

Elaborata per risolvere il problema della legittimazione del potere in società altamente omogenee, la dottrina politica di Rousseau si articola in una serie di categorie analitiche fra loro collegate da un nesso logico-funzionale. L'immagine della democrazia che ne emerge, configura un modello alternativo rispetto alla forma storica della democrazia contemporanea. Una democrazia pura o radicale, senza freni di tipo liberale, ma non illiberale o totalitaria, come spesso si è sostenuto.

Ricca di suggestioni ideali, la democrazia di Rousseau risulta tuttavia una "democrazia impossibile": essa deve tendere all'unanimità, ma può funzionare solo sulla base della regola di maggioranza. L'improprietà dello schema astratto di Rousseau induce a ricominciare tutto da capo. La soluzione russoviana rappresenta un punto di partenza (non certo di arrivo), rappresenta la prospettiva ideale da cui collocarsi per ricercare soluzioni in grado di rendere più democratico il nostro sistema politico, e più incisiva e meno rituale la partecipazione popolare alle grandi scelte collettive

Virgilio Mura (Sassari, 1944) insegna filosofia della politica nell'Università di Sassari. Tra i suoi lavori: "Cattolici e liberali nell'età giolittiana" (1976)

ETS

Scienze umane

ETS

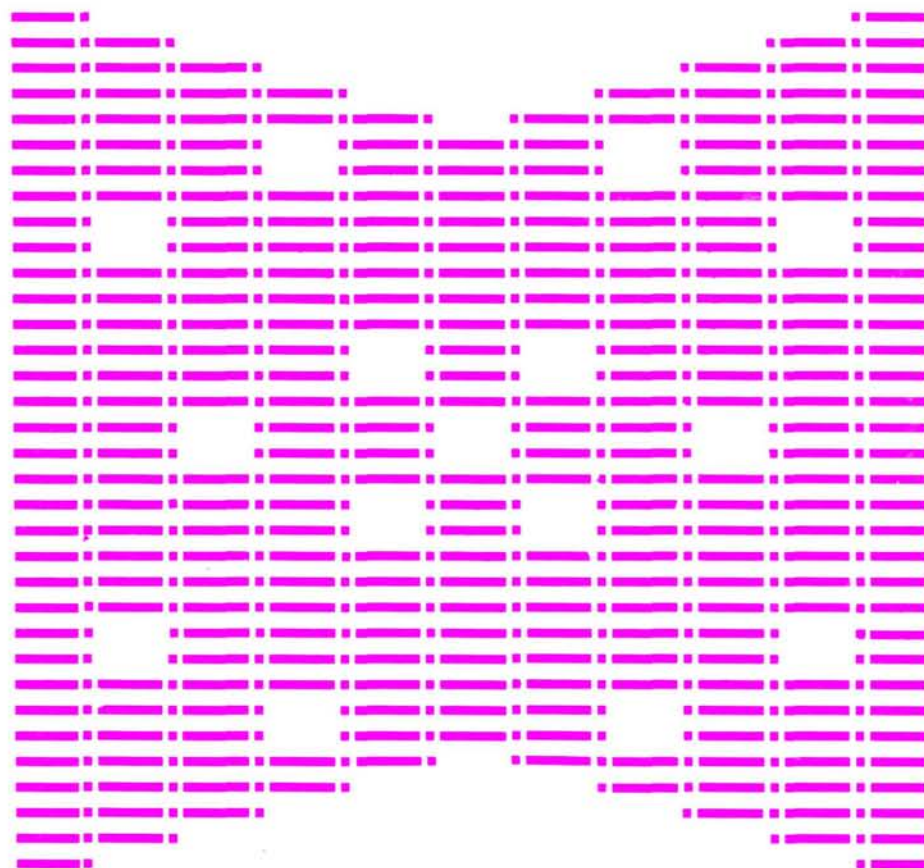
VIRGILIO MURA

# La teoria democratica del potere

Saggio su Rousseau

MURA

LA TEORIA DEMOCRATICA DEL POTERE



## SCIENZE UMANE

*Collana diretta da*

*Domenico Corradini e Gianfranco La Grassa*

1. Piero Paolicchi  
*Esperienza del tempo e realtà sociale*
2. Luigi Alfieri  
*Storia e mito. Una critica a Eliade*
3. Gabriele Parenti  
*Il pensiero politico di Blanqui*
4. Fabrizio Ghilardi  
*Signoria e servitù. Da De Sanctis a Michelstaedter*
5. Mario Chiavario  
*Autodifesa: questione aperta. Per una risposta civile*
6. Virgilio Mura  
*La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*

**Virgilio Mura**  
**LA TEORIA DEMOCRATICA DEL POTERE**  
Saggio su Rousseau

ETS

---

## Premessa

Ancora un libro su Rousseau. Perché? La domanda è inevitabile, dato che, se si eccettua Marx, non c'è forse autore nella storia della filosofia politica occidentale più letto e commentato. Come non c'è autore sul quale si siano raccolti giudizi così diversi e contrastanti. Su Rousseau, infatti, si è detto tutto e il contrario di tutto. Lo si è dipinto come un rivoluzionario e come un conservatore; lo si è giudicato un moralista, che tenta un'incursione nel campo delle istituzioni civili, e un pan-politico, che eleva la politica a rimedio universale dei mali del mondo; lo si è considerato come l'interprete più coerente e conseguente della moderna teoria della democrazia, come uno scrittore illiberale (l'antesignano delle dottrine totalitarie), oppure, anche, come il prosecutore della tradizione liberale. Lo si è accostato a Hobbes e a Montesquieu e lo si è assimilato a Kant, Hegel e Marx, presentandolo, ora, come il continuatore degli uni, ora, come il precursore degli altri.

Un libro che sapesse districarsi nella fitta selva

di tante opinioni diverse e, talora, contraddittorie, avrebbe già una sua giustificazione, e non delle più peregrine. Ma non è questo l'intento (o, almeno, l'intento principale) del presente lavoro. Più che a proporre un'ennesima interpretazione, esso tende a recuperare un criterio interpretativo che si muova in un'ottica strettamente politologica.

Può apparire strano e perfino paradossale, ma nel vasto e variegato panorama della letteratura critica, che si è venuta accumulando sul Rousseau politico, sono relativamente poche (e in Italia sono ancor meno) le opere dedicate specificamente alla determinazione e alla sistemazione delle categorie analitiche che stanno alla base della teoria russovianna del potere. Il campo degli studi appare tuttora caratterizzato dalla prevalenza di due "indirizzi metodologici", tendenti, l'uno, a riassorbire la politica nella filosofia, con la conseguenza di vedere in Rousseau non tanto un filosofo della politica, quanto un filosofo la cui concezione generale del mondo contiene anche una serie di considerazioni sul potere; e, l'altro, a ridurre la politica all'ideologia, con la conseguenza di focalizzare l'attenzione sul Rousseau critico della società francese del '700, piuttosto che sul Rousseau teorizzatore di un modello originale di organizzazione politica della società. Entrambi gli approcci, che non di rado appaiono fusi insieme, prendono per lo più in considerazione la dottrina politica con riguardo alle connessioni che presenta con le altre parti del sistema (con la morale, in particolare), oppure con riferimento ai valori ideali (o ai disvalori) che sottintende o esprime, e relegano invece in secondo piano (per non dire che addirittura trascurano) sia l'analisi delle sue articolazioni interne e sia

l'esame della sua validità e consistenza sul piano teorico.

In questo libro una tale impostazione viene rovesciata. E pur non negando la rilevanza filosofica e lo spessore ideologico della dottrina politica di Rousseau, si tende soprattutto a determinarne i contenuti specifici attraverso la definizione dei significati dei concetti-chiave in essa presenti e l'indicazione delle interrelazioni tra i vari elementi che la compongono. Muovendo da una simile prospettiva, il fulcro della ricerca russoviana viene individuato non nell'idea dell'*uomo nuovo* da creare o nell'ipotesi dell'*optima respublica* da costruire, bensì in un ambito tematico caratterizzato dal tentativo di stabilire a priori le condizioni di legittimità di qualsiasi struttura imperativa. In questa ottica, la proposta di Rousseau non viene considerata, come spesso si è fatto, alla stregua di un programma politico da realizzare o di un'utopia da vagheggiare, né come una sorta di decalogo pratico cui i facitori di società perfette debbano attenersi (e, a maggior ragione, non viene criticata perché priva di indicazioni operative o perché queste sembrano adombrare soluzioni eticistiche o volontaristiche). La prefigurazione della società perfetta, che pure è rinvenibile nel *Contratto sociale* e negli altri scritti politici, viene in rilievo solo in quanto vale come criterio per distinguere le società legittime da quelle che legittime non sono, solo in quanto, cioè, rappresenta la tavola sinottica dei requisiti ritenuti necessari in ogni ordinamento per la giustificazione dell'obbligazione politica.

Il che naturalmente non significa che Rousseau sia autore, come Hobbes, di una grammatica dell'obbedienza, oppure che proponga, come Machiavelli, una

metodologia per la conquista, la conservazione e l'accrescimento del potere del Principe. Al contrario il suo punto di vista è esattamente l'opposto: collocandosi esplicitamente *ex parte populi*, egli elabora una teoria normativa del fondamento e dell'esercizio del potere nella quale indica quali debbono essere i caratteri che ogni potere deve possedere per essere accettato come legittimo. Sotto questo profilo, la posizione di Rousseau non può essere semplicemente liquidata come un esempio di *concezione ottimistica del potere*, da contrapporre, in quanto paradigma di concezione ingenuamente *positiva*, alle varie vedute *negative*, all'antistatualismo di derivazione cattolica o anarchico-liberale. Anzi, a voler sottilizzare, è piuttosto un caso di *concezione pessimistica* del potere, dal momento che Rousseau esclude che possano essere ritenute legittime quelle organizzazioni statuali originatesi e strutturate in maniera non corrispondente al modello prefissato; ossia dal momento che esclude, in pratica, che possano essere ritenute legittime pressoché tutte le organizzazioni statuali finora conosciute.

Rousseau affronta il problema del potere elaborando una teoria che si incardina su una fondamentale istanza etico-politica e su un presupposto fattuale. L'istanza è quella dell'autodeterminazione, della coincidenza dei soggetti appartenenti ai ruoli di comando con i soggetti appartenenti ai ruoli di subordinazione. Il presupposto è quello dell'esistenza (effettiva) di un interesse comune da tutelare e promuovere attraverso lo sforzo congiunto dei consociati. Questi due elementi costituiscono l'alfa e l'omega del sistema politico russoviano, e trovano un punto di raccordo nella volontà generale, che è termine medio

fra l'interesse comune, di cui è una specificazione, e la legge, cui invece fornisce i contenuti materiali. Sede della manifestazione della volontà generale è l'assemblea popolare che divide con il governo, al quale è collegata tramite un rapporto di rappresentanza commissaria, la responsabilità dell'esercizio del potere sovrano.

Lo schema teorico della democrazia rousseviana è dunque semplice e lineare, benché Rousseau non sempre si mostri scrittore altrettanto semplice e lineare e le sue opere dottrinali non risultino prive di smagliature e di incongruenze. Questo schema teorico configura un tipo di democrazia profondamente diverso, alternativo, rispetto alla forma storica della democrazia contemporanea. E non tanto perché postula la *democrazia diretta*, quanto perché postula la *democrazia unanimitaria*. Infatti, mentre è l'armonia fra i vari elementi a garantire il funzionamento del sistema, è però l'esito della deliberazione assembleare a garantirne sostanzialmente la democraticità, nel senso che l'istanza dell'autodeterminazione non viene soddisfatta dalla partecipazione, sia pure diretta, al processo decisionale, ma si realizza solo in presenza di atti deliberativi nei quali tutti i cittadini siano disposti a riconoscersi. In Rousseau, quindi, il principio dell'autodeterminazione reclama il principio d'unanimità. Senonché, trovandosi in bilico fra senso della realtà e richiamo ideale, Rousseau descrive un modello di democrazia unanimitaria che funziona prevalentemente sulla base della regola di maggioranza: descrive, in altre parole, il modello di una *democrazia impossibile*.

Che il modello di Rousseau sia un modello contraddittorio, e perciò improponibile, significa che

l'istanza dell'autodeterminazione appartiene alla sfera della mitologia politica? Forse. Ma può anche voler dire che la soluzione del problema dell'autodeterminazione, in una società industriale avanzata, va ricercato altrove e non nelle pagine del *Contratto sociale*.

Desidero ringraziare Sergio Caruso, Gian Massimo Mura e Danilo Zolo, per i consigli che mi hanno dato dopo la lettura della prima stesura del presente lavoro. Un particolare ringraziamento sento di dover rivolgere al prof. Norberto Bobbio, che mi ha fornito utili indicazioni e preziosi suggerimenti, e al prof. Domenico Corradini, che ha pazientemente e scrupolosamente letto entrambe le stesure di questo lavoro, consentendomi, con le sue puntuali osservazioni critiche, di migliorare il testo sia nella forma che nel contenuto.

Sassari  
ottobre 1978

## Avvertenza

I titoli delle opere di Rousseau citate in testo vengono indicati con le seguenti sigle:

EP *Discours sur l'économie politique.*

MG *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (première version).*

CS *Du contrat social ou Principes du droit politique.*

Fr *Fragments politiques.*

LM *Lettres écrites de la montagne.*

PCC *Projet de constitution pour la Corse.*

CGP *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projeté.*

Le citazioni sono tratte da: *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris 1964, vol. III. Questa edizione viene indicata con la sigla: OC.

Le edizioni italiane alle quali si fa riferimento, talora modificandone la traduzione, sono indicate con le seguenti sigle:

- SP *Discorso sull'economia politica*, traduzione di C. Spada, Laterza, Bari 1972<sup>3</sup>.
- GE *Il contratto sociale*, traduzione e note di V. Geratana, Einaudi, Torino, 1965<sup>2</sup>.
- GA2 *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. II.
- GA3 *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. III.

Le citazioni sono fatte secondo il seguente criterio: a) la sigla dell'opera seguita dall'indicazione (in genere in numeri romani) del libro e del capitolo, o della lettera o della parte; b) la sigla OC seguita dall'indicazione (in numeri arabi) della pagina; c) la sigla delle edizioni italiane seguita dall'indicazione (in numeri arabi) della pagina.

Nei decenni recenti la scienza sociale è stata oggetto di una lenta trasformazione dei suoi punti di vista, specialmente sotto la tardiva influenza di E. Troeltsch e K. Mannheim e, generalmente, per gli sforzi di tutto quanto il campo della sociologia della conoscenza. Attraverso il lavoro di quest'ultima, è oggi divenuto evidente, come lo era il contrario per il primo positivismo, che qualunque sforzo si eserciti, non possiamo, nell'intraprendere la ricerca, liberarci dei nostri valori come ci liberiamo dei nostri cappotti.

*Easton*

## 1. Il Rousseau politico

Se si volesse cogliere il senso globale e unitario della produzione intellettuale di Rousseau<sup>1</sup>, sarebbe indispensabile non solo ricercare i nessi fra le opere strettamente politiche e quelle letterarie, pedagogiche e autobiografiche, ma anche considerare i dati esistenziali e caratteriali del personaggio<sup>2</sup>. Questa interpretazione, che si potrebbe definire in senso lato “filosofica”, individua generalmente nell’uomo, e nel rapporto con l’ambiente naturale e sociale che lo circonda, il nucleo centrale della ricerca o, meglio, della specu-

<sup>1</sup> Come è noto, lo stesso Rousseau rivendica in più di una occasione il carattere unitario del proprio pensiero. Sul tema cfr. G. Lanson, *L’unità de la pensée de J.-J. Rousseau*, in “Annales de la société J.-J. Rousseau”, VII (1912), pp. 1-31; E. Cassirer, *L’unité dans l’oeuvre de J.-J. Rousseau*, in “Bulletin de la société française de philosophie”, XXXII (1932), pp. 45-85; P. Burgelin, *L’unité dans l’oeuvre de Rousseau*, in “Revue de métaphysique et de morale”, 1960, pp. 199-209; R. Derathé, *L’unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, in AA.VV., *J.-J. Rousseau*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1962, pp. 203-18.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Il problema G.G. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, p. 14, sostiene in proposito che in Rousseau “il contenuto e il senso della sua opera non possono essere staccati dalla vita personale”. Per una lettura in chiave psicologico-strutturale, cfr. P. Burgelin, *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952; e J. Starobinsky, *J.-J. Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Plon, Paris 1958.

lazione del Ginevrino<sup>3</sup>. Ne consegue che, proprio perché gravita intorno a questo polo principale, il discorso di Rousseau, da un lato, non può non sfociare nella politica e, dall'altro, non può non partire dalla morale: ossia non può non essere incentrato sul rapporto inscindibile fra la politica e la morale, le due grandi dimensioni della "pratica" entro le quali si realizzerebbe il destino dell'uomo in società<sup>4</sup>. Una questione che ha sollevato molte dispute e che ancora oggi serve ad indicare due distinti periodi della storia (recente) dell'esegetica russoviana: il periodo a cavallo delle celebrazioni del 1912, contrassegnato dalla tendenza a sottolineare il primato della morale sulla politica, e il periodo che si chiude con le celebrazioni del 1962, caratterizzato invece dal prevalere di un orientamento diametralmente opposto<sup>5</sup>. E, però, è una questione dalla quale si può prescindere se l'intento è quello di *ricostruire*, attraverso la definizione del significato delle categorie analitiche che lo compongono e la determinazione del quadro delle loro connessioni funzionali, il sistema politico che Rousseau elabora. In questo caso, anzi, è opportuno di-

<sup>3</sup> L'interpretazione della veduta russoviana come essenzialmente antropocentrica, che risale a Kant, viene ripresa da B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Paris 1945; Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit.; Id., *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Études sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, Société Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 165-76; R. Derathé, *L'homme selon Rousseau*, in *Études* cit., pp. 203-17; M. Launay, *Rousseau*, Puf, Paris 1968, pp. 17-8; E. Garin, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, a cura di Maria Garin, Laterza, Bari 1971, vol. I, pp. VII-XXIII.

<sup>4</sup> E' lo stesso Rousseau ad ammonire, in un celebre e citatissimo passo dell'*Emilio*, che "quelli che vorranno trattare separatamente la politica e la morale, non capiranno mai nulla né dell'una né dell'altra" (*Emile*, in OC, vol. IV, p. 524).

<sup>5</sup> Cfr. L. Colletti, *Rousseau critico della "società civile"*, in *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, p. 202.

stinguere nettamente, all'interno degli scritti di Rousseau, il discorso sulla struttura del potere dalle riflessioni sulla natura dell'uomo, ossia la dottrina dello stato dall'antropologismo filosofico, la politica dalla pedagogia e dall'etica, il problema dell'obbligo giuridico dal problema psicologico-esistenziale dell'obbedienza, la fondazione della *Repubblica* dalla rigenerazione morale dell'individuo, l'appello ideologico dal sermone etico e dal messaggio escatologico, il progetto politico della trasformazione radicale della società dal sogno di una palingenesi dell'umanità.

Va da sé che sostenere l'autonomia e la specificità della politica non equivale a postularne l'assoluta separatezza dalla morale. Non si tratta infatti di negare che fra questi piani vi siano punti di contatto o di interferenza, quanto piuttosto di affermare l'esigenza di non confonderli. E, in proposito, non vale obiettare che "in un certo senso tutte le opere di Rousseau sono politiche"<sup>6</sup> o che l'intreccio fra politica e morale è così stretto che difficilmente si scorre la linea di demarcazione fra i due campi<sup>7</sup>, oppure, ancora, che è scorretto smembrare un'opera che è unitaria per esplicita ammissione dello stesso autore<sup>8</sup>. Categorie come "contratto sociale", "sovranità", "legge", "legislatore", "libertà", "uguaglianza", "rappresentanza", "volontà generale", "governo", ecc., sono categorie eminentemente politiche che Rousseau elabora in opere esse pure politiche e che inserisce in un preciso contesto teorico, rispetto al quale,

<sup>6</sup> Garin, *Introduzione*, cit., p. VII.

<sup>7</sup> E' la tesi dell'*unità circolare* di politica e morale sostenuta da Burgelin, *Le social et le politique chez Rousseau*, cit., pp. 171-3.

<sup>8</sup> Cfr. P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1974, p. 8.

prima ancora di domandarsi se è in armonia con determinate premesse filosofiche o etiche, occorre chiedersi se è internamente coerente e funzionale. E per far questo, non è davvero necessario rifarsi a interpretazioni globali, né risalire a visioni generali della vita e neppure accertare preventivamente se la politica rappresenta la risposta al male del mondo<sup>9</sup>, se assorbe in sé la morale<sup>10</sup>, se si confonde con essa<sup>11</sup> o se ne costituisce invece una appendice o una propaggine<sup>12</sup>.

Se lo scopo è la *ricostruzione* della teoria russoviana del potere legittimo, non sembra dunque indispensabile stabilire preliminarmente dove Rousseau vada collocato: se nella casella dei politici o in quella dei moralisti, oppure in una casella di confine. Osserva però Garin che una "lettura strettamente politica"

<sup>9</sup> E' una delle tesi centrali del libro del Cassirer, *Il problema G.G. Rousseau*, cit., nel quale la teoria politica russoviana è interpretata alla stregua di una nuova e moderna teodicea. Anche il Derathé (nell'introduzione a *Du Contrat social*, in OC, p. XCIV, ora anche in *Introduzione a J.-J. Rousseau, Il Contratto sociale*, Einaudi, Torino 1969<sup>2</sup>, p. XI) ritiene in fondo che il *Contratto sociale*, nel segnare il passaggio dalla morale alla politica, costituisca una risposta al problema del male nel mondo.

<sup>10</sup> Autori molto diversi per impostazione e formazione culturale aderiscono, con valutazioni implicite spesso opposte, all'idea che in Rousseau la politica sostituisca o fondi la morale, ponendosi come l'unico reale rimedio dei problemi dell'uomo. A titolo d'esempio, cfr., da un lato, S. Cotta, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, in *Études* cit., p. 179, e, dall'altro, Derathé, *Introduzione*, cit.; Colletti, *Rousseau critico della "società civile"*, cit., p. 200 e sgg.; P. Alatri, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, Utet, Torino 1970, p. 12.

<sup>11</sup> In questo senso, cfr. Burgelin, *Le social et le politique chez Rousseau*, cit., pp. 171-3; S. Hoffmann, *Du "Contrat social" ou le mirage de la volonté générale*, in "Revue Internationale de Histoire politique et constitutionnelle", 1954, p. 295.

<sup>12</sup> E' la posizione di quanti leggono Rousseau in chiave *eticistica* o *coscienzialistica*. Cfr. B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, Geneve, 1947, p. 16; P. Léon, *L'idée de volonté générale chez Rousseau et ses antécédentes historiques*, in "Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique", 1936, p. 176.

di Rousseau “rischia di isolarne in *polemiche sterili* o in *celebrazioni retoriche* temi che hanno sapore solo se ricondotti a quella sua concezione generale dell'uomo e del suo destino terreno, che è quello di non poter più realizzare la propria autonomia ‘morale’ se non nell'unità con gli altri”<sup>13</sup>. Ed è un avvertimento importante, soprattutto perché non sempre la critica si è accostata a Rousseau “senza lo scopo recondito di colpire o di difendere attraverso di lui un certo ideale politico”<sup>14</sup>. Ma a patto di tener presente che il rischio della “polemica sterile” e “della celebrazione retorica” non è affatto scongiurato dalla lettura filosofica, che è pur sempre una lettura fra le letture, anch'essa soggetta all'approccio preconcetto o strumentale, arbitraria almeno quanto quella strettamente politica e non meno di questa, malgrado le intenzioni, parziale e riduttiva. Del resto, se c'è il pericolo, come temeva anche Cassirer, di inaridire il discorso critico rinchiudendo la personalità di Rousseau nell'“astratto schema” della sua dottrina, c'è anche il pericolo opposto di “arricchire” oltre misura la sua tematica politica con elementi spuri, con tutto ciò che di negativo ne deriva sul piano della chiarezza e della specificità della dimensione politica. E' vero che non si spiegano le scelte di valore che Rousseau compie se non si risale alla sua filosofia dell'uomo, alla visione dei rapporti tra le regole “interne” della condotta umana e le loro proiezioni sociali. Ma è altrettanto vero che quella particolare costruzione concettuale, che è una teoria politica, non può essere considerata né interpretata come un

<sup>13</sup> Garin, *Introduzione*, cit., pp. LX-LXI (corsivo mio).

<sup>14</sup> R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1970<sup>2</sup>, p. 8.

puro fatto ideologico, neanche quando, come nel caso di Rousseau, essa ha un carattere eminentemente normativo.

Ne deriva che il problema del “Rousseau politico” può essere affrontato almeno in due modi, a seconda che l’obiettivo sia la ricostruzione della genesi e dello sviluppo dell’ideologia che sta alla base della dottrina, ricercandone le matrici e seguendone l’evoluzione lungo l’intero arco dell’attività intellettuale russoviana; oppure la ricostruzione, attraverso l’esame delle opere strettamente politiche, del modello di Stato, del progetto istituzionale che Rousseau propone. Entrambi gli approcci sono legittimi. Ma mentre l’uno è rivolto a chiarire *perché* Rousseau elabori una determinata teoria, l’altro è diretto a determinare *quale* determinata teoria Rousseau in effetti elabori. Si tratta dunque di approcci diversi e non fungibili, così come diversi e non fungibili sono una serie di opzioni ideologiche e un sistema di ipotesi teoriche.

## 2. Opere dottrinali e di ingegneria costituzionale

Il pensiero politico di Rousseau si sviluppa per tappe successive articolandosi in tre fasi distinte: 1) la fase in cui prevale un atteggiamento di tipo *negativo*, orientato a denunciare, criticare e rifiutare i valori dominanti nella società europea del '700, piuttosto che ad approntare i concetti e a delineare gli elementi di un progetto istituzionale alternativo; a questa fase appartengono il *Discorso sulla scienza e sulle arti* (1750) e il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754); 2) la fase propriamente dottrinale, dell'enunciazione argomentata dei principi, dell'elaborazione e sistemazione teorica degli istituti fondamentali e delle connessioni funzionali del nuovo modello di Stato (*Discorso sull'economia politica*, 1755; *Manoscritto di Ginevra* o *Del Contratto sociale o saggio sulla forma della repubblica (prima versione)*, 1758-60; *Del contratto sociale o principi di diritto politico*, 1762; *Frammenti politici*); 3) la fase dell'applicazione pratica e quindi dell'inevitabile adattamento delle categorie

astratte alle condizioni specifiche di determinate e concrete realtà storiche (*Lettere scritte dalla montagna*, 1764; *Progetto di costituzione per la Corsica*, 1765; *Considerazioni sul governo di Polonia e sulla sua progettata riforma*, 1771).

Le tre fasi, benché strettamente collegate, nel senso che la prima costituisce il presupposto, logico e cronologico, della seconda, e la seconda il presupposto della terza, non sono tuttavia equivalenti riguardo all'apporto che ognuna di esse reca al processo di formazione del sistema politico rousseviano. Un sistema nel complesso coerente (anche se non privo di smagliature) che Rousseau definisce in modo organico soltanto con la stesura del *Contratto sociale* - rispetto al quale le altre opere della fase dottrinale possono essere considerate o come degli estratti monografici (*Discorso sull'economia politica*) o come dei lavori preparatori (*Manoscritto di Ginevra*), oppure come una serie di appunti sparsi (*Frammenti politici*) - e che completa e affina negli scritti di ingegneria costituzionale, dove fra l'altro procede a rifinire il giudizio sulla rappresentanza politica, elencando dettagliatamente le condizioni del suo esercizio, e a determinare con maggior precisione e ricchezza di particolari il discorso sul governo, la sovranità, la legislazione.

Assai diverso, e tutto sommato secondario, è invece il ruolo assolto dalle opere della prima fase. Certo non si coglierebbe il significato storico né l'originalità della proposta rousseviana se si prescindesse dalla condanna del *patto iniquo* o se comunque si sottovalutasse la forza dirompente e il carattere di autentica "rottura" dei primi due *Discorsi*. E' altresì innegabile che nella *Dedica* del *Discorso*

sull'ineguaglianza vi siano spunti che verranno ripresi e indicazioni che verranno sviluppate nelle opere successive: basti pensare agli accenni alla sovranità popolare, alla supremazia della legge e alla distinzione fra potere legislativo e potere esecutivo. Ma in quelle pagine l'enunciazione dei capisaldi dell'*ottima repubblica* è talmente generica e immotivata da assumere unicamente il significato di una mera dichiarazione di principio, valida ad indicare la direzione nella quale si muoverà la ricerca di Rousseau, ma non certo a predeterminarne o a condizionarne i contenuti.

In definitiva, mentre tra il *Contratto* e gli scritti posteriori vi è un nesso di integrazione teorica, che si realizza come processo di approfondimento di concetti e di chiarificazione di alcune figure-base della dottrina democratica, tra le opere della prima e della seconda fase vi è invece semplicemente un rapporto di continuità ideologica e, limitatamente agli scarni riferimenti contenuti nella *Dedica*, di formale e parziale corrispondenza tematica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Secondo M. Einaudi, *Rousseau*, in *Storia delle idee politiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, Utet, Torino 1971, p. 428, la celebre *Dedica* contiene *in nuce* l'indicazione di un progetto istituzionale alternativo, "l'essenziale del *Contratto sociale*".

### 3. La ricerca della formula del potere legittimo

Nelle righe iniziali del primo libro del *Contratto sociale*, Rousseau espone l'obiettivo che si propone di raggiungere e traccia le coordinate entro le quali intende condurre l'indagine: "Io voglio ricercare se nell'ordine civile possa esserci una qualche regola d'amministrazione *legittima* e *sicura* prendendo gli *uomini quali sono* e le *leggi quali possono essere*. In questa ricerca cercherò di associare sempre ciò che il diritto permette con ciò che l'*interesse* prescrive, affinché la *giustizia* e l'*utilità* non vadano separate"<sup>1</sup>.

L'intento principale di Rousseau è dunque quello di affrontare in termini normativi il problema del fondamento legittimo (e sicuro) del potere<sup>2</sup>. Già nel *Manoscritto di Ginevra* aveva del resto espresso il

<sup>1</sup> CS, I (OC, 351; GE, 8). Il corsivo è mio.

<sup>2</sup> "L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro. Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Ritengo di poter risolvere questo problema": CS, I, I (OC, 352; GE, 9).

medesimo concetto dichiarando che il suo proposito era di offrire “un metodo per la formazione delle società politiche”<sup>3</sup>, senza preoccuparsi di tener conto del modo in cui le varie associazioni civili si erano effettivamente formate. “Io vado in cerca del diritto e della ragione e non contesto i fatti”<sup>4</sup>, aveva perentoriamente concluso, quasi a prevenire la facile obiezione che il metodo prescelto non trovava riscontro nella realtà.

Del resto, Rousseau concepisce la società legittima soltanto per il futuro<sup>5</sup>. Non gli interessa infatti descrivere la nascita degli ordinamenti civili, né esaminare le istituzioni esistenti o il diritto positivo di questo o quel popolo, bensì trattare, come afferma in una famosa pagina dell'*Emilio* che suona accusa a Montesquieu, “i principi del diritto politico”<sup>6</sup>, qualcosa di molto simile a quel che i tedeschi chiamano “Allgemeines Staatsrecht” e i francesi “droit public général”, ma che Rousseau intende come studio del tutto astratto (e formale) su quel che dovrebbe essere l’origine e la struttura dello Stato, ossia il fondamento del potere e i modi del suo esercizio<sup>7</sup>. Di qui il carattere eminentemente normativo delle opere dottrinali, rivolte principalmente a “fissare a priori le condizioni di legittimità di qualsiasi comunità politica in sede di pura teoria”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> MG, I, IV, (OC, 297; GA2, 20).

<sup>4</sup> MG, I, IV (OC, 297, GA2, 21).

<sup>5</sup> P. Favre, *Unanimité et majorité dans le Contrat social de J.-J. Rousseau*, in “Revue du droit public et de la science politique en France et a l’Etranger”, 1976, p. 121.

<sup>6</sup> *Emile*, V (OC, vol. IV, 836).

<sup>7</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 23. Sul punto, cfr. anche G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976, vol. I, p. 323.

<sup>8</sup> Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 67.

Ma sostenere che il discorso di Rousseau appartiene al piano del “dover essere” non vuol certo dire che esso trascura la dimensione dell’“essere” e che indulge in prescrizioni categoriche di fini ultimi, perché, anzi, più che sui fini si sofferma sui mezzi, sulle condizioni da realizzare per raggiungere l’obiettivo dell’autogoverno; né significa che insegue chimere o coltiva utopie, dato che l’argomentazione è caratterizzata da una struttura ipotetica (se vuoi  $x$  allora devi fare  $y$ ) che difficilmente tollera visioni fantastiche o fughe dalla realtà. Rousseau vuol prendere “gli uomini quali sono e le leggi quali possono essere”, nella convinzione che né gli uni (gli artefici e i destinatari dell’autorità legittima) né le altre (gli strumenti di questa autorità) siano forgiabili a piacere. Perciò si preoccupa continuamente di ancorare il proprio progetto a presupposti di fatto, a dati reali, e di indicare, accanto agli ideali da seguire, le proposte operative che servono a realizzarli. Rousseau si muove sul terreno del “possibile” e “cerca un ordine legittimo della società che, nello stesso tempo, offra garanzie di funzionalità”<sup>9</sup>: in questo senso non elabora l’ipotesi di una società perfetta da vagheggiare, bensì il modello di una (relativamente) *optima respublica* da costruire.

Una veduta realistica, dunque, che tiene conto del fatto che la legge non è onnipotente e che l’uomo è spinto dall’*amor di sé*<sup>10</sup> a cercare continuamente il proprio tornaconto. L’interesse e l’utilità, secondo Rousseau, sono le molle della storia, e non c’è artificio retorico in grado di smentire questa elementare

<sup>9</sup> I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 89.

<sup>10</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., pp. 354-5.

verità. E infatti l'interesse, nello schema russoviano, diventa la fonte del diritto e l'utilità assurge a criterio di giustizia. L'interesse, e per giunta un interesse fondato su basi materiali, non la forza né l'istinto naturale né la volontà retta, rende possibile la convivenza fra gli uomini: l'interesse, e non il miraggio di realizzare un ordine trascendente, è il vero *fundamentum regni*<sup>11</sup>.

La categoria dell'interesse occupa nel discorso di Rousseau una posizione centrale, e non soltanto nel momento della costituzione dello Stato: è la "dialettica" tra gli interessi particolari e l'interesse generale a costituire l'aspetto dinamico del sistema politico russoviano, mentre è l'interesse comune, talvolta indicato attraverso l'antica espressione di "bonum commune", a rappresentare l'elemento di equilibrio dell'intera società.

Il particolare, che non era sfuggito nel lontano 1912 a Stammler, il quale proprio per il "fine utilitaristico" inserito nel *Contrat* non aveva esitato a giudicare, con kantiana repugnanza, la dottrina di Rousseau una "sorta di eudemonismo sociale"<sup>12</sup>, sfugge tuttora a quanti - neokantiani, spiritualistici e marxisti - si ostinano a considerare la soluzione russoviana una soluzione eminentemente eticistica e, in specie, a ritenere che l'interesse sia da Rousseau pensato come una "categoria morale"<sup>13</sup>. Adottando una prospettiva

<sup>11</sup> "Che cosa può aver impegnato gli uomini in una volontaria riunione in corpo sociale se non la comune utilità? L'utilità comune è dunque il fondamento della società civile": MG, I, V (OC, 304; GA2, 29).

<sup>12</sup> R. Stammler, *Notion et portée de la "volonté générale" chez Rousseau*, in "Revue de métaphysique et de morale", 1912, p. 388. Sulle interpretazioni neo-kantiane e sulle difficoltà che in esse introduce il tema dell'eudemonismo, cfr. P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, vol. I, *Critica dell'interpretazione neo-kantiana*, Giuffrè, Milano 1974.

<sup>13</sup> In particolare in campo marxista, da Galvano della Volpe in

in senso lato “utilitaristica”, Rousseau inoltre si allontana decisamente dalle concezioni di ispirazione cristiana<sup>14</sup>, e a dispetto di coloro che, sulla scia del Cas-

poi (del quale è comunque sempre da tener presente la critica all'apriorismo e al formalismo russoviano, contenuta in *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1971<sup>4</sup>, p. 31 sgg.) e sulla scorta della marxiana critica all'emancipazione meramente politica contenuta nella *Questione ebraica*, si tende a considerare la prospettiva russoviana come moralistica o volontaristica, in quanto in Rousseau mancherebbe ogni accenno critico alla proprietà privata nonché l'analisi sociologica del conflitto di classe. Così L. Colletti, *Stato di diritto e sovranità popolare*, in “Società”, 1960, pp. 322-3, sostiene che “per i suoi limiti spiritualistici e volontaristici, Rousseau concepì la creazione di questo corpo unitario e omogeneo come una rivoluzione costituzionale o morale, anziché come lotta di classe e rivoluzione sociale”. A differenza di Marx, in cui la socializzazione del corpo sociale avviene attraverso l'unificazione degli interessi reali (economici), per Rousseau l'unificazione “si configurò ancora come una socializzazione etica” (*ibid.*). Similmente U. Cerroni, *Introduzione a B. Constant, Principi di politica*, Editori Riuniti, Roma 1970<sup>2</sup>, p. 39, ritiene che il CS sia “il limite estremo cui può giungere l'intelletto politico moderno quando si proietta verso la ricostruzione comunitaria per sanare la ‘infermità sociale’ cercando la conciliazione e la soppressione degli interessi in una volontà etica, nello Stato come ‘persona morale’”, donde discende che la democrazia di Rousseau sbocca nell'utopia proprio “perché pretende di unificare soltanto moralmente interessi che egli presume esclusivamente morali e che richiedono una configurazione pedagogica dello Stato”. (Per una critica simile del Cerroni, cfr. anche *La libertà dei moderni*. De Donato, Bari 1968, pp. 177-8). Da ultimo, A. Illuminati, *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 160, sostiene che la “mediazione degli interessi particolari”, che Rousseau tenta “misconoscendo la polarizzazione in classi”, è “possibile soltanto assumendo l'interesse sotto il profilo moralistico”. Questa mutilazione della prospettiva rinchiuderebbe Rousseau nella sfera angusta dell'“intelletto politico” e imprimerebbe alle sue soluzioni inevitabilmente un carattere moralistico (da un lato c'è l'economia e la lotta di classe; dall'altro lato c'è tutto il resto: la politica, la morale, ecc.). Tali interpretazioni, tuttavia, sarebbero centrate (benché stranamente in sintonia con l'esegesi neo-kantiana) se la volontà generale (o la mediazione degli interessi particolari e confliggenti) fosse l'obiettivo finale del CS. In tal caso i mezzi indicati sarebbero sicuramente volontaristici e moralistici. Il fatto è che si scambia la “causa” con l'“effetto”, perché l'intento di Rousseau non è punto quello di additare una meta, bensì quello di indicare le condizioni per l'esistenza di una società legittima: la socializzazione degli interessi è il presupposto del contratto sociale, non una sua eventuale conseguenza. Sul punto cfr. la prima parte del cap. successivo.

<sup>14</sup> Osserva Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 66, che, “sotto-

sier, scorgono nelle sue opere politiche residui teologici (quando non addirittura elementi di una vera e propria teodicea)<sup>15</sup>, si inserisce a pieno titolo in quel vasto movimento di secolarizzazione del pensiero e della politica, che è una delle caratteristiche fondamentali dell'età moderna.

Più precisamente, la concezione laica dell'origine e delle strutture del potere, l'adozione di un punto di vista peculiare riguardo al processo di formazione dello Stato (visto come passaggio dallo stato di natura alla società civile), l'ipotesi contrattualistica,

lineando con tanta energia il momento dell'*interesse* come legame essenziale della convivenza umana, Rousseau si allontana decisamente dalla tradizione cristiana. La massima evangelica di fare agli altri ciò che vorremmo che fosse fatto a noi è 'sublime', osserva, ma priva di forza cogente. Ad essa va sostituita la massima settecentesca del 'maggior bene di tutti' o 'utilità comune': ecco la regola suprema della giustizia. Qui ogni residuo religioso appare veramente consunto dal libero accordo delle volontà, che 'salva' la società. La laicizzazione della politica è completa". Secondo Cotta, *La position du problème* cit., p. 190, l'allontanamento di Rousseau dal cristianesimo avviene perché egli "crede che la politica possa risolvere tutti i problemi dell'uomo, che essa sia capace di instaurare uno Stato di concordia e di bontà perfetta sulla terra". Per Illuminati, *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, cit., p. 123, è la convinzione della perfettibilità dell'uomo che conduce Rousseau ad una *netta rottura* "con la tradizione cristiana del peccato originale e del male radicalmente insito nell'uomo". Eccessiva, infine, sembra la posizione di Favre, *Unanimité et majorité* cit., p. 121, il quale ritiene che Rousseau addirittura *combatta* la religione cattolica e *condanni* il cristianesimo, così come *condanna* e *combatte* la monarchia.

<sup>15</sup> L'interpretazione del CS come una vera e propria teodicea risale, come è noto, al Cassirer, *Il problema G.G. Rousseau*, cit., p. 54 sgg. Le tesi sulla presenza nelle opere politiche di Rousseau di un afflato teologico-religioso sono ancora molto diffuse. In proposito, Garin, *Introduzione*, cit., p. XLV, osserva che "tutti gli storici più avveduti hanno posto l'accento sul giuoco sottile per cui la filigrana dei temi fondamentali di Rousseau resta teologica". Sull'argomento, cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1970; L.G. Crocker, *Il contratto sociale di Rousseau*, Sei, Torino 1971, p. 102; J. Starobinsky, *Du Discours de l'inégalité au Contrat social*, in *Études* cit., pp. 97-109; J. De Soto, *La liberté et ses garanties*, ivi, pp. 227-52.

l'enfasi posta sull'individuo, ricongiungono Rousseau al filone del giusnaturalismo razionalistico. La definizione che egli dà dell'autorità in effetti non si discosta gran che, a prima vista, dalle soluzioni offerte da un Locke o da un Hobbes. Anzi, inizialmente Rousseau segue quasi alla lettera la tripartizione lockeana, imperniata sul potere paterno o naturale, sul potere dispotico originato dal rischio della conquista, sul potere politico originato dal consenso<sup>16</sup>. Sostiene infatti: "poiché nessun uomo ha per natura autorità sul suo simile, e poiché la forza non produce alcun diritto, rimangono le *convenzioni* come base di ogni *autorità legittima* fra gli uomini"<sup>17</sup>. Muovendosi dunque sul piano della definizione formale, Rousseau risolve il problema della determinazione concettuale del potere legittimo in maniera non dissimile rispetto ad Hobbes, che sul consenso aveva però eretto lo Stato dispotico, o a Locke, che sull'accordo aveva invece edificato uno Stato dai poteri limitati.

La specificità dell'ipotesi consensuale russoviana comincia però a profilarsi nettamente non appena si prendono in considerazione i contenuti che costituiscono l'oggetto della convenzione. Su che cosa questa deve infatti vertere? Sulla necessità di una organizzazione sociale che "difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato" e nella quale "ciascuno, unendosi a tutti, non *obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come*

<sup>16</sup> Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1960, pp. 379-83.

<sup>17</sup> CS, I, IV (OC, 355; GE, 15) il corsivo è mio. Un esteso esame del potere paterno, dispotico e legittimo, Rousseau lo svolge in MG, I, V (OC, 297-305; GA2, 20-29). Anche nelle LM (VI) (OC, 806; GA3, 6) Rousseau, dopo aver scartato i principi della "forza", della "autorità paterna" e della "volontà di Dio", pone a "fondamento del corpo politico il patto fra i suoi membri".

*prima*”<sup>18</sup>. Perciò solo quel potere che scaturisce da un’organizzazione della società finalizzata a tutelare gli interessi dei privati, e strutturata in maniera tale da consentire l’autodeterminazione dei singoli, è per Rousseau un potere legittimo. Affinché si possa parlare di uno Stato legittimo (la “Repubblica”) occorre quindi che si attuino due condizioni fondamentali: 1) la tutela degli interessi privati *deve* divenire un fatto di preminente rilevanza pubblica, ossia *deve* trasformarsi in interesse generale; 2) i ruoli di comando *devono* appartenere allo stesso “corpo” cui ineriscono i ruoli di subordinazione, ossia vi *deve* essere identità fisica fra il sovrano e i sudditi<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> CS, I, VI (OC, 360; GE, 23). Il corsivo è mio.

<sup>19</sup> Il concetto è espresso con molta efficacia nella *Dedica* preposta al secondo *Discorso*: “Avrei voluto nascere in un paese in cui sovrano e popolo avessero un unico e identico scopo, in modo che tutti i movimenti del meccanismo tendessero soltanto alla felicità comune, e poiché ciò è possibile solo quando popolo e sovrano si identificano, ne deriva che avrei voluto nascere sotto un governo democratico saggiamente temperato” (*Sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza fra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 76 (OC, 112).

#### 4. L'interesse comune

Tanto l'istanza della protezione statale degli interessi particolari, quanto il principio dell'autodeterminazione politica non richiedono slanci di tipo volontaristico né sollecitazioni di ordine morale, bensì l'esistenza di un presupposto di fatto, che funge da precondizione e che finisce per costituire il postulato sul quale si fonda l'impianto teorico del sistema politico russoviano. Un sistema articolato, come è noto, su alcune categorie basilari (interesse comune, contratto sociale, volontà generale, sovranità, legge, legislatore, governo), collegate l'una all'altra da un nesso logico-funzionale che non sarebbe del tutto intellegibile se si prescindesse appunto da un tale postulato. Il postulato, che Rousseau enuncia con molta chiarezza, e quasi adoperando le stesse parole, sia nel *Manoscritto di Ginevra* che nel *Contratto sociale*, è il seguente: "se l'opposizione degli interessi particolari ha reso necessaria la costituzione della società, è l'accordo di quegli interessi medesimi che l'ha resa possibile. E' ciò che vi è di

*comune* in questi differenti interessi che forma il vincolo sociale; e se non vi fosse *qualche* punto in cui tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere. Ora, è unicamente sulla base di questo *comune interesse* che la società deve essere governata”<sup>1</sup>. Se dunque è nel conflitto degli interessi la *ragione* del sorgere della società civile, è però nell’accordo, anche parziale (relativo almeno a “qualche punto”), che risiede la sua condizione d’esistenza. Questo accordo delimita il campo dell’*interesse comune*, criterio e guida dell’azione di governo, che, per quanto si configuri come una categoria formale, priva cioè di specifici contenuti materiali, non è tuttavia un ideale cui aspirare, una meta da raggiungere, bensì è (deve essere) un dato reale, un obiettivo già realizzato al momento della costituzione dello Stato. E appare il risultato dell’individuazione di un *comune denominatore* (minimo, medio o massimo, non importa) all’interno degli interessi particolari, piuttosto che il prodotto di una mediazione volta ad armonizzare le divergenze e i contrasti in una sintesi superiore e organica.

L’interesse comune risulta così formato non dalla totalità degli interessi particolari, ma soltanto da quella parte di essi che è comune a tutti i consociati. Lungi perciò dal rappresentare la somma degli interessi privati o l’interesse dell’uomo medio, oppure un interesse collettivo specificatamente distinto dagli interessi dei singoli<sup>2</sup> (che verrebbero così annullati, as-

<sup>1</sup> CS, II, I (OC, 368; GE, 37). Il corsivo è mio. MG, I, IV (OC, 295; GA2, 18).

<sup>2</sup> In polemica con l’interpretazione di Durkheim e della sua scuola, Derathé non ritiene che l’interesse comune possa essere inteso “nel senso di un interesse collettivo, specificatamente sociale e essenzialmente differente dall’interesse individuale”. Infatti “non si tratta per Rousseau

sorbiti, sublimati o comunque trasformati e proiettati in una dimensione oggettiva ed esterna), l'interesse comune appare sostanzialmente non dissimile dall'interesse particolare che, genericamente e metaforicamente parlando, si può dire lo contenga in sé e ne costituisca il fondamento<sup>3</sup>. In altri termini, l'interesse comune è costituito da quella fascia, più o meno ampia, di interessi privati che è presente in ognuno dei consociati e che pertanto viene concordemente assunta come base della convivenza civile. La convenzione originaria, l'unico atto che richieda l'unanimità dei consensi, si risolve dunque nell'individuazione di questo insieme di interessi e nel riconoscimento della costituzione dello Stato per difenderli. In tal modo, Rousseau crea i presupposti dell'autodeterminazione politica (l'unanimità iniziale) e realizza la socializzazione dell'interesse privato senza tuttavia negarne l'"essenza". Ecco perché può tranquillamente sostenere che la natura degli impegni che vincolano gli uomini al corpo sociale è tale che nell'ademperarli "non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per

di chiedere all'individuo se preferisce l'interesse del corpo di cui fa parte al suo interesse proprio", perché ciò che importa è che "ciascuno voglia il bene pubblico 'per suo proprio interesse' " (*J.-J. Rousseau et la science politique* cit., pp. 239-40). Sul tema sono da tenere presenti anche le considerazioni di Fetscher circa la differenza fra la concezione russoviana dell'interesse comune (o bene pubblico) e quella dei materialisti e degli economisti del suo tempo (*Rousseau* cit., p. 57 sgg.).

<sup>3</sup> Cfr., in proposito, L. Althusser, *J.-J. Rousseau: the Social Contract (the Discrepancies)* in *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, translated by B. Brewster, London 1972, pp. 113-60), il quale ritiene che l'interesse particolare costituisca l'essenza dell'interesse generale, ma contemporaneamente anche un ostacolo al suo raggiungimento. Comunque per Althusser "l'interesse generale non è il prodotto di una conversione morale che sradica l'individuo dal suo interesse: è semplicemente l'interesse individuale costretto ad entrare nella generalità dell'uguaglianza, limitato da questa ma simultaneamente limitante nei suoi effetti l'alienazione totale che è alla base di questa uguaglianza generale" (ivi, p. 143).

sé”, e che “tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno” in quanto “non c’è nessuno che non faccia propria questa parola ‘ciascuno’ e che nel votare per tutti non pensi a se stesso”<sup>4</sup>.

Senonché un tale livello di socializzazione rappresenta una situazione limite (o ideale) destinata a verificarsi solo in occasioni eccezionali, come, ad esempio, nel momento della stipulazione del patto originario. Il che però non significa che non occorra un alto grado di omogeneità negli interessi fondamentali dei singoli per realizzare l’ipotesi rousseviana dell’autogoverno popolare. E una tale omogeneità è presente soltanto dove esistono situazioni di ridotta stratificazione sociale, in cui “nessun cittadino sia tanto ricco da poterne comperare un altro e nessuno tanto povero da essere costretto a venderci”<sup>5</sup>. Che avesse in mente Ginevra o la Corsica, oppure la Francia rurale della seconda metà del XVIII secolo, ossia un modello idealizzato di civiltà urbana dominata da una compatta borghesia mercantile e dal ceto degli artigiani, o un modello idealizzato di civiltà contadina imperniata sulla piccola e media proprietà terriera, Rousseau faceva in ogni caso riferimento ad una situazione di elevata integrazione sociale (è, naturalmente, la raccomandava) come condizione imprescindibile per l’edificazione e il corretto funzionamento dello

<sup>4</sup> CS, II, IV (OC, 373; GE, 45). Cfr. anche MG, I, IV (OC, 306-307; GA2, 30-31).

<sup>5</sup> CS, II, XI (OC, 391-92; GE, 71). In nota al passo citato Rousseau aggiunge: “Se volete dunque che lo Stato sia saldo, avvicinate il più possibile le condizioni estreme; non tollerate né opulenti né pezzenti. Questi due stati, naturalmente inseparabili, sono ugualmente funesti al bene comune; dall’uno escono i fautori della tirannide, dall’altro i tiranni: è sempre fra loro che si compie il traffico dell’autorità pubblica; l’uno la compera e l’altro la vende”. Il medesimo concetto lo si trova espresso anche in CS, I, IX (OC, 367, GE34): “lo stato sociale è vantaggioso agli uomini solo in quanto essi abbiano tutti qualcosa e nessuno di loro abbia troppo”.

Stato democratico<sup>6</sup>.

Il senso della raccomandazione deriva dell'ovvia considerazione che quanto maggiore è l'omogeneità degli interessi, tanto minore è l'area della conflittualità, la cui estensione, nello schema russoviano, è misurata dallo scarto esistente tra "utilità privata" e "utilità pubblica", cioè dall'ampiezza di quella parte di interessi particolari *non comuni a tutti i soggetti* che rimane per l'appunto esclusa dalla definizione dell'interesse comune. Perciò, contrariamente a quanto propugnerà l'ideologia borghese del XIX secolo, il "bene comune" non può essere inteso come il risultato meccanico scaturente dal gioco spontaneo dell'insieme degli egoismi privati, né come la specifica combinazione di tutti i differenti particolarismi, bensì come la sfera che raccoglie gli *interessi uguali*, gli interessi privati di cui *ogni associato* è portatore. Soltanto questi godono della protezione dello Stato e ne determinano gli orientamenti, mentre i rimanenti, dominati ma non annullati, tendono, agendo in maniera isolata o organizzandosi in piccoli gruppi, a costituire un polo "dialettico" alternativo rispetto agli indirizzi politici del governo della Repubblica. Una simile "dialettica" è connaturata alla società civile, giacché Rousseau opera una sorta di divisione verticale che scinde la persona in due tronconi distinti: nel *cittadino*, che rappresenta i valori comuni da realizzare in accordo con gli altri; nell'*uomo-individuo*, monade isolata e chiusa in se stessa, che rappresenta l'interesse particolare da realizzare malgrado gli altri<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Sull'ideale sociale di Rousseau, cfr. A. Soboul, *Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme*, in "Studi storici", 1963, p. 19 sgg.

<sup>7</sup> "In effetti ogni individuo può, in quanto uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che ha come cittadino": MG, I, III (OC, 291; GA2, 14).

Attraverso questa distinzione, che denota una area del consenso o del potere legittimo, circoscritta dalla definizione dell'interesse comune, e un'area antagonistica della forza o del potere di fatto, individuata dalla presenza di interessi privati disaggregati, Rousseau delinea l'ambito del conflitto sociale, che appare unidimensionale perché si configura sempre come scontro fra il *particolare* e il *generale*. Nonostante il consenso di base che la caratterizza, la società ipotizzata da Rousseau non è dunque né idilliaca né organicistica, priva cioè di tensioni o di antagonismi, proprio perché l'interesse comune non trova un immediato e automatico riconoscimento, e, una volta individuato, va incontro a resistenze e spinte contrarie che provengono dagli interessi non generalizzabili o non generalizzabili oltre un certo limite. Ne nasce una contrapposizione che opera come un dato costante nella dinamica dell'intero sistema, tanto che Rousseau, in un celebre commento ad una frase del marchese d'Argenson, osserva: "se non ci fossero interessi diversi, a stento si sentirebbe l'interesse comune, che non troverebbe mai ostacoli; tutto andrebbe da sé e la politica cesserebbe di essere un'arte"<sup>8</sup>.

Si può accettare o meno la tesi di un Rousseau fautore di una società omogenea di piccoli e medi proprietari ed oppositore tanto del dominio della aristocrazia quanto del dominio del capitale; resta comunque il fatto che, da un lato, il suo bersaglio principale rimane l'*autocratismo*<sup>9</sup>, il potere personale, non importa se fondato sul diritto divino dei

<sup>8</sup> CS, II, III (OC, 371; GE, 42).

<sup>9</sup> Sulla distinzione fra "autocratismo" e "monocratismo" si vedano le considerazioni di N. Bobbio, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, nel vol. coll. *Democrazia e partecipazione*, a cura di G. Quazza, Stampatori, Torino 1978, p. 41.

re o sulle risorse del denaro; e, dall'altro, che il conflitto tra interesse comune e interessi particolari, come egli lo presenta, si può risolvere solo in due modi: o con il successo della politica, ossia, nel linguaggio russoviano, coll'affermarsi dell'interesse comune, oppure con il trionfo dell'eversione, ossia con il prevalere degli interessi particolari. E poiché *tertium non datur*, nello schema russoviano lo Stato legittimo, fondato cioè sulla "volontaria riunione" degli uomini, appare niente altro che lo strumento che i consociati si danno per raggiungere, sul presupposto dell'interesse comune, l'utilità comune<sup>10</sup>. Altrimenti detto: lo Stato non sembra avere altra funzione che quella di conservare se stesso<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. MG, I, IV (OC, 304-305; GA2, 29).

<sup>11</sup> "Lo Stato o la Città, costituendo una persona morale la cui vita consiste nel concorso e nell'unione dei suoi membri, ha come prima e principale cura la propria conservazione": MG, I, VI (OC, 305; GA2, 30).

## 5. Il patto sociale

Il passaggio dallo stato di natura alla società civile è configurato da Rousseau come un patto bilaterale, che, stipulato tra i singoli e il corpo politico, sancisce “la totale alienazione di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità”<sup>1</sup>, nonché l’incondizionata sottomissione di ogni potere privato alla “suprema direzione della volontà generale”<sup>2</sup>. Un simile accordo ne presuppone, però, un altro logicamente anteriore: l’accordo che determina la nascita del corpo politico (e “in virtù del quale un popolo è un popolo”)<sup>3</sup>. Ne consegue che quel che Rousseau chiama “contratto sociale”, prima ancora di essere un contratto, nel senso stretto del termine<sup>4</sup>, o una specie di patto biblico<sup>5</sup>, rappresenta innanzitutto

<sup>1</sup> CS, I, VI (OC, 351; GE, 24).

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> CS, I, V (OC, 359; GE, 21).

<sup>4</sup> Sul punto, cfr. De Soto, *La liberté et ses garanties*, cit., p. 232

<sup>5</sup> sgg. “Il contratto sociale di Rousseau non è affatto un contratto ma un patto nel senso del Vecchio testamento [...]. Il suo patto ha luogo in realtà tra il popolo e il *mio comune* o volontà generale. La resa dell’in-

l'atto costitutivo della comunità stessa. Un atto che crea le condizioni per ogni possibile scambio, ma che paradossalmente determina nello stesso tempo uno scambio vantaggioso per chi lo compie<sup>6</sup>. Infatti, attraverso l'"alienazione", che nessuno ha interesse a rendere "onerosa" dato che riguarda tutti in egual misura, l'individuo rinuncia a ciò che gli deriva dallo stato di natura per ottenere in compenso ciò che la società concordemente gli attribuisce: perde così la libertà naturale, limitata dalla sola forza fisica, e acquista la libertà civile, regolata dalla legge; muta il possesso precario, fondato sul "diritto" del primo occupante, nel diritto di proprietà, fondato su un "titolo positivo"<sup>7</sup>; trasforma "quel tanto di ineguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere tra gli uomini"<sup>8</sup> in un'uguaglianza formale e convenzionale. Inoltre sostituisce "nella sua condotta la giustizia all'istinto"<sup>9</sup> e impara a consultare la "ragione" piuttosto che a seguire gli impulsi e le inclinazioni naturali. Con il "contratto" avviene dunque un cambiamento profondo e radicale nella vita di relazione, un mutamento che fa *tabula rasa* delle precedenti condizioni di esistenza, a patto che l'alienazione sia "fatta senza riserve", perché se restasse ai singoli un residuo di diritti presociali da far valere nei confronti della collettività, non ci sarebbe allora "nessun superiore comune" in grado di fungere da arbitro fra le due parti e quindi si ritornerebbe fatalmente nello stato di natura e "l'associazione diverrebbe necessa-

dividuo è completa e assoluta come in Hobbes" (Crocker, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 102).

<sup>6</sup> Cfr. Althusser, *Rousseau* cit., p. 134.

<sup>7</sup> CS, I, VIII (OC, 364-65; GE, 29-30).

<sup>8</sup> CS, I, IX (OC, 367; GE, 34).

<sup>9</sup> CS, I, VIII (OC, 364; GE, 29).

riamente tirannica o vana”<sup>10</sup>. In questo modo, con un evidente artificio retorico, Rousseau adopera lo stesso argomento che adopera Locke per giustificare la transizione alla società civile (la mancanza di un giudice imparziale nello stato di natura) proprio per negare quel che Locke intendeva assolutamente conservare (i diritti naturali originari, inviolabili da parte di qualsiasi autorità terrena).

Ma appunto perché consapevole di ricalcare nelle sue grandi linee lo schema hobbesiano (la società civile è l'esatta antitesi dello stato di natura), Rousseau invita a non confondere l'“alienazione totale” con la “donazione” gratuita e integrale che comporta per l'uomo la rinuncia alla propria libertà, “alla propria qualità d'uomo”, cioè con quell'atto che nel trattare della schiavitù definisce “illegittimo e nullo” poiché “chi lo compie è fuori di sé” e la “pazzia non crea diritto”<sup>11</sup>. Al contrario l'alienazione è inserita in un “sistema di compensazioni”<sup>12</sup> e produce sempre effetti di ritorno favorevoli, eliminando, attraverso la *positivizzazione* dei diritti naturali e l'acquisizione di nuovi modelli culturali, la precarietà e l'insicurezza nei rapporti tra i privati<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> CS, I, VI (OC, 361; GE, 24).

<sup>11</sup> CS, I, IV (OC, 356; GE, 16). In un altro punto del CS, a proposito dell'inalienabilità della sovranità, Rousseau dice: “Se dunque il popolo promette semplicemente di obbedire, in questo stesso atto esso si dissolve, perde la sua qualità di popolo; nel momento in cui vi è un padrone, non vi è più un corpo sovrano ed allora il corpo politico è distrutto”: CS, II, I (OC, 369; GE, 38).

<sup>12</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 348.

<sup>13</sup> Il punto è decisivo e Rousseau non manca di sottolinearlo sia quando, nel parlare del dominio reale, evidenzia la singolarità di un'alienazione che si concretizza in una “cessione vantaggiosa” (MG, I, III, OC, 294; GA2, 17) (CS, I, IX; OC, 367, GE, 33), e sia, nell'occuparsi del potere dello Stato, quando rileva che “in luogo di una semplice alienazione” i singoli mettono in opera uno “scambio vantaggioso” che non comporta “alcuna vera rinuncia”. (CS, II, IV; OC, 375; GE,

47). Sul carattere *fittizio* dell'alienazione in Rousseau, cfr. M.A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, La Goliardica, Milano 1967 pp. 45-6.

## 6. Potere assoluto e garanzie del cittadino

L'atto di associazione, che presuppone un'adesione libera e volontaria e si distingue nettamente sia dall'"attrupamento forzato"<sup>1</sup> che dall'"aggregazione" casuale<sup>2</sup>, istituisce un "corpo morale", nel duplice senso di artificiale e di non empirico, composto di tanti membri quanti sono coloro che partecipano alla sua fondazione. Questo ente morale, che non è formato semplicemente dalla somma dei singoli individui ma comprende anche le relazioni che fra di loro intercorrono (l'accordo politico) e che Rousseau considera giustamente un'*astrazione*<sup>3</sup>, è dotato di una "forza comune che lo sostiene" e di una "volontà generale che dirige questa forza": l'unione di questi due elementi costituisce la sovranità<sup>4</sup>. Attribuendo la sovranità al popolo riunito in

<sup>1</sup> MG, I, V (OC, 304; GA2, 29).

<sup>2</sup> CS, I, V (OC, 359; GE, 21). Sulla differenza fra "aggregazione" e "associazione", cfr. le suggestive, ma non sempre calibrate, tesi di G.O. Allen, "*La Volonté de Tous*" and "*la Volonté Générale*": a *Distinction and its Significance*, in "Ethics", 1961, pp. 263-75.

<sup>3</sup> MG, I, IV (OC, 294-95; GA2, 18).

<sup>4</sup> *Ibid.*

assemblea (il corpo politico in senso attivo)<sup>5</sup>, Rousseau risolve quello che, con formula un po' enfatica, è stato indicato come il problema della coesistenza della *libertà* con l'*autorità*, giacché il popolo risulta al medesimo tempo sovrano e suddito: sovrano quando delibera, e suddito quando osserva le direttive che ha impartito<sup>6</sup>. La soluzione di un integrale autogoverno è resa possibile dal fatto che in Rousseau non compare la distinzione fra "popolo sovrano" e "stato sovrano", dal momento che la nozione di "popolo" designa un'entità politica piuttosto che etnica<sup>7</sup>, nel senso che designa, sì, un insieme di uomini, ma solo in quanto liberamente e volontariamente riuniti in un corpo politico, ossia in quanto inseparabili dall'istituzione che li definisce. Perciò, se si tiene presente che la realizzazione dell'interesse comune è continuamente minacciata dall'emergere di interessi particolari e se si considera che fra i "cittadini" e le "istituzioni" non è previsto alcuno iato né è contemplata alcuna mediazione di tipo burocratico, eccezione fatta per il ruolo meramente strumentale del governo, allora non può destare stupore l'affermazione che il corpo sovrano non tanto "ha bisogno di dare

<sup>5</sup> Cfr. CS, I, IV (OC, 362; GE, 25), dove Rousseau definisce "corpo sovrano" il "corpo politico" quando è attivo; e CS, III, XII (OC, 425; GE, 121), dove si legge: "il corpo sovrano, non avendo altra forza oltre il potere legislativo, non agisce che per mezzo delle leggi; e non essendo le leggi che atti autentici della volontà generale, il corpo sovrano non potrebbe agire se non quando il popolo è adunato".

<sup>6</sup> Cfr. *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1970: "il sovrano e i sudditi non sono che i medesimi uomini considerati sotto differenti rapporti". Sul punto si veda anche PCC (OC, 901; GA3, 117): "Tutto dipende da una eccessiva separazione tra due cose inseparabili, cioè il corpo che governa e il corpo che è governato. I due corpi in virtù dell'originaria istituzione ne formano uno solo, e si separano solo per l'abuso della istituzione".

<sup>7</sup> Cfr. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 114.

garanzie ai sudditi”, quanto, caso mai, di riceverne<sup>8</sup>. Niente, infatti, può assicurare l’osservanza della volontà generale, ossia l’attuazione dell’interesse comune, se non l’impegno, da tutti sottoscritto, di costringere con la forza i renitenti. Un simile intervento, per quanto rappresenti un esempio di conflitto tra l’individuo e lo Stato<sup>9</sup>, non è tuttavia illegittimo o il-liberale, giacché è unicamente rivolto a sanare la manifesta infrazione del patto costitutivo. D’altra parte l’imporre ai trasgressori l’osservanza della legge non è indice di sopraffazione o di dispotismo, bensì un atto che rientra a pieno titolo in un’impostazione dottrinale “comune a tutte le democrazie costituzionali”<sup>10</sup>. Se mai, quel che lascia perplessi è che Rousseau si faccia prendere la mano da una sorta di infantile pedagogismo statualistico, attribuendo all’azione repressiva dell’autorità pubblica un’enfatica capacità liberatoria (“on le forcera d’être libre”)<sup>11</sup>, che richiama molto da vicino il modello del potere sacerdotale nelle società teocratiche.

Comunque, il discorso sui limiti del *garantismo* rousseviano non può certo esaurirsi nell’angusto orizzonte dell’analisi semantica di quell’infelice e, per molti versi, equivoca espressione contenuta nel *Contratto sociale* (ma non anche nel *Manoscritto di Gi-*

<sup>8</sup> CS, I, VII (OC, 363, GE, 27). Il medesimo concetto, espresso quasi con le stesse parole, in MG, I, III (OC, 291; GA2, 14).

<sup>9</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 119, ritiene che Rousseau “escluda al contrario l’eventualità di un conflitto tra l’individuo e lo Stato”.

<sup>10</sup> C.J. Friedrich, *Law and Dictatorship in the Contract Social*, in *Rousseau et la Philosophie politique*, cit., p. 81.

<sup>11</sup> “Perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuti di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro che lo si costringerà ad essere libero”: CS, I, VII (OC, 364; GE, 28) (corsivo mio).

nevr<sup>12</sup>) sulla quale si è invece prevalentemente appuntata l'attenzione di quanti interpretano Rousseau in chiave totalitaria<sup>13</sup>. L'atteggiamento del Ginevrino di fronte al problema dell'estensione del potere dello Stato, e a quello corrispettivo della sfera di autonomia dei privati, è assai più complesso di quel che simili interpretazioni lasciano trasparire, non foss'altro perché appare a prima vista contraddittorio. Infatti, Rousseau sostiene che la sovranità è (deve essere) "assoluta" o "priva di limiti". Lo dichiara espressamente nel *Manoscritto di Ginevra*<sup>14</sup>, nel *Contratto sociale*<sup>15</sup> e perfino nelle *Lettere dalla montagna*<sup>16</sup>, un'opera scritta appositamente per denunciare gli abusi dell'autorità, ricorrendo a similitudini di tipo organicistico (il potere del corpo sulle sue membra) e ad argomentazioni di intonazione "essenzialistica" (la natura della cosa), senza peraltro dilungarsi più di tanto nel "dimostrare" la validità di un'affermazione che ha tutta l'aria di una verità apodittica o, se si preferisce, di un imperativo categorico. Una simile definizione, messa in relazione con la nozione dell'alienazione "fatta senza riserve", rafforza indubbiamente le tesi di quanti ravvisano in Rousseau il capostipite dell'ideologia totalitaria. E, in realtà, se ci si sofferma al significato etimologico delle parole, la connessione è fin troppo semplice: a una società "organica", composta da individui che si sono com-

<sup>12</sup> MG, I, III (OC, 292; GA2, 15).

<sup>13</sup> Per un'analisi dettagliata e un approfondito commento dell'espressione, cfr. J. Plamenatz, "*Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre*". *A Commentary*, in *Rousseau et la Philosophie politique*, cit. pp. 137-52.

<sup>14</sup> MG, I, IV (OC, 305; GA2, 30).

<sup>15</sup> CS, II, IV (OC, 372; GE, 44). Cfr. inoltre, CS, III, XVI (OC, 482; GE, 130).

<sup>16</sup> LM, VII (OC, 826; GA3, 25).

pletamente spogliati dei loro diritti originari, corrisponde simmetricamente un potere statale che non conosce argini di sorta. Senonché, la correlazione non è così semplice, né così immediata. Innanzi tutto perché Rousseau, come si è visto<sup>17</sup>, non considera l'alienazione alla stregua di una rinuncia definitiva, ma come una cessione temporanea in vista della trasformazione formale e del rafforzamento dei diritti e delle istanze naturali. E, in secondo luogo, perché, col medesimo tono perentorio, sostiene anche il contrario: avverte infatti che, per quanto "assoluto sacro e inviolabile", il potere sovrano tuttavia "non oltrepassa e non può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali"<sup>18</sup> o "dell'utilità pubblica"<sup>19</sup>, aggiungendo che "ciascun uomo può disporre pienamente di ciò che tali convenzioni gli hanno lasciato dei suoi beni e delle sue libertà"<sup>20</sup>. Si assiste così ad una specie di ribaltamento della posizione iniziale: da un lato, la sovranità si esplica entro l'ambito di competenza che le è proprio, e, dall'altro, la transizione alla società civile non produce il globale annullamento dei cosiddetti diritti pre-sociali.

Affermare e contestualmente negare il carattere assoluto del potere e il carattere totale dell'alienazione conduce indubbiamente ad un'*impasse* logica, dalla quale non è possibile uscire se non eliminando l'antinomia alla radice. Ma si tratta di un'autentica contraddizione e non invece dell'effetto di una sfasatura tra pensiero e linguaggio, di una discrepanza a livello semantico, dovuta al fatto che Rousseau,

<sup>17</sup> Vedi *sopra*, cap. 5., *Il patto sociale*.

<sup>18</sup> MG, I, VII (OC, 308; GA2, 32). CS, II, IV (OC, 375; GE, 47).

<sup>19</sup> CS, IV, VIII (OC, 467; GE, 180).

<sup>20</sup> MG, I, VII (OC, 308; GA2, 32). CS, II, IV, (OC, 375; GE, 47).

per esprimere taluni concetti, utilizza degli enunciati il cui significato lessicale non corrisponde perfettamente, perché ridondante, a quei concetti medesimi? Questa seconda ipotesi sembra la più probabile, almeno per quel che riguarda l'espressione "potere assoluto", che Rousseau impiega in un'accezione del tutto particolare, non conforme all'uso comune, per designare qualcosa che una tale espressione, se non viene ulteriormente specificata, generalmente non designa.

Le affermazioni russoviane sul potere assoluto non vanno dunque prese alla lettera perché sono delle affermazioni polemiche dirette contro un bersaglio ben preciso: la teoria delle *leggi fondamentali* e della *sovranità limitata* elaborata dai giureconsulti<sup>21</sup>. Secondo questi autori la costituzione dello Stato, determinata dalle leggi fondamentali, è immodificabile. Una simile concezione stabilisce a priori dei limiti al potere sovrano, che risulta così, almeno per questo aspetto, subordinato ad un potere superiore che gli è esterno e dal quale deriva la propria legittimazione. Rousseau ritiene invece che la costituzione possa essere sottoposta a revisione e perfino denunciata perché "è contro la natura del corpo politico che *le Souverain* si imponga una legge che esso non possa infrangere"<sup>22</sup>, dal momento che non vi è "nello Stato alcuna legge fondamentale che non possa essere revocata, neanche lo stesso patto sociale"<sup>23</sup>. In altre parole, la medesima autorità che si dà una norma può anche abolirla, sia essa una legge ordinaria o una legge costituzionale<sup>24</sup>. Perciò, quando Rousseau afferma

<sup>21</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit. p. 333.

<sup>22</sup> CS, I, VII (OC, 362; GE, 26).

<sup>23</sup> CS, III, XVIII (OC, 436; GE, 136).

<sup>24</sup> MG, I, IV (OC, 295; GA2, 19). CS, III, XI (OC, 414; GE, 119-120).

che il potere sovrano è assoluto intende precisamente negare l'esistenza di limiti esterni alla sovranità<sup>25</sup>, non anche la possibilità che il potere pubblico sia limitato (purché, naturalmente, si tratti di un'auto-limitazione). Nel definire "assoluto" il potere sovrano, Rousseau non fa quindi riferimento all'intensità o all'ampiezza del comando legittimo, ma al suo fondamento: il "potere assoluto" è il potere fondato su se stesso, il potere *originario*, ossia quel potere che non ne riconosce altri a lui superiori<sup>26</sup>. In questo senso, e soltanto in questo, l'enunciato "potere assoluto" è compatibile con l'enunciato "potere limitato"<sup>27</sup>.

Diverso è invece il discorso da fare sull'"alienazione". Qui siamo di fronte, se non proprio ad una contraddizione in termini, perlomeno ad una posizione ambigua, giacché Rousseau giustappone tesi contrastanti che finiscono col coesistere senza mai arrivare a fondersi. Infatti, dapprima, sostiene categoricamente le ragioni dell'alienazione totale, quasi che il passaggio alla società civile implichi necessariamente la rinuncia senza riserve a tutto ciò che inerisce alla condizione naturale, e, in seguito, esclude dalla giurisdizione dello Stato quel che le convenzioni generali non contemplano espressamente. In tal modo, insistendo sull'opportunità di "distinguere bene i diritti rispettivi del cittadino e del corpo sovrano e i doveri a cui i primi sono tenuti in qualità di sudditi, dal diritto naturale di cui debbono godere nella loro qualità di uomini"<sup>28</sup>, Rousseau ammette esplicitamente

<sup>25</sup> Cfr. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit. p. 339.

<sup>26</sup> CS, III, XVI (OC, 432; GE, 130-131). LM, VII (OC, 826; GA3, 25).

<sup>27</sup> Cfr. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 359. Sul punto, cfr. anche V. Gerratana, *Democrazia e Stato di diritto*, in "Società", 1961, p. 861.

<sup>28</sup> CS, III, IV (OC, 373; GE, 44). Espressione analoga in MG, I, VI, (OC, 305; GA2, 30).

che l'alienazione è parziale, dato che non comporta rinunce globali, né determina l'assorbimento integrale del privato nel pubblico. Più precisamente, solo quella aliquota di "facoltà naturali" ("poteri"), di "beni" e di "libertà" che risulta inserita nelle clausole del patto sociale, ossia che entra a far parte del significato ostensivo del concetto di "interesse comune", costituisce ciò il cui "uso" ("possessione") "importa alla comunità"<sup>29</sup>. E, però, Rousseau si affretta a precisare, nel *Contratto sociale*, che è "il corpo sovrano giudice di questa importanza"<sup>30</sup>, cosicché lo Stato può, sì, riconoscere una sfera di *cose indifferenti*, ma non può venir irretito o condizionato, nella determinazione di questa sfera, dalla presunta esistenza di una carta di diritti trascendenti e intoccabili, il cui valore sarebbe indipendente dal giudizio sulla loro utilità sociale.

Che l'alienazione si configuri come parziale o totale, dipende quindi unicamente dalla dimensione dell'accordo che i consociati raggiungono. E poiché non ammette diritti o istanze o pretese naturali, e perciò stesso condizionamenti all'autorità pubblica, che non derivino dall'espressa volontà del corpo sovrano, Rousseau liquida come un falso problema la questione dei confini del potere statale: "domandarsi fin dove si estendano i diritti rispettivi del corpo sovrano e dei cittadini, significa domandare fino a che punto questi possano obbligarsi verso se stessi, ciascuno verso tutti e tutti verso ciascuno"<sup>31</sup>. In

<sup>29</sup> CS, II, IV (OC, 373; GE, 44).

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> CS, II, IV (OC, 375; GE, 47). Cfr. anche Fr, III, 14 (OC, 486; GA2, 239): "Poiché il pubblico non è che un insieme di individui (*collection des particuliers*) i suoi diritti non si fondano che sui loro".

questo modo Rousseau assorbe il discorso sul “garantismo” nella tematica dell’autodeterminazione: è l’*interesse comune*, unanimemente e esplicitamente riconosciuto nel patto originario, che determina l’estensione del potere dello Stato e la sfera dell’autonomia “privata” degli individui.

La soluzione adombrata è la più conseguente dal punto di vista di una ideologia democratica pura, ma è anche la meno “garantista” nel senso tradizionale del termine. Escludendo che vi possano essere limiti “costituzionali” predeterminati riguardo all’ingerenza del “pubblico” nel campo delle attività private, la soluzione democratica non elimina alla radice il pericolo di sbocchi *illiberali*. Ma si tratta di un rischio inevitabile, di fronte al quale la stessa dottrina risulta impotente. Rousseau ne è probabilmente consapevole, anche se non mostra di preoccuparsene troppo, convinto, com’è, che l’autolesionismo sia una pratica del tutto innaturale. In ogni caso, anche questo, nell’ottica russoviana, è un falso problema, poiché, sia che si adotti un atteggiamento ottimistico di fiducia nella “razionalità” della condotta umana, o sia che prevalga un atteggiamento pessimistico di rassegnazione, in ultima istanza, osserva Rousseau, “se un popolo si compiace di far male a se stesso, chi potrà avere il diritto di impedirglielo?”<sup>32</sup>.

La teoria della sovranità popolare demanda dunque la facoltà di circoscrivere l’estensione del potere unicamente al soggetto che ne è titolare. Ma ciò non significa che la volontà del popolo, nel realizzarsi, goda di una discrezionalità assoluta e non incontri limiti fissati a priori, giacché l’esercizio del potere

<sup>32</sup> CS, II, XII (OC, 394; GE, 74).

sovrano è sottoposto da Rousseau ad una serie di condizioni di carattere vincolante che, incidendo sulla configurazione istituzionale dello Stato, rappresentano la miglior garanzia non tanto dei diritti (privati dell'individuo, quanto delle prerogative sovrane del cittadino. Ed è al fine di tutelare i diritti politici dei consociati che Rousseau stabilisce che il potere sovrano, oltre che *originario*, è (deve essere) per definizione: a) *legale*, nel senso che non può agire se non attraverso le leggi; b) *inalienabile*, nel senso che non può essere trasferito, neppure *ex iure repraesentationis*; c) *indivisibile*, nel senso che la dinamica del suo esercizio non può essere affidata all'equilibrio spontaneo di organi indipendenti nei rispettivi ambiti e fra loro autonomi.

## 7. La legge e il legislatore

“Mettere la legge al di sopra dell'uomo è un problema politico” che Rousseau paragona “a quello della quadratura del circolo in geometria”<sup>1</sup>. Ma, per quanto difficile da realizzare, il principio di legalità rappresenta tuttavia la condizione indispensabile per evitare gli abusi del potere e per porre su un piano impersonale il rapporto fra governati e governanti. Un principio senza dubbio antico, ma che in Rousseau acquista un significato relativamente nuovo e comunque peculiare giacché si trova inserito nel più ampio contesto della dottrina della sovranità popolare, in un contesto, cioè, in cui l'obbligazione politica è fondata su una concezione *positiva* e *democratica* della legge e non sulla teoria del potere discendente o sulla presunta esistenza di una normativa trascendente di origine divina o naturale.

In maniera sintetica Rousseau definisce la legge come l'espressione (la dichiarazione) pubblica e solen-

<sup>1</sup> CGP, (I), (OC, 955; GA3, 179).

ne della volontà generale<sup>2</sup>; come un atto ufficiale che trae la propria forza dal patto fondamentale e che ha come obiettivo precipuo quello di far conoscere la volontà generale<sup>3</sup>, ossia di tradurre in massime operative l'interesse comune che tiene uniti i cittadini. Lo scopo è di conservare la società, garantendo la giustizia, la libertà e l'uguaglianza<sup>4</sup>. Fin dal primo momento, perciò, la produzione legislativa non appare arbitraria, ma orientata a realizzare un fine ben preciso<sup>5</sup>. Inoltre, dato che le leggi fissano "le condizioni dell'associazione civile", ne deriva che il popolo deve esserne l'autore poiché "solo a coloro che si associano spetta di stabilire le condizioni a cui vogliono associarsi"<sup>6</sup>. E, però, l'assemblea popolare costituisce la condizione necessaria ma non anche la condizione sufficiente per la legislazione.

<sup>2</sup> Cfr. MG, II, IV (OC, 326; GA2, 53); CS, IV, VIII (OC, 458; GE, 168); LM, VI (OC, 803; GA3, 7).

<sup>3</sup> "Senza le leggi lo Stato costituito non è che un corpo senza anima; esiste e non può agire perché non basta che ciascuno sia sottoposto alla volontà generale: per seguirla bisogna conoscerla. Ecco da dove nasce la necessità di una legislazione": MG, I, VII (OC, 310; GA2, 35).

<sup>4</sup> Cfr. EP (OC, 248; SP, 42); Fr, IV, 5 (OC, 492; GA2, 245) LM, IX (OC, 891; GA3, 89).

<sup>5</sup> Nel MG, II, IV (OC, 328; GA2, 55) Rousseau traccia una distinzione, che in seguito lascerà cadere, fra "leggi particolari" e "legge fondamentale" o "prima legge". Quest'ultima più che una legge nel senso rigoroso del termine è un imperativo etico che predetermina il campo di intervento della legislazione. Il passo è il seguente: "in effetti, la prima legge, la sola vera legge fondamentale che deriva immediatamente dal patto sociale è che ciascuno deve preferire in ogni cosa il maggior bene di tutti. Ora, la specificazione delle azioni che concorrono a questo maggior bene con altrettante leggi particolari costituisce il diritto stretto e positivo".

<sup>6</sup> MG, I, VII (OC, 310; GA2, 35). Cfr. inoltre CS, II, VI (OC, 380; GE, 54). Sulla titolarità del potere legislativo vedi anche: *Discorso sull'ineguaglianza*, cit., p. 78; EP (OC, 248; SP, 42); MG, I, VH (OC, 310; GA2, 35); CS, II, III (OC, 371; GE, 42); CS, II, VI (OC, 379; GE, 54). Da questa serie di brani emerge molto chiaramente che Rousseau, contrariamente a quanto sostiene G. Sartori (*Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1957 p. 188), pensava ad una "potestà popolare legiferante".

Infatti, affinché un atto possa essere qualificato come legge, occorre che sia generale tanto nell'“essenza” quanto nell'“oggetto”: si ha una legge quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo, perché soltanto allora “l'oggetto su cui si delibera è generale come la volontà che delibera”<sup>7</sup>. Che l'oggetto debba essere “generale” (“universale”)<sup>8</sup>, significa che le leggi valgono *erga omnes* (“il primo dei cittadini non le subisce meno dell'ultimo”)<sup>9</sup> e che contemplano le “azioni come astratte”<sup>10</sup>, vale a dire che nel prescrivere o proibire certi comportamenti si rivolgono a tutti indistintamente e delineano tali comportamenti esclusivamente secondo “i generi o le specie”<sup>11</sup> cui questi appartengono. Infine, nel *Manoscritto di Ginevra*, Rousseau attribuisce al termine “generale” un terzo significato: poiché “la cosa statuita si riferisce di necessità al bene comune”, ne consegue che l'“oggetto generale” è “ciò che conviene (*convient*) al tutto di cui si tratta”<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> MG, II, IV (OC, 327; GA2, 54). Cfr. anche: CS, II, VI (OC, 379; GE, 53) ove si ha: “Ma, quando il popolo delibera su tutto il popolo, esso non considera che se stesso; e se in questo caso una relazione si forma, questa è tra l'oggetto intero, considerato da un certo punto di vista, e lo stesso oggetto intero, considerato da un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. Allora la materia sulla quale si delibera è generale come la volontà che delibera. E' questo atto che io chiamo una legge”.

<sup>8</sup> “Poiché la cosa statuita si riferisce di necessità al bene comune, ne consegue che l'oggetto della legge deve essere generale come la volontà che lo detta, e il vero carattere della legge è costituito da questa duplice universalità”: MG, II, IV (OC, 326; GA2, 53).

<sup>9</sup> LM, IX (OC, 895; GA3, 93). Cfr. anche Fr, IV, 5 (OC, 492; GA2, 245).

<sup>10</sup> CS, II, VI (OC, 379; GE, 53).

<sup>11</sup> MG, II, IV (OC, 327; GA2, 54).

<sup>12</sup> MG, II, IV (OC, 327; GA2, 53). Cfr. inoltre LM, VI (OC, 808; GA3, 7) ove si ha: “E una legge cos'è? E' una pubblica e solenne dichiarazione della volontà generale a proposito di un oggetto di comune interesse. Dico ‘un oggetto di interesse comune’ poiché la legge perderebbe la propria forza e cesserebbe di essere legittima se l'oggetto non importasse a tutti”.

Un'affermazione che potrebbe sembrare scontata e perfino pleonastica in riferimento al *Contrat*, dove appunto si sostiene l'inopportunità di andare a ricercare "leggi buone in se stesse", poiché ad ogni popolo corrisponde (o dovrebbe corrispondere) uno specifico sistema legislativo, adeguato alle sue particolari caratteristiche storico-sociologiche<sup>13</sup>. Ma è un'affermazione che lascia trasparire l'importante concetto di "legge organica" - l'esatto opposto della legge artificiale o calata dall'esterno<sup>14</sup> - che Rousseau riprende esplicitamente nelle opere di ingegneria costituzionale avvertendo che i cittadini "obbediranno alle leggi e non le eluderanno" nella misura in cui queste "saranno le leggi che convengono a loro e che otterranno l'intima adesione delle loro volontà"<sup>15</sup>. E, una volta chiarito che esiste un collegamento funzionale che unisce i valori culturali diffusi con le ipotesi normative, risulta più agevole spiegare sia gli accenni al rapporto di reciproca influenza fra leggi e costumi<sup>16</sup>, e sia una certa apparente oscillazione che compare nel pensiero russoviano circa un altro carattere della legge: quello della sua durata. In proposito, nella celebre *Dedica* preposta al *Discorso sull'ineguaglianza*, Rousseau sostiene che "è soprattutto la grande antichità delle leggi che le rende sante e venera-

<sup>13</sup> Cfr. CS, II, VIII (OC, 384 sgg; GE, 61 sgg.).

<sup>14</sup> Cfr. PCC (OC, 950; GA3, 172).

<sup>15</sup> CGP (III), (OC, 951; GA3, 185). Poco oltre Rousseau afferma: "Vietare le cose che non vanno fatte è un espediente sciocco e vano se non si comincia col farle odiare e disprezzare, e la disapprovazione della legge non è mai efficace se non quando viene a sostenere quella dell'opinione pubblica": GP, (III) (OC, 965; GA3, 190).

<sup>16</sup> Cfr. EP (OC, 259; SP, 55); CS, III, (OC, 397; GE, 83); Fr, XVI, 6 (OC, 555; GA2, 306). Il rapporto tra leggi e costumi è assunto come centrale per cogliere l'idea della legislazione da P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant, II, Immanenza e trascendentalità dell'ordine*, Giuffrè, Milano 1976, p. 262 sgg.

bili, poiché il popolo disprezza presto quelle che vede cambiare ogni giorno, mentre, quando ci si abitua a trascurare gli antichi usi col pretesto di far meglio, si giunge spesso a mali maggiori per correggere mali minori”<sup>17</sup>. In maniera analoga, in uno dei *Frammenti politici*, osserva: “Che cosa, anche a prescindere dalla loro autorità, rende così sacre le leggi e le pone tanto al di sopra di semplici atti di volontà? In primo luogo il fatto di emanare da una volontà generale sempre retta nei riguardi dei privati; inoltre il fatto di essere permanenti; la loro *durata rivela a tutti la saggezza e l’equità che le hanno dettate*”<sup>18</sup>. Emerge chiaramente che l’autorevolezza, e quindi l’efficacia, delle leggi dipende in gran parte dalla loro età, sia a causa dell’emotivo omaggio alla mistica della tradizione e sia perché il perdurare è indicativo del grado della loro qualità tecnica. Ma emerge altresì l’idea di una società refrattaria al nuovo, cristallizzata in una intelaiatura giuridica rigida. Viceversa, in un altro dei *Frammenti politici*, si ha: “Ogni atto di sovranità, come ogni istante della sua durata, è assoluto, indipendente da quello precedente, e mai il sovrano agisce perché ha voluto, ma sempre perché vuole”<sup>19</sup>. E nel *Manoscritto di Ginevra*: “la legge non deve essere un atto della volontà generale di ieri, ma di quella di oggi e noi ci siamo impegnati a fare, non ciò che tutti hanno voluto, ma ciò che tutti vogliono [...]. Ne consegue che, quando la legge parla in nome del popolo, lo fa in nome del popolo di oggi e non di quello di una volta”<sup>20</sup>. In questa seconda serie di brani, rele-

<sup>17</sup> *Discorso sull’ineguaglianza*, cit., p. 78 (OC, 114).

<sup>18</sup> Fr, IV, 4 (OC, 492; GA2, 245). Il corsivo è mio.

<sup>19</sup> Fr, III, II (OC, 485; GA2, 238).

<sup>20</sup> MG, II, II (OC, 316; GA2, 41).

gando il “passato” fra le cose morte, Rousseau sembra delineare un modello di società in continuo e rapido divenire e pare si preoccupi soprattutto di mettere in evidenza la possibilità di adeguare costantemente l’ordinamento giuridico ad una volontà generale in rapida e incessante evoluzione. Considerandolo isolatamente e interpretando, non senza una certa forzatura, come contrapposizione fra estremi inconciliabili la contemporanea esaltazione dell’*antichità* e dell’*attualità* della legge, le frasi di Rousseau prese in esame difficilmente sfuggono all’impressione di essere antinomiche. In realtà Rousseau non pone il problema in termini dilemmatici, o perlomeno non in modo così radicale. Nel *Contratto sociale* infatti ribadisce che la legge deve essere l’espressione della volontà *attuale* del sovrano, il quale, nell’esercizio della sua funzione, non è vincolato da precedenti legislativi, ma aggiunge anche che “tutto ciò che ha dichiarato di volere una volta, [il popolo] lo vuole sempre, a meno che non lo revochi”<sup>21</sup>. Una espressione simile la si ritrova nel *Manoscritto di Ginevra* al termine del brano precedentemente citato: “Le leggi, per quanto approvate, hanno un’autorità che dura solo finché il popolo, libero di revocarle, tuttavia non lo fa provando così il suo consenso attuale”<sup>22</sup>. Non può certo sfuggire la differenza di significato che la frase contenuta nel *Contrat* presenta rispetto a questa ultima: qui vi è una presunzione di caducità (la legge vale solo fino alla revoca), lì una presunzione di durata (la legge vale sempre salvo revoca). Non è diverso il concetto (la legge vale se non è revocata), ma il modo di esprimerlo che, cambiando, evidenzia nei

<sup>21</sup> CS, III, XI (OC, 424; GE, 120).

<sup>22</sup> MG, II, II (OC, 316; GA2, 41).

due testi una differente impostazione del problema. Più che antinomia, nel *Contratto*, fra *antichità* e *attualità* vi è un nesso di continuità, che meglio traduce la concezione russoviana della legge. D'altra parte, la società alla quale Rousseau pensa è indubbiamente una società relativamente statica, definita compiutamente fin dall'atto della costituzione nella sua fisionomia giuridica e prevalentemente orientata a conservare se stessa. Non è una società *in fieri* o in fase di perenne trasformazione. L'elemento dinamico, che pure è presente, non riguarda però l'elaborazione dell'intero quadro legislativo, ma il processo di legittimazione (di gradimento) che ogni nuova generazione mette tacitamente in moto per verificare se le leggi esistenti siano ancora in grado di soddisfare le esigenze e di tutelare gli interessi dei consociati. L'ideale di Rousseau è dunque una legge sapientemente congegnata e tecnicamente ben costruita, perché destinata a proiettarsi nel futuro, a durare finché non intervenga un'esplicita abrogazione da parte del popolo sovrano. In altri termini, la legge più è antica e più è valida, ma, perché possa sfidare il tempo, deve essere continuamente sottoposta ad un procedimento di tacita accettazione che si rinnova di generazione in generazione<sup>23</sup>. Il che significa che l'aspetto statico e l'aspetto dinamico coesistono, ma che il secondo è in funzione del primo e non

<sup>23</sup> CS, III, XI (OC, 424; GE, 119-120). Questo elemento dell'antichità non sembra facilmente eliminabile dalla concezione russoviana della legge. Il che non esclude, tuttavia, che, come osserva C. Metelli di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 46-7, in Rousseau "le ragioni per cui nello Stato si fa una legge sono di ordine storico e situazionale, e pertanto rispondenti ad esigenze del presente e dell'immediato futuro, quali che siano stati i precedenti".

viceversa. In ogni caso, ciò che conta per Rousseau è che la legge sia considerata sempre *attuale*, che vi sia, cioè, in ogni momento, totale corrispondenza fra gli interessi del popolo e la loro espressione giuridica: in questo modo niente impedisce che il “presente” venga disciplinato con formule del “passato” o che il “passato” venga recuperato in quanto conforme al “presente”.

Del resto, la scelta ideologica in favore di una società relativamente statica nella sua struttura complessiva è in qualche modo obbligata<sup>24</sup>. In parte dipende da una certa inclinazione passatista<sup>25</sup> che conduce Rousseau a mitizzare un modello di convivenza sociale che ricalca i caratteri dell'immobile civiltà contadina, e che lo porta quindi a regredire verso forme economiche precapitalistiche<sup>26</sup>; e in parte deriva dall'esigenza di rendere possibile la partecipazione politica, condizione indispensabile per l'esercizio dell'autogoverno. In una società dove non esiste la schiavitù e dove perciò l'onere del lavoro produttivo incombe su tutti, i cittadini, per definizione liberi e uguali, non possono permettersi il lusso di sedere permanentemente in assemblea<sup>27</sup>. Per questo motivo le leggi non soltanto devono essere durevoli, ma anche, secondo la tradizione illuministica, poche,

<sup>24</sup> Sul punto, si veda Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 195.

<sup>25</sup> Il mito del ritorno all'economia naturale e il mito del Legislatore, secondo Cerroni, *Prefazione*, cit., p. 21, “stravolgono la rivoluzionaria teoria di Rousseau in una dottrina passatista”.

<sup>26</sup> Cfr. L. Althusser, *Rousseau* cit., p. 59. Secondo Althusser, Rousseau, attraverso la “regressione economica”, invoca la soppressione delle classi sociali.

<sup>27</sup> Potevano permetterselo gli antichi, grazie ad un clima più dolce e all'esistenza degli schiavi che lavoravano mentre i cittadini accudivano in permanenza alle pratiche politiche: cfr. CS, III, XV (OC, 430-31; GE, 128-29).

semplici e chiare<sup>28</sup>. Inoltre occorre che il potere di iniziativa legislativa sia limitato<sup>29</sup> e che le assemblee non vengano convocate troppo di frequente e, comunque, lo siano sempre secondo regole prestabilite<sup>30</sup>; e infine occorre che in esse il diritto di voto sia disciplinato<sup>31</sup>. L'attività politica primaria, che in nessun caso può comportare una delega in bianco, risulta così ridotta al minimo, all'essenziale. Rousseau non lo afferma mai esplicitamente, ma lascia chiaramente intendere che, una volta esaurita la fase costituente, non resta che amministrare e (eventualmente) rettificare il patrimonio di leggi acquisito, vigilando affinché la volontà generale sia criterio e guida dell'azione di governo. Un'attività legislativa continuativa non si confà, d'altra parte, ad uno Stato ben costituito, la cui solidità è data appunto dal vin-

<sup>28</sup> Cfr. CGP, (X)(OC, 1000-1003; GA3, 228-231). Sul punto cfr. anche CS, IV, I (OC, 437; GE, 139); Fr, IV, 7 (OC, 493; GA2, 246).

<sup>29</sup> Dopo averlo auspicato in linea di principio nella *Dedica* preposta al *Discorso sull'ineguaglianza*, cit. p. 78 (OC, 113) ("Avrei cercato un paese nel quale il potere legislativo fosse di tutti i cittadini (...). Avrei al contrario desiderato, per impedire i progetti non disinteressati e mal ideati e le dannose innovazioni che causarono alla fine la rovina degli Ateniesi, che non fosse concesso a chiunque di proporre nuove leggi a suo arbitrio; che questo diritto fosse conferito solo ai magistrati, i quali del resto avrebbero dovuto usarlo con molta cautela"), Rousseau si occupa dell'iniziativa legislativa soprattutto nelle *Lettere dalla Montagna*, osservando che "in una numerosa assemblea, sia pure essa regolare, se ognuno può dire e proporre ciò che vuole, si perde molto tempo ad ascoltare sciocchezze e si può correre il rischio di commetterne": LM, VII (OC, 828; GA3, 27). Torna sull'argomento poco oltre, per sostenere la validità dell'istituto del "diritto negativo", osservando che la costituzione democratica "non avrebbe mai la possibilità di mantenersi se il potere legislativo potesse venir messo in moto, in qualunque momento, da ciascuno dei suoi componenti": LM, IX (OC, 877; GA3, 71).

<sup>30</sup> CS, III, XIII (OC, 426; GE, 123). Nelle CGP (VII) (OC, 978-79; GA3, 204-205) Rousseau, al contrario, ritiene che la "frequenza delle Diete" sia un bene perché impedisce o rende più difficile la corruzione dei deputati.

<sup>31</sup> LM, VII (OC, 828; GA3, 27). CGP (VII) (OC, 982; GA3, 208).

colo sociale, che nasce dall'interesse comune, il quale interesse a sua volta si traduce (specificandosi) in volontà generale e si cristallizza in enunciati normativi. La legge, se nella sua formulazione corrisponde perfettamente all'interesse comune, ne segue anche la sorte: dura, cioè, finché l'interesse comune, che ne costituisce la materia, continua ad essere riconosciuto come tale. Nell'ottica rousseviana, pertanto, nuova produzione legislativa può aversi solo in tre casi: quando l'ordinamento giuridico si rivela lacunoso rispetto all'interesse comune che dovrebbe integralmente rappresentare<sup>32</sup>; quando vi è un difetto (tecnico) nella formulazione della legge; infine quando cambia radicalmente il presupposto che sta a fondamento del *pactum societatis* (ma, in quest'ultimo caso, più che di innovazione legislativa si dovrebbe parlare, a rigore, di rifondazione dello Stato).

Fra interesse comune (bene comune), volontà generale e legge si instaura dunque una catena logica transitiva. Nel *Manoscritto di Ginevra*, dove si occupa del tema assai più diffusamente di quanto non faccia nel *Contratto sociale*, Rousseau osserva che la "natura delle leggi è costituita da una materia e da una forma: la forma è nell'autorità che statuisce, la materia nella cosa statuita", e aggiunge anche che la "materia si riferisce di necessità al bene comune"<sup>33</sup>. L'attività legislativa consiste perciò nel conferire una particolare

<sup>32</sup> Ma anche qui il pensiero di Rousseau oscilla fra due posizioni differenti: nell'EP (OC, 250-251; SP, 45) e nelle CGP (X) (OC, 1000; GA3, 228) demanda rispettivamente al governo e ai giudici la facoltà di integrare la legislazione lacunosa. Invece nel MG, II, II (OC, 315; GA2, 40) e nel CS, II, VII (OC, 383; GE, 58) è molto categorico nel sostenere che solo il popolo è in grado di qualificare una volontà come generale e di conseguenza una legge come legge.

<sup>33</sup> MG, II, IV (OC, 326; GA2, 53).

forma a un particolare contenuto, dopo aver specificato dettagliatamente quel tutto indistinto che è inizialmente l'interesse comune<sup>34</sup>. Una tale opera di specificazione passa attraverso la fase intermedia della formazione della volontà generale, la quale preesiste sempre, in quanto condizione indispensabile, alla formulazione della legge, proprio perché costituisce il primo, e il più importante, livello di specificazione dell'interesse comune. La legge, prima di esserne la consacrazione solenne e ufficiale, è l'espressione tecnica, la traduzione in linguaggio giuridico della volontà generale, ossia dell'interesse comune specificato. Il potere legislativo, di cui il popolo sovrano è il solo depositario, si risolve unicamente nell'approvazione della legge, nell'accertare cioè la conformità della proposta di legge alla volontà generale e nel deliberare di conseguenza<sup>35</sup>. In altre parole, l'interesse comune rappresenta il fine da realizzare, le leggi il mezzo attraverso cui si realizza questo fine, e la volontà generale il criterio in base al quale si giudica se il mezzo è adeguato al fine.

La legislazione appare così un atto complesso, articolato in due momenti distinti (l'uno puramente razionale, l'altro razionale e insieme volitivo): la redazione materiale della legge e la sua approvazione. La redazione è un'operazione esclusivamente intellettuale, di fedele traduzione più che di interpretazione della volontà generale, e sfocia in una precisa proposta che spetta all'assemblea popolare di approvare. La peculiarità di questo procedimento consiste

<sup>34</sup> MG, II, IV (OC, 328; GA2, 55).

<sup>35</sup> "Quando si propone una legge all'assemblea del popolo, ciò che si domanda ai cittadini non è precisamente se essi approvino la proposta oppure la respingano; ma se essa è conforme o no alla volontà generale, che è la loro": CS, IV, II (OC, 441; GE, 144).

nel fatto che l'organo del potere legislativo interviene soltanto nel momento finale e si *esprime* su un "testo" che altri ha predisposto. La persona incaricata di assolvere ad un tale compito è da Rousseau indicata col termine di "legislatore".

Il legislatore, più che all'"educatore" o all'"esperto", la cui competenza non è tuttavia di natura tecnica ma morale<sup>36</sup>, è assimilabile alla figura del *nomoteta* elaborata dalla filosofia politica greca<sup>37</sup>. Di certo non può essere confuso con il "dittatore", nel senso antico di questo termine<sup>38</sup>, né tanto meno gli possono essere attribuiti quei caratteri di astuto tirannello, di abile e cinico manipolatore di consensi che Crocker<sup>39</sup>, con eccessiva disinvoltura, gli attribuisce. A metà strada fra il "profeta biblico" e il "saggio della antichità"<sup>40</sup>, il legislatore è indubbiamente un essere eccezionale chiamato sia a dotare i popoli di istituzioni che ad intervenire nel processo della legislazione ordinaria. Per il ruolo che svolge può essere considerato una "guida"<sup>41</sup>, un "rivelatore"<sup>42</sup>, un "tecnico" cui incombe il "dovere" di "conformare le leggi alla volontà generale"<sup>43</sup>. Più precisamente, nel *Manoscritto di Ginevra* e nel *Contratto sociale*, Rousseau defi-

<sup>36</sup> Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 128-31. Fetscher sembra limitare l'ufficio del legislatore alla redazione delle leggi fondamentali nella fase costituente. Sul legislatore come "educatore" del popolo, cfr. anche Cerroni, *La libertà dei moderni*, cit., p. 174.

<sup>37</sup> Cfr. Friedrich, *Law and Dictatorship*, cit., p. 84.

<sup>38</sup> J.-J. Chevallier, *J.-J. Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, in "Revue française de science politique", 1963, pp. 20-1.

<sup>39</sup> Rousseau *et la voie du totalitarisme*, in *Rousseau et la philosophie politique*, cit., p. 113.

<sup>40</sup> B. Gagnebin, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, in *Études* cit., pp. 278, 204.

<sup>41</sup> Cfr. MG, I, VII (OC, 311; GA2, 36); CS, II, VI (OC, 380; GE, 59).

<sup>42</sup> In questo senso, Hoffmann, *Du 'Contrat social' ou le mirage de la volonté générale*, cit., p. 305.

<sup>43</sup> Cfr. EP (OC, 250; GP, 44).

nisce la funzione del legislatore come una funzione di coordinamento della *volontà* con la *ragione*<sup>44</sup>: è il legislatore che esplicita i contenuti dell'interesse comune, che li rende a tutti intellegibili, che li riduce in termini operativi e li traduce in norme giuridiche. Se al popolo sovrano compete di fissare la meta, di stabilire i fini, al legislatore spetta invece la scelta dei mezzi, l'indicazione della strada da percorrere<sup>45</sup>. In questo senso è un "inventore", un "suggeritore", un "creatore", non un mero "compilatore" di leggi<sup>46</sup>. E' il *nomoteta* greco reinterpretato alla luce dei motivi culturali dominanti nel Settecento francese: sapiente illuminato e illuminante che non gode di alcun potere costituzionale, ma che possiede un'autorità carismatica che gli deriva dall'uso corretto della ragione. Non a caso questa "intelligenza superiore"<sup>47</sup>, che ordina la società civile, non è poi compresa fra gli organi dello Stato nè possiede alcuna potestà legislativa<sup>48</sup>. In virtù del delicato ufficio che ricopre, il legislatore si colloca infatti in una dimensione meta-

<sup>44</sup> "Tous ont également besoin de guides; il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison": MG, I, VII (OC, 311; GA2, 36) CS, II, VI (OC, 380; GE, 55).

<sup>45</sup> Osserva Rousseau, in un *Frammento* politico, spesso trascurato: "[...] ora, la scelta di questi mezzi dipende dall'abilità del Legislatore. I popoli vedono bene la meta, ma è compito suo indicare la strada": Fr, V, 3 (OC, 503; GA2, 256). Fra il popolo e il legislatore vi è dunque un rapporto di collaborazione, non un rapporto antagonistico, come sostiene invece Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, cit., vol. II, p. 371.

<sup>46</sup> "Guardo le nazioni moderne: ci vedo tanti compilatori di leggi, ma neanche un legislatore": CGP, (II) (OC, 958; GA3, 182).

<sup>47</sup> CS, II, VII (OC, 381; GE, 56).

<sup>48</sup> "Chi redige le leggi non ha dunque e non deve avere nessun diritto legislativo, e il popolo stesso non può, anche se lo volesse, spogliarsi di questo diritto incomunicabile, perché, secondo il patto fondamentale, non c'è che la volontà generale che possa obbligare i singoli, e non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo": CS, II, VII (OC, 383; GE, 58).

politica, perché, al di là dei fatti contingenti e al di fuori delle passioni che dividono gli uomini, si attiene esclusivamente a criteri razionali e segue soltanto i dettami del proprio sapere.

Introducendo la figura del legislatore, Rousseau mette ulteriormente in risalto, accanto a quello volitivo, il carattere razionale della legge. Un carattere già evidenziato nel *Discorso sull'economia politica*, dove la legge viene interpretata come un'espressione della "ragione pubblica" la cui efficacia dipende assai più dalla "saggezza" alla quale si ispira che dalla "severità" con la quale è applicata<sup>49</sup>.

Per più di un motivo, quindi, l'esercizio del potere sovrano appare limitato dalla teoria della legge. In primo luogo, perché il sovrano non può agire se non attraverso le leggi; in secondo luogo, perché l'iter legislativo è incanalato in determinate procedure e costretto a osservare determinate regole (convocazione dell'assemblea, diritto di proposta, ecc.); in terzo luogo, perché solo la deliberazione che possiede i caratteri della generalità (riguardo all'"essenza" non meno che all'"oggetto") e dell'astrattezza può essere considerata a pieno titolo una legge; infine, perché le leggi sono l'ultimo stadio di un processo di razionalizzazione e di specificazione dell'interesse comune, dal quale non è mai possibile prescindere. Il principio di legalità, che garantisce i cittadini dagli abusi del potere, è pertanto salvaguardato non solo dal rigido formalismo che accompagna continuamente l'esercizio del potere sovrano<sup>50</sup>, ma soprattutto dal fatto che l'attività le-

<sup>49</sup> EP (OC, 249; SP, 43-44). Cfr. anche EP (OC, 243; SP, 36) e MG, I, V (OC, 300; GA2, 24), ove la legge è indicata come la "ragione pubblica".

<sup>50</sup> Sul punto, cfr. Einaudi, *Rousseau*, cit., p. 429; e Gerratana,

gislativa è a “indirizzo vincolato”, dal momento che si risolve nell’esplicitazione e nello sviluppo coerente di quel “programma” (la conservazione e la tutela dei beni e della persona di ciascun associato), genericamente definito ma “democraticamente” preordinato, che è contenuto nel patto originario stipulato all’unanimità.

*Democrazia e Stato di diritto*, cit., p. 861. Che Rousseau annetta grande importanza al principio di legalità, non significa, come ritiene Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 196, che egli “vedeva nella supremazia della legge - e non nella sovranità popolare - la soluzione del problema della libertà”. “Supremazia della legge” e “sovranità popolare” non sono, in Rousseau, separabili (o contrapponibili): in tanto vi è supremazia della legge, in quanto questa è espressione della sovranità popolare.

## 8. La rappresentanza

Per rafforzare ulteriormente le garanzie dei diritti politici del cittadino, Rousseau stabilisce che la sovranità è (deve essere) *inalienabile*<sup>1</sup>. La libertà nella società civile è infatti assicurata soprattutto dall'osservanza del principio dell'autodeterminazione: è libero solo colui che non rinuncia alla facoltà di decidere su se stesso. In questo senso, la sovranità, ancor prima di tradursi in un potere di intervento sulla comunità, è un diritto inalienabile che coincide essenzialmente con una volontà priva di vincoli esterni. Se un popolo "promette semplicemente di obbedire, in questo stesso atto si dissolve, perde la sua qualità di popolo"<sup>2</sup>: esattamente come l'individuo, anche il popolo è libero nella misura in cui non è tenuto a seguire altre volontà che la propria<sup>3</sup>.

Muovendo da simili premesse, Rousseau abbina costantemente nel *Contratto* il concetto di alienazio-

<sup>1</sup> CS, II, I (OC, 368; GE, 37).

<sup>2</sup> CS, II, I (OC, 369; GE, 38).

<sup>3</sup> Cfr. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 267.

ne della sovranità a quello di rappresentanza. Sostiene infatti che la “sovranità, non essendo che l’esercizio della volontà generale, non può mai essere alienata, e che il corpo sovrano, il quale è soltanto un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso: si può trasmettere il potere, ma non la volontà”<sup>4</sup>. Preoccupato di evitare pericolose divaricazioni fra popolo sovrano e istituzioni dello Stato, Rousseau, mentre ammette che si possa scindere la titolarità dall’esercizio del potere, nega che la stessa operazione possa farsi riguardo alla volontà sovrana: il titolare non può delegarne l’esercizio senza di fatto privarsene. Ne discende che la “sovranità non può essere rappresentata, per la medesima ragione per cui non può essere alienata”, dal momento che essa “consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si rappresenta: o è quella stessa o è una altra; non c’è via di mezzo”<sup>5</sup>. Essere rappresentati, per Rousseau significa dunque essere sostituiti nella formazione della propria volontà. E se questa volontà è quella sovrana, allora la rappresentanza equivale né più né meno che ad una alienazione della sovranità. Ecco perché i “deputati del popolo non sono dunque né possono essere i suoi rappresentanti; essi non sono che i suoi commissari”<sup>6</sup>. In quanto tali “non possono concludere niente in modo definitivo” poiché “ogni legge che non sia stata ratificata direttamente dal popolo è nulla; non è una legge”<sup>7</sup>.

Nell’ammettere l’esistenza dei deputati, Rousseau introduce quindi un’importante distinzione

<sup>4</sup> CS, II, I (OC, 368; GE, 37).

<sup>5</sup> CS, III, XV (OC, 429; GE, 127).

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

concettuale: i *rappresentanti* sono coloro che, sostituendosi ai rappresentati nell'individuazione della volontà generale, godono di una assoluta autonomia decisionale; i *commissari*, collaborando semplicemente all'attività legislativa, esplicano una funzione meramente integrativa (complementare) e, per il fatto che sottopongono le loro decisioni (fino ad allora provvisorie) all'approvazione popolare, sono, almeno indirettamente, subordinati alla volontà dei committenti.

Poco oltre, nel ribadire che “nel potere legislativo il popolo non può essere rappresentato”, Rousseau aggiunge che esso però “può e deve esserlo nel potere esecutivo, che non è che la forza applicata alla legge”<sup>8</sup>. In questo caso non vi è *sostituzione di volontà*, ma *trasmissione di istruzioni*, perché il governo non è altro che il “ministro” del popolo, “un corpo intermediario istituito fra i sudditi e il corpo sovrano per la loro reciproca corrispondenza, incaricato dell'esecuzione delle leggi e del mantenimento della libertà sia civile che politica”<sup>9</sup>. Correlativamente i governanti, nominati attraverso un mandato revocabile, sono “semplici funzionari del corpo sovrano” che “esercitano in suo nome il potere del quale esso li ha fatti depositari”<sup>10</sup>. In riferimento alla tematica del governo, Rousseau definisce come “rappresentanza” quel che in realtà è un *rapporto di commissione*. E' quindi evidente che nel *Contratto* il termine “rappresentanza” ha un significato ambiguo o, meglio, ha

<sup>8</sup> CS, III, XV (OC, 430; GE, 128).

<sup>9</sup> CS, III, I (OC, 396; GE, 81). La medesima espressione compare in LM, VI (OC, 808; GA3, 7).

<sup>10</sup> CS, III, I (OC, 396; GE, 81). Sul punto, cfr. J.-J. Chevallier, *Le mot et la notion de gouvernement chez Rousseau*, in *Études cit.*, p. 310.

due significati distinti: indica tanto la sostituzione di volontà (significato negativo riferito al tema della sovranità), quanto l'esecuzione di una volontà preesistente (significato positivo legato al tema del governo), ossia denota tanto il rapporto di rappresentanza, nel senso sopra chiarito, quanto il rapporto di commissione. Prescindendo da ogni considerazione sull'ambiguità terminologica, quel che conta rilevare è che Rousseau ammette l'esercizio indiretto del potere sovrano, limitatamente a livello di legislazione e integralmente a livello di governo, solo se è inteso come *commissione*, vale a dire solo se si tratta di un potere non discrezionale, tale cioè da non comportare alcuna sostituzione di volontà.

Nel *Contratto sociale* la *rappresentanza commissaria* designa dunque un rapporto tra due soggetti fondato sul mandato revocabile e sulla completa eteronomia del mandatario. Non ritenendo tuttavia il potere legislativo integralmente delegabile (i commissari *collaborano* alla formazione della legge, non ne sono gli esclusivi autori), Rousseau è costretto a concedere che il corpo sovrano è in grado di conservare i suoi diritti soltanto se lo Stato è molto piccolo<sup>11</sup>. Nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*, di fronte all'impresa di dotare un grande paese di istituzioni democratiche, la prospettiva russoviana, secondo il Derathé, "si mostra meno sistematicamente ostile al regime rappresentativo"<sup>12</sup>. In realtà, Rousseau non modifica nella sostanza la concezione della rappresentanza espressa nel *Contratto* (salvo arricchirla con alcuni nuovi elementi) bensì allarga il campo degli oggetti integralmente rappresentabili,

<sup>11</sup> CS, III, XV (OC, 431; GE, 129).

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau *et la science politique* cit., p. 227.

includendovi anche il potere legislativo. Afferma infatti: “Uno dei maggiori inconvenienti dei grandi Stati, quello fra tutti che fa della libertà la cosa più difficile da conservare, è che il potere legislativo non può presentarsi direttamente, e può agire solo per deputazione”<sup>13</sup>. Accantonata la riserva contenuta nel *Contratto* circa l'intrinseca incapacità dei rappresentanti di esprimere la volontà sovrana, il discorso si sposta sulla individuazione degli aspetti negativi connessi alla rappresentanza. Tali aspetti sono riassumibili nella possibilità, mai del tutto scongiurabile, che i deputati possano venir corrotti e possano pertanto tradire il mandato degli elettori. La frequenza delle diete, il divieto dell'immediata rieleggibilità, il limitato numero delle “legislature”, il mandato imperativo, l'obbligo del rendiconto finale<sup>14</sup> e il voto palese<sup>15</sup> sono le misure e gli accorgimenti che Rousseau indica per evitare il fenomeno della corruzione, ma che allo stesso tempo costituiscono un indubbio arricchimento della precedente concezione della rappresentanza politica, la quale, con questi caratteri ed entro questi limiti, può essere effettivamente interpretata come “l'espressione reale della volontà della nazione”<sup>16</sup>. Il tema della corruzione è l'aspetto più inquietante del fenomeno ma non è il vero nodo del problema che per Rousseau rimane pur sempre quello di rendere i deputati soggetti alle istruzioni ricevute, in modo che non si verifichino sfasature fra la volontà dei rappresentati e la volontà dei rappresentanti, perlomeno per quel che concerne le materie

<sup>13</sup> CGP, (VII) (OC, 978; GA3, 204).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> CGP, (VII) (OC, 988; GA3, 215).

<sup>16</sup> CGP, (VII) (OC, 980; GA3, 206).

sulle quali il corpo elettorale si è pronunciato. Nei rimanenti casi, fermo restando che in linea di massima la “nazione non manda i nunzi alla dieta perché vi esprimano le loro particolari opinioni, ma per dichiararvi la sua volontà”<sup>17</sup>, tuttavia Rousseau riconosce che, “purché il nunzio non faccia nulla di contrario all’espressa volontà di coloro che rappresenta, questi non gli imputeranno a delitto il fatto di aver opinato da buon cittadino su cose che non avessero previsto o su cui non avessero stabilito nulla”<sup>18</sup>. Con una tale concessione Rousseau ammette, sia pure limitatamente ai casi non previsti, il principio della *sostituzione di volontà*<sup>19</sup>. E’ questo l’unico punto nel quale Rousseau si discosta dalla concezione della rappresentanza come trasmissione di istruzioni fondata sul mandato imperativo.

Rousseau, pertanto, non rigetta il principio della rappresentanza politica, come troppi commentatori hanno sostenuto seguendo l’opinione di Benjamin Constant<sup>20</sup>, ma una determinata concezione della rappresentanza, e, precisamente, quella concezione che configura essenzialmente l’istituto rappresentativo come *sostituzione* della volontà popolare con la

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Qualcosa di simile Rousseau lo afferma nell’EP a proposito della integrazione della legge da parte del governo nei casi in cui la volontà generale non si è manifestata o non si è potuta manifestare: “Occorrerà far convenire in assemblea tutta la nazione per ogni avvenimento impreveduto? Certamente non si dovrà riunirla in assemblea, tanto più che non è sicuro che la sua deliberazione sia l’espressione della volontà generale; in quanto questo strumento per un popolo grande non è utilizzabile ed è raramente necessario quando il governo è ben intenzionato. Infatti i capi sanno bene che la volontà generale è sempre per la decisione più favorevole all’interesse pubblico, cioè per la più equa; sicché basterà essere giusti per essere sicuri di seguire la volontà generale”: EP (OC, 250-51; SP, 45).

<sup>20</sup> *Principi di politica*, cit., pp. 56-57.

volontà di un corpo elitario. La sua profonda e radicata avversione per questo tipo di rappresentanza è una diretta conseguenza del rifiuto, sul piano teorico non meno che sul piano ideale, delle pratiche e delle dottrine della rappresentanza che si andavano affermando in Francia e in Inghilterra nel corso del XVII e del XVIII secolo. In particolare, Rousseau conosce l'opera antifilmeriana di Sidney (menzionato esplicitamente sia nel *Discorso sull'ineguaglianza* che nelle *Lettere dalla montagna*)<sup>21</sup>, del quale apprezza l'ideale repubblicano e i riferimenti all'originario potere del popolo. Ma non ignora che, accanto alle puntuali dichiarazioni circa il carattere delegato del potere parlamentare, Sidney nel *Discours Concerning Government* (pubblicato postumo nel 1698 in Inghilterra e tradotto nel 1702 in Francia) sostiene anche l'indipendenza dei deputati nell'esercizio delle loro funzioni. Nell'esaminare i *Due trattati sul governo*, si rende conto che Locke, pur insistendo sul carattere limitato del potere politico, che non può mai eccedere il "mandato" ricevuto, preferisce porre l'accento sulle prerogative del parlamento piuttosto che sui diritti dei cittadini. Infine sa che l'"illustre" (e influente) Montesquieu, mentre esalta il valore della democrazia diretta ("bisognerebbe che il corpo del popolo avesse direttamente il potere legislativo")<sup>22</sup>, contemporaneamente però ne ritiene impossibile la realizzazione non soltanto nei grandi Stati, ma anche nei piccoli, dove darebbe luogo a "molti inconvenienti". Sa che Montesquieu reputa preferibile limitare il potere del popolo alla scelta dei rappresen-

<sup>21</sup> *Discorso sull'ineguaglianza*, cit., p. 151 (OC, 182); LM, VI (OC, 812; GA3, 11).

<sup>22</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1965<sup>2</sup>, vol. I, p. 280.

tanti, muniti di istruzioni generali ma non vincolati nelle decisioni sui casi particolari, e che inoltre reputa necessario affiancare a questo potere, secondo le indicazioni del modello inglese, una seconda camera ereditaria composta dalle “persone illustri per nascita”<sup>23</sup>. Nell’osservare la reale situazione costituzionale dei paesi europei e nell’esaminare le dottrine che rendono, talora, un cauto e formale omaggio al principio dell’esercizio (diretto) del potere legislativo da parte del popolo, ma che poi tale principio rifiutano per motivi pratico-operativi sul piano della funzionalità dei sistemi, Rousseau avverte che l’orientamento generale è di trasformare i rappresentanti da organi della società in organi dello Stato. Avverte cioè che il fenomeno storico della corresponsabilizzazione dei deputati nella gestione del potere politico assume, fin dall’inizio, i caratteri di una soluzione moderata, volta sia a scongiurare il pericolo di un ritorno o di un consolidamento dell’assolutismo monarchico e sia ad evitare l’instaurarsi di un potere popolare<sup>24</sup>.

Insomma, dodici anni prima del celebre discorso di Burke agli elettori di Bristol, in cui si rivendica la piena autonomia di giudizio dei rappresentanti nei confronti dei propri elettori, e circa trent’anni prima degli appassionati interventi dell’*abbé* Sieyès all’Assemblea costituente francese, Rousseau capisce che nella dottrina e nella pratica della rappresentanza moderna vi è ormai la tendenza a ritenere che il Parlamento non tragga la sua autorità dal popolo, ma la porti con sé come una prerogativa che gli è propria<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 280-2.

<sup>24</sup> Cfr. G. Burdeau, *Traité de science politique*, Pichon et Durand-Auzias, Paris 1952, vol. IV, p. 252 sgg.

<sup>25</sup> Ivi, p. 247.

Nel tentativo di identificare la volontà generale con la volontà di un organo dello Stato che proclama la propria indipendenza rispetto alle indicazioni del corpo elettorale, Rousseau ravvisa quella pericolosa divaricazione fra popolo e istituzioni che aveva cercato in ogni modo di evitare nello scrivere il *Contratto sociale*. Sotto questo profilo, l'istituto della rappresentanza-sostituzione gli appare un retaggio dell'"iniquo e assurdo governo feudale, nel quale la specie umana è degradata e il nome di uomo disonorato"<sup>26</sup>, appunto perché l'elezione dei deputati si viene configurando essenzialmente come una designazione di capacità (designazione dei capaci in luogo degli incapaci da parte degli incapaci), come un qualcosa, cioè, che equivale ad una alienazione delle prerogative sovrane e che richiama perciò molto da vicino la figura medioevale della *translatio imperii*. Se il deputato non è il commissario, il nunzio del popolo, ma colui che surroga<sup>27</sup> il popolo nella formazione della volontà generale, allora la conclusione di Rousseau è perfettamente coerente: "comunque sia, nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; esso non esiste più"<sup>28</sup>. Di qui la pesante ironia nei confronti degli inglesi che si illudono, a parere di Rousseau, di essere liberi, mentre in realtà sono schiavi, tranne che nel momento fugace delle elezioni, proprio perché sono sottoposti alla volontà altrui,

<sup>26</sup> CS, III, XV (OC, 430; GE, 127).

<sup>27</sup> "Ma ogni volta che si tratta di un vero atto di sovranità, che altro non è se non una dichiarazione della volontà generale, il popolo non può avere rappresentanti perché non può avere la certezza che essi non *sostituiranno* la loro volontà alla sua e che non costringeranno i privati ad obbedire in suo nome ad ordini che egli non ha dato né voluto. Delitto di lesa maestà di cui pochi governi vanno esenti": Fr, III, 10 (OC, 484-85; GA2, 238).

<sup>28</sup> CS, III, XV (OC, 431; GE, 129).

alla volontà di un parlamento che si arroga i diritti della sovranità<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> CS, III, XV (OC, 430; GE, 127).

## 9. L'unicità della funzione sovrana

Per le stesse ragioni per le quali è (deve essere) inalienabile, la sovranità è (deve essere) anche indivisibile<sup>1</sup>. “Ogni qualvolta si crede di vedere la sovranità divisa, ci si inganna”<sup>2</sup>, sostiene Rousseau in polemica con quegli scrittori politici che, scindendo la sovranità in “forza e volontà, in potere legislativo e in potere esecutivo, in diritto di imposta, di giustizia e di guerra, in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero”, fanno del corpo sovrano un “essere fantastico” formato da “pezzi aggiunti l’uno all’altro (*pièces rapportées*)”<sup>3</sup>. Paragonabili ai ciarlatani giapponesi e ai prestigiatori da fiera, i quali scompongono e ricompongono ciò che in realtà non si può scomporre senza snaturare irrimediabilmente, costoro non possiedono una “nozione esatta dall’autorità sovrana” e scambiano per parti di questa quelle che sono sue emanazioni<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> CS, II, II (OC, 369; GE, 39).

<sup>2</sup> CS, II, II (OC, 370; GE, 40).

<sup>3</sup> CS, II, II (OC, 369; GE, 39).

<sup>4</sup> CS, II, II (OC, 370; GE, 40).

La polemica di Rousseau, diretta a colpire due bersagli distinti ancorchè connessi (l'idea della divisibilità della sovranità e la conseguente idea che il sovrano possa essere un ente formato da quote diverse di sovranità) è esplicitamente rivolta contro Grozio, il quale nel *De Jure belli ac pacis* sostiene che la sovranità, sia essa "qualcosa di semplice e indivisibile in se stessa oppure un insieme di diverse parti", può trovarsi "divisa o in *parti subiettive*, come si dice, o in *parti potenziali*, il che è a dire o fra più persone che la possiedono pro indiviso o fra più parti, di cui l'una è nelle mani di una persona e l'altra nelle mani di un'altra"<sup>5</sup>. Questo secondo caso si realizza in genere quando "un popolo, nell'eleggere un Re, si riserva certi atti della sovranità, lasciando gli altri al Re assolutamente e senza restrizioni"<sup>6</sup>. Perché si possa parlare di divisione della sovranità, precisa Grozio, non basta però essere in presenza di un impegno generico del re di osservare le promesse fatte. Occorre che questa divisione sia espressamente formulata come ripartizione di compiti specifici fra organi diversi, oppure che sia indirettamente ricavabile dall'esistenza nel patto originario di clausole particolari che prescrivano al re determinati comportamenti o che siano in grado di costringerlo ad osservare determinate norme (e di punirlo se inadempiente)<sup>7</sup>. Ad ogni modo la divisione della sovranità implica fra le varie parti un rapporto di uguaglianza tale che ognuna possa controllare, bloccare e sollecitare l'attività dell'altra.

<sup>5</sup> La citazione è tratta da H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, nouvelle traduction par J. Barbeyrac, E. Tournaisen, Basle 1758, l.1., cap. III, par. XVII, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

Ammettendo la divisione della sovranità fra popolo e monarca, Grozio fornisce i presupposti dottrinali per impostare e elaborare le tesi sui limiti e sui freni dell'autorità regia. Pronunciandosi in favore dell'indivisibilità della sovranità, Rousseau andrebbe pertanto oltre la polemica con Grozio schierandosi con gli "assolutisti" Hobbes e Pufendorf contro i teorici "liberali" del governo misto e della bilancia dei poteri, Barbeyrac e Burlamaqui<sup>8</sup>. In realtà, se Rousseau condivide l'idea di Hobbes dell'indivisibilità della sovranità, è però del tutto originale (e anti-hobbesiano) nell'affrontare il tema della effettiva titolarità del potere sovrano. Sotto questo profilo, anzi, la posizione di Hobbes è equivalente, per le conseguenze che comporta, alla concezione, per Rousseau inammissibile, delle *parti della sovranità*. Poiché la sovranità appartiene (deve appartenere) al popolo riunito in assemblea, non solo non può essere alienata con un patto in favore di terzo, ossia trasferita nelle mani di un solo uomo o di una persona morale distinta dal popolo (Hobbes), ma non può essere neppure divisa più di quanto possa essere diviso il popolo stesso, che è per definizione un tutto unico, un'entità politica inscindibile. Infatti, se l'alienazione della sovranità riduce un popolo allo stato di moltitudine e alla condizione di sudditanza, la divisione della sovranità crea tanti organi sovrani quante sono le parti in cui questa è divisa. Ma se in una medesima società politica vi è una pluralità di organi sovrani, allora nessun organo, a rigore, può considerarsi sovrano, cioè superiore a tutti gli altri. Se "è assurdo e contraddittorio

<sup>8</sup> Questa è la tesi sostenuta da Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 291.

che il sovrano si dia un superiore”<sup>9</sup>, è altrettanto assurdo e contraddittorio postulare, come fa Grozio, l’esistenza di due sovrani, vale a dire di una sovranità divisa fra il popolo e il re. O il sovrano è il popolo, o il sovrano è il re. Rousseau non ammette le mezze misure: *la sovranità è indivisibile perché è integrale*. Perciò, quando un popolo accetta di trasferire alcune competenze ad un monarca, in quello stesso istante cessa di essere sovrano. In questo senso *divisione* e *alienazione* sono equivalenti riguardo agli effetti, anzi l’una non è che una forma particolare dell’altra. Ecco perché contro la *divisione* valgono le stesse ragioni addotte contro l’*alienazione*.

Nel dichiarare che la sovranità è indivisibile, Rousseau vuol dunque semplicemente sostenere che la titolarità del potere sovrano è, e non può non essere, inscindibile: la sovranità è indivisibile perché unico è (deve essere) il sovrano<sup>10</sup>. Secondo R. Derrathé, invece, nell’attribuire alla sovranità il carattere della indivisibilità, Rousseau intende riconoscere implicitamente che essa è semplice, e per questo motivo non frazionabile. La polemica di Rousseau sarebbe così rivolta, oltre che nei confronti di Grozio e del

<sup>9</sup> CS, III, XV (OC, 432; GE, 131).

<sup>10</sup> Osserva Rousseau nel CS, III, I (OC, 397; GE, 82): “supponiamo che lo Stato sia composto da diecimila cittadini. Il sovrano non può essere considerato che collettivamente e come corpo”. La sovranità, cioè, non appartiene e non può appartenere ad ogni singolo cittadino, perché altrimenti risulterebbe divisa. Con l’affermare che “ciascun membro dello Stato non ha per sé che la decimillesima parte dell’autorità sovrana” (*ib.*) o una parte dieci volte inferiore se lo Stato è composto da centomila abitanti, Rousseau usa un’espressione metaforica per indicare il grado di influenza che ognuno possiede nella determinazione della volontà generale e nella redazione delle leggi, concludendo che quanto più lo Stato si ingrandisce tanto minore diventa l’influenza del singolo cittadino. Sul punto, si vedano anche le considerazioni di J. Dehaussy, *La dialectique de la souveraineté libérale dans le Contrat Social*, in *Études cit.*, p. 131 sgg.

“liberalismo” *ante litteram* di Barbeyrac e Burlamaqui, in secondo luogo anche contro Hobbes e Pufendorf, che concepiscono l'autorità suprema come un insieme (*assemblage*) di più elementi distinti<sup>11</sup>. Non a caso, infatti, osserva Derathé, l'elenco dei vari poteri e diritti che, secondo gli autori con i quali Rousseau polemizza all'inizio del cap. II del libro II del *Contratto sociale*, costituiscono la sovranità, corrisponde grosso modo all'enumerazione presente negli scritti di Hobbes e del suo “discepolo” Pufendorf<sup>12</sup>. In particolare, Rousseau accetterebbe le tesi di Hobbes sulla indivisibilità, ma ne rigetterebbe i presupposti. L'allineamento e contemporaneamente il distacco rispetto alle posizioni di Hobbes sarebbe dimostrato, per il Derathé, proprio dall'affermazione che “l'autorità sovrana è semplice e una e non la si può dividere senza distruggerla”<sup>13</sup>. La seconda parte dell'espressione sembra infatti ricalcata pressoché letteralmente da un celebre passo contenuto nel XXIX capitolo del *Leviatano* (non si può dividere il potere sovrano senza distruggerlo, “perché dei poteri divisi si distruggono l'un l'altro”)<sup>14</sup>, mentre la prima parte, non trovando riscontro nel testo hobbesiano, starebbe ad indicare che, a differenza di Hobbes, Rousseau ritiene che la sovranità non possa essere considerata come un insieme di diversi diritti o di poteri distinti. E' vero che nel IV capitolo del I libro del *Manoscritto di Ginevra* Rousseau definisce la sovranità come una applicazione della “forza pubblica” alla “vo-

<sup>11</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 291.

<sup>12</sup> Ivi, p. 283.

<sup>13</sup> CS, III, XIII (OC, 427; GE, 124).

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, traduzione di M. Vinciguerra, Laterza, Bari 1974, vol. 1, p. 291.

lontà generale”, ma soltanto un “lettore superficiale”<sup>15</sup>, ammonisce Derathé, sarebbe tentato di credere che la sovranità risulti dall’unione di questi due elementi. La sovranità non può essere un composto, altrimenti non si comprenderebbe, fra l’altro, perché Rousseau polemizzi con quegli autori che la dividono appunto in “forza” e “volontà” o perché affermi risolutamente che essa “è semplice e una”<sup>16</sup>. Ma se non è un composto, allora la sovranità è “unicamente e essenzialmente volontà”<sup>17</sup>. Ne consegue che, identificandosi con la volontà generale, di cui la legge non è che una concrezione (una materializzazione) specifica, la sovranità, per la proprietà transitiva di queste tre categorie del vocabolario politico russoviano, viene a coincidere col potere legislativo<sup>18</sup>.

Sottile e suggestiva, l’interpretazione di Derathé si presta tuttavia a numerose obiezioni che riguardano soprattutto l’argomento che funge da premessa (“la sovranità è indivisibile perché è semplice”). Non si può infatti prescindere dalla considerazione che sono numerosi i passi in cui Rousseau sostiene esplicitamente il contrario. Nel *Manoscritto di Ginevra*, oltre al passo citato dallo stesso Derathé (“C’è dunque nello Stato una forza comune che lo sostiene e una volontà generale che dirige questa forza: la sovranità consiste nell’applicazione dell’una all’altra”)<sup>19</sup>, si ha ancora: “il vero carattere della sovranità consiste in un accordo costante di tempo, luogo e effetto tra la direzione della volontà generale e l’impiego della

<sup>15</sup> Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 292.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 292-3.

<sup>17</sup> Ivi, p. 293.

<sup>18</sup> Della stessa opinione del Derathé è anche Chevallier, *J.-J. Rousseau ou l’absolutisme* cit., p. 23.

<sup>19</sup> MG, I, IV (OC, 294-95; GA2, 18).

forza pubblica”<sup>20</sup>. Il medesimo concetto compare nel *Contratto sociale*, in una frase che è peraltro tratta testualmente dal *Manoscritto di Ginevra*, quando, parlando del corpo politico *in senso attivo*, cioè del sovrano, e paragonandolo al corpo umano, Rousseau afferma: “vi si distinguono del pari forza e volontà: questa sotto il nome di potere esecutivo, quella sotto il nome di potere legislativo. Niente vi si fa o vi si deve fare *senza il loro concorso*”<sup>21</sup>. Continuando nella metafora organicistica, sempre nel *Contratto sociale* Rousseau dichiara: “Il principio della vita politica è nell’autorità sovrana. Il potere legislativo è il cuore dello Stato, il potere esecutivo ne è il cervello, che dà il movimento a tutte le parti”<sup>22</sup>, lasciando chiaramente intendere che i due poteri altro non sono che specificazioni della stessa autorità. Infine, nelle *Lettere dalla montagna* vi è una frase il cui significato non potrebbe essere più chiaro: “Dapprima il potere legislativo e il potere esecutivo che *costituiscono la sovranità* non sono distinti. E’ il popolo sovrano che vuole e fa da sé quello che vuole. Ben presto questo scomodo partecipare di tutti a tutto costringe il popolo sovrano a incaricare alcuni dei suoi membri di eseguire le sue volontà”<sup>23</sup>.

Lungi dall’essere semplice, dunque, la sovranità in Rousseau pare composta dall’unione di due elementi distinti: la forza (o potere esecutivo o potere che agisce) e la volontà (o potere legislativo o potere che vuole). D’altra parte l’affermazione che la sovra-

<sup>20</sup> MG, I, IV (OC, 296; GA2, 19).

<sup>21</sup> MG, III, I (OC, 334; GA2, 61); CS, III, I (OC, 395; GE, 80).

Il corsivo è mio.

<sup>22</sup> CS, III, XI (OC, 424; GC, 119).

<sup>23</sup> LM, VII (OC, 815; GA3, 15). (corsivo mio).

nità è “semplice e una” compare una sola volta in tutta l’opera russoviana e in un contesto particolare: nel XIII capitolo del libro III del *Contratto sociale*. Ivi, dopo aver trattato della convocazione e della frequenza delle adunanze popolari, Rousseau, nell’affrontare il problema dell’applicazione del sistema assembleare a una realtà istituzionale di dimensioni più ampie di quelle di una città, si domanda retoricamente: in uno Stato che comprende parecchie città si dovrà spezzettare l’autorità sovrana in tante assemblee quante sono le città, conferendo ad ogni singola città una quota distinta della sovranità? La risposta non può che essere negativa, appunto perché la sovranità è “semplice e una e non la si può dividere senza distruggerla”<sup>24</sup>. Il senso dell’affermazione è dunque non già che la sovranità non possa essere formata dall’unione di due o più elementi, ma che non può essere divisa in quote da attribuire a singole assemblee cittadine, senza venir contemporaneamente snaturata. E’ “semplice” perché non è frazionabile e dunque non può essere neppure il risultato di una somma di parti distinte di sovranità. Che poi essa consista esclusivamente in una manifestazione della volontà oppure nell’unione della volontà con la forza, questo è un problema che nel capitolo XIII del libro III del *Contratto* non è neanche sfiorato. Inoltre, il fatto che Rousseau polemizzi con gli scrittori che *dividono* la sovranità in “forza” e “volontà”, non autorizza affatto a ritenere che egli sia anche contrario a considerare la sovranità un *composto* di forza e volontà, dal momento che *dividere* è proprio l’opposto di *comporre*.

<sup>24</sup> CS, III, XIII (OC, 423; GE, 124).

Se dunque la sovranità non si identifica *tout court* con la volontà, né tantomeno con la volontà generale di cui è “esercizio” e “espressione”, non c’è ragione di ritenere che essa debba coincidere esclusivamente con il potere legislativo. Certo nell’opera russoviana non mancano riferimenti indiretti o anche affermazioni esplicite che indurrebbero a concludere in senso contrario: ad esempio, nel *Discorso sull’economia politica* si riconosce che quel che caratterizza l’autorità sovrana è proprio il “*droit législatif*”<sup>25</sup>; nel *Contratto sociale* si definisce la generalità dei cittadini come “legislatrice o sovrana”<sup>26</sup>; nelle *Lettere dalla montagna* si indica il potere legislativo come “il sovrano”<sup>27</sup>. Ma si tratta di espressioni che non vanno prese alla lettera: seguendo un’opinione assai diffusa nel Sei-Settecento<sup>28</sup>, anche Rousseau tende a semplificare il discorso e a identificare la sovranità con la sua funzione più elevata e solenne, cioè con la produzione di norme giuridiche vincolanti per l’intera collettività. Una simile identificazione sembra naturale anche perché, negli scritti dottrinali, la composizione dell’organo sovrano coincide di fatto con la composizione dell’assemblea legislativa. Questa sovrapposizione o interscambiabilità dei due concetti ha un significato che non deve tuttavia essere equivocado: Rousseau vi fa ricorso in genere con un intento preciso, per differenziare nettamente, ponendoli su piani diversi, il potere esecutivo dal potere legislativo. In tali casi, “*souverain*”, “*souveraineté*” e “*autorité souveraine*” indicano non il *potere supremo*,

<sup>25</sup> EP (OC, 244; SP, 37).

<sup>26</sup> CS, III, I (OC, 395; GE, 80).

<sup>27</sup> LM, VI (OC, 808; GA3, 7).

<sup>28</sup> Cfr. B. de Jouvenel, *La sovranità*, trad. di E. Sciacca, Giuffrè, Milano 1971, p. 233 sgg.

bensi un *potere superiore*. Ne deriva che qualificare come “sovrano” il potere legislativo serve a Rousseau per rafforzare l’idea che si tratti di un potere gerarchicamente sovraordinato o, il che è lo stesso, per ribadire che l’esecutivo non può mai essere confuso con il potere supremo né essere considerato, in un contesto comparativo, un potere superiore.

Del resto, se il legislativo esaurisse il campo della sovranità, non si comprenderebbe a quale titolo opererebbe il potere esecutivo che si troverebbe ad agire in un ambito “esterno” o comunque diverso rispetto a quello proprio della sovranità<sup>29</sup>. Ma se si registra una *differenza di ambiti*, allora si verifica l’ipotesi che segna la fine (la crisi) dello Stato democratico che, al pari di ogni altra macchina politica, ha bisogno per funzionare di due poteri distinti ma fra loro coordinati:<sup>30</sup> il potere che fissa le direttive generali e il potere che le rende esecutive (“le traduce in atto”<sup>31</sup> o “in atti particolari”<sup>32</sup>). Nel trattare dell’istituzione del governo, Rousseau insiste molto sul carattere derivato, delegato e subordinato del potere esecutivo: potere che agisce, che concentra in sé la forza pubblica<sup>33</sup>, ma che non è soltanto “forza” proprio perché “partecipa alla volontà generale che lo costituisce”<sup>34</sup>. Sarebbe “pura forza” se non agisse sotto la direzione della volontà generale, e cioè se agisse seguendo la propria volontà di cor-

<sup>29</sup> Lo stesso Derathé ammette in un’altra opera, *Les rapports de l’exécutif et du législatif chez Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie politique*, cit., p. 159, che “il potere esecutivo non è affatto escluso dalla sovranità”.

<sup>30</sup> Cfr. MG, II, I (OC, 334; GA2, 61); CS, III, I (OC, 395; GE, 80); LM, VI (OC, 808; GA3, 7).

<sup>31</sup> CS, III, I (OC, 395; GE, 80).

<sup>32</sup> LM, VI (OC, 808; GA3, 7).

<sup>33</sup> CS, III, I (OC, 399; GE, 84).

<sup>34</sup> LM, VI (OC, 808; GA3, 7).

po<sup>35</sup>, contrapponendosi in questo modo dall'“esterno” alla volontà sovrana, di cui non è altro che il “ministro”<sup>36</sup>.

Essenziale all'esercizio della sovranità, quanto il legislativo, il potere esecutivo non può essere considerato una mera appendice di quest'ultimo, anche se non può e non deve agire fuori del quadro fissato dalle leggi. E che sia uno strumento della sovranità e non del legislativo, è dimostrato, fra l'altro, dal fatto che, Rousseau mentre tende a ridurre, almeno in una occasione, il ruolo del legislativo al compito di votare le leggi<sup>37</sup>, attribuisce invece al governo una serie di competenze specifiche ed esclusive (e in qualche modo relativamente autonome), le quali, pur concretandosi in atti particolari, hanno però un'incidenza profonda sull'intera società. Si pensi alla facoltà di integrare la legge, di provvedere ai pubblici bisogni<sup>38</sup>, di godere dell'iniziativa legislativa<sup>39</sup> e di gestire la politica internazionale<sup>40</sup>: si tratta di attribuzioni che presuppongono una divisione funzionale di ruoli all'interno dell'organizzazione dello Stato che sarebbe inconcepibile se la sovranità si esaurisse completamente nel legislativo. Certo, l'esecutivo è un potere subordinato<sup>41</sup>, perché il coordinamento è inte-

<sup>35</sup> O, meglio, nelle LM, VII (OC, 815; GA3, 15), si ha: “Il potere esecutivo è soltanto forza, e dove regna la sola forza lo Stato si dissolve. Ecco, signore, come finiscono col morire tutti gli stati democratici”.

<sup>36</sup> CS, III, I (OC, 396; GE, 81).

<sup>37</sup> CS, IV, I (OC, 438-39; GE, 141). Cfr. anche Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 297, n. 2. Ma bisogna pure ricordare che in un passo della LM, VII (OC, 826; GA3, 25), Rousseau si mostra di avviso contrario: “Il potere legislativo si risolve in due componenti inscindibili: fare le leggi e mantenerle; ossia esercitare funzioni di controllo sull'esecutivo”.

<sup>38</sup> EP (OC, 250-51; SP, 45); EP (OC, 262; SP, 59).

<sup>39</sup> CS, IV, I (OC, 438-39; GE, 141).

<sup>40</sup> LM, VII (OC, 826-27; GA3, 26).

<sup>41</sup> In particolare, cfr. LM, VII (OC, 826; GA3, 25); CS, III, VII (OC, 413; GE, 105).

so da Rousseau in senso gerarchico, ma non per questo è una sorta di mero apparato coercitivo al servizio dell'organo legislativo<sup>42</sup>. In quanto "forza applicata alla legge" il governo "rappresenta il corpo sovrano"<sup>43</sup>, è l'organo che ne esegue le direttive. Ma poiché tali direttive devono necessariamente manifestarsi inizialmente sotto forma di leggi, cioè come atti generali del potere legislativo, e soltanto in seguito, nella fase dell'applicazione, possono presentarsi sotto forma di *decreti*, cioè come atti particolari del potere esecutivo, ne discende che la partecipazione del governo all'esercizio della sovranità non può prescindere, in linea di massima, dalle deliberazioni prese dall'organo legislativo. Dal che però non si deve dedurre che il legislativo si identifichi, in ultima istanza, con il sovrano, quanto piuttosto che si configura come un organo intermedio fra il sovrano e il governo, così come il governo è, a sua volta, organo intermedio fra il sovrano e i sudditi.

In conclusione: Rousseau sostiene, da un lato, che la sovranità è indivisibile e, dall'altro, che il corpo sovrano non è costituito dalla somma di quote diverse di sovranità. Ma che la sovranità sia indivisibile, non significa anche che non possa risultare dall'insieme di due elementi distinti (forza e volontà, potere esecutivo e potere legislativo). Analogamente, il fatto che il sovrano non possa essere considerato un insieme ("*assemblage*") di più parti sovrane, non significa che non possa operare "separando"<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Di avviso contrario è Chevallier, *Rousseau ou l'absolutisme* cit., p. 23.

<sup>43</sup> CS, III, XV (OC, 430; GE, 128).

<sup>44</sup> Il fatto che Rousseau sottolinei con molta insistenza l'esigenza di tener *distinti* il potere legislativo e il potere esecutivo - cfr. CS, III, IV (OC, 404; GE, 92), LM, V (OC, 771); LM, VII (OC, 815; GA3, 15);

la funzione legislativa da quella esecutiva. In quanto espressione della volontà generale che sola “può dirigere le forze dello Stato in modo conforme al fine della sua istituzione”<sup>45</sup>, la sovranità è (deve essere) necessariamente unitaria, anche se agisce attraverso canali differenti, realizzandosi, preferibilmente ma non necessariamente, in forma diretta come potere legislativo<sup>46</sup> e, preferibilmente ma non necessariamente, in forma indiretta tramite il governo<sup>47</sup>, che

LM, VIII (OC, 837; GA3, 36); CGP (IX) (OC, 995; GA3, 223) - ha indotto alcuni studiosi a tentare un paragone con Montesquieu, ritenuto il padre della teoria della separazione dei poteri (ma è da notare che Rousseau parla di separazione solo in due occasioni: CS, III, XVI (OC, 432; GE, 130) e LM, VIII; (OC, 837; GA3, 36). Secondo Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, cit., p. 80 sgg, in Rousseau la formula della separazione dei poteri, nonostante la proclamata subordinazione dell'esecutivo al legislativo, è espressa in maniera assai più netta che in Montesquieu, nel quale i due poteri non sono privi di contatti e di interferenze reciproche (il che avviene però anche in Rousseau, che parla spesso di “concorso” fra i due poteri). In un lavoro del 1965, Derathé, *Les rapports de l'exécutif* cit., p. 157, nega invece recisamente che in Rousseau sia rinvenibile qualcosa di simile ad una teoria della separazione dei poteri. Nell'edizione del 1970 del suo *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Derathé è invece di diverso avviso, ma avverte che la formula della separazione dei poteri non è dettata in Rousseau dalle medesime ragioni presenti in Montesquieu, giacché il Ginevrino sarebbe unicamente preoccupato di porre la volontà generale al riparo dalla corruzione e non certo di stabilire un equilibrio (di pesi e contrappesi) fra i poteri dello Stato (pp. 300-301) (benchè questa preoccupazione non sia del tutto assente in Rousseau, come dimostra Chevallier, *Le mot et la notion du gouvernement chez Rousseau*, cit., p. 301 sgg). In ogni caso, si tratti di *separazione* o di semplice *distinzione*, quel che è certo è che Rousseau è contro la *confusione* dei due poteri, tanto da sconsigliare l'adozione della forma democratica di governo proprio perché in essa la confusione delle funzioni e degli organi risulta inevitabile (sul punto cfr. *infra*, nota 47).

<sup>45</sup> CS, II, I; OC, 368; GE, 37.

<sup>46</sup> Si veda il cap. 8, *La rappresentanza*.

<sup>47</sup> Pur ammettendo in teoria l'esistenza del governo democratico, vale a dire di un governo composto da tutti i membri del corpo politico, Rousseau tuttavia lo ritiene di difficile realizzazione (“Se ci fosse un popolo di dei esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene agli uomini” - CS, III, IV (OC, 406; GE, 94)), anzi una meta pressoché irraggiungibile (“A prendere il termine nella

come “parte integrante del corpo politico partecipa alla volontà generale che lo costituisce”<sup>48</sup> avendo soprattutto cura di applicare ai casi concreti e di far osservare le direttive di carattere astratto che l’assemblea popolare ha stabilito. Questi due poteri concorrono insieme a costituire la sovranità, la quale dunque non si identifica con il legislativo né può mai confondersi con l’esecutivo, ma entrambi li comprende come sue funzioni specifiche<sup>49</sup>.

sua rigorosa accezione, non è mai esistita una vera democrazia, né esisterà mai” - CS, III, IV (OC, 404; GE, 92) ) e neppure, tutto considerato, desiderabile (“Non è bene che chi fa le leggi, le faccia eseguire, né che il corpo del popolo distolga la sua attenzione dalle vedute generali per volgerla agli oggetti particolari” - *Ibid.*). Sulla non desiderabilità della forma democratica di governo, che conduce inevitabilmente alla unificazione nelle stesse mani del potere legislativo e di quello esecutivo, cfr. anche: MG, III, I (OC, 334; GA2, 61); CS, III, I (OC, 395; GE, 80); CS, III, XVI (OC, 432; GE, 130); LM, V (OC, 770-71); LM, VIII (OC, 837-38; GA3, 36).

<sup>48</sup> LM, VII (OC, 815; GA3, 15).

<sup>49</sup> Del resto, lo stesso Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., p. 299, riconosce che legislativo ed esecutivo sono “due funzioni distinte che devono essere assicurate da due organi distinti”. Ma funzioni di che cosa, se non della sovranità?

## 10. La volontà generale

Fungendo in un certo senso da *termine primitivo* nella definizione della legge e della sovranità<sup>1</sup>, la volontà generale costituisce indubbiamente il cardine o, se si preferisce, il “cuore”<sup>2</sup> del sistema teorico rousseviano. Rousseau non solo lascia intendere che essa rappresenta il *trait d'union* fra l'interesse comune e la legge<sup>3</sup>, ma la indica anche come “motore del corpo sociale”<sup>4</sup>, regola del buon governo<sup>5</sup>, criterio di giustizia<sup>6</sup>, misura della virtù dei cittadini<sup>7</sup>,

<sup>1</sup> A seconda dei contesti, Rousseau definisce la legge come “atto” [MG, II, IV (OC, 326; GA2, 53); CS, III, XII (OC, 425; GE, 121)], “dichiarazione” [LM, VI (OC, 807-808; GA3, 7); Fr, III, 14 (OC, 486; GA2, 239)], “espressione” [CGP, VII (OC, 984; GA3, 24)] della volontà generale. Parimenti, la sovranità è indicata come “esercizio” [CS, II, I (OC, 368; GE, 37)] o “dichiarazione” [Fr, III, 10 (OC, 484; GA2, 238)] della volontà generale.

<sup>2</sup> In questo senso, Stammler, *Notion et portée de la “volonté générale” chez Rousseau*, cit., p. 385, nonché, in polemica con Vaughan, Derathé, *Rousseau et la science politique* cit., p. 351.

<sup>3</sup> Vedi *supra*, cap. 7, *La legge e il legislatore*.

<sup>4</sup> MG, I, IV (OC, 295; GA2, 18).

<sup>5</sup> EP (OC, 247; SP, 41).

<sup>6</sup> EP (OC, 245; SP, 38); Fr, III, 8 (OC, 484; GA2, 237).

<sup>7</sup> EP (OC, 254; SP, 49).

garanzia della completezza dell'ordinamento<sup>8</sup> e del perseguimento degli obiettivi sociali<sup>9</sup>. Benché si tratti di un concetto complesso (un vero rompicapo), Rousseau mostra al contrario di ritenerlo un concetto semplice, dal significato scontato o intuitivamente afferrabile<sup>10</sup>. Descrive infatti la volontà generale come la volontà del corpo politico che "tende sempre alla conservazione e al benessere del tutto e di ogni altra sua parte"<sup>11</sup>. Una definizione apparentemente lineare che però, essendo di tipo teleologico, nasconde non poche difficoltà di interpretazione.

Si è detto in precedenza che la volontà generale è preesistente alla legge<sup>12</sup>, come è preesistente a tutte le operazioni dirette a esprimerla<sup>13</sup>. Qualcosa da scoprire, insomma, piuttosto che da creare<sup>14</sup>, cui la volontà empirica del corpo politico in sede legislativa deve conformarsi. Non a caso, dato che può essere facilmente *elusa*, bisogna, avverte Rousseau,

<sup>8</sup> EP (OC, 250; SP, 45).

<sup>9</sup> EP (OC, 246-47; SP, 40); MG, I, IV (OC, 295; GA2, 18); CS, II, I (OC, 368; GE, 37).

<sup>10</sup> Si tratta del resto di un concetto abbastanza diffuso nella cultura politica del Sei-Settecento e non del tutto sconosciuto neppure nell'antichità e nel medioevo. In proposito cfr. P. Léon, *L'idée de la volonté générale chez Rousseau et ses antécédentes historiques*, cit., pp. 148-200. Un esempio di come si possa contribuire ad ingarbugliare, piuttosto che a chiarire, il concetto di volontà generale, lo offre P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant, vol. II, Immanenza e trascendentalità dell'ordine*, cit. p. 268 e sgg.

<sup>11</sup> EP (OC, 245; SP, 38).

<sup>12</sup> Vedi *supra*, cap. 7, *La legge e il legislatore*.

<sup>13</sup> Cfr. G. Burdeau, *Le citoyen selon Rousseau*, in *Études* cit., p. 120. Secondo Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 191, la volontà generale in Rousseau è "il sostituto e l'equivalente antropomorfo dell'ordine di natura", dal quale dedurre logicamente le leggi.

<sup>14</sup> Cfr. S. Hoffmann, *Du "contrat social" ou le mirage de la volonté générale*, cit., p. 294. Sul punto, cfr. anche E. Ruffini, *Il principio maggioritario*, Adelphi, Milano 1976, p. 83.

“fare in modo che essa sia sempre interrogata e che risponda sempre”<sup>15</sup>. La deliberazione pubblica più che costitutiva, appare dunque semplicemente esplicativa rispetto alla volontà generale. Ciò significa forse che la volontà generale ha una propria esistenza oggettiva che la rende simile all’idea platonica o alla verità matematica?<sup>16</sup> Oppure che è lo strano prodotto di un’alchimia metafisico-teologico-morale?<sup>17</sup> In realtà, se è preesistente alle decisioni dell’assemblea, non per questo la volontà generale è un’entità metafisica. E’ invece un’istanza normativa<sup>18</sup>: è la volontà che il corpo politico *dovrebbe avere* se tenesse conto dell’interesse comune, ed è naturalmente la volontà che il corpo politico *ha* quando tiene conto dell’interesse comune. In questo secondo caso, lungi dall’essere *inesistente*, un “mito inedito” o una “espressione magica”<sup>19</sup>, un miraggio inafferrabile<sup>20</sup>,

<sup>15</sup> CS, IV, I (OC, 439; GE, 141).

<sup>16</sup> J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, tr. di M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967, p. 67. Anche per L. Einaudi, *J.-J. Rousseau, Les théories de la volonté générale et du parti-guide et les taches des universitaires*, in “Kyklos”, 1956, pp. 289-98, la volontà generale preesiste con “l’evidenza di un assioma” (p. 292).

<sup>17</sup> Come, con sfumature diverse, sostengono sia H. Barth, *Volonté générale et volonté particulière*, in *Rousseau et la Philosophie politique*, cit., pp. 40-3, che Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, cit., p. 106 e Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 116-7.

<sup>18</sup> Non a caso in EP (OC, 261; SP, 57), Rousseau sostiene che la volontà generale consiste soprattutto di “massime”. Sul punto, cfr. pure Stammler, *Notion et portée de la “volonté générale” chez Rousseau*, cit., p. 385. Pongono l’accento sul carattere normativo della volontà generale anche Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 112; e G.J. Graham jr., *Rousseau’s Concept of Consensus*, in “Political Science Quarterly”, 1970, pp. 81-98.

<sup>19</sup> Chevallier, *J.-J. Rousseau ou l’absolutisme* cit. pp. 27-8. Sul punto, cfr. anche Althusser, *Rousseau* cit., p. 152, il quale svolge all’incirca il seguente ragionamento: la volontà generale presuppone l’interesse generale; l’interesse generale è un mito; *ergo* la volontà generale è un mito.

<sup>20</sup> Hoffmann, *Du “Contrat social” or le mirage de la volonté générale*, cit., in part., p. 306: “l’ideale di Rousseau appare come un corteo di illusioni, una concatenazione di finzioni”.

un “atto fittizio”, un “postulato metodico privo di valore reale”<sup>21</sup>, la volontà generale si “materializza” e si presenta come la manifestazione *positiva* dell’assemblea popolare<sup>22</sup>, come la volontà empirica di un popolo che si riconosce come tale<sup>23</sup>.

E, però, è possibile che il popolo non tenga conto dell’interesse comune. La volontà generale è infatti sempre “retta” (*droite*) ma “il giudizio che la guida non sempre è illuminato”<sup>24</sup>. Ossia, dal presupposto che la volontà generale è sempre retta “non deriva che le deliberazioni del popolo siano ugualmente sempre rette”<sup>25</sup>. Più precisamente, quando il popolo “è sedotto da interessi particolari”, dice Rousseau, “allora una cosa sarà la deliberazione pubblica, altra la volontà generale”<sup>26</sup>. Se questa ipotesi si verifica (o si verifica spesso) “salta” il modello: la Repubblica degrada nel regno della forza e dell’arbitrio particolaristico. E’ dunque un’ipotesi che *può* in astratto, ma che *non deve*, nel concreto, realizzarsi. E può realizzarsi perché niente garantisce che la volontà generale prevalga sull’interesse privato, se non il grado di maturità civica dei cittadini. Affermando che “la volontà generale è sempre retta e

<sup>21</sup> G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Giappichelli, Torino 1962, p. 86; Id., *La filosofia politica*, I, *Da Campanella a Rousseau*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1974, p. 374.

<sup>22</sup> Cfr. Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 68, il quale, a proposito della volontà generale, dice che si tratta dell’“espressione diretta e costantemente rinnovata dell’assemblea popolare”.

<sup>23</sup> Cfr. P. Piovani, *Il problema del Contratto sociale*, in “Cultura e scuola”, 1962, p. 132. Va da sé che il giudizio di Piovani e quello di Casini, riportato nella nota precedente, sono incontestabili solo se la volontà del corpo politico esprime l’interesse comune.

<sup>24</sup> CS, II, VI (OC, 380; GE, 55); cfr. anche MG, I, VII (OC, 310-311; GA2, 35-36).

<sup>25</sup> CS, II, III (OC, 371; GE, 42).

<sup>26</sup> EP (OC, 246; SP, 40).

tende sempre all'utilità pubblica"<sup>27</sup>, Rousseau non vuole quindi giustificare a priori qualsiasi deliberazione dell'assemblea, attribuendole, per il sol fatto di esistere, il carattere del comando giusto e legittimo. Al contrario, la frase non va interpretata come il portato ideologico di una visione radicalmente giustpositivistica, né va intesa come un articolo di fede, un'enunciazione dogmatica, una verità apodittica, indimostrata e indimostrabile, bensì come una proposizione ipotetica, il cui significato è: *la volontà è generale se (e solo se) è retta e tende all'utilità pubblica*.

Nel sostenere che può non esserci corrispondenza fra volontà generale e deliberazione pubblica, Rousseau intende semplicemente mettere in guardia dai pericoli insiti in una concezione volontaristica e formalistica (avalutativa) della legge e della sovranità: lo Stato legittimo è fondato su valori comuni che vanno continuamente salvaguardati e realizzati. Ma come conoscere o, meglio, riconoscere questa volontà che incarna i valori e rappresenta il *dover essere* di un'intera collettività? In proposito le risposte di Rousseau, per quanto a volte nebulose o metaforiche, non lasciano adito a dubbi: la volontà generale non è dotata di un'arcana capacità di autorivelazione<sup>28</sup> né è raggiungibile attraverso una sorta di intuizione mistica<sup>29</sup>. La volontà generale è "in ciascuno un atto della pura intelligenza intenta a ragionare mentre

<sup>27</sup> CS, II, III (OC, 371; GE, 42).

<sup>28</sup> Come invece lascerebbe intendere il seguente passo contenuto in EP (OC, 250; SP, 45): "Come, mi si dirà, si può conoscere la volontà generale nei casi in cui essa non si è affatto manifestata (*elle ne s'est point expliquée*)?".

<sup>29</sup> In questo senso, S. Cotta, *Filosofia e politica in Rousseau*, in "De Homine", 1964, p. 308.

tacciono le passioni”<sup>30</sup>. Sulla scia di Diderot<sup>31</sup>, anche Rousseau, quindi, ritiene che la volontà generale, pur se sostenuta dal sentimento simpatetico dei consociati<sup>32</sup>, sia un’entità eminentemente razionale<sup>33</sup>, il prodotto cioè di un’operazione intellettuale volta soprattutto a distinguere, caso per caso, l’interesse generale da quello particolare. Un’operazione che tutti i consociati sono tenuti individualmente (e però simultaneamente) ad effettuare “cominciando da se stessi”<sup>34</sup>, ma che non per questo va confusa con l’indagine introspettiva o con la lettura coscienzialistica dell’esperienza reale. Inoltre, a differenza di Diderot<sup>35</sup>, Rousseau non insegue il mito di una ragione universale valida per tutti i popoli civili, ma considera la volontà generale alla stregua di una volontà storica, positiva, concretamente determinabile sulla base dell’interesse comune che tiene unito un dato popolo. Del resto, se così non fosse, se la volontà generale non

<sup>30</sup> MG, I, II (OC, 286; GA2, 9). Come è noto, Rousseau trae letteralmente l’espressione dalla voce *Diritto naturale* scritta da Diderot per l’*Enciclopedia* (cfr. *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d’Alambert*, traduzione e note di P. Casini, Laterza, Bari 1968, p. 396; e D. Diderot, *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Utet, Torino 1967, pp. 565-6).

<sup>31</sup> Del quale accoglie la prospettiva razionalistica ma non anche la concezione complessiva della volontà generale. Sulle somiglianze e le differenze fra la concezione di Rousseau e quella di Diderot, si vedano le puntuali osservazioni di Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., pp. 48-58.

<sup>32</sup> Cfr. Friedrich, *Law and Dictatorship*, cit., p. 82.

<sup>33</sup> Hoffmann, *Du “contrat social” ou le mirage de la volonté générale*, cit., p. 293; G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., pp. 189-90; G. Solari, *Filosofia politica*, cit., p. 374.

<sup>34</sup> EP (OC, 247-48; SP, 41).

<sup>35</sup> Rousseau critica (e rifiuta) la concezione di Diderot sostanzialmente per tre ragioni: 1) non ritiene credibile una volontà generale del genere umano; 2) Diderot non spiega perché la volontà generale debba essere obbligatoria; 3) né spiega come debba essere conosciuta [cfr. MG, I, II (OC, 283 e sgg.; GA2, 6 sgg.)].

comparisse nella formula solenne del contratto sociale<sup>36</sup> (che tutti si impegnano a rispettare), se non fosse “la risultante di una ricerca razionale e imparziale del pubblico interesse”<sup>37</sup>, ossia la specificazione di quell’interesse comune la cui esistenza soltanto giustifica e spiega il patto costitutivo della società, perché mai dovrebbe essere politicamente vincolante e prevalere così sull’interesse particolare<sup>38</sup>?

Comunque, prima di trasformarsi in volontà collettiva o in volontà del popolo, prima cioè di assumere la forma della legge o dell’ordine statale obiettivo<sup>39</sup>, la volontà generale è un tipo ideale<sup>40</sup>, un obiettivo da raggiungere che i consociati determinano interpretando in senso dinamico e rendendo espliciti i contenuti dell’interesse comune. Pur preesistendo alla legge, la volontà generale non è dunque un *dato*, ma un *prodotto*, poiché, prima ancora di essere riconosciuta come un *dover essere*, da cui far derivare le norme di comportamento obbligatorie per la comunità, è il risultato dell’individuazione analitica delle “ragioni” che presiedono al sorgere della comunità stessa. E quando le risposte che i cittadini forniscono sono univoche, la volontà generale, immediatamente identificabile, coincide con la “volontà di tutti”<sup>41</sup>,

<sup>36</sup> Il punto è decisivo per interpretare correttamente la nozione di volontà generale in Rousseau. Lo mettono in rilievo Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique* cit., pp. 239, 254; Burdeau, *Le citoyen selon Rousseau*, cit., p. 220; Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, cit., p. 76; Graham jr., *Rousseau's Concept of Consensus*, cit., p. 90.

<sup>37</sup> Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 68.

<sup>38</sup> Cfr. MG, I, II (OC, 286-87; GA2, 9).

<sup>39</sup> L’immagine è di H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, Il Mulino, Bologna 1970<sup>3</sup>, p. 16, n.1.

<sup>40</sup> Cfr. Graham jr., *Rousseau's Concept of Consensus*, cit., p. 94.

<sup>41</sup> Osserva Rousseau: “Ma quando il nodo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato ad indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli

le leggi vengono approvate all'unanimità e la società registra il massimo di consenso. Questa situazione ottimale, nella quale regna incontrastata la virtù<sup>42</sup>,

interessi particolari e le piccole società ad influire sulla grande, allora l'interesse comune si altera e trova oppositori; i voti non sono più unanimi, la volontà generale non è più la volontà di tutti" [CS, IV, I (OC, 438; GE, 140)]. Nella migliore delle ipotesi possibile, dunque, "volontà generale" e "volontà di tutti" coincidono. Del resto un passo di EP (OC 248; SP, 42) integralmente riportato in MG [I, VII (OC, 310; GA2, 35)], e un passo contenuto in LM [VI (OC, 807; GA3,7)], non lasciano adito a dubbi. Il primo passo è il seguente: "E' alla legge che solo gli uomini devono la giustizia e la libertà. E' questo salutare organo della volontà di tutti che ristabilisce nel diritto l'uguaglianza naturale fra gli uomini". Ed ecco il secondo passo: "La volontà di tutti pertanto è l'ordine, la regola suprema, e questa regola generale e personificata è ciò che io chiamo sovrano". Dunque, almeno in alcune occasioni Rousseau adopera le espressioni "volontà generale" e "volontà di tutti" come espressioni sinonime. In realtà i due concetti, essendo "distinti, ma non opposti", come sostiene J. Lembias de Azevedo, *Sul concetto di volontà generale in Rousseau*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 1936, p. 59 (sul punto, cfr. anche Derathé; *J.-J. Rousseau et la science...*, cit., p. 367, e M. Einaudi, *Rousseau*, cit., p. 4, il quale sostiene che "la volontà generale è la volontà di tutti gli associati, depurata degli elementi di egoismo e di interesse privato, e rivolta al bene comune"), possono coincidere oppure non coincidere: il fatto dipende dal buon funzionamento della macchina sociale. Sembra perciò del tutto infondata l'interpretazione di G.O. Allen (*La Volonté de tous and La Volonté Générale: a Distinction and its Significance*, cit., p. 265), che pone in relazione la volontà di tutti con il bene della maggioranza e la volontà generale con il più gran bene del più gran numero. Non più convincenti appaiono quelle interpretazioni che stabiliscono una incompatibilità o una separazione o una contrarietà assolute tra le due volontà (cfr. Kelsen *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, cit., p. 16 n. 1; Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 230; anche Cerroni, *Introduzione* a B. Constant, *Principi di politica*, cit., p. 39, vede nella volontà generale una volontà morale che non riesce a mediarsi con la volontà di tutti, che è invece una volontà prettamente politica; analogamente, Ruffini, *Il principio maggioritario*, cit., p. 83, ritiene che "anche se tutte le volontà particolari fossero d'accordo, non si identificherebbero mai con quella generale"), né quelle che considerano la volontà generale una "forma della volontà di tutti" (Hoffmann, *Du "Contrat social", ou le mirage de la volonté générale*, cit., p. 297) o un "qualcosa di mezzo" fra la volontà di tutti e la volontà individuale (Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 189).

<sup>42</sup> "Ogni uomo è virtuoso quando la sua volontà particolare è conforme in tutto alla volontà generale": EP (OC, 254; SP, 49); "Volete

è però una situazione limite, giacché, come osserva Rousseau, “raramente la volontà generale è la volontà di tutti”<sup>43</sup>. Ma come riconoscerla quando le risposte dei singoli individui sono diverse? Come stabilire in questo caso qual’è la volontà generale, ossia la volontà che il corpo politico *deve* far propria per realizzare i fini insiti nell’associazione? Evidentemente, in presenza di pareri discordi, per giungere a decifrare il significato della volontà generale, dal quale ricavare poi decisioni vincolanti per i cittadini, bisogna far ricorso al principio maggioritario, identificando con la maggioranza l’intera collettività. Già nel *Discorso sull’economia politica* Rousseau fa esplicito riferimento alla regola maggioritaria sostenendo che “la volontà *più generale* è sempre anche la *più giusta*”<sup>44</sup> e parlando, a proposito delle misure di carattere fiscale, di “volontà generale a maggioranza”<sup>45</sup>. Ma è nel *Contratto* che precisa meglio il suo pensiero con l’affermare che “perché una volontà sia generale, non sempre è necessario che sia unanime”, anche se “è necessario che tutti i voti siano contati” dal momento che “ogni esclusione formale rompe la generalità”<sup>46</sup>; e con lo stabilire, a seconda dell’importanza della materia trattata o dei tempi occorrenti per completare il processo decisionale, una specie di tabella del “numero proporzionale dei voti necessa-

che sia fatta la volontà generale? Fate che tutte le volontà particolari siano conformi ad essa; e poiché la virtù non è che questa conformità della volontà particolare a quella generale, per dirla in breve: fate regnare la virtù”: EP (OC, 251; SP, 47).

<sup>43</sup> MG, I, IV (OC, 296; GA2, 20). Il medesimo concetto è espresso nel CS, II, III (OC, 371; GE, 42) in maniera alquanto diversa: “Vi è spesso molta differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale”.

<sup>44</sup> EP (OC, 246; SP, 40). Il corsivo è mio.

<sup>45</sup> EP (OC, 270; SP, 68).

<sup>46</sup> CS, II, II (OC, 369; GE, 39).

ri”<sup>47</sup> per la *dichiarazione* della volontà generale.

Ma non è un controsenso che la volontà generale, che è un’entità eminentemente razionale, venga espressa a maggioranza? Si può giungere a determinare la “verità” *contando* le opinioni invece di *sopprimerle*? Rousseau avverte l’*impasse* e, appunto per evitare il rischio di subordinare la forza della ragione alle ragioni della forza, tempera il principio puramente quantitativo della maggioranza con una correzione di tipo qualitativo. Affinché il criterio maggioritario possa funzionare, senza sovvertire l’impalcatura razionalistica del sistema, è infatti necessario ricorrere ad una  *fictio* e supporre che “tutti i *caratteri* della volontà generale siano anche nella maggioranza”<sup>48</sup>. Partendo da questo assioma, Rousseau, da un lato, sostiene che è “dal calcolo dei voti che si trae la dichiarazione della volontà generale”<sup>49</sup>, e, dall’altro, afferma che “ciò che generalizza la volontà generale non è tanto il numero dei voti quanto l’*interesse comune* che li unisce”<sup>50</sup>. Solo perché concepisce la maggioranza in termini anche qualitativi, Rousseau può dunque seraficamente concludere dicendo che quando “prevale il parere contrario al mio, ciò

<sup>47</sup> CS, IV, II (OC, 441; GE, 144-45).

<sup>48</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> CS, II, IV (OC, 374; GE, 46). Cfr. anche MG, I, IV (OC, 370; GA2, 32). Partendo dal presupposto che la volontà generale non è la somma delle volontà particolari, Gagnebin, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, cit., p. 277, sostiene che essa può essere rappresentata anche dalla minoranza e, al limite, che la si potrebbe immaginare incarnata in un unico uomo “se tutti sbagliano e un solo cittadino ha compreso dove si trova il bene superiore della comunità”. L’interpretazione è intenzionalmente forzante, ma afferra indubbiamente il senso della posizione russoviana, volta a mostrare che la determinazione della volontà generale non è mai una semplice questione di quantità.

non significa altro se non che mi ero ingannato e che ciò che credevo essere la volontà generale non era tale”<sup>51</sup>. Una simile dichiarazione sarebbe incomprensibile (perfino in una prospettiva mistico-spiritualistica) e suonerebbe falsa se la maggioranza fosse semplicemente una maggioranza numerica<sup>52</sup>. Per Rousseau, invece, il numero determina evidentemente la qualità e la maggioranza del popolo è anche la sua parte migliore. In questo modo, il principio maggioritario vale in quanto richiama in un certo senso il principio della *sanioritas*<sup>53</sup>, non in quanto puro espediente convenzionale per sublimare (e normalizzare) l’esercizio della forza. La volontà generale, pertanto, non è la semplice volontà dei più, ma la volontà *buona*<sup>54</sup> dei più. Il che significa, una volontà “giusta” che non persegue l’interesse della maggioranza, ma l’interesse comune, l’interesse di tutti<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> CS, IV, II (OC, 441; GE, 144).

<sup>52</sup> Una simile dichiarazione è incomprensibile perché, come osserva B. Barry, *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1970<sup>4</sup>, p. 293, “noi non siamo abituati a pensare che in politica vi possano essere ‘risposte giuste’”. Ma, la posizione di Rousseau risulterebbe assai meno stravagante e più comprensibile se l’assemblea fosse chiamata a pronunziarsi su qualcosa, come un’operazione matematica, suscettibile di essere sottoposta ad un giudizio di verità o di falsità. In questo caso, per il semplice calcolo delle probabilità, come del resto aveva già dimostrato Condorcet, la maggioranza avrebbe ragione e la minoranza torto.

<sup>53</sup> Pur esasperando i caratteri “moralì” della dottrina di Rousseau, tuttavia Léon, *L’idée de volonté générale chez Rousseau et ses antecédentes historiques*, cit., p. 191, coglie nel segno quando osserva che la volontà generale esprime “il fondo sano della nazione”.

<sup>54</sup> Cfr. Hoffmann, *Du “Contrat social” ou le mirage de la volonté générale*, cit., p. 294. Sull’equazione “volontà generale-volontà buona” si era già soffermato B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, Geneve 1947, p. 109.

<sup>55</sup> Suggestiva, ma non fondata sui testi, appare la tesi di Allen, *Le Volonté de Tous and le Volonté Générale: a Distinction and its Significance*, cit., p. 272, secondo il quale la volontà generale concerne

i *fatti associativi* e ha come criterio per la decisione politica il più gran bene del più gran numero, non i *fatti aggregativi*, sede della volontà di tutti che ha come criterio per la decisione politica il bene della maggioranza.

## 11. Unanimità e regola di maggioranza

Secondo Rousseau, dunque, la maggioranza pura e semplice non ha alcun titolo per determinare la volontà generale<sup>1</sup>. E' perciò la volontà unanime dei consociati, comunque originata e motivata, a costituire la condizione di legittimità del sistema politico. Se manca questo requisito, il sistema non solo non raggiunge il massimo dell'efficienza e della stabilità, ma non può neppure considerarsi, a rigore, legittimo. Infatti lo Stato fa perno sul principio dell'autodeterminazione e si regge sul presupposto di una convenzione originaria che i consociati stipulano per tutelare e realizzare l'interesse comune che li tiene uniti. Un tale interesse è piuttosto un *prius* che un *posteriorius*, perché non è il generico e indeterminato "bonum commune", verso cui deve indirizzarsi in astratto la volontà retta del governo, bensì rappresenta l'oggetto, preventivamente individuato, del contrat-

<sup>1</sup> Cfr. Favre, *Unanimité et majorité dans le Contrat social de J.-J. Rousseau*, cit., p. 131; cfr. anche Llambias de Azevedo, *Sul concetto di volontà generale in Rousseau*, cit., pp. 64-5.

to d'associazione, vale a dire il condensato dei motivi specifici e concreti che giustificano la fondazione dello Stato. Finalizzato al raggiungimento di uno scopo preciso, lo Stato svolge così un'attività a contenuto predeterminato. In quanto tale non è mai indifferente o neutrale rispetto ai valori che si affermano nella società, ma neanche può mai incarnare valori che non siano quelli della società intera. Non uno Stato che media e disciplina dall'esterno interessi diversi o che, di volta in volta, fa propri gli obiettivi di questa o di quella forza sociale emergente, bensì uno Stato-comunità che si identifica con la società nella quale e per la quale opera.

Ma se la "ragione" dello Stato coincide con il soddisfacimento dell'interesse comune dei cittadini, se la politica non è altro che lo sforzo che una comunità, socialmente omogenea e unita, compie per proteggere determinati interessi e valori, nei quali si riconosce senza riserve e senza eccezioni, ne discende che questo Stato, che trae origine da un atto di volontà unanime, non può funzionare, cioè realizzare il fine per il quale sorge, se non è continuamente sorretto dalla volontà unanime dei consociati. Soltanto le decisioni prese all'unanimità garantiscono, da un lato, che l'interesse ad esse sotteso (e da esse individuato) sia effettivamente l'interesse comune, e, dall'altro, che ogni cittadino, nell'ubbidire alla legge, non ubbidisca che a se stesso. Senza unanimità, pertanto, diventa impossibile saldare il principio dell'autodeterminazione del singolo con l'esigenza della tutela dell'interesse comune. I due obiettivi non possono essere perseguiti separatamente, perché non può esserci autodeterminazione di tutti i cittadini se non intorno alla definizione (o specificazione) unanime di un

interesse comune, così come non può esserci un interesse comune (o una sua specificazione) che non scaturisca dall'unanime e libera indicazione di tutti i cittadini. Ossia, la libertà-autonomia, se deve essere estesa a tutti e non appannaggio dei pochi o dei più, reclama l'unanimità nelle decisioni; l'interesse comune, per essere veramente tale e non l'interesse di una maggioranza, reclama l'unanimità nei giudizi.

E' quindi l'idea della *democrazia unanimitaria*, più che l'idea della *democrazia diretta* o *quasi diretta*, a costituire il *quid proprium* della dottrina politica russoviana<sup>2</sup>. Una democrazia definita con riferimento al *tipo* di deliberazioni, più che al *metodo* in base al quale esse vengono prese. Ma se è l'esito, più che i modi o le forme, del processo decisionale a caratterizzare l'ambito tematico entro il quale Rousseau si muove, questo non significa naturalmente che egli sia indifferente rispetto ai mezzi. La sua scelta per una democrazia in cui il rapporto di rappresentanza sia ridotto al minimo, e sia comunque sempre compreso negli schemi della rappresentanza commissaria, è chiara ed inequivocabile. Non v'è dubbio che l'istanza fondamentale dell'autodeterminazione dei cittadini tanto meglio si realizzi, quanto minori sono le mediazioni e i filtri istituzionali. Ma non si realizza affatto se non si raggiunge l'unanimità. Perciò, mentre l'azione politica diretta garantisce l'espressione della volontà del singolo da manipolazioni e travi-

<sup>2</sup> Vi è un accenno alla concezione unanimitaria di Rousseau in Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., p. 65 sgg. Anche Ch. Eisenmann, *La cité de J.-J. Rousseau*, in *Études* cit., p. 197, ritiene che lo schema di Rousseau "suppone per le decisioni il principio d'unanimità".

samenti, è solo l'unanimità che costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'autodeterminazione di tutti i singoli cittadini.

Ma se la *condizione di legittimità* del sistema politico è rappresentata dal requisito dell'unanimità, la *condizione di efficienza* è invece rappresentata dalla regola di maggioranza. Infatti, una volta stabilito che nella legislazione ordinaria "la decisione della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri"<sup>3</sup>, Rousseau richiede espressamente l'unanimità soltanto per la convenzione originaria<sup>4</sup>, mentre si limita semplicemente ad auspicarla in occasione di deliberazioni "importanti e gravi"<sup>5</sup> e addirittura la considera sospetta e priva di valore allorché "la paura e l'adulazione cambiano i suffragi in acclamazione"<sup>6</sup>. Il sistema, dunque, da un lato presenta una netta vocazione all'unanimità e, dall'altro, appare invece costruito sull'ipotesi che la maggioranza dei voti costituisca la regola e non già l'eccezione. E' evidente, a questo punto, che in Rousseau esiste una dissociazione fra piano ideale e piano reale, o, meglio, fra l'indicazione dei fini e la scelta dei mezzi. Il fine è certamente una società unanime, a patto naturalmente che si tratti di una società di liberi e uguali; ma l'esperienza insegna che il traguardo della deliberazione unanime è difficilmente raggiungibile. L'unanimità garantisce la libertà-autonomia dei cittadini (di ogni cittadino, nessuno escluso), ma la regola di maggioranza evita la paralisi decisionale. E' però

<sup>3</sup> CS, IV, II (OC, 440; GE, 143).

<sup>4</sup> CS, I, IV (OC, 360; GE, 22); CS, IV, II (OC, 440; GE, 143).

<sup>5</sup> CS, IV, II (OC, 441; GE, 145). Sulle diverse maggioranze necessarie, a seconda che si tratti di legislazione ordinaria, di "questioni di Stato" o di "affari correnti e monetari" oppure di "elezioni", cfr. CGP (IX) (OC, 997; GA3, 225).

<sup>6</sup> CS, IV, II (OC, 439; GE, 142).

una regola che conduce a decisioni a *somma nulla* (i più decidono tutto) e che perciò riproduce inevitabilmente la distinzione fra cittadini e sudditi, fra chi comanda e chi ubbidisce. Formalmente il principio maggioritario è fondato sull'accordo iniziale, poiché, essendo convenzionale, "presuppone almeno per una volta l'unanimità"<sup>7</sup> e funziona solo nella misura in cui si richiama costantemente a questa "unanimità sottostante"<sup>8</sup>. E' quindi un principio da tutti accettato come la procedura alla quale attenersi nel momento decisionale. E sembra naturale che l'accettare una procedura equivalga ad accettarne ogni possibile e prevedibile esito. Senonché, la distinzione fra chi comanda e chi ubbidisce non scompare per il semplice fatto che chi ubbidisce ha accettato la procedura in base alla quale accetta di ubbidire. Ecco perché bisogna immaginare la regola di maggioranza *come se* non fosse tale. In questo modo, mentre Locke fonda il principio della *pars maior* su un espediente argomentativo, facendolo scaturire da una presunta legge di natura e di ragione ("è necessario che il corpo muova nel senso in cui lo porta la forza maggiore")<sup>9</sup>, Rousseau invece lo fonda esplicitamente sulla convenzione, sull'accordo originario. E, però, non si limita, a differenza di Locke, a dichiarare che la maggioranza ha il potere della totalità<sup>10</sup>, bensì sostiene che la maggioranza ha le *qualità* ("i caratteri") della totalità, che, cioè,

<sup>7</sup> CS, I, IV (OC, 360; GE, 22).

<sup>8</sup> Favre, *Unanimité et majorité dans le Contrat social de J.-J. Rousseau*, cit., p. 142.

<sup>9</sup> Locke, *Due trattati sul governo*, cit., p. 316.

<sup>10</sup> *Ibidem* ("La deliberazione della maggioranza è considerata come deliberazione della totalità, e naturalmente decide, avendo, per legge di natura e di ragione, il potere della totalità").

è di fatto una non-maggioranza. E' chiaro che si tratta di una presunzione assoluta, di un puro artificio logico. Ma, se non vi facesse ricorso, Rousseau non potrebbe salvare, oltre che la "natura" razionale della volontà generale, l'"autonomia" di quei cittadini che al momento del voto risultassero in minoranza. Infatti, o si presume che questi ammettano di aver *sbagliato* nella determinazione della volontà generale e si riconoscano di conseguenza nelle deliberazioni della maggioranza, e, allora, *nulla quaestio*<sup>11</sup>; oppure, si deve prendere atto che anche nella *Repubblica* si possono registrare fenomeni di dominio nei rapporti fra i cittadini, o, perlomeno, situazioni di discriminazione fra soggetti autonomi e soggetti eteronomi. In tal caso, il disegno politico russoviano, fondato sul principio dell'autodeterminazione di ciascuno, crollerebbe proprio perché l'impegno di sottomissione alla volontà generale, contratto al momento della stipulazione del patto sociale, giustifica l'obbligo politico solo se la volontà generale è espressione dell'intera collettività e non di una parte di essa<sup>12</sup>.

Combattuto fra richiamo ideale e senso della realtà, Rousseau non può rinunciare all'istanza dell'unanimità senza compromettere il principio dell'autodeterminazione; ma neppure può rinunciare alla regola di maggioranza senza compromettere il funzionamento del sistema. La "sua" democrazia *deve* essere unanimitaria, ma non *può* funzionare che sulla base di meccanismi maggioritari. Di qui, il tentativo

<sup>11</sup> Questo meccanismo del "ripensamento" o della "palinodia" è paragonato da Favre, *Unanimité et majorité dans le Contrat social de J.-J. Rousseau*, cit., p. 141, a quello di un'elezione di secondo grado.

<sup>12</sup> Cfr. Ch. Eisenmann, *La cité de J.-J. Rousseau*, in *Études* cit., pp. 197-8.

di conciliare l'inconciliabile, di saldare insieme procedure maggioritarie ed esiti unanimitari. Per questo motivo, nonostante preveda realisticamente, a garanzia del buon funzionamento della macchina politica, l'adozione generalizzata della regola maggioritaria, tuttavia, per renderla compatibile con i principi che stanno alla base del sistema, Rousseau è costretto ad assumere che la maggioranza abbia i caratteri dell'unanimità. Grazie a questa finzione, salva la coerenza interna della dottrina (la volontà generale "deve partire da tutti per tornare a tutti"<sup>13</sup>), ma ne indebolisce, e non di poco, la struttura teorica complessiva.

In realtà, lo scotto che Rousseau paga al rigore teorico non serve a preservare l'istanza fondamentale dell'integrale autodeterminazione dei cittadini, che appare irrimediabilmente pregiudicata dall'adozione della regola maggioritaria. E, neppure vale, tutto considerato, a sottrarre la dottrina dall'accusa di incongruenza. Lungi dal funzionare sulla base di una falsa maggioranza, il regime politico ipotizzato sembra reggersi su una falsa unanimità. Un'unanimità che viene a dipendere non dall'esito effettivo del processo decisionale, ma da una sorta di atteggiamento psicologico obbligato, da un'adesione necessaria della minoranza ai deliberati della maggioranza. Tacita o espressa, successiva o simultanea che sia, l'adesione della minoranza, che può apparire perfino una "conversione", dato che la maggioranza rappresenta per definizione la *pars sanior* dell'assemblea,

<sup>13</sup> MG, I, VI (OC, 306; GA2, 31); cfr. anche Fr, III, 9 (OC, 484; GA2, 238), dove si ha: "nessuno può dirsi schiavo quando uddibisce alla sua volontà".

ha comunque il significato di un'assenso<sup>14</sup>. Ma proprio perché presuppone una volontà esterna alla quale adeguarsi o conformarsi, l'assenso configura una situazione assai diversa rispetto a quella che si avrebbe se ognuno decidesse seguendo unicamente i dettami della propria volontà. L'unanimità che ne risulta non è in questo caso il riflesso di una integrale autodeterminazione, bensì l'effetto di un adeguamento (o di una subordinazione) della volontà della minoranza alla volontà della maggioranza (questa, sì, frutto di un'autentica autonomia decisionale). Inoltre, poiché un simile adeguamento, così come Rousseau lo presenta, appare necessario, l'unanimità, in quanto effetto di una palinodia obbligatoria, risulta, per un verso, fittizia (meramente presunta) e, per un altro verso, forzata.

In questo contesto è inevitabile che lo stesso significato del principio d'unanimità ne esca stravolto. La *ratio* di un tale principio è infatti quella di tutelare la minoranza, per la quale la massima garanzia possibile (e immaginabile) è appunto fornita dall'assicurazione che niente possa essere deciso contro la sua volontà. Un criterio che penalizza senza dubbio la maggioranza e che rende estremamente difficile modificare l'ordinamento giuridico, perché ogni tentativo in tal senso può essere bloccato dal veto di un solo cittadino. Ma è un criterio che, all'interno di un sistema relativamente statico, come è quello rousseauiano, in cui la scarsa propensione al mutamento confina quasi con una strutturale vocazione all'autoconservazione, appare tuttavia non improprio e, anzi, perfino

<sup>14</sup> Sulla distinzione fra i concetti di "autonomia" e di "comando assentito", cfr. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 200.

no conseguente<sup>15</sup>. Senonché Rousseau, col postulare l'adesione necessaria della minoranza alle tesi della maggioranza, passa da un estremo all'altro e rischia di trasformare la regola d'unanimità, da strumento di garanzia assoluta per la minoranza, in strumento di assoluto dominio della maggioranza.

Da tutto ciò discende che il tentativo, che Rousseau compie di elaborare un modello di società legittima, deve considerarsi fallito? Certo la consistenza e il rigore teorico del disegno rousseviano appaiono fortemente indeboliti dall'assurda pretesa di derivare

<sup>15</sup> Solo in un ordinamento statico il principio d'unanimità esplica a pieno la funzione di garanzia della libertà individuale. Ma se si passa a considerare un ordinamento dinamico e se si assume il punto di vista degli individui che desiderano il mutamento (e non quello dell'individuo che al cambiamento si oppone), allora la regola d'unanimità appare come una regola che, anziché proteggere, conculca la libertà politica dei cittadini. Osserva in proposito Kelsen, *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, cit., p. 165: "Libertà politica significa accordo tra la volontà individuale e quella collettiva espresse nell'ordinamento sociale. In conseguenza il principio di maggioranza semplice è quello che assicura il più alto grado di libertà politica possibile nella società. Se un ordinamento non potesse essere mutato dalla volontà della maggioranza semplice dei soggetti, ma potesse esserlo solo dalla volontà di tutti (vale a dire all'unanimità) o dalla volontà di una maggioranza qualificata [...] un solo individuo o una minoranza di individui potrebbero impedire ogni mutamento. L'ordinamento potrebbe essere allora in disaccordo con un numero di soggetti maggiore di quello di coloro con i quali è in accordo". In altri termini, se tutti (o molti) tranne uno (o pochi) desiderano apportare modifiche alle regole della convivenza, ma non possono farlo per l'opposizione di quell'uno (o di quei pochi), allora la situazione che si configura è punitiva per l'autonomia della stragrande maggioranza della popolazione, costretta a vivere secondo regole imposte, di fatto, dalla minoranza che non accetta il mutamento. Sul punto, cfr. anche Ch. Eisenmann, *Cours de droit constitutionnel comparé. Les cours de droit*, Paris 1951, p. 99; Favre, *Unanimité et majorité dans le contrat social de J.-J. Rousseau*, cit., pp. 182-3. Più severo è il giudizio di Barry, *Political Argument*, cit., p. 249, il quale non esita a definire iniquo il principio d'unanimità in quanto esso "mette in condizioni quelli non interessati da una proposta di reclamare un prezzo in virtù del loro potere di adottare un atteggiamento da *a dog in the manger* e di porre un veto".

l'unanimità da procedure di carattere maggioritario. Al punto che la conclusione è, in un certo senso, paradossale: Rousseau, benché si preoccupi continuamente di non scivolare nella china del più puro utopismo, propone, suo malgrado, un modello di società legittima che è però irrealizzabile. La democrazia unanimitaria risulta infatti una democrazia impossibile, non già perché assuma le sembianze dell'utopia, della meta lontana, irreal, irraggiungibile, ma perché appare non fattibile, non costruibile se non superando la contraddizione interna che la caratterizza<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Secondo Metelli Di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, cit., pp. 81-2, "[...] nel discorso di Rousseau non c'è posto per l'indicazione di metodologie con effetto pratico. Sia in politica, sia in educazione, la "factibilité" non gli interessa [...]. Invero, questo disimpegno costituisce forse la più essenziale divergenza tra la posizione di Rousseau e quella di qualsiasi scrittore anarchico [...]. C'è tuttavia la possibilità di ipotizzare (ma i testi non sembrano fornire sufficienti elementi di prova per tale ipotesi) che il rifiuto di un discorso operativo sia congruente con una implicita negazione della possibilità di uscire, di fatto, dalle maglie della società civile". In effetti, se si riuscisse a dimostrare che Rousseau è consapevole che nel suo sistema teorico i conti non tornano, e non possono tornare, proprio perché una procedura decisionale di tipo maggioritario, dalla quale non è possibile prescindere, può condurre soltanto ad un'unanimità fittizia, o, se si preferisce, ad una maggioranza mascherata, si potrebbe concludere che in Rousseau è presente una notevole propensione, sul piano etico-politico, per l'anarchismo. In questo caso la tesi di un Rousseau orientato, non a realizzare l'*optima respublica* attraverso l'azione riformatrice o rivoluzionaria, ma ad indicare a priori, prescindendo da ogni prospettiva operativa, le condizioni di legittimità che ogni Stato deve possedere, assumerebbe un diverso significato. Non solo confermerebbe che in Rousseau tutto si può trovare tranne che una concezione ottimistica del potere, ma avvalorerebbe anche l'ipotesi di un Rousseau nemico di ogni forma di potere istituzionalizzato. Infatti, se l'autodeterminazione è un traguardo mitico, se non si possono realizzare le condizioni di legittimità cui Rousseau fa riferimento, questo vuol dire semplicemente che nessuno Stato (presente o futuro) può (o potrà mai) essere considerato, a pieno titolo, legittimo.

## 12. Democrazia radicale e Stato borghese

Benché venga spesso indicato come un precursore o un anticipatore di temi e problemi che si sviluppano nel corso dell'Ottocento e del Novecento, Rousseau resta un uomo del XVIII secolo<sup>1</sup>. Ma è anche un uomo in conflitto col proprio tempo. Autore tipico di un'età di transizione<sup>2</sup>, coglie (e rifiuta) i caratteri fondamentali della società francese del Settecento, la cui struttura, ancora largamente feudale, comincia ad essere aggredita dai processi di trasformazione indotti dal capitalismo emergente. Di tali processi Rousseau coglie le linee generali di tendenza, ma non il carattere di irreversibilità né le implicazioni più riposte. Avverte lucidamente e denuncia con appassionato vigore gli effetti della logica dell'accumulazione capitalistica, che egli però ancora interpreta come una corsa sfrenata all'arricchimento, come il rifiuto insensato

<sup>1</sup> Sul punto, cfr. Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., pp. 86-7.

<sup>2</sup> E' questa la conclusione cui giunge Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 222.

di una condizione di moderato ma diffuso benessere (la “media fortuna”)<sup>3</sup>. Percepisce con chiarezza che la crescente disuguaglianza sociale e le limitazioni della libertà sono conseguenze dell’ingigantirsi dell’interesse privato (e registra il fenomeno a livello teorico elaborando la dicotomia fra volontà particolare e volontà generale) e inoltre che lo sfruttamento che si abbatte sulle classi più deboli è abilmente occultato dall’ideologia dominante. Annota in un *frammento politico*, spesso trascurato: “Un miserabile che per comprarsi del pane porta via uno scudo ad un uomo crudele che rigurgita d’oro è un furfante che si porta al patibolo, mentre cittadini onorati si abbeverano tranquillamente del sangue dell’artigiano e del contadino (*laboureur*), e i monopoli del commerciante e le concussioni del pubblicano prendono il nome di utili capacità e assicurano a chi le esercita il favore del principe e la considerazione del pubblico. Così la ricchezza di tutta una nazione significa l’opulenza di pochi privati a danno della collettività e i tesori dei milionari aumentano la miseria dei cittadini. Infatti in questa disuguaglianza mostruosa e forzata succede, necessariamente, che i ricchi divorino, per il piacere dei sensi, il cibo del popolo a cui vendono, a mala pena, un pane secco e nero pagato col sudore al prezzo della servitù”<sup>4</sup>.

Rousseau, dunque, avverte e denuncia i mali, le ingiustizie, lo sfruttamento e la violenza della società del suo tempo, ma non riesce a coglierne le cause profonde, a individuare la dinamica “oggettiva” delle forze che sorreggono la transizione dal feudalesimo al capitalismo. Perciò la sua critica

<sup>3</sup> Fr, V, 1 (OC, 502; GA2, 255).

<sup>4</sup> Fr, VII, 2 (OC, 522-23; GA2, 275).

rimane incompiuta ed inadeguata. E, ingenuamente, ritiene che la situazione sia transitoria o comunque modificabile volontaristicamente attraverso un impossibile “ritorno” ad una mitica economia naturale<sup>5</sup>. L’ideale che persegue, come osserva il Soboul, è quello di “una società di piccoli imprenditori indipendenti, ciascuno dei quali, padrone del proprio campo, della propria bottega o negozietto, è in grado di mantenere la famiglia senza ricorrere al lavoro salariato”<sup>6</sup>. Che rimpianga nostalgicamente un mondo perduto o vagheggi un mondo morente, che rifiuti il presente guardando al passato o che rifiuti il futuro guardando al presente, che invochi una regressione economica o un arresto delle trasformazioni in atto, che abbia insomma un atteggiamento passatista o un atteggiamento conservatore, in ogni caso Rousseau, ipotizzando (e idealizzando) una società ugualitaria (ma non livellatrice), fa riferimento alla figura dell’artigiano piccolo proprietario, ad un fenomeno reale, cioè, che nasce dalla dissoluzione del modo feudale di produzione e che sta per essere travolto dall’avanzare del modo di produzione capitalistico.

Ma il fatto che non si unisca al coro dei celebratori della nascente civiltà borghese (alla quale, peraltro, non è affatto estraneo) o che, digiuno di economia politica, non preconizzi l’avvento del proletariato industriale, basta forse a qualificarlo come un “moralista tradizionalista”, intento a ritardare lo sviluppo della società concorrenziale, e a catalogare la sua

<sup>5</sup> Cfr. Cerroni, *Prefazione a J.-J. Rousseau, Discorso sull’economia politica*, cit., p. 21.

<sup>6</sup> Soboul, *J.-J. Rousseau et le jacobinisme*, cit., p. 16.

opera come conservatrice<sup>7</sup>? E può essere considerato conservatore un autore che sostiene il principio della sovranità popolare e gli ideali della libertà e dell'uguaglianza in un'epoca dominata dalla monarchia assoluta e dal privilegio di pochi? Ma, se non è un conservatore, è allora un rivoluzionario? E se lo è, di quale tipo? Un rivoluzionario che apre il varco alla critica dello Stato contemporaneo, che "anticipa i primi e fondamentali capitoli di una critica alla società borghese"<sup>8</sup>? Oppure, al contrario, un rivoluzionario democratico-borghese che assume come bersaglio il fatiscante mondo feudale<sup>9</sup>? O, piuttosto, è un riformatore, che all'esigenza di conservare unisce quella del modificare confidando sulla perfettibilità dell'uomo<sup>10</sup>? E', in definitiva, un rivoluzionario sul piano politico e un conservatore sul piano economico e sociale, un autore di intenzione conservatrice e di azione rivoluzionaria<sup>11</sup>? Ponendo la questione in questi termini, difficilmente si può sottrarre Rousseau all'accusa di ambiguità o di contraddittorietà. E, però,

<sup>7</sup> Questa è la tesi sostenuta da Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 220-2. Sul presunto conservatorismo di Rousseau, cfr. anche M. Rang, *Rousseaus Lehre von Menschen*, Gottinga 1959.

<sup>8</sup> Alatri, *Introduzione*, cit., p. 64. Su Rousseau "critico tanto dello Stato rappresentativo quanto di quello che oggi chiameremmo lo Stato del benessere", cfr. Cerroni, *Prefazione*, cit., p. 28.

<sup>9</sup> Così Illuminati, *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, cit., p. 111 sgg. Anche D. Corradini, *Per la democrazia e il socialismo*, Guida, Napoli 1977, pp. 47-51, considera Rousseau un "teorico della democrazia borghese" e la "democrazia russoiana la forma più avanzata di democrazia borghese". La posizione di Corradini è un riflesso della sua polemica contro la recezione e l'eccessiva esaltazione del pensiero politico russoviano da parte di della Volpe e della "sua scuola". Tale recezione è criticata anche da Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 86, che la giudica "scolastica" e "astrattamente dottrinarìa".

<sup>10</sup> Cfr. R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Paris 1971, pp. 219-20.

<sup>11</sup> Cfr. Fetscher, *Rousseau, auteur d'intention conservatrice* cit., pp. 51-76.

nessuna di queste abusatissime etichette del linguaggio politico - che peraltro sono assai approssimative e si attagliano più al comportamento del militante che all'atteggiamento del teorico - riesce a dar conto in maniera soddisfacente della posizione russoviana di fronte alla società e allo Stato del suo tempo. Rousseau è innanzitutto un *sujet révolté*. Un ribelle che non si limita a rifiutare la realtà che lo circonda, ma che si preoccupa altresì di proporre soluzioni alternative. Nel cercare punti di riferimento, non si affida unicamente all'inventiva, bensì si rivolge verso ciò che conosce e apprezza positivamente: da un lato, i valori della semplicità, frugalità, omogeneità e solidarietà che egli vede espressi da quel mondo artigianale e contadino affiorato dalla dissoluzione della società feudale; dall'altro, i valori della libertà come partecipazione, come autogoverno popolare, che vede incarnati nel modello classico della *polis*, debitamente depurato dal suo substrato schiavistico. Ma si tratta di punti di partenza, non di arrivo: un conto è infatti ispirarsi a un'idea, altro è vagheggiare o rimpiangere il tempo perduto. E Rousseau non vuole fermare il corso storico, né camminare a ritroso: intende semplicemente elaborare una teoria del potere legittimo che consenta agli uomini di vivere insieme limitando al minimo il peso delle ineliminabili "catene sociali"<sup>12</sup>. Per raggiungere questo scopo, muovendosi nell'ottica del contrattualismo giusnaturalistico, parte da un postulato fondamentale: l'esistenza di un interesse comune che solo una col-

<sup>12</sup> La lapidaria frase con cui si inizia il CS è: "L'uomo è nato libero e dovunque è in catene [...] come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Ritengo di poter rispondere a questo problema": CS, I, I (OC, 351; GE, 9).

lettività largamente omogenea riesce ad esprimere e a far valere. Su un tale presupposto costruisce uno schema semplice e lineare che si articola in una serie di ipotesi normative fra loro collegate: l'interesse comune *deve* essere specificato dalla volontà generale e formalizzato in regole giuridiche, le quali *devono* essere applicate da un organo esecutivo - il governo - che *deve* sempre agire per mezzo di decreti in nome della collettività deliberante. In tal modo, con l'identificazione fisica dei membri dell'organo che comanda con i membri del corpo che ubbidisce, è possibile raggiungere (grazie all'unanimità) l'integrale socializzazione del potere sovrano. Un potere che è legittimo riguardo alla *fonte*, perché è un potere popolare, nel duplice senso che deriva dal popolo e che è nel popolo; riguardo all'*esercizio*, perché agisce sotto forma di leggi e di decreti; riguardo ai *fini* perché è a contenuto predeterminato (la specificazione dell'interesse comune).

Questa concezione, non meramente formale, di un'autorità (o potere legittimo) che opera in senso circolare, partendo dal popolo per arrivare al popolo, può anche essere interpretata come la prova di una ingenua (o fanatica) demolatria, ma certo non è lo strumento teorico o ideologico di cui la borghesia si serve per elaborare un modello di Stato funzionale al proprio dominio economico. Del resto, la fortuna di Rousseau nella Francia prerivoluzionaria è affidata soprattutto alla sua fama di romanziere e all'eco prodotta dalle vicende della sua vita travagliata<sup>13</sup>. Sono gli spunti sentimentali e religiosi contenuti nella *Nouvelle Heloise* a richiamare, in un

<sup>13</sup> Cfr. Illuminati, *J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 12 sgg.

clima culturale che è già ben disposto verso il romanticismo, l'attenzione del pubblico sulle posizioni politiche russoviane, che stentano però a divenire oggetto di una conoscenza precisa e diretta<sup>14</sup>. Durante la Rivoluzione certo non mancano i riferimenti alle idee del Ginevrino che "erano nell'aria", si inquadravano nello "spirito generale dell'epoca"<sup>15</sup>. Ma le sue tesi politiche vengono rigettate dal centro moderato e anglofilo di Sieyès e M.me de Staël, che costituisce il nucleo più importante e influente del gruppo "liberale"; e vengono guardate con diffidenza dall'ala democratica e repubblicana (Fauchet e Robert), che imputa a Rousseau il rifiuto aprioristico delle istituzioni rappresentative. Paradossalmente vengono invece accolte e usate strumentalmente da certa pubblicistica controrivoluzionaria che,

<sup>14</sup> Il discorso riguarda soprattutto la "fortuna" del *Contratto sociale*. La seconda edizione di questo libro, edito per la prima volta nel 1762, fu stampata nel 1772; una terza edizione comparve nel 1790 e una quarta e una quinta nel 1791. Dal 1794 al 1804 vi furono invece ben 11 edizioni, nessuna edizione all'epoca dell'impero napoleonico, 5 edizioni dal 1814 al 1824. Sul punto, cfr. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 225; e J. Roussel, *J.J. Rousseau en France après la révolution 1795-1830*, Librairie A. Colin, Paris 1972, p. 220.

<sup>15</sup> Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 225, 228. J. Mc Donald, *Rousseau and the French Revolution. 1762-1791*, London 1965, pp. 55, 80, sostiene che soprattutto nella prima fase della Rivoluzione i riferimenti corretti e puntuali all'opera di Rousseau sono assai pochi. Dopo aver pazientemente setacciato i lavori a stampa e i documenti politici del periodo che va dal 1789 al 1791, ha riscontrato che solo in un *pamphlet* redatto da un oscuro scrittore conservatore si trovano richiami specifici alle teorie russoviane e che soltanto un anonimo collaboratore del giornale "Révolution de Paris" mostra di conoscerle a fondo. Sulle conclusioni e sui dubbi che solleva il metodo di indagine della Mc Donald (con particolare riguardo al problema della "lettura corretta" di Rousseau), sono da tenere presenti le severe e puntuali considerazioni critiche di A.M. Battista, *Il Rousseau dei Giacobini (Introduzione metodologica)*, in "Trimestre", 1977, pp. 8-16 (cito dall'estratto).

interpretando la volontà generale come una volontà trascendente (o, quanto meno, discendente), fa leva sull'assioma della non rappresentabilità della sovranità per opporsi alla istituzione dell'Assemblea Nazionale e difendere così le strutture dell'*ancien régime*<sup>16</sup>. Fra Rousseau e i giacobini esiste indubbiamente un filo diretto, un'ampia identità di vedute su alcuni fondamentali principi politici e sugli ideali sociali, ma meno sull'organizzazione complessiva dello Stato<sup>17</sup>: vi è un tipo di affinità ideologica, più che teorica o dottrinale. Perciò se in nessun modo si possono attribuire a Rousseau le responsabilità degli avvenimenti sanguinosi accaduti nel periodo del Terrore ("les crimes de la populace"), come invece fa la storiografia idealistica di intonazione conservatrice, così non si deve sopravvalutare l'influenza dei suoi scritti politici sui protagonisti delle varie fasi della Rivoluzione francese, come fa certa mitologia russoviana presentando il Ginevrino come il principale promotore e l'unico istigatore dei moti del 1793.

Nella Costituzione del '93, che sancisce il principio della sovranità della Nazione, si possono scorgere le tracce dell'influenza di Sieyès, non di quella di Rousseau. Il *sistema rappresentativo* basato sull'indipendenza del deputato dal corpo elettorale, che Sieyès propone e difende, è radicalmente diverso dal *sistema democratico* ipotizzato da Rousseau, che è invece caratterizzato dalla partecipazione diretta dei cittadini alla attività legislativa o, subordinatamente, dall'esistenza di un mandato vincolan-

<sup>16</sup> Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 224-30.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 239-53.

te che costringa i rappresentanti a seguire le istruzioni dei rappresentati<sup>18</sup>. Ed è lo Stato delineato da Sieyès, che assume il carattere di una soluzione moderata configurandosi come un *tertium genus*, distinto tanto dal governo dispotico quanto dal regime democratico descritto da Rousseau, che diviene il modello al quale in genere si ispirano, durante l'Ottocento e il Novecento, le costituzioni e i progetti istituzionali dell'Europa continentale.

Il processo di formazione dello Stato borghese avviene dunque a prescindere da Rousseau, al quale continuano a richiamarsi movimenti politici minoritari e ideologi isolati. Per Babeuf e Louis Blanc, Rousseau diviene il profeta della rivoluzione mancata (e tradita) e quindi il profeta di una nuova rivoluzione, quella "socialista"<sup>19</sup>. Lo stesso Marx, soprattutto il giovane Marx, pur senza riconoscerlo esplicitamente, nell'impostare il discorso sullo Stato rappresentativo moderno sembra debitore di Rousseau non solo per quel che riguarda il punto di vista ideale che assume nella critica della dicotomia *citoyen-bourgeois*, ma altresì riguardo a temi dottrinali più specifici, quali la concezione della libertà come partecipazione e dell'uguaglianza, della rappresentanza e della divisione dei poteri, senza che per questo si debba giungere a considerare Rousseau un precursore di Marx (nel bene o nel male) né Marx il continuatore della linea rivoluzionaria, il rifinitore e l'in-

<sup>18</sup> La distinzione fra *stato rappresentativo* e *stato democratico* (fra Costituzione del '91 e Costituzione del '93), come proiezione dottrinale della differenza fra Sieyès e Rousseau, viene ripresa negli anni venti da R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Centre nazionale de la recherche scientifique, Paris 1922, vol. II, pp. 167-75, 257-63.

<sup>19</sup> Cfr. Roussel, *J.-J. Rousseau en France après la révolution*, cit., p. 557.

tegratore (attraverso lo studio dell'anatomia della società civile) della teoria politica rousseviana<sup>20</sup>.

Col postulare la libertà politica non come libertà dallo Stato, ma come libertà che si realizza nel-

<sup>20</sup> Sul "debito" del marxismo nei confronti di Rousseau, l'autore che si spinge più in là, che porta, come egli stesso dice, "il discorso alle sue estreme conclusioni", è sicuramente Colletti, il quale afferma: "per quanto concerne la teoria 'politica' in senso stretto, Marx e Lenin non hanno aggiunto nulla a Rousseau, salvo l'analisi (certo assai importante) delle 'basi economiche' dell'estinzione dello Stato" (*Rousseau critico della "società civile"*, cit., p. 250). Il rapporto Rousseau-Marx è stato messo in rilievo in Italia, intorno agli anni quaranta, da Galvano della Volpe in una serie di scritti poi raccolti in *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1956. Rilevanti contributi all'arricchimento e allo sviluppo delle tesi dell'avolpiane (che privilegiano eccessivamente - e immotivatamente -, all'interno delle opere di Rousseau, il *Discorso sull'ineguaglianza*), ha recato, oltre a Colletti, *Rousseau politico*, in "Cultura e scuola", II (1962-63), n. 6, pp. 133-8, e *Rousseau critico della "società civile"*, cit., pp. 195-292, anche U. Ceroni, *Aspetti teorici del rapporto democrazia-socialismo*, in "Critica marxista", I (1963), n. 1, pp. 45-74, poi parzialmente rifiuto nel saggio *Democrazia e stato rappresentativo*, in *La libertà dei moderni*, cit., pp. 174-82, 209-10; *Prefazione a Rousseau, Discorso sull'economia politica*, cit., pp. 5-29; *Introduzione a Constant, Principi di politica*, cit., pp. 7-44; e V. Gerratana, *L'eresia di Jean Jacques Rousseau*, in Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, cit., pp. 7-72; ora, col titolo *Rousseau e Marx*, in *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-68. Acuti spunti su Rousseau e sul rapporto fra Rousseau e Kant si trovano anche in *Democrazia e stato di diritto*, in "Società", XVII (1961), n. 6, pp. 829-80. Sul rapporto Rousseau-Marx, cfr. anche C. Violi, *Rousseau e le origini della democrazia moderna*, in "Critica marxista", (IV) 1966, n. 4, pp. 179-200, il quale conclude, forse con eccessiva precipitazione, affermando che "sviluppare l'istanza democratico-rousseauiana presente nella nostra costituzione diventa così il compito precipuo del movimento rivoluzionario contemporaneo" (p. 200). Sul tema cfr., inoltre, l'utile rassegna di A. Postigliola, *Rousseau e il marxismo italiano degli anni sessanta*, in "Critica marxista", IX (1971), n. 4, pp. 70-83, nonché la lucida esposizione di Alatri, *Introduzione*, cit., p. 57 sgg. Per la ricostruzione della genesi e dello sviluppo della posizione dell'avolpiana, cfr. M. Fedeli De Cecco, *Il "Rousseau" di G. Della Volpe*, in "Studi urbinati", XLIX, (1975), n. 2, pp. 517-74. Su Rousseau "precursore" di alcuni temi politici fondamentali del marxismo, cfr. anche G. Vedel, *La démocratie marxiste*, Paris 1952-53; e R. De Lacharriere, *Etudes sur la théorie démocratique*, Payot, Paris 1963 (dove si affronta anche il tema delle democrazie totalitarie).

lo Stato e attraverso lo Stato<sup>21</sup>, Rousseau mostra di credere che la migliore garanzia per difendere l'individuo dagli abusi del potere sia non un'astratta delimitazione della sfera di intervento dello Stato, ma l'effettiva socializzazione del potere stesso. In questo modo si incammina per una strada difficile e tortuosa, ancora inesplorata o solo parzialmente esplorata, discostandosi radicalmente dal filone dottrinale del costituzionalismo sette-ottocentesco (senza

<sup>21</sup> Colletti, *Rousseau politico*, cit., p. 207. La libertà di cui parla Rousseau non è tanto la libertà dell'individuo, quanto la libertà degli individui riuniti in società. E' la facoltà di agire nell'ambito della legalità: solo la volontà generale (o la legge), che tutti contribuiscono a determinare, stabilisce i limiti della libertà di ognuno in relazione alla libertà di tutti [MG, I, III (OC, 293; GA2, 16); CS, I, VIII (OC, 365; GE, 29-30); LM, IX (OC, 891; GA3, 89)]. In questo senso la libertà è strettamente correlata al concetto di uguaglianza [CS, II, XI (OC, 391; GE, 71)]. La supremazia della legge è l'unica garanzia valida per evitare il dominio dell'uomo sull'uomo (cioè situazioni di disuguaglianza): "Un popolo libero ubbidisce, ma non serve; ha dei capi, ma non dei padroni; ubbidisce alle leggi, ma solo alle leggi, ed è in forza delle leggi che non ubbidisce agli uomini" [LM, VIII (OC, 842; GA3, 41)]. Analogamente, in uno dei *Frammenti politici* Rousseau osserva: "Sottoposti alle leggi si resta liberi; non così quando si ubbidisce ad un uomo, perché in quest'ultimo caso ubbidisco alla volontà altrui, mentre obbedendo alla legge obbedisco solo alla volontà pubblica che è tanto mia quanto di chiunque. D'altra parte un padrone può permettere ad uno ciò che proibisce ad un altro; la legge invece non fa eccezione alcuna; perciò la condizione di tutti è uguale e non ci sono quindi né padroni né servitori" [Fr, IV, 5 (OC, 492; GA2, 245)]. L'unico limite alla libertà individuale è dunque costituito dal diritto, tutelato dalla legge, degli altri di godere di un'uguale libertà: "quando ognuno fa ciò che gli piace, spesso fa ciò che dispiace agli altri, e questo non si chiama essere liberi. La libertà consiste non tanto nell'agire secondo la nostra volontà quanto nel non essere soggetti alla volontà altrui; consiste anche nel non sottoporre la volontà altrui alla nostra. Chiunque sia padrone non può essere libero e regnare è ubbidire". [LM, VIII (OC, 841; GA3, 40)]. Cfr. anche CGP, (XII) (OC, 1014; GA3, 242). In altri termini, la libertà, secondo Rousseau, è integrale e indivisibile: o è un bene di tutti i membri della società, senza eccezioni, o non è libertà: ecco perché non solo reclama l'uguaglianza, ma riposa sull'uguaglianza (non livellatrice) delle condizioni e coincide con la giustizia [CS, II, IV (OC, 372-375; GE, 44-48)].

per questo negare certi capisaldi della cultura politica liberale, quali il principio di legalità e l'esigenza di incanalare in determinate procedure formali l'esercizio del potere statale)<sup>22</sup>. E non a caso, nell'immagine del Rousseau illiberale, che Constant dipinge sapientemente e che si trasforma, in tempi più recenti, sulla tavolozza degli epigoni, nell'immagine grossolana, ma omologa, del Rousseau progenitore del totalitarismo moderno<sup>23</sup>, confluiscono precise fobie (la democrazia

<sup>22</sup> Cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, cit. L'accurata indagine filologica del Derathé fa giustizia delle avventate e spesso improvvisate interpretazioni di Rousseau illiberale. Difende la matrice liberale di Rousseau, anche Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, cit.

<sup>23</sup> La critica di Constant, che fraintende sostanzialmente la concezione russoviana della sovranità, ricalca i moduli della critica liberal-oligarchia pura: orientata a porre limiti al potere statale dall'"esterno", trascura gli strumenti di controllo "interni", il valore della partecipazione popolare come garanzia contro gli abusi del potere. Accusando Rousseau di essere stato, con il CS, "il più terribile ausiliario di ogni genere di dispotismo" (*Principi di politica*, cit., p. 55), Constant inaugura una lunga tradizione interpretativa. Ad essa sostanzialmente si rifanno, all'inizio del '900, le interpretazioni di E. Fauget, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris 1902; *Rousseau penseur*, Paris 1910; di C.E. Vaughan, *Introduction a The Political Writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge University Press, 1915; di L. Duguit, *Souveraineté et liberté*, Paris 1922; *J.-J. Rousseau, Kant et Hegel*, "Revue du Droit public et de la Science politique en France et à l'Etranger", nn.2-3, avril-septembre 1918. Capostipite delle interpretazioni del Rousseau "totalitario" è Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., cui fa seguito Crocker, *Il Contratto sociale di Rousseau*, cit.; *Rousseau et la voie du totalitarisme*, cit., e, per certi aspetti anche Chapman, *Rousseau totalitario o liberale?*, Milella, Lecce 1974. Su un diverso piano, rispetto alla libellistica di Crocker e di Chapman, si colloca la critica di S. Cotta, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, cit., pp. 177-90. Cotta ritiene che in Rousseau la dottrina del "totalitarismo democratico", che può sfociare in quella del "totalitarismo dispotico", si fondi su tre presupposti: 1) la preminenza del "gran tutto" sull'individuo (p.189); 2) la divinizzazione della "città" che prende il posto di Dio e della politica che assorbe e annulla in sé la morale (p.187); 3) la concezione dello Stato etico e per ciò stesso totalitario, in quanto anticipazione della tematica della "totalità" di Hegel e Marx. Infine, per una analitica messa a punto del concetto di totalitarismo in relazione alla tesi del "Rousseau totalitario", cfr. Friedrich, *Law and Dictatorship in the "Contract social"*, cit., pp. 77-97.

come terreno di coltura per il dispotismo delle masse, come incunabolo del collettivismo) e si condensano i motivi polemici e le forzature interpretative di quegli scrittori che, facendosi acritici e zelanti paladini del “credo liberale”, scorgono appunto nella dottrina di Rousseau gli elementi di una visione eterodossa, più che alternativa, della società e della politica.

Il modello di Stato che Rousseau elabora è insomma l'esatto opposto della forma storica che assume lo Stato moderno dietro la spinta, dapprima, sovvertitrice e, in seguito, stabilizzatrice e razionalizzatrice della borghesia. Non si riesce ad immaginare niente di più lontano dalla prospettiva russoviana dei grandi Stati nazionali del XIX secolo, con i loro giganteschi apparati burocratici e il loro accentuato autoritarismo, cui fanno da *pendant* società disgregate e lacerate dalla divisione delle classi. Ma anche la liberaldemocrazia contemporanea - o poliarchia o democrazia elitista o democrazia dirigista o democrazia *tout court*<sup>24</sup>, come pure la si definisce - che di quegli Stati eredita, adattandola, una struttura politico-amministrativa incentrata sulla preminenza dell'esecutivo, trova il suo riferimento dottrinale più in Tocqueville che in Rousseau. Un sistema politico fondato formalmente sul principio della sovranità popolare ma che in pratica si regge sull'esistenza (necessaria) di una stabile *élite* dirigente che esercita il potere in nome e per conto del popolo (un gruppo di competenti che agisce in nome, per

<sup>24</sup> L'espressione “poliarchia”, per indicare il fenomeno delle democrazie contemporanee, risale a R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1956; di Dahl si veda anche *Polyarchy*, Yale University Press, 1971'. Il concetto di “democrazia elitistica” è stato divulgato da P. Bachrach, *La teoria dell'elitismo democratico*, Guida, Napoli 1974; l'espressione “democrazia dirigista” la usa Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 264 sgg.

conto e su “mandato” degli incompetenti); un sistema costruito in funzione di una selezione dei *leaders* e di una distribuzione del potere politico che fanno perno sulla competizione dei partiti e sull'intervento dei gruppi di pressione (quegli enti parziali o società intermedie che Rousseau combatte tenacemente, temendone le implicazioni corporative e particolaristiche) e la cui dinamica è affidata a processi decisionali che avvengono ai vertici delle piramidi istituzionali attraverso il meccanismo diffuso della rappresentanza-sostituzione elettiva e la regola delle reazioni previste<sup>25</sup>; un sistema di questo tipo è forse l'unica forma di democrazia possibile nella società di massa e forse l'unica compatibile con la dimensione e il carico di funzioni che ha assunto lo Stato contemporaneo, ma è certamente qualcosa di molto diverso dal modello russoviano della democrazia. Una formula politica che appare qua e là venata di paternalismo (il legislatore, il pedagogismo statualistico) e non priva nel complesso di smagliature (il rapporto unanimità-maggioranza) e di anacronismi (l'economia naturale, la società statica), ma che comunque, a differenza delle democrazie contemporanee, per le quali si reputa funzionale un certo grado di apatia politica, deperisce e perisce “quando il nodo sociale comincia ad allentarsi”<sup>26</sup>, e che perciò richiede una assidua, spontanea partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Lo schema teorico che Rousseau propone è quello di una democrazia pura o radicale, una democrazia

<sup>25</sup> Sul punto si veda G. Sartori, *Democrazia competitiva ed élites politiche*, in “Rivista italiana di scienza politica”, VII (1977), n. 3, p. 342 sgg.

<sup>26</sup> CS, IV, I (OC, 438; GE, 140).

senza “freni” di tipo liberale (ma non illiberale)<sup>27</sup>, nella quale il problema della garanzia e della difesa dell’individuo si identifica con il problema della tutela dei diritti politici del cittadino sovrano e si risolve, in ultima istanza, nella ricerca dell’unanimità. Come per l’antico *polites*, anche per il cittadino di Rousseau la libertà è soprattutto partecipazione attiva (non attivazione dall’alto, mera mobilitazione), esercizio consapevole e il più possibile diretto del potere sovrano. Rousseau dunque recupera la “libertà degli antichi”, per usare la nota espressione di Constant, ma la inserisce in una visione dei rapporti politici improntata al rispetto dell’individuo. Perciò ribalta la formula classica (o la presunta formula classica), secondo la quale il *polites* esisteva per la *polis*, nel suo opposto: evento storico e non già naturale (o soprannaturale), lo Stato per Rousseau è sempre in funzione dei cittadini e mai i cittadini sono in funzione dello Stato (o della ragion di Stato).

<sup>27</sup> Secondo Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 126, invece, “la repubblica russoiana è quella che oggi si chiamerebbe una democrazia senza alcuna correzione liberale”. Con questa espressione Fetscher vuol mettere in evidenza il carattere illiberale della dottrina di Rousseau, che “sacrifica consapevolmente all’interesse dell’uguaglianza e al presupposto della *libertà generale* lo spazio riservato al libero gioco della *libertà privata*” (*ibid.*).

### 13. Attualità di Rousseau?

Qualunque sia il giudizio che si dà sul Rousseau politico, non si può negare che il progetto istituzionale che egli elabora sia, nel suo genere, unico. E risiede in questa unicità la ragione dell'attualità di Rousseau, dell'interesse che ancora suscitano le sue opere. Bernard Gagnebin, nel presentare l'edizione delle *Oeuvres Complètes* per i tipi della Pléiade, ricordava che i capi storici di numerosi paesi africani e asiatici, giunti all'indipendenza nel dopoguerra, si erano formati politicamente sulle opere di Rousseau e che perfino Fidel Castro soleva abbinare la lettura del *Contratto* a quella del *Capitale*<sup>1</sup>. Certamente, chi voglia approfondire il discorso sulla democrazia o intenda acquisire elementi per una critica - ideologica, per la verità, più che teorica - della democrazia contemporanea, non può prescindere dalla lettura di Rousseau, non può fare a meno di riferirsi alla sua proposta alternativa. E' un "ritorno" obbligato perché Rousseau, nel campo della dot-

<sup>1</sup> G. Gagnebin, *Les écrits politiques*, in OC, p. XXVI.

trina della democrazia pura o radicale, non rappresenta semplicemente un precedente storico fra i tanti, ma costituisce *il* precedente storico. E, però, nessuno si può illudere che il modello istituzionale russoviano sia interamente o anche parzialmente applicabile alla realtà odierna. Architettata per risolvere i grandi problemi dei piccoli Stati<sup>2</sup> o comunque il problema della legittimazione del potere in società fortemente omogenee e coese (non a caso Rousseau condivide l'illusione giusnaturalistica che lo Stato possa essere un'associazione volontaria), la soluzione russoviana stenterebbe oggi a trovare applicazione perfino nella micro dimensione, in quelle aggregazioni volontarie, altamente solidali e uniformi, che sono i partiti politici e i sindacati dei lavoratori. Né alcun'altra organizzazione che si estenda al di là dei confini di un villaggio o di una città potrebbe funzionare secondo uno schema che prevede la compresenza dei soggetti decidenti e la simultaneità nell'espressione delle singole volontà deliberanti (salvo immaginare una struttura dotata di congegni elettronici così avanzati e raffinati da essere in grado di ovviare artificialmente alle difficoltà della distanza e delle comunicazioni: ma saremmo allora nel campo del futuribile).

E neanche ci si può illudere che la proposta di Rousseau possa servire a correggere le distorsioni o

<sup>2</sup> Benché non di rado Rousseau si occupi anche dei problemi inerenti al funzionamento dello Stato "in grande" (cfr. specialmente le pagine del CS dedicate alla forma del governo e all'esercizio del potere sovrano), tuttavia la sua concezione del potere legittimo sembra riferirsi soprattutto alla Città-Stato o alla piccola Repubblica. Come nota Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit., p. 197, perfino nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*, un'opera scritta appositamente per affrontare i problemi dei grandi Stati, Rousseau non esita, in particolare nel V libro, a denunciare i mali e i vizi che derivano dall'estensione delle nazioni, dall'ampiezza degli Stati.

le storture della democrazia élitistica. L'ambito tematico della democrazia unanimitaria, concepita in funzione dell'obiettivo primario dell'autodeterminazione, e l'ambito tematico della democrazia contemporanea, intesa come insieme di procedure volte a consentire la selezione di una *leadership* chiamata periodicamente a rispondere agli elettori del proprio operato, sono in effetti incommensurabili, appartengono a due universi di discorso diversi e incomunicanti<sup>3</sup>. La relativa sistematicità della proposta russoviana è, sotto questo profilo, anche il suo limite. Non si può sperare di trapiantare un organo o un istituto, nato all'interno della logica di una democrazia pura o radicale, nel corpo di una società politica che ubbidisce ad una logica differente, senza assistere a fenomeni di immediato rigetto. Di fronte alla complessità, alla macchinosità burocratica, all'incontrollabilità e, talora, alla non trasparenza dei processi decisionali nei grandi Stati del capitalismo maturo, l'idea dell'assemblea popolare sovrana apparirebbe francamente una trovata ridicola, un espediente semplicistico e infantile. Il che non toglie che la parodia dell'*agorà* sia stata rispolverata, in tempi recenti, e riproposta, con incredibile iattanza, come modello insuperato e insuperabile di "vera democrazia". Ma si è trattato, appunto, di un modo mitologico di risolvere i reali

<sup>3</sup> Questa netta separazione (e quasi opposizione) degli ambiti tematici, come effetto della radicale torsione semantica che subiscono i concetti di "democrazia" e di "libertà" nell'età moderna, è messa prevalentemente in risalto da autori del filone liberal-democratico. Cfr., in proposito, Kelsen, *I fondamentali della democrazia e altri saggi*, cit., pp. 7-47; J.A. Schumpeter, *Capitalismo socialismo democrazia*, Comunità, Milano 1964<sup>2</sup>, p. 239 sgg.; Sartori, *Democrazia e Definizioni*, cit., p. 154 sgg.; Id. *Democracy*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, a cura di D.L. Sills, The Macmillan Company, New York 1972 (reprint), vol. III, p. 112 sgg. Da ultimo G. Sartori, *Democrazia competitiva ed élites politiche* cit., negando l'opposizione, sostiene l'esistenza di una sorta di complementarietà fra concezione classica e concezione contemporanea della democrazia.

problemi della partecipazione politica e del controllo del potere, problemi che rimangono perciò come (e, anzi, più di) prima irrisolti. Similmente è difficile credere che la crisi che ha investito il rapporto di rappresentanza e le strutture della intermediazione partitica possa essere superata evocando la formula magica della “democrazia diretta” o ricorrendo alla figura del mandato imperativo e revocabile che, fra l’altro, nei paesi dove è in vigore non ha dato certo risultati apprezzabili. Così è del tutto impensabile che si possa porre rimedio al dilagare del corporativismo nella società assistenziale di massa riprendendo la denuncia russoviana contro le società parziali e gli enti intermedi<sup>4</sup> o che si possa fondare la tutela delle minoranze sul principio dell’unanimità<sup>5</sup>. Ed è perfino superfluo sottolineare quanto vi sia di impallidito, di superato, di anacronistico nella concezione dell’unità della funzione sovrana, nella visione del governo come organo meramente esecutivo (rigidamente subordinato al legislativo) o in quella del popolo come entità unitaria, nella pregiudiziale antiburocratica, nell’immagine della legge come espressione dell’interesse comune di una società monista, immobile, sempre uguale a se stessa.

Ma che le soluzioni tecniche, cioè le soluzioni efficaci e realizzabili, dell’eterno problema del potere

<sup>4</sup> Sul tema degli enti intermedi o società parziali nella storia delle dottrine politiche moderne, cfr. N. Bobbio, *Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica*, in “Politica del diritto”, VI (1975), n° 4, pp. 431-55.

<sup>5</sup> Le ricerche sul (e le difese del) principio d’unanimità sono ormai una pratica desueta. Fanno, in un certo modo, eccezione i saggi di G. Tullock, *Problems of Majority Voting*, in “Journal of Political Economy”, LXVII (1959), pp. 571-9; J.M. Buchanan, *Social Choice, Democracy and Free Markets*, ivi, 1954, pp. 114-23. Entrambi i saggi sono stati rifusi in J.M. Buchanan-G.Tullock, *The Calculus of Consent*, Michigan University Press, Ann Arbor 1962.

discendente vadano ricercate altrove, e non nelle pagine ingiallite del *Contratto sociale*, non significa però che la soluzione russoviana abbia perso il suo valore etico-politico: può ancora indicare la prospettiva ideale da cui collocarsi per l'*immaginazione creativa* di un sistema politico più democratico, in cui i flussi decisionali partano dal basso (o, perlomeno, anche dal basso) e la partecipazione popolare sia più incisiva e meno rituale (produttiva, cioè, di *inputs* che non contengano solo domande e bisogni, ma anche soluzioni e risposte per quelle domande e quei bisogni). In questo senso finché rimarrà viva l'esigenza dell'autodeterminazione<sup>6</sup> e desiderabile una condizione di uguaglianza non livellatrice (o di disuguaglianza contenuta), finché permarrà il problema della conversione (consensuale) dei particolarismi delle volontà di gruppo in "volontà generale" e finché si avvertirà come paradossale e contraddittorio il fatto che un'espansione della democrazia comporti

<sup>6</sup> Nel concetto di "autodeterminazione" è compreso tanto il concetto di "libertà negativa" quanto il concetto di "libertà positiva". Osserva in proposito N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 148-9, che "la differenza fra questi due usi del termine libertà nel linguaggio politico e giuridico non ci deve far dimenticare che si possono entrambi ricondurre a un significato comune, che è quello di autodeterminazione"; e che, "risalendo al significato comune di libertà come autodeterminazione, la differenza fra dottrina liberale e democratica si potrebbe riformulare in questo modo: la prima tende ad allargare la sfera della autodeterminazione individuale restringendo quanto più è possibile quella del potere collettivo; la seconda tende ad allargare la sfera dell'autodeterminazione collettiva restringendo quanto più è possibile la regolamentazione di tipo eteronomo". Il concetto di "autodeterminazione" è centrale e vale anche a connotare le nuove forme di democrazia industriale e soprattutto a caratterizzare le proposte di democrazia alternativa, tendano queste a recuperare l'esigenza di una completa espansione delle potenzialità dell'individuo (Bachrach, *La teoria dell'elitismo democratico*, cit., p. 151 sgg.), oppure a formulare l'ipotesi di una democrazia socialista fondata sull'autogestione in economia (Corradini, *Per la democrazia e il socialismo*, cit., p. 105 sgg.).

(o reclami) un'analogia espansione della burocrazia<sup>7</sup>, la teoria rousseviana dell'autorità - basata sul presupposto dell'esistenza di un interesse comune da tutelare e sul quale fondare un rapporto politico che escluda il potere, mediato o diretto, dell'uomo sull'uomo - non potrà considerarsi del tutto superata o inattuale. Ma appunto a causa delle istanze ideali che propugna, non davvero per gli strumenti o i meccanismi istituzionali che propone. Il discorso sui mezzi, che peraltro condiziona notevolmente quello sui fini, ossia il discorso sugli istituti specifici e le forme organizzative di una più ampia e diffusa democrazia, comincia proprio là dove finisce la possibile utilizzazione del pensiero politico di Rousseau.

<sup>7</sup> Si tratta del secondo dei quattro paradossi della democrazia contemporanea enunciati da N. Bobbio (*Quali alternative alla democrazia rappresentativa?* in "Mondoperaio" XXVIII (1975), n° 10, pp. 40-7, ora in N. Bobbio, *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino 1976, pp. 42-65). E' sicuramente il paradosso principale, che riassume in sé anche quello tecnocratico.

## INDICE DEGLI AUTORI

- Alatri P., 18, 46, 120, 126.  
Allen G.O., 45, 102, 105.  
Althusser L., 35, 42, 62, 97.
- Babeuf G., 125.  
Bachrach P., 129, 137.  
Barbeyrac J., 82, 83, 85.  
Barry B., 105, 115.  
Barth H., 97.  
Battista A.M., 123.  
Blanc L., 125.  
Bobbio N., 10, 38, 136, 137,  
138.  
Brewster B., 35.  
Buchanan J.M., 136.  
Burdeau G., 78, 96, 101.  
Burgelin P., 15, 16, 17, 18.  
Burke E., 78.  
Burlamaqui J.-J., 83, 85.
- Carrè de Malberg R., 125.  
Caruso S., 10.  
Casini P., 17, 26, 29, 98, 100,  
101, 117, 120.  
Cassirer E., 15, 18, 19, 30.  
Castro F., 133.  
Cattaneo M.A., 44, 93, 101,  
128.
- Cerroni U., 29, 62, 66, 102,  
119, 120, 126.  
Chapman J.W., 128.  
Chevallier J.-J., 66, 73, 86, 92,  
93, 97.  
Colletti L., 16, 18, 29, 126,  
128.  
Condorcet M.J.A.N. (Caritat  
de), 105.  
Constant B., 29, 76, 102, 126,  
128, 131.  
Corradini D., 10, 120, 137.  
Cotta S., 18, 30, 77, 99, 128.  
Crocker L.G., 30, 42, 66, 97,  
128.
- Dahl R., 129.  
Dehaussy J., 84.  
De Lacharriere R., 127.  
Della Volpe G., 28, 120, 126.  
Derathè R., 15, 16, 18, 19,  
26, 27, 34, 43, 47, 50, 51,  
71, 74, 83, 85, 86, 90, 91,  
93, 94, 95, 101, 102, 128.  
De Soto J., 30, 41.  
Diaz F., 100.  
Diderot D., 100.  
Duguit L., 128.

- Durkheim E., 34.
- Easton D., 13.
- Einaudi L., 97.
- Einaudi M., 23, 68, 102.
- Eisenmann Ch., 109, 112, 115.
- Fauchet C., 123.
- Fauget E., 128.
- Favre P., 26, 30, 107, 111, 112, 115.
- Fedeli De Cecco M., 126.
- Fetscher I., 27, 35, 46, 66, 97, 102, 117, 120, 123, 124, 130.
- Firpo L., 23, 98.
- Friedrich C.J., 47, 66, 100, 128.
- Gagnebin B., 11, 66, 104, 133.
- Garin E., 16, 17, 18, 19, 30.
- Garin M., 12, 16.
- Gerratana V., 12, 32, 51, 68, 126.
- Gouhier H., 30.
- Graham G.J., 97, 101.
- Groethuysen B., 16.
- Grozio H., 82, 83, 84.
- Hegel G.W.F., 5, 128.
- Hobbes Th., 5, 7, 31, 42, 83, 85.
- Hoffmann S., 66, 96, 97, 100, 102, 105.
- Illuminati A., 29, 30, 120, 122.
- Izzo Agnetti M.L., 97.
- Jouvenel (De) B., 18, 89, 105.
- Kant I., 5, 16.
- Kelsen H., 101, 102, 115, 135.
- Lanson G., 15.
- Launay M., 16.
- Lenin V.I., 126.
- Leon P., 18, 96, 105.
- Llambias De Azevedo J., 102, 107.
- Locke J., 31, 43, 77, 111.
- Machiavelli N., 7.
- Mannheim K., 13.
- Marx K., 5, 29, 125, 126, 128.
- Mc Donald J., 123.
- Metelli di Lallo C., 61, 116.
- Montesquieu (Ch. L. de Secon-dat), 5, 26, 77, 93.
- Mura G.M., 10.
- Pareyson L., 31.
- Pasqualucci P., 28, 58, 67, 96.
- Piovani P., 98.
- Plamenatz J., 48.
- Polin R., 120.
- Postigliola A., 126.
- Quazza G., 38.
- Rang M., 120.
- Raymond M., 11.
- Robert F., 123.
- Roussel J.-J., 123, 125.
- Ruffini E., 96, 102.
- Sartori G., 56, 62, 69, 96, 100, 102, 114, 129, 130, 134, 135.
- Schumpeter J.A., 135.
- Sciacca M., 89.
- Sidney A., 77.
- Sieyès E.J., 78, 123, 124, 125.
- Sills D.L., 135.
- Soboul A., 37, 119.
- Solari G., 98, 100.
- Spada C., 12.
- Staël-Holstein G. (Madame de), 123.

Stammler R., 28, 95, 97.  
Starobinsky J., 15, 30.

Talmon J., 97, 109, 128.  
Tarello G., 26.  
Tacqueville A., 129.  
Troeltsch E., 13.  
Tulloch G., 136.

Vaughan C.E., 95, 128.  
Vedel G., 127.  
Vinciguerra M., 85.  
Violi C., 126.

Zolo D., 10.

## INDICE DEL VOLUME

*Premessa*, p. 5

*Avvertenza*, p. 11

1. Il Rousseau politico, p. 15
2. Opere dottrinali e di ingegneria costituzionale, p. 21
3. La ricerca della formula del potere legittimo, p. 25
4. L'interesse comune, p. 33
5. Il patto sociale, p. 41
6. Potere assoluto e garanzie del cittadino, p. 45
7. La legge e il legislatore, p. 55
8. La rappresentanza, p. 71
9. L'unicità della funzione sovrana, p. 81
10. La volontà generale, p. 95
11. Unanimità e regola di maggioranza, p. 107
12. Democrazia radicale e Stato borghese, p. 117
13. Attualità di Rousseau?, p. 133

*Indice degli autori*, p. 139

**Finito di stampare nel febbraio 1979  
per conto dell'ETS  
dalla litografia VA.RO. Ghezzano Pisa**