

Jean Roussel

ROUSSEAU ED HELVETIUS
DI FRONTE AL PROBLEMA DELL'EDUCAZIONE *

Esaminerò, per cominciare, la critica della relazione personale e storica tra Rousseau ed Helvétius. Lo scarto tra le dottrine e la funzione della teoria educativa si chiariscono a partire da questa critica.

Questa relazione è un vecchio problema, come già è stato più volte sottolineato. L'edizione critica de'le *Notes sur De l'Esprit* di P. M. Masson, con il titolo *Rousseau contre Helvétius*, è vecchia e datata¹. Ma l'essenziale del testo era noto già da molto tempo: dall'edizione del 1801². D'altra parte, *Helvétius contre Rousseau*, il libro *De l'Homme* l'aveva rivelato fin dal 1773 molto chiaramente. Questa opposizione è diventata un «problema», cioè un luogo comune della storia delle idee nella misura in cui le pubblicazioni che ho menzionato avevano reso manifesto un conflitto interno all'Illuminismo, e forse centrale.

Le relazioni tra Rousseau ed Helvétius hanno un carattere molto particolare. Esse sono state improntate a prudenza e a stima, durante la vita di entrambi, allorché, per l'uno come per l'altro, si trattava di un dialogo maggiore, incessante, e tutto il movimento delle idee e dei partiti intellettuali invitava alla trasformazione di questo scambio filosofico in uno scontro passionale. Il dialogo si sviluppa per quindici anni del XVIII secolo dal 1758 (*De l'Esprit*), o anche da' 1755 (*Discours sur l'Origine de l'Inégalité*) al 1773 (*De l'Homme*) e alle *Rêveries du Promeneur solitaire*. E' importante ridare le grandi linee di questo sviluppo invece che tener conto soltanto di questa o di quella *réfutation*.

Nel 1764, le *Lettres de la Montagne* affermano che, dall'apparizione del libro *De l'Esprit*, Rousseau ha visto l'importanza della posta in gioco e riconosciuto in Helvétius uno scrittore pericoloso e un avversario. «Anni fa, all'a prima apparizione di un libro celebre, decisi di attaccarne i principi che trovavo pericolosi»³. Ma in una lettera della stessa epoca

* Questo saggio riprende gli elementi essenziali di una conferenza tenuta alla Sorbona nel 1979.

¹ R.H.L.F., 1911, p. 104-113.

² Ed. Didot, a Paris.

³ *Oeuvres Complètes*, Pléiade, t. III, p. 693, note.

in cui apparve il «celebre libro» (a Deleyre, 5 ottobre 1758), Jean-Jacques si dimostra piuttosto difensore dell'autore dell'*Esprit*. Egli concede al suo corrispondente che «Helvétius ha fatto un libro pericoloso e delle ritrattazioni umilianti», ma dà subito le ragioni per le quali gli conserva la sua stima: «Le sue azioni va'gono più dei suoi scritti»⁴. Malgrado il vocabolo *pericoloso*, il primo impulso di Rousseau non è quello di attaccare. Al contrario, si manifesta la «simpatia» di anime virtuose, un appello alla reciproca gratitudine, all'a morale del sentimento.

Si è stretta, tra Jean-Jacques e Helvétius, una relazione complessa di cui, in questo caso le *Lettres de la Montagne* danno una giusta idea. Esse evocano un conflitto di doveri (che non è forse altra cosa che la dualità Rousseau/Jean-Jacques): da una parte il dovere di attaccare la dottrina giudicata perniciosa, e, dall'altra, il dovere di non mescolare la propria voce a quella dei nemici di Helvétius, perché sarebbe oltre modo basso «unirsi alla folla per opprimere un uomo d'onore oppresso»⁵. Attitudine che, da un punto di vista della filosofia morale roussoiana (o «spiritualista») non è per nulla paradossale. Rousseau si rifiuta di attaccare direttamente ed esplicitamente l'avversario in cui egli scopre un nemico della libertà, dal momento che è vittima dell'oppressione politica. Questa presa di posizione, oltre a significare la stima ispirata dall'a vita di Helvétius, ha il senso di un riconoscimento del valore assoluto della libertà per ogni uomo. Il *dictamen* della sua coscienza impedisce a Jean-Jacques di prendersela con l'uomo oppresso.

Anche quando i risucchi dell'Affaire dell'*Esprit* si placarono, Rousseau evitò di nominare Helvétius attaccando la sua filosofia, tanto nella *Nouvelle Héloïse* quanto ne l'*Emile*. Era sempre legato al giuramento che aveva fatto. Con le *Lettres de la Montagne*, il nome di Helvétius non compare mai. Compare tuttavia una novità ed è un gradino in più nella complessità della relazione. Emerge una lamente'a: non si agisce con Jean-Jacques come si è agito con Helvétius. L'*Emile* e il *Contrat Social* sono stati condannati a Ginevra e a Parigi, come lo era stato *De l'Esprit*. Rousseau prende coscienza di una radicale differenza di trattamento tra il vecchio *fermier général* e lui. Il caso di Helvétius diventa una delle parti del dramma giudiziario di Jean-Jacques una prova eclatante dell'assurdità del comportamento dei potenti e dell'ingiustizia dei noteri. Lo dice in una lettera che egli ha verosimilmente conservato per sé senza inviar'a, una risposta agli attacchi del ginevrino Compuret. Ora Helvétius «vive tranquillo e onorato nella sua patria». Il suo libro, «i

⁴ *Correspondance complète*, V, 160. M. Leigh fa notare che il passo su Helvétius appare solo nella edizione di Musset-Pathay, nel 1824.

⁵ *Op. cit.*, *ibid.*

cui principi tendevano a distruggere ogni ordine morale», non ha impedito al vecchio Fermier Général di vivere felice nella sua patria. Mentre egli, Rousseau, che ha combattuto per il bene e la verità, è *décrété* nel suo paese, trattato «come l'ultimo degli scellerati, incessantemente minacciato di proscrizioni, di patiboli, di catene»⁶. Così Helvétius entra nel mondo tragico di Jean-Jacques perseguitato, come colui che avrebbe potuto essere il proprio fratello nella disgrazia, ma non lo è.

C'è di più. Helvétius acquista un ruolo poco a poco nella vasta macchinazione del complotto. Al pastore di Montmolin, che ha avuto la leggerezza di accettare Rousseau alla comunione senza ritrattazione e che, per tale ragione, ha delle noie con i pastori di Ginevra, l'autore dell'*Emile* dà delle giustificazioni, fornisce degli argomenti. Arriva persino ad apportare di propria mano alcune aggiunte personali ad una lettera che Montmolin redige per il pastore Sarasin. I suoi argomenti sono quelli che abbiamo incontrati nelle *Lettres de la Montagne*, ma altrimenti, espliciti ed energici: se egli ha scritto l'*Emile*, è nell'intenzione di erigersi contro l'opera infernale di *De l'Esprit*, e contro il principio secondo il quale «sentire e giudicare sono una sola e identica cosa». La mano di Jean-Jacques aggiunge: «ciò che significa evidentemente sostenere il materialismo». Montmolin pubblica la sua lettera a Sarasin. Egli precisa ciò che è dovuto alla mano di Rousseau. Così Helvétius è per la prima volta espressamente attaccato da Rousseau, pubblicamente, senza che la pubblicazione sia stata voluta da lui. E' l'epoca, si sa, del *Serment des Cinquante*, del *Sentiment des citoyens* («ecco l'uomo che si osanna da noi» scriveva Multou di Voltaire, dopo il *Sermon*), quella anche in cui Voltaire scrive a Helvétius che i «philosophes» devono «aiutarsi gli uni con gli altri nella crudele persecuzione montata contro di essi» (27 ottobre 1766). E' in questo contesto che è apparsa la lettera di Montmolin a Sarasin. Voltaire scrive il 7 novembre a Helvétius: «Conoscete lo sciagurato Jean-Jacques; vedete qual è stato il risultato dei vostri favori». «Complotto» o meno, Rousseau si trova impigliato in una rete di accuse; il suo disaccordo con Helvétius diventa infamante.

Quando, a conclusione del suo soggiorno in Inghilterra, volle vendere la sua biblioteca, la prima edizione di *De l'Esprit*, in 4^o, si trovava tra i suoi libri. Era l'esemplare inviato da Helvétius. «Ho fatto alcune note a margine, scrive Rousseau a Davenport; vorrei proprio che questo libro cadesse solo in mani amiche»⁷. La cosa più sicura sarebbe stata non vendere il libro. Dutens fu l'acquirente. Egli si impegnò a non pubblicare durante la vita di Rousseau le note a margine. Egli mantenne la

⁶ Lettera del 9 sept. 1762 (Ed. Düfour-Plan).

⁷ 9 febbraio 1767 (*ibid.*).

parola poiché la pubblicazione fu fatta solo nel 1779. Ma credette di poterlo far leggere a Hume e, quando Helvétius, informato della loro esistenza, pretese di conoscerle, egli inviò «le obiezioni essenziali di Rousseau»⁸. Era il 1771. Helvétius era vicino alla morte. Scrisse una risposta alle obiezioni di Rousseau, per Dutens. Grimm, poco dopo la morte di Helvétius, pubblicò questa lettera nella *Correspondance*. E' verosimile che Rousseau pensasse a Helvétius quando scriveva nel suo secondo dialogo: «(J.-J.) poco tempo fa seppe che un letterato di sua vecchia conoscenza e per il quale aveva conservato della stima, avendo forse un residuo troppo profondo di affetto per lui, ne fu guarito persuadendolo che J.-J. lavorava ad una critica amara dei suoi scritti»⁹. Grimm aveva pubblicato la lettera di Helvétius a Dutens, come se fosse indirizzata a Voltaire: per il «povero Jean-Jacques» ciò non poteva essere che un ulteriore indice della trama ordita contro di lui. Nel 1773, la viva confutazione di Rousseau contenuta nel trattato *De l'Homme* fu senza dubbio ancor più mal ricevuta dall'autore dell'*Emile*, che aveva visto, dopo la morte di Helvétius, svilupparsi contro di lui l'accusa di ingratitude e di tradimento. Le *Rêveries* rievocavano, ancora una volta, lo scontro con i «philosophes» moderni e le sofferenze del perseguitato. Esse rifiuteranno una morale che «è buona solo per l'aggressione»: Jean-Jacques non cercherà di uguagliare i suoi nemici «nell'arte di nuocere»¹⁰.

Così il disaccordo filosofico è stato sottovalutato, e talvolta oscurato, moltiplicato o snaturato, dai malintesi, dalle fissazioni e dagli odi che esso all'inizio non comportava. Il dibattito tra Rousseau ed Helvétius è cruciale per il movimento dei lumi; è diventato *passionale* per le condizioni storiche nelle quali si è sviluppato e per manie di persecuzione.

Aggiungiamo che la fine del secolo non ha contribuito a rasserenare questo confronto. Un solo esempio, che mi sembra significativo. Lo prendo in prestito da Musset-Pathay, che sottolinea nella sua edizione del 1824 una omissione di Dutens, nella sua pubblicazione delle note a margine dell'*Esprit*: «Helvétius ha detto: tutto diventa legittimo, ed anche virtuoso, per il bene pubblico». Rousseau ha annotato a margine: «Il bene pubblico non è niente se tutti gli individui particolari non sono garantiti». Questa è la nota omessa da Dutens. Essa era senza dubbio degna di poca attenzione nel 1770 dice Musset-Pathay, ma «gli avvenimenti successivi danno a questa nota un valore inestimabile che sarà colto da tutti i lettori»¹¹. La connotazione di «bene pubblico» è completamente diversa

⁸ A. Keim, *Helvétius, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1907, p. 464.

⁹ O.C., I, 888.

¹⁰ O.C., I, 1022.

¹¹ O.C., éd. Musset-Pathay, X, 196.

dopo il '93; il dibattito sulla libertà dell'uomo e il ruolo dello Stato non può evitare il riferimento al terrorismo e alla dittatura montagnarda.

L'antagonismo Rousseau-Helvétius è stato dotato dunque di una considerevole carica affettiva e ideologica. Grazie a questi protagonisti, la lotta del resto ha avuto una prosecuzione. Non molto tempo fa, la presentazione dell'*Esprit* di François Chatelet era risolutamente partigiana (come lo era stata quella di Guy Besse, ai cui occhi Helvétius appariva «un buon materia ista»). *De l'Esprit*, secondo F. Chatelet, «s'inscrive decisamente e sottilmente nella lotta materialista contro i discorsi della filosofia speculativa che, a ben esaminarli, hanno il fine di legittimare, direttamente o di sbieco, lo Stato, le istituzioni dominanti, ufficiali, ufficiose, emergenti o declinanti»¹².

Il momento attuale rende forse possibile un discorso differente a proposito di questo dialogo fondamentale. Non è talmente diffuso nelle coscienze al momento in cui siamo giunti, il fatto che il materialismo avesse in sé le virtù liberatrici che gli si davano in prestito. Al contrario, il platonismo appariva qui o là come oppressore ed è il cinismo che libera. I lumi stessi, si dice, avrebbero condotto una lotta dubbiosa, o sarebbero dei «umi impuri». Sembra che si possa dirlo senza sacrilegio. Helvétius infine si mostra in una luce più vera: tanto R. Desné quanto D. W. Smith lo fanno vedere altrimenti: non è più l'irreprendibile padre fondatore che tendeva, quanto meno, a divenire. Smith afferma, non senza prove, che questa mente virulenta, questo materialista è stato, in definitiva, una sorta di saggio in politica.

Il punto capitale, nel destino intellettuale di Helvétius e di Rousseau, è l'intenzione comune di costruire un uomo nuovo. Ecco ciò che li lega. Qui è l'incontro, la comune ricerca. Rousseau entra in dibattito con Helvétius quando scrive la grande lettera pedagogica della *Nouvelle Héloïse*, poi il suo trattato pedagogico. Helvétius riprende nel suo ultimo scritto i principi del libro dell'*Esprit*, in cui affermava la potenza dell'educazione: il suo trattato *De l'Homme* sarà, ancora più nettamente, una professione di fede nella scienza e nell'educazione.

Questa comunità d'intenti fa di Rousseau e di Helvétius dei protagonisti della lotta dell'Illuminismo. Si sa quale slancio la Riforma protestante e la Riforma cattolica hanno dato all'educazione nei paesi occidentali. Alle origini dello sviluppo di questi sistemi educativi, i più importanti che fossero conosciuti fino ad allora, da un lato e dall'altro, si trova il catechismo e l'intenzione di assicurare una formazione religiosa. I lumi, nelle loro specie mitanti del XVIII secolo francese, hanno la

¹² *Op. cit.*, Verviers, 1973, p. 5.

funzione di rompere questi sistemi e di sostituirli, si pensa, con un nuovo e reale umanesimo.

Da questo punto di vista, Rousseau e Helvétius sono vicini l'uno all'altro ed operano per la scienza dell'uomo, che inizia solo con l'abbandono dei dogmi e dei miti. «Iniziamo col rimuovere tutti i fatti»: la celebre formula del *Discours sur l'origine de l'inégalité* ha un considerevole interesse metodologico, ma in prima istanza non esprime altro che la decisione di dimenticare almeno provvisoriamente la Creazione, la Storia Santa, la Genesi secondo il libro sacro. Con questa formula e con altre simili presenti nella sua opera, Rousseau si dà uno spazio nuovo per la descrizione dell'uomo, indipendente dalle Scritture e dall'autorità spirituale, l'opportunità dell'autonomia della conoscenza dell'uomo in sé. Il tono ironico di Helvétius, quando, all'inizio dell'*Esprit*, scarta le questioni metafisiche, traduce la stessa attitudine di rottura. Ciò che egli ha da dire dello Spirito può accordarsi con diverse filosofie delle sostanze

«Se la Chiesa non avesse fissato la nostra credenza su questo punto, e se si dovesse, con i soli lumi della ragione, elevarsi fino alla conoscenza del principio pensante, non ci si potrebbe impedire dal convenire che nessuna opinione a questo proposito è suscettibile di dimostrazione»¹³.

Ciò che entra nel piano della sua opera è di

«Pesare le ragioni pro e contro, bilanciare le difficoltà, determinarsi in favore del numero più grande di verosimiglianze e, di conseguenza, esprimere solo giudizi provvisori»¹⁴.

Il cartesianesimo ha insegnato le virtù del provvisorio. Per l'uomo dei lumi l'inizio della conoscenza è un rifiuto dell'assoluto o di una pre-scrittura della storia umana.

Rousseau e Helvétius si incontrano così per le modalità della loro ricerca. Per entrambi la scoperta della realtà umana si fa attraverso la scoperta dell'ambiente, poiché l'uomo si costituisce a partire da ciò che è fuori di lui. L'uomo della natura del secondo *Discours*, il fanciullo dell'*Emile* nella sua età sensibile sono descritti in termini molto vicini a quelli di Helvétius nell'*Esprit*. Il bambino «è attento solo a ciò che colpisce attualmente i suoi sensi», «le sue sensazioni sono i primi materiali delle sue conoscenze», ragion per cui egli vuole toccare tutto, maneggia-

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ *Ibid.*

re tutto. «E' così che egli apprende a sentire il calore, il freddo, la durezza, la morbidezza, la pesantezza, la leggerezza dei corpi, a giudicare della loro grandezza», ecc.¹⁵. L'essere sensibile non si definisce che per i suoi bisogni. Il bambino, come l'uomo allo stato di natura, obbedisce all'unica legge della conservazione di sé. Queste analogie devono molto agli sviluppi, anteriori a Rousseau e a Helvétius, delle dottrine sensiste, al *Traité des Sensations* (1754), all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) di Condillac e all'opera di Locke. Lo studio di queste influenze non rientra nel mio argomento: mi basta osservare che l'essere sensibile di Rousseau e l'uomo di Helvétius seguono la stessa genesi; essi si costituiscono nel e attraverso il mondo fisico.

La cesura tra Helvétius e Rousseau diviene visibile quando si tratta di filosofia morale, di massime di vita che formano l'armatura di ogni educazione. La differenza è ben nota: da un lato la dottrina dell'interesse, dall'altro la filosofia della coscienza. Ma il problema che si pone è quello di sapere come vi può essere accordo sull'edificazione dell'essere umano a partire dalle sensazioni e in disaccordo sul resto. Riaffiora l'irritante questione delle date. A un dato momento, la linea di Rousseau non si è piegata?

Le recenti edizioni della *Nouvelle Héloïse* e dell'*Emile* fanno vedere con maggiore evidenza che g'i studi di P. M. Masson sulla *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* che le «confutazioni» contenute in questi testi sono state redatte tardivamente. Aggiunti, per esempio, sono stati, nel 1760, i discorsi di Wolmar sul tema dei limiti dell'azione educativa e della diversità degli intelletti: sui «bei fogli» del suo romanzo, Rousseau ha approfondito il suo pensiero, in senso opposto a Helvétius, non senza una qualche difficoltà per la coerenza del testo, essendo Wolmar, originariamente, molto in sintonia con Helvétius¹⁶. Come ha notato J. S. Spink, è stato necessario sopprimere, all'epoca di questa stessa revisione, parole troppo «helvétiane» dello stesso Wolmar. Quanto alla *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, il suo platonismo e il suo spiritualismo non sono evidentemente occasionali. L'invito a rientrare in se stessi è essenziale per il pensiero di Rousseau. Ma come nota Burgelin

«Rousseau dà a volte al suo testo un andamento polemico, che egli accentua in ogni revisione. col suo Helvétius in mano, denunciando la sordità dei filosofi e l'assurdità del loro materialismo»¹⁷.

¹⁵ O.C., IV, 284.

¹⁶ O.C., II, 564-565 e le varianti p. 1674-1676.

¹⁷ O.C., IV, p. CXLII.

La lettura di *De l'Esprit* ha rivelato a Rousseau l'opposizione del suo pensiero a quello di Helvétius: il fatto sembra ormai assodato. E questa lettura ha avuto luogo al momento della redazione dell'*Emile* e della revisione della *Nouvelle Héloïse*. Per Helvétius senza dubbio, si tratta di una «contraddizione» di Rousseau. La quinta sezione de *l'Homme* vuole metterla in evidenza. Helvétius rileva l'importanza che l'autore dell'*Emile* dà alla nozione di interesse, a quella di utilità, all'organizzazione, cioè al «fisico». Ed egli oppone a tutto ciò il «Sistema del bello morale», rinnovato secondo lui dai «shaftesburysti» e che altro non è «in fondo che il sistema delle idee innate distrutto da Locke e restituito nuovamente con un nome e una forma diversi»¹⁸. Così Rousseau, dopo essere stato un autentico filosofo, avrebbe rinunciato ai vantaggi critici dell'età dei lumi. Avremmo avuto un Rousseau che offre tutte le speranze ed un altro che incupisce nelle contraddizioni e nell'errore. La frase finale de *l'Homme* è crudele (ma'grado l'apparente calore di altri passaggi concernenti Jean-Jacques perseguitato dalla Sorbona):

«Ho dimostrato che ogni panegirista dell'ignoranza è, almeno a sua insaputa, nemico del bene pubblico»¹⁹.

Jean-Jacques nemico del bene pubblico, nemico dei lumi: la scuola degli ideologi riprenderà molto spesso questo tema, indurito dagli avvenimenti e dalle polemiche della fine del secolo. La risposta di Helvétius a Rousseau non è carica di tutti questi apporti ideologici. Nondimeno testimonia la cesura radicale tra le due personalità.

Dal carattere relativamente tardivo della «confutazione di Helvétius», dalla forma conflittuale assunta da questa separazione intellettuale, si è autorizzati a concludere a un ritorno di prospettiva, un passaggio di Jean-Jacques nel campo avverso, l'abbandono di una psicologia dei bisogni a vantaggio dell'idealismo morale? Di fatto, Rousseau non è stato inizialmente per Helvétius, ed in seguito contro Helvétius. La sua riflessione sull'uomo, interamente orientata da Malebranche e dal cartesianesimo, ha tenuto conto del sensismo. Il solo progetto di trattato sul «materialismo del saggio» lo testimonia. Nell'*Emile* il cammino che egli ha fatto seguire al bambino (e che seguiva con lui la sua meditazione sull'uomo), dall'età sensitiva all'età attiva e all'età sensibile e razionale, questo cammino, è retto da un certo sensismo. Esso non conduceva tuttavia Rousseau ad accordarsi con Helvétius su ogni punto.

Per Rousseau, il sensismo non è mai stato una riduzione dell'atti-

¹⁸ *Op. cit.*, éd. 1795, t. 3, p. 434.

¹⁹ *Ibid.*, p. 476.

vità a gioco dei bisogni. La concezione che emergeva fin dai suoi scritti è genetica, ma essa dà dell'organizzazione umana un'immagine che si discosta da quella dei sensisti lockiani e condilachiani. Dal *Discours sur l'Inégalité* il sistema proprio dell'antropologia roussoiana ha preso forma, come una visione dinamica del divenire umano, già di una filosofia dell'educazione. Rousseau accede alla nozione fondamentale di *perfettibilità* a partire dalla constatazione del potere proprio dell'uomo, da una «distinzione specifica» dell'uomo tra gli animali. La scienza dell'uomo è specifica:

«La fisica spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee; ma nella potenza della volontà o meglio della scelta, e nel sentimento di questa potenza, non si trovano che atti puramente spirituali, dei quali non si spiega nulla con le leggi della meccanica»²⁰.

L'uomo inizia con funzioni puramente animali, perché egli ha in sé delle «facoltà capaci di supplirvi e di elevarlo poi molto al di sopra della (Natura)». La ricerca della differenza ha condotto Rousseau a formule che richiamano il dualismo malebranchiano. Ma egli non nega agli animali la facoltà dell'intelletto, né quella di formare idee. In questo senso egli adotta la tradizione cartesiana. La perfettibilità è una cesura. Essa isola l'uomo nella natura, senza essere pertanto una semplice designazione nuova dell'anima o dello spirito opposto al corpo.

Il senso della ricerca di Rousseau appare forse più chiaro nell'*Emile*. Come l'uomo nello stato di natura, il bambino è dominato dall'istinto di conservazione, e l'educatore si baserà su questo fatto per sviluppare le sue forze. Il bambino, l'uomo della natura, l'animale dipendente dall'ambiente, sono adatti a lui. Essi hanno i desideri necessari alla conservazione e le facoltà sufficienti per soddisfarli. Nella storia dello sviluppo del bambino, come in quella dell'uomo del secondo *Discours*, emerge la differenza. Nel suo racconto pedagogico Rousseau non discute di perfettibilità, ma utilizza una nozione vicina, quella del surplus di forze:

«Tutti gli animali hanno esattamente le facoltà necessarie per conservarsi. Solo l'uomo ne ha di superflue. E' molto strano che questo superfluo sia lo strumento della sua miseria»²¹.

Il superfluo emerge veramente con lo sviluppo fisico e morale. E' di natura fisica, ma è legato all'evoluzione fisiologica. E' nell'interazione del

²⁰ O.C., III, 142.

²¹ *Ibid.*, 305.

fisico e del morale che la specificità dell'uomo si rivela. La perfettibilità, questo superfluo che fa deviare ogni spiegazione dell'uomo dal meccanicismo sensista, è un po' quel dono di Dio evocato da Ma'ebranche, il dono di Dio all'uomo «del movimento per andare avanti». Il surplus di potenza dell'uomo, «principio attivo» presente nel bambino, che lo fa sviluppare, consente di accedere alla libertà.

Spetta agli storici della filosofia dire se si tratta di un nuovo dualismo. Starobinski ne vede la presenza fin dal secondo *Discours*, in tutta evidenza. E' difficile parlare qui in termini classici. Jean Deprun scopre in Helvétius ciò che chiama le genesi «intensiviste» dell'inquietudine, la sensibilità assumente «un aspetto fremente e mobilista»²². In effetti, «Le passioni sono nel morale e ciò che nel fisico è il movimento»²³, la natura ha dotato l'uomo di forza e di sensibilità²⁴. Se non si incontra la nozione roussoiana di surplus, l'importanza accordata al dinamismo delle funzioni situa il discorso di Helvétius molto vicino a quello di Rousseau. Da quel momento, come dice Deprun, «se le passioni giocano in noi questo ruolo motore, ci si deve meravigliare che la sensibilità fisica, che le produce, sia stata definita più sopra 'potenza passiva'»²⁵.

Il che, per il nostro discorso, ribadisce che lo scarto fra le due concezioni si assottiglia talvolta singolarmente e che esse avrebbero potuto riconoscersi un momento una certa prossimità. E' probabile che Helvétius abbia preso in prestito dal *Discours sur l'inégalité* il neologismo perfettibilità e impieghi questo termine in una connotazione molto vicina al testo di Rousseau²⁶.

Il disaccordo comunque esplode. Helvétius è insensibile alle difficoltà del proprio pensiero e non vede che contraddizioni nella teoria roussoiana del passaggio all'età sensibile e razionale. Rousseau vede solo la sottomissione ai bisogni nel «sistema» di Helvétius, la «desolante dottrina» del fatalismo. Il disaccordo porta infatti a ciò che fonda una filosofia dell'educazione. E' forse una fal'a storica, una divergenza del movimento dei lumi. La filosofia dell'educazione di Helvétius è fondata sull'organizzazione dei mezzi sociali. Si modifica l'uomo, e ogni modificazione procede dall'azione delle forze esterne. La filosofia di Rousseau tende a dare con l'educazione tutta la sua energia e tutta la sua rettitudine alla forza interiore. La fonte è interna. Lo squilibrio dell'*Esprit* è significativo: alcuni capitoli consacrati allo spirito in sé, tutto il resto

²² J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude*, th. dact., II, 420.

²³ *De L'Esprit*, ed. citata, p. 240.

²⁴ *Ibid.*, p. 259.

²⁵ *Op. cit.*, II, 515.

²⁶ *O.C.*, IV, 236.

allo spirito in rapporto alla Società. L'educazione negativa di *Emile*, al contrario, difende dalla società ritarda il più possibile l'inserimento sociale finché non siano messi a posto i mezzi per resistere alla perversione avendo il fanciullo preso a poco a poco coscienza di sé, della sua qualità di uomo. La concezione d'insieme dell'educazione è così determinante. E' essa, con i conseguenti giudizi sulla società, che determina la rottura tra Rousseau e Helvétius.

Lo sociabilità apportava a Helvétius tutta una sicurezza razionale, la salvezza che è la Ragione. Tutt'al più l'inquietudine umana nasceva, in lui, dalla noia. Rousseau ha cercato di andare fino in fondo alle difficoltà di un'educazione della libertà.

Se il conflitto fra il vecchio *Fermier Général* e il cittadino di Ginevra prova qualche cosa è che l'illuminismo, anche quando avesse raggiunto il punto in cui poteva credersi in grado di redigere la «legge naturale», il «catechismo del cittadino», la carta dell'uomo nuovo, non poteva venir fuori dal dibattito sulla libertà. Forse in questo senso (sarei tentato di aggiungere) Rousseau non aveva il torto di fare di essa un dato fondamentale.

(Trad. di L. La Puma)

Segni e comprensione

MAURO CARBONE: TEMPO E PAROLA. MERLEAU-PONTY LETTORE DI PROUST - SALVATORE COSTANTINO: MERLEAU-PONTY INTERPRETE DI HEGEL E MARX - GIOVANNI INVITTO: LE NOZIONI ANTISARTRIANE DI "OCCHIO" E "VISIONE" NELL'ULTIMO MERLEAU-PONTY - MAURICE MERLEAU-PONTY: IL PROBLEMA DELLA PAROLA - ANNALISA ALMANSI: DI ALCUNI TEMI DELLA CRITICA MERLEAUPONTYANA - MARIO SIGNORE: PAGINA APERTA - RECENSIONI E NOTIZIE

Rivista semestrale - anno I - fascicolo I - Gennaio-Giugno 1987

Abbonamento annuo Lire 15.000 - c.c.p. n. 10483733

intestato a CAPONE EDITORE, via Caprarica, 35 - 73020 Cavallino (LE)

QUADERNO FILOSOFICO

Dipartimento di Filosofia - Università degli Studi di Lecce

n. 8 - 1983

Leggere «Esprit» cinquant'anni dopo

Sommario:

V. Melchiorre, *Note per una rilettura della rivista «Esprit»*; A. Prontera, *Le radici: «Esprit» e i «Cahiers de la quinzaine»*; G. Campanini, *I motivi ispiratori di «Esprit». Mounier e la crisi della coscienza europea*; A. Rigobello *Il personalismo comunitario di «Esprit»*; R. Dadoun, *Fascismes et personnes*; G. Cera, *«Esprit» e il marxismo*; G. Invitto, *«Esprit» e l'esistenzialismo*; P. Byrne, *«Esprit» e l'homo italicus*; M. Trespidi, *«Esprit» e la nozione di rivoluzione*.

Tavola rotonda sul tema: *«La proposta di "Esprit": una terza via?»*. Interventi di A. Colombo, A. Delogu, O. Pompeo Faracovi, G. Campanini, G. A. Roggerone.

n. 9 - 1983

Sommario:

G. A. Roggerone, *Toussaint fra deismo e tradizione*; U. Sanzo *Couturat e gli esperantisti*; A. Verri, *Natura umana e storia in Lord Monboddo*; L. Tundo, *Proprietà e riconciliazione delle classi: l'illusione di Fourier*; A. Stanca, *Letteratura, filosofia e vita nella «Recherche»*; P. Birtolo, *Dio e la religione in Gentile Carlini, Guzzo e M. F. Sciacca*; I. Birtolo, *Le attività dello spirito in Guzzo*; F. De Giorgi, *Antimetafisica e trascendentalità mistica. Tre filosofi cattolici contemporanei*; E. Gatz, *Nascita e sviluppo dell'idea di Roma cristiana*; J. Chabot, *Michelet, Vico et «La métaphysique de l'histoire»*; G. Campanini, *Oltre lo Stato? Governabilità e società civile*.

n. 10-11, 1984

Sommario:

D. Cofrancesco, *Tra conservazione e progresso. Guglielmo Ferrero dinanzi alla crisi di fine secolo e alla guerra mondiale*; T. Geraets, *L'idea del 'corpo proprio' e la struttura della filosofia secondo Maurice Merleau-Ponty*; G. Pirola, *Teologia e socialismo del primo Barth*; A. Verri, *Vico oggi*; E. Bellone, *Galileo e la scienza contemporanea*; M. Adler, *L'importanza di Georg Simmel per la storia dello spirito*, (a cura di Gianna Gigliotti); G. Papuli *Qualche osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo*; G. A. Roggerone, *L'empirismo critico di Antonio Falchi*; P. Birtolo *Lo spiritualismo di Felice Battaglia*.