motivazioni nascoste* della nascita di pensieri così originali, in accadimenti ritenuti cruciali nella vita del soggetto indagato; con il secondo invece – e con maggior zelo – si è provato a “leggere” il pensatore in esame, attraverso la *forma* della propria idea, tentando di trovarvi assonanze che potessero legittimare di riflesso anche il proprio punto di vista, laddove si fosse riuscito a provare la giustezza della propria interpretazione. Non è il caso qui di ricordare le mode interpretative che hanno fatto diventare volta a volta Platone “idealista”, “proto-comunista”, “proto-nazista” o “totalitario” *tout court*; e nemmeno il simile percorso cui è stato sottoposto Rousseau. Riguardo a quest’ultimo poi, anche solo per confrontare le interpretazioni che si sono imposte per la loro forza chiarificatrice, occorrerebbero le centinaia di pagine di una trattazione esaustiva. Si può però provare a esaminare quella di uno dei più autorevoli esegeti di Rousseau, Ernst Cassirer, la quale – riprendendo il testo di una conferenza tenuta a Parigi il 27 febbraio 1932 – venne poi pubblicata con il titolo “*Il problema Jean-Jacques Rousseau*”, e che a tutt’oggi continua a riscuotere consensi per l’acutezza delle analisi ivi contenute.

Cassirer è stato certamente un punto di riferimento importante per la filosofia del ’900, anche in virtù del fatto che questa aveva fatto del linguaggio la pietra d’angolo d’ogni sua costruzione; sicché i saggi sull’argomento straripavano, e anche al lettore odierno più distratto nomi quali quelli di Wittgenstein, Carnap, Frege, Austin, Peirce, Russell, per non citare che alcuni “classici”, non dovrebbero risultare sconosciuti.

Certo, visto con sguardo sinottico (platonico, diciamo) l’argomento del linguaggio potrebbe non sembrare degno di cotanti sforzi, se è vero che, come ammette lo stesso Cassirer<sup>1</sup>, ad esso Platone non dedicò altro che l’ironia del *Cratilo*. (Ben altra questione era da lui ritenuta essenziale, ovverosia la ricerca del Bene attraverso la fondazione della *pòlis*, che implica la fondazione della Giustizia, come dialoghi memorabili quali *Gorgia*, *Protagora* e *Repubblica* attestano ampiamente.) Per cui potrebbe facilmente sorgere al suddetto “lettore distratto” il sospetto che, quello lasciato alla filosofia come ambito nel quale

---

<sup>1</sup> Cfr E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1961, traduzione di Eraldo Arnaud, 2004 RCS Libri spa, Milano, prima edizione Sansoni, pagg. 71 e 72.

sfogarsi (il recinto del linguaggio) fosse - almeno dall'8-'900 a oggi - tutto quello che l'imperio dell' utilitarismo assunto a legge del mondo nella "forma" del mercato del lavoro, era disposto a concedere.

E - forse - di questo si era accorto anche lo stesso Cassirer, quando scriveva il testo della conferenza su Rousseau: la filosofia vera - quella che educa l'uomo alla *necessità* della giustizia nella costruzione del corpo sociale, e dunque *fonda* la città - era finita con Rousseau. Non ci sarebbe stata mai più un'altra occasione come quella, nella quale un solitario poté contribuire così tanto - con quella "incomparabile forza con la quale Rousseau ha agito sulla sua epoca come pensatore e come scrittore"<sup>2</sup> - a edificare per il mondo moderno l'idea stessa di cittadinanza politica, di felicità pubblica, di giustizia. Vien fatto di pensarlo - che Cassirer sentisse l'impotenza della filosofia nel '900 (vieppiù con l'esplosione della brutalità nazista, fronteggiata da imbecilli di importanza mondiale) - constatando la sua insolita potenza espressiva in questo scritto; ove riesce non solo ad analizzare con perspicacia straordinaria il pensiero di Rousseau, ma anche a *trasmettere* al lettore la di esso forza evocativa. Un tale vigore raramente da Cassirer verrà raggiunto in altri elaborati, nei quali semmai ogni tanto si affaccia la pedanteria tipicamente tedesca, per giunta affiancata in alcuni luoghi dalle circonlocuzioni rese in omaggio ad alcuni fantasmi del passato dall'ombra dei quali egli sembra faticare a liberarsi. In breve, sembrerebbe quasi che Cassirer, non potendo essere Rousseau, né assumerne il ruolo in un mondo (siamo nel 1932, non dimentichiamolo) che ridicolizzava la ragione, ne abbia esaltato in una occasione deputata le idee e l'epoca, prima di tornare con migliaia di altri intellettuali a occuparsi di cose inoffensive per il modello di vita imposto all'occidente intero dal superiore principio dell'interesse commerciale. E se tale conclusione sembrasse azzardata, ci si potrebbe chiedere come mai egli sia rimasto fino alla fine pedissequamente fedele allo schema del maestro Kant "categorie aprioristiche formali *versus* realtà", anche quando - a differenza di Kant - la scoperta del *teorema dell'incompletezza* di Godel avrebbe dovuto dissuaderlo dal tentativo di interpretare l'intera realtà con i soli strumenti formali.

Ciò non toglie, ovviamente che il suo contributo sia stato degno di nota in ordine alla comprensione del pensiero di Rousseau, pur con i limiti dovuti alla tentazione di costringerlo entro una *forma* familiare. Per fare ciò Cassirer tende a fare del contrasto di Rousseau con la sua epoca e con gli stessi illuministi, un contrasto di sentimento e di *forme*, contrapponendo a quella statica e geometrica e deterministica dell'illuminismo, quella nuova e dinamica e piena di *pathos* del futuro romanticismo; facendo così, della conflagrazione epocale provocata da Rousseau, un semplice scontro di sensibilità e di linguaggi, e dando l'impressione che il suo pensiero possa essere rinchiuso entro una parentesi storica, col farne poco più che un prodromo del romanticismo. Così, dopo aver affermato - "Che Rousseau si sia staccato da quell'esaltazione della "ragione" che dominava la cerchia degli enciclopedisti francesi, che in contrasto ad essa si sia richiamato alle profonde forze del "sentimento" e della "coscienza" è innegabile."<sup>3</sup> -

---

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, traduzione di Maria Albanese (1938) - tratta da E. Cassirer - R. Darnton - J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, 1994 - in J.J.Rousseau, *Il Contratto sociale*, 1762, edizione a cura di Barbara Carnevali, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2002.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. IX

aggiungerà, prima, che: "... questa genesi dell'opera è a sua volta possibile soltanto se la riconduciamo indietro fino al suo punto di partenza, alla vita di Rousseau e fino alla sua origine nella personalità di Rousseau.<sup>4</sup>", ovvero sia il *must* di ogni buon romantico;

e, subito dopo, in aperta contraddizione:

"Ma non è questo che ci proponiamo di affermare; che cioè il mondo di pensiero di Rousseau, staccato dalla sua forma d'essere individuale, dalla sua esistenza personale, cessa di avere per ciò stesso un'importanza autonoma. È piuttosto la tesi opposta che io desidero sostenere."<sup>5</sup> (Cioè una tesi antiromantica, apparentemente.)

Insomma, con un periodare ellittico tipico dello stile di Cassirer (e anche del '900), lo stesso concetto viene prima affermato impersonalmente, poi smentito categoricamente, e infine approfondito nella sostanza, col risultato di dare allo scritto (e a chi lo legge) una indeterminatezza di fondo dalla quale dovrebbero emergere *tra le righe* le vere idee dell'autore. E infatti, più avanti affermerà apoditticamente: "Alla forza dell'intelletto riflettente su cui si basa la cultura del secolo XVIII, egli contrappone la forza del sentimento; di fronte al potere della "ragione" che contempla e distingue, egli scopre la passione e la sua forza elementare". Dunque viene disegnato un perfetto romantico: il che contraddice apertamente l'affermazione precedente con la quale Cassirer dichiara di sostenere la tesi (antiromantica) dell'autonomia delle idee di Rousseau dalla sua vita. E in un crescendo chiarificatore, poco più avanti scriverà (riportando un lettera di Rousseau nella quale egli esaltava la propria solitudine a petto della corruzione sociale): "Da quel momento è dischiusa la via all'epoca del "sentimentalismo", dello Sturm und Drang, del romanticismo tedesco e francese"<sup>6</sup>. E infine, andando a prendere dalla *Nuova Eloisa* la scena di Saint-Preux che abbandona l'amata: "Qui nasce una nuova forma di poesia: qui appare ai nostri occhi il *Werther* di Goethe"<sup>7</sup>.

Col che possiamo ritenere chiarito – ove vi fossero ancora dubbi – in quale modo Cassirer ritenga di risolvere la suaccennata questione romantica.

Ma, come dicevamo, è connaturato allo stile espressivo di Cassirer questo periodare circonlocutorio e indiretto; probabilmente è un tratto ineliminabile della sua personalità, che riesce a imporsi anche laddove il tema non lo richiederebbe, e che lo induce a tentare di far entrare tutto entro gli schemi familiari che conosce piuttosto che azzardare nuove strade. Infatti, Cassirer applicherà *sistematicamente* il sopra ricordato schema kantiano "categorie aprioristiche formali *versus* realtà", alle sue ricerche sul *fondamento* di tutte le forme della cultura umana – linguaggio, mito, religione, arte, scienza – ovvero sia il *simbolo*. Ciò che lo spingerà sempre nei suoi studi, sarà il desiderio di ricostruire una filosofia sistematica rivolta a determinare le attività formatrici e le funzioni spirituali a fronte della dispersione provocata dallo sviluppo delle scienze particolari. Ma questa si rivelerà un'ambizione fuori moda. La temperie culturale era ben altra, e la pretesa di riportare lo scibile in una visione armonica e coerente, che si lasciasse comprendere a partire da un principio razionale

---

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. X

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. X

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. LVIII

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. LIX

unitario, urtava contro una realtà culturale del tutto diversa, perché in questa era lo stesso concetto di razionalità a venir messo in discussione. Al massimo, poteva avere cittadinanza (e infatti l'aveva, eccome!), il principio hegeliano del "Tutto ciò che è reale è razionale", che già nel secolo precedente aveva dato eccellente prova nel giustificare le restaurazioni di troni e altari, il soffocamento di ogni libertà intellettuale, e soprattutto l'imperio del conformismo che ogni potere adora. In forza di questo principio – secondo la dottrina di Hegel concretatasi appunto nella di lui folgorante carriera governativo-accademica – il filosofo deve adoperarsi a capire e giustificare come e perché la realtà è quella che vede, non scervellarsi a vagheggiare come dovrebbe essere. Infatti Hegel piaceva (e piace) a monarchici e repubblicani indifferentemente, non essendo *questo* il discriminante, perché quelli che la dottrina hegeliana manda letteralmente in visibilio sono i burocrati: di partito, di accademia, di stato; basti solo pensare al suo prestigio nel mondo sovietico, o nei vari partiti comunisti occidentali.

Ma tornando a Cassirer: la sua sarà in definitiva una battaglia di retroguardia contro lo scetticismo che – partendo dalla presunta impossibilità di conoscere la realtà attraverso i fenomeni, data la fallibilità dei sensi – aprirà la porta a ogni irrazionalismo, a ogni teoria della volontà fine a sé stessa. E' questa la dissoluzione dello spirito, di cui avrà poi buona prova negli anni '30 con l'affermarsi concreto di teorie liberticide, contro la quale egli esorta al cambiamento suggerito dalla *rivoluzione copernicana*.

"Invece di commisurare il contenuto, il senso, la verità delle forme spirituali a qualcos'altro, che si rispecchierebbe in esse in modo indiretto, noi dobbiamo in queste forme stesse scoprire la natura e il criterio della loro verità, della loro intima significazione. Invece di intenderle come semplici copie, noi dobbiamo cercare in ciascuna di esse una sua regola spontanea di produzione: una maniera e prospettiva del configurare, la quale è assai più che la semplice riproduzione di qualcosa che ci sia dato in precedenza in una rigida configurazione del proprio essere. Considerati sotto questo punto di vista, il mito, l'arte e così il linguaggio e la conoscenza, divengono simboli: non già nel senso che essi designino sotto forma di immagine, di allegoria che allude e che spiega, una realtà precedentemente data, bensì nel senso che ciascuna di queste forme crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato".<sup>8</sup>

Questa idea fissa accompagnerà tutta la sua produzione, al punto che perfino nel saggio su Rousseau non resisterà alla tentazione di citare Leibniz (quello delle *monadi*, cioè in definitiva un esaltatore delle forme), pur ammettendo che la di questi dottrina era ininfluenza su Rousseau per essere stata conosciuta dopo l'Emilio (cfr. LXXXII del saggio).

Ciò non toglie che in molti punti l'analisi di Cassirer riesce ad essere davvero penetrante, contribuendo a smontare definitivamente l'immagine falsa del Rousseau propugnatore del mito del buon selvaggio, per mettere invece in rilievo la sua grande potenza rinnovatrice, capace di sconvolgere per sempre un'epoca, e di gettare le basi di una società rinnovabile nel profondo, come la ineguagliata influenza che le sue idee avranno sui rivoluzionari – i quali porteranno nel 1794 le sue spoglie al Pantheon – basta da sola a dimostrare.

---

<sup>8</sup> E. CASSIRER, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, 1925, traduzione di Vittorio Enzo Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1976, pagg. 17 e 18.

Così, riguardo alla potenza della ragione, parlando di Rousseau, Cassirer scrive:

“Egli nega e abbatte, nell’etica e nella politica, nella religione, nella letteratura e nella filosofia, tutte le forme già costruite che incontra, a rischio di veder ripiombare il mondo nel suo stato originario e informe, nello stato di “natura”, e di abbandonarlo in certo qual modo al caos. Ma nel caos che egli stesso provoca, si dimostra e si afferma la sua peculiare potenza creativa; perché da esso inizia un moto animato da nuovi impulsi e determinato da forze nuove”.<sup>9</sup>

Cassirer riesce anche a rendersi conto della non contraddittorietà fra il *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini* e il *Contratto sociale*, comprendendo che la condizione dell’uomo *naturale* è in realtà simile a quella dell’uomo *contrattuale* laddove la Legge convenzionale istituita dal Patto – da tutti unanimemente voluta – abbia la stessa straripante potenza della legge di natura: cioè sia semplicemente inderogabile, sempre e da chiunque, inaccessibile a qualunque volontà particolare, sia essa del singolo come della fazione, quella che poi verrà chiamata coi nomi *più liberali* di: lobby, partito, corpo intermedio. E comprende che in questa intangibilità sta la grandezza della legge che muta i costumi degli uomini, come Rousseau dice esplicitamente proprio nel *Contratto*. Cassirer tutto ciò sembra capirlo ed esprimerlo:

“Non si può pensare a una strada verso una *collettività*, umana, pura e vera, che non abbia più bisogno di queste molle del potere, della cupidigia, della vanità, ma che sia fondata interamente nella comune subordinazione a una legge *interiore* riconosciuta obbligatoria e necessaria? Non appena questa forma di società sorgerà e sarà mantenuta, anche il male, come sociale – e soltanto *questo* conta, come abbiamo visto, nella considerazione di Rousseau – sarà superato ed evitato. L’ora della liberazione sarà giunta solo quando cadrà la forma coercitiva di società durata fino ad oggi e subentrerà al suo posto la libera forma di una comunità etico-politica. Una forma in cui ognuno, invece di essere sottoposto all’arbitrio degli altri, obbedisce solo alla volontà generale che egli comprende e riconosce come la propria”.<sup>10</sup> Eppure, lo stesso Cassirer che scrive queste parole non esita ad affermare anche: “Il *Contratto sociale* annuncia ed esalta uno sfrenato assolutismo della volontà dello Stato”<sup>11</sup>, con ciò contraddicendo nella sostanza quanto affermato nel passo prima riportato.

Ma ancora, riguardo allo stile vagolante che sembra voler dare ragione e torto insieme a punti di vista opposti, si può notare come – quando Cassirer si deciderà a dire quale sia in definitiva questo “problema Rousseau”, sì grave da meritare il titolo del saggio – al lettore che aspetta una chiara definizione di esso, riserverà tre-quattro pagine dalle quali il malcapitato dovrà ricavare che, in sostanza, tale problema si ridurrebbe alla consapevolezza (da parte di Rousseau) della potenza del sentimento, cui questi si deciderebbe a contrapporre quella della volontà; così da poter dare rilievo al punto di vista kantiano del *dover essere*. Infatti: “Un solo pensatore ha visto con chiarezza e giustamente il nesso interiore che lega il pensiero di Rousseau; e solo *Kant* è diventato in questo punto un

---

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. VI.

<sup>10</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XLVI.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XXII

ammirevole scolaro di Rousseau”<sup>12</sup>. Il che è assolutamente condivisibile, così come il seguito, laddove afferma che “Questo atteggiamento dello Sturm und Drang non è però l’atteggiamento intellettuale e morale fondamentale di Rousseau. Per lui la legge non è nemica e avversaria della libertà, essa è piuttosto l’unica che ci può dare e garantire veramente la libertà”.<sup>13</sup>

Il problema è che più avanti dirà l’esatto contrario, come abbiamo visto sopra, tratteggiando dalle lettere di Rousseau un pioniere dello Sturm und Drang, e poi dall’ *Eloise* addirittura un anticipatore del *Werther!*

Ma infine, per concludere il tema delle contraddizioni nelle quali il saggio di Cassirer si avvolge - a fronte di tutto quanto abbiamo visto sopra da Cassirer affermato (e certo non in forma dubbiosa) riguardo al sentimento in Rousseau, che ne faceva un eroe romantico *ante litteram* - eccone una strabiliante: “L’etica di Rousseau non è un’etica di sentimento, ma la forma più decisa della pura etica della legge che sia stata elaborata prima di Kant. Nella prima stesura del *Contratto sociale* la legge è detta la più sublime di tutte le istituzioni umane. È un vero dono del cielo, in virtù del quale l’uomo ha imparato a seguire, nella sua esistenza terrena, gli infrangibili comandamenti della divinità”.<sup>14</sup>

Così, liberatici con quest’ultimo esempio della questione dell’incoerenza di Cassirer, dobbiamo rilevare senz’altro che qui l’intuizione è giusta; solo che è ricalcata sul *Protagora* di Platone senza denunciarne il debito.

E qui si apre un altro capitolo importantissimo, che riguarda certamente Cassirer, ma solo in quanto antesignano di una scuola interpretativa che ha semplicemente ignorato, per ignoranza o superficialità forse, ma più probabilmente per spasmodica aderenza a schemi mentali usati, la grande influenza esercitata da Platone - e dalla *Repubblica* soprattutto - sull’opera di Rousseau e, decisamente, sui suoi due capolavori, *l’Emilio* e il *Contratto sociale*, che non per caso Rousseau volle pubblicati l’uno dopo l’altro, dopo averli redatti praticamente assieme. Niente di strano: parlano entrambi dell’educazione; l’uno dell’ *homo in nuce*; l’altro del *cittadino in nuce*. E qui va detto che Cassirer riesce a vedere chiaramente la questione dell’identità di sostanza fra le due opere: “Il piano educativo di Rousseau non rifiuta affatto di educare Emilio per farne un “cittadino”; ma senza dubbio lo educa cittadino di quella società che deve venire.”<sup>15</sup>, cioè quella del *Contratto*. Ed arriva anche a scrivere perentoriamente: “Pedagogia e politica, etica e filosofia della religione si compenetrano e non sono altro che sviluppi e applicazioni dello stesso principio”.<sup>16</sup> Solo che vi arriva attraverso una via talmente tortuosa e farraginoso da far facilmente dimenticare gli indubbi pregi di questo saggio, a causa degli inutili vagolamenti che sono caratteristici del suo linguaggio.

Il problema di Cassirer è stato - come per molti altri - quello di voler analizzare Rousseau con categorie letterarie (o comunque non politiche), dimenticando troppo spesso che era la filosofia politica l’essenza del suo pensiero, e dunque per comprenderlo si doveva ricorrere semmai a categorie platoniche, non romantiche. Nel caso di questo suo saggio, ciò appare palese dall’inesausto tentativo di riportare sempre tutto il pensiero di Rousseau agli

---

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XXVIII

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XXVIII

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. LXVI.

<sup>15</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XXVIII

<sup>16</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XCV

specifici accadimenti della di lui coscienza, sì da poter riportare tutto all'io, e dunque alle forme del pensiero, e dunque allo schema kantiano per cui tutto l'universo può venir afferrato attraverso un adeguatamente raffinato *mumble mumble*: "Pur rimanendo interamente in sé, in certo qual modo assorbito in se stesso, egli affronta ugualmente problemi d'importanza assolutamente universale, problemi che neppure oggi hanno perduto la loro forza e la loro profondità e che perdureranno molto al di là della forma, individualmente e temporalmente condizionata, data a essi da Rousseau".<sup>17</sup>

Così chiude il suo saggio Cassirer, e così può bastare anche a noi per comprenderne i limiti, non senza rilevare che, se era comprensibile un simile errore di prospettiva epistemologica in Kant, non poteva esserlo più in Cassirer; il perché lo abbiamo già accennato sopra. Ovverosia, probabilmente Cassirer non aveva tenuto in considerazione (data l'inconciliabilità col sistema kantiano) la lezione di Kurt Godel, che pure doveva conoscere, la quale potremmo sintetizzare come: "quella del recinto". Secondo il suo *teorema dell'incompletezza*<sup>18</sup>, non può esistere nessun sistema formale coerente; nel quale cioè non coesistano asserzioni contraddittorie, le quali sono irrisolvibili perché indimostrabili con i simboli del sistema stesso. Per dimostrare la logicità almeno di una parte di esso (come ad es. la matematica ha fatto con l'aritmetica), bisogna spostarsi a un livello più ampio e simbolicamente potente, in grado di *assorbire* l'entropia della parte; bisogna cioè entrare in un altro – più complicato – sistema, pur esso chiuso e incoerente a sua volta. In definitiva risulta impossibile a un qualsiasi sistema simbolico dimostrare la propria intera coerenza da sé stesso.

Come si può sperare di uscire dal recinto del linguaggio usando i simboli del linguaggio?

E così pensiamo si possa chiudere la questione dei limiti dell'opera di Cassirer, e quindi anche di questo suo saggio su Rousseau *le géant*, la cui statura ha creato al suo esegeta qualche *problema* interpretativo.

Rimarrebbe a questo punto solo da dimostrare l'asserita ascendenza platonica dell'opera di Rousseau, e in particolare del *Contratto*.

Non si può ovviamente dedicare a questo tema in questa sede lo stesso spazio usato per l'analisi del problema precedente ma, a parte le considerazioni che chiunque può trarre ove legga il *Contratto* dopo aver letto *La Repubblica*; e a parte l'autorevole parere di Mario Vegetti, il quale giustamente ricorda come "Nel suo *Emilio*, egli giudicava *La Repubblica* come "il più bel trattato di educazione pubblica che sia mai stato scritto"<sup>19</sup>; si possono qui riportare di seguito – senza commentarli – alcuni luoghi tipici del *Contratto sociale*, (tratti dalla traduzione citata) al fine di concludere degnamente (si spera) questa trattazione:

(p. 85) *Per quanto riguarda l'uguaglianza, la parola non significa che i gradi di potere e di ricchezza debbano essere assolutamente identici, ma che il potere non sconfini mai nella violenza, e si eserciti solo in virtù del rango e delle leggi, (...) Il che presuppone, da parte dei grandi, moderazione nei beni e nel prestigio, e, da parte dei piccoli, moderazione nell'avarizia e nella cupidigia.*

---

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, op. cit. pag. XCVIII

<sup>18</sup> E. Burattini e R. Cordeschi (a cura di), *Intelligenza Artificiale*, Carocci, Roma 2001

<sup>19</sup> M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, 1999, Roma-Bari, Gius. Laterza e Figli, pagina 119

(p. 108) (...) *il lusso o è causato dalle ricchezze o le rende necessarie; corrompe allo stesso modo il ricco e il povero, l'uno attraverso il possesso, e l'altro attraverso la cupidigia; svende la patria alla mollezza, alla vanità; priva lo Stato di tutti i suoi Cittadini, per asservirli gli uni agli altri e tutti quanti all'opinione.*

(p. 112) *In una parola, l'ordine migliore e più naturale è che i più saggi governino la moltitudine, quando si è certi che la governeranno per il suo vantaggio, e non per il loro.*

(p. 126) *Il dispotismo, infine, invece di governare i sudditi per renderli felici, li rende miserabili per governarli.*

## Bibliografia

**E. Burattini e R. Cordeschi** (a cura di), *Intelligenza Artificiale*, Carocci, Roma 2001

### **E. Cassirer**

*Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I: *Il linguaggio*, 1923, La Nuova Italia, Firenze, 1961, traduzione di Eraldo Arnaud, RCS Libri spa, Milano, prima ediz Sansoni, 2004

*Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, 1925, traduzione di Vittorio Enzo Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1976.

*Il problema Jean Jacques Rousseau*, 1932, traduzione di Maria Albanese (1938) - tratta da E. Cassirer – R. Darnton – J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, 1994 - in J.J.Rousseau, *Il Contratto sociale*, 1762, edizione a cura di Barbara Carnevali, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2002.

### **Platone,**

*La Repubblica*, tradz. Di Franco Sartori, III ediz. 2006, Roma-Bari, G. Laterza e Figli

*Protagora*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi Libri srl, Milano, 1998

### **J.J. Rousseau**

*Il Contratto sociale*, 1762, a cura di Barbara Carnevali, edizione Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2002

*Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, 1754, traduzione di Valentino Gerratana, Roma, 1968, Editori riuniti, III ediz. 2002

**M. Vegetti**, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, 1999, Roma-Bari, Laterza