

Quaderni del Laboratorio Montessori  
Roma, settembre 2018  
ISSN 1974-8787

## **JEAN-JACQUES ROUSSEAU. INAUTENTICITÀ E SUPPLEMENTARITÀ**

*di Gianluca Di Legge*

## «Conosci te stesso»

«Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare e le tempeste avevano talmente sfigurato da farlo rassomigliare più ad una bestia feroce che a un dio».<sup>1</sup>

È questa l'immagine che Rousseau fornisce nella prefazione del suo *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, nel tentativo di far comprendere al lettore, fin dalle prime battute, quale sia lo stato e la dimensione in cui versa attualmente l'uomo. Lo sforzo, riuscito, di proiettare l'attenzione su un'immagine che risulti direttamente ed immediatamente comprensibile, è il sintomo di un'urgenza. L'uomo è come la statua di Glauco che si è deteriorata sul fondo delle acque siciliane, deturpata dai detriti, ricoperta da terra, da sabbia, da alghe e da conchiglie che la rendono irriconoscibile. La statua non sembra più un dio, sembra un'altra cosa. L'uomo è irriconoscibile, sembra un'altra cosa.

Ma che tipo di uomo? L'uomo inteso in senso particolare, come singolo individuo, o l'uomo in generale, l'uomo *tout court*? Entrambe le cose. L'urgenza del discorso rousseauiano si rivolge, in un primo momento, su un piano che potremmo definire collettivo. In molte delle sue opere l'autore è interessato a tracciare una vera e propria genealogia della corruzione dell'uomo. Una simile ricerca sottintende ovviamente una relativa concezione dell'uomo come originariamente autentico, puro, non contaminato dalle costruzioni artificiali imposte dalla società. Società che lui conosceva bene -- l'élite francese di metà '700 -- con cui è costretto a confrontarsi non tanto per diretta appartenenza, quanto per le sue qualità intellettuali universalmente riconosciute ed apprezzate. Ed è proprio dal confronto con questa realtà a lui così vicina, ma con la quale in fondo non si è mai riconosciuto, che nasce l'esigenza di rivolgersi non più, o non solo, a l'uomo universalmente inteso, bensì all'uomo individuale, a se stesso, a Jean-Jacques.

Il mito dell'origine, ossia il mito di uno stato naturale in cui dominava la spontaneità e l'autenticità, vale dunque su entrambi i livelli. Il sottofondo alla base di questa ricerca dell'origine, ciò che rende così urgente questa ricerca, è essenzialmente un forte impulso etico. Questo *Leitmotiv* etico ricorrente nel pensiero di Rousseau impone all'uomo di guardarsi indietro, di guardare la sua origine e di riappropriarsene. Impone a Jean-Jacques di fare i conti con se stesso e di ritrovare la sua vera natura. Perché c'è una vera natura. Sotto i detriti del mare, sotto le croste formate dal sale, sotto la bestia, si nasconde il vero Glauco. La società logora come il mare, anche di più. La società costruisce maschere, determina valori, perverte l'uomo costringendolo ad una esistenza che non gli appartiene, imprigionandolo nell'inautenticità. Sembra però che ci sia ancora una possibilità. Non tutto è socialmente costruito, non tutto è determinato esclusivamente dalle relazioni sociali: ancora non siamo giunti alla tirannia del «non ci sono fatti solo interpretazioni» (Nietzsche 1886).

Se la convinzione nell'esistenza di una vera natura, è un precetto che assume delle note tipicamente illuministiche, la strada che Rousseau decide di percorrere lascia presagire invece una melodia romantica: non è alla ragione che l'uomo deve fare appello, bensì al suo sentimento interiore. In questo senso è possibile affermare, sulla scorta di un altro illustre pensatore come Derrida, che i percorsi tracciati da Rousseau assumano un valore esemplare. L'esemplarità dell'«epoca Rousseau» è data proprio dalla specificità del luogo in cui egli ricerca il fondo della natura umana. L'uomo cerca di riappropriarsi della propria presenza, della propria pienezza d'essere, attraverso la coscienza e il sentimento.<sup>2</sup>

È il proprio sentimento interiore, il mezzo con il quale Jean-Jacques si rivolge al suo Dio, al Dio giusto delle *Passeggiate* che lo rasserena ormai giunto al termine della sua vita. È nel suo cuore che sente la fiducia di Dio, non altrove.<sup>3</sup>

Ed è sempre lo stesso sentire interiore che ci fa rivolgere verso i nostri sentimenti più naturali, come la pietà.

---

1Rousseau J.-J., *Discorso sulle scienze e sulle arti*, prefazione.

2Cfr., Derrida J., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2012, pp.143-146.

3Cfr., Rousseau J.-J., *Le passeggiate del sognatore solitario*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 46.

«È dunque certissimo che la pietà è un sentimento naturale [...]. È essa che, nello stato di natura, tiene il posto della legge, dei costumi e della virtù; nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce».<sup>4</sup>

Rousseau è così certo della naturalità originaria della pietà non per qualche motivo scientifico posto alla base di questa argomentazione, non per una evidenza razionale, ma perché “la sua dolce voce” risuona dentro di noi, e noi possiamo ascoltarla solamente rivolgendoci verso noi stessi, attraverso un sentire istintivo e immediato. Essa è la naturale e innata ripugnanza, che appartiene a tutti gli uomini, nel veder soffrire un proprio simile. Accade però, che tutte le strutture culturali e sociali complichino il naturale ascolto di questa voce, facendo subentrare al suo posto un artificioso stato di ragione. Il selvaggio, non ancora contaminato da queste sovrastrutture, dunque per mancanza di quella che noi chiameremo saggezza o ragione, si abbandona immediatamente e completamente al primo sentimento di umanità. Nelle sommosse, nelle risse da strada, l'uomo prudente si allontana, perché fa un corretto uso della ragione, mentre l'uomo rozzo, l'uomo di strada, il quale non conosce altra ragione che la sua non-ragione, si tuffa nella contesa separando i contendenti, impedendo alla gente di sgozzarsi.<sup>5</sup> Perché l'uomo del popolino, come lo chiama Rousseau, è molto più vicino al selvaggio, e dunque alla sua natura più intima, di quanto non sia il saggio uomo prudente.

Attraverso questo sentire è necessario dunque riappropriarsi di nuovo pienamente di se stessi. Occorre far ritornare in presenza ciò che è stato per troppo tempo non immediatamente manifesto a causa della perversione e dell'annichilimento operato dalla società.

Per recuperare il primitivo stato originario, Jean-Jacques ha bisogno di fare i conti solo con se stesso, non solo metaforicamente, ma anche fisicamente. Eccolo dunque solo sulla terra, senza più fratelli né prossimi, né amici, né altra società che se stesso.<sup>6</sup> In questo stato di solitudine egli trascorre l'ultimo periodo della sua vita cercando esclusivamente di seguire l'insegnamento annunciato dall'Oracolo di Delfi, e niente altro. Nella sua ultima opera, *Le Passeggiate del sognatore solitario*, ripete più volte di essere solo, solo sulla terra. Eppure sappiamo che fino alla fine della sua vita fu presente una donna, a lui devota, di nome Teresa. Una lavandaia di umili origini che, non essendo della stessa caratura intellettuale di Rousseau, non ha mai ricevuto da questi una grande considerazione. Egli si sente effettivamente solo, anche quando c'era lei a casa ad aspettarlo. La presenza di Teresa non è degna di essere considerata sia a causa dei limiti intellettuali della povera donna, ma forse anche perché Rousseau è consapevole di ciò che ella rappresenta per lui. Teresa è a lui presente, ma in che modo considerare questa presenza? La presenza di Teresa è una vera presenza nel cuore di Jean-Jacques? Forse anche queste domande animano il cuore di Rousseau durante le lunghe escursioni nella natura.

Liberarsi di tutto per nutrirsi solo della sostanza del proprio cuore non è impresa semplice. Rousseau sembra affidarsi autenticamente al suo sentire interiore, ma oltre a questo, ricorre anche ad un altro mezzo, quello della scrittura.

Sono *Le Confessioni* e *Le Passeggiate* i suoi scritti autobiografici più importanti, in particolare in quest'ultimo, l'autore annuncia di voler scrivere solo per egli stesso e per nessun altro. Vuole utilizzare la scrittura come mezzo per non far svaporare all'esterno quello che egli prova intimamente. È lo strumento privilegiato con il quale si sente di poter compiere l'inversione in direzione della suo autentico essere. Di nuovo con Derrida comprendiamo come il ricorso alla letteratura personale sia per Rousseau decisivo in vista della riappropriazione di quella presenza perduta, in altre parole, della natura. La stessa scrittura però risulta essere un mezzo assai pericoloso. Egli vuole scrivere solo per sé, di sé, eppure questa scrittura implica anche il potenziale sguardo dell'altro. Vuole riscoprire la sua più intima interiorità, usando però un procedimento che spontaneamente tende ad esteriorizzare, a far uscire via. Vuole conoscere se stesso nella sua autentica naturalità con uno stratagemma artificioso e tutt'altro che naturale.

---

<sup>4</sup>Rousseau J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, p. 313.

<sup>5</sup>*Ibidem*.

<sup>6</sup>Cfr., Rousseau J.-J., *Le passeggiate del sognatore solitario*, cit., p. 29.

## La degenerazione inautentica

Entriamo ora più nel dettaglio nell'analisi che Rousseau fa della progressiva corruzione dell'uomo. Nel già citato *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* l'autore prende come modello uno stato aurorale dell'uomo, uno stato che «non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà mai»<sup>7</sup>, ma che tuttavia risulta necessario «per poter valutare bene il nostro stato presente». <sup>8</sup>Questo stato è quello del selvaggio, a cui Rousseau assegna la palma di esempio massimo a cui rifarsi per giungere alla vera autenticità. Egli non parlerà però del selvaggio raffigurandoselo come una rappresentazione storica di un uomo in particolare. La sua indagine non è in alcun modo un'analisi storica, la sua idea di origine non è un'idea che è possibile valutare scientificamente: «Ho abbozzato qualche ragionamento, ho azzardato qualche ipotesi»<sup>9</sup>, dice Rousseau. Queste ipotesi non le considera però nemmeno il frutto arbitrario della sua immaginazione. A partire dal presente, ma soprattutto rifacendosi a quel sentire interiore di cui abbiamo già parlato, egli ricava questo modello in grado di fare ritorno nel presente da cui era partito per comprenderlo e spiegarlo sotto nuova luce.

Chiarito questo — chiarito per modo di dire: la questione paradossale di un modello situato non in un futuro che deve ancora venire, ma in una origine che è già stata, richiederebbe forse maggior attenzione— il primo aspetto che egli considera dell'uomo è il suo lato fisico.

Nonostante Rousseau si accinga a dare un giudizio sullo stato naturale dell'uomo, ad esaminarlo nella sua fase embrionale, selvaggia appunto, non indugerà in alcun modo a ricercare nel regno animale ciò che egli poteva essere dall'inizio. Una simile trattazione, seppur interessante (interessantissima per il più volte citato Derrida<sup>10</sup>), non gli compete: immaginerà questo uomo come uguale in tutti i tempi, così come lo vede oggi.<sup>11</sup> Egli vede un essere meno forte di qualche creatura, meno agile, ma nel complesso meglio organizzato di tutti grazie alla sua capacità di appropriarsi, imitando e copiando, dell'industriosità degli esseri che lo circondano. Il suo strumento principale, l'unico che conosca, è il corpo. Fin in dall'infanzia nasce con un temperamento robusto ed è abituato da subito alle intemperie e ai rigori delle stagioni.<sup>12</sup> Cresciuto, egli vive nel pieno vigore delle sue possibilità, poiché non è ancora ammansito dalla mollezza causata dalla società. Non conosce le comodità offerte dalle relazioni sociali, comodità che da un lato gli facilitano il compito di adempiere i propri bisogni, ma dall'altro lato lo rendono per questo più debole, più fiacco, simile ad un animale addomesticato:

«Il cavallo, il gatto, il toro, perfino l'asino, hanno quasi sempre dimensioni maggiori, e sempre una costituzione più robusta, più vigore, più forza e coraggio nelle foreste che nelle nostre case; perdono la metà di questi vantaggi divenendo domestici, e si direbbe che tutte le nostre cure per trattare bene e nutrire questi animali servano soltanto a imbastardirli. Lo stesso accade con l'uomo: diventando socievole e schiavo, diventa debole, timoroso, servile; e il suo modo di vivere molle ed effeminato finisce con l'indebolirne insieme sia il coraggio che la forza»<sup>13</sup>

Da una condizione di sostanziale isolamento dove gli uomini si incontravano e scambiavano momenti insieme esclusivamente per la necessità di quell'istante, con il passare del tempo iniziarono a formarsi i primi nuclei di persone, accomunati essenzialmente da un legame familiare. La più grande catastrofe ebbe inizio però quando il primo uomo ebbe l'idea, dopo aver recintato un terreno, di dire «questo è mio», e

---

<sup>7</sup>Rousseau J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, p. 281.

<sup>8</sup>*Ibidem*.

<sup>9</sup>*Ivi*, p.280.

<sup>10</sup>Si veda: J. Derrida "L'animal que donc je suis", "L'animale che dunque sono" (editore italiano Jaca Book).

<sup>11</sup>Rousseau J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, p. 291.

<sup>12</sup>*Ivi*, p. 291.

<sup>13</sup>*Ivi*, pp. 296-297.

trovò altri tanto ingenui da credergli. Con la creazione della proprietà privata ha inizio la società civile che condurrà l'uomo al suo perversimento.<sup>14</sup>

Nella sua prima opera, quella che lo rese celebre e fece la sua fortuna, il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, troviamo ben esplicitate le modalità con la quale la società perverta lo spirito naturale dell'uomo. Grazie alla sua innata tendenza al perfezionamento, con il passare del tempo e con l'infittirsi dei legami e delle relazioni, gli uomini accrescono a tal punto le proprie capacità da diventare degli abili scienziati ed artisti. Se prima i rapporti tra gli uomini erano caratterizzati da una autentica immediatezza e spontaneità, inizia ora a crearsi una discrepanza che prima non c'era: quella tra essere e apparire. Ed è a partire da questa discrepanza che l'uomo si trova costretto ad imparare a vivere in società, ad imparare ad ingentilire i propri modi, in altre parole, ad imparare a divenire uno splendido schiavo.

Subdolamente, le scienze e le arti, ossia ciò che apparentemente rende l'uomo così apprezzabile e degno di lode, ingentiliscono l'uomo grazie ad una silenziosa dittatura:

«Le scienze, le lettere e le arti, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene di cui gli uomini sono gravati, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravano nati, fan loro amare la schiavitù, e ne formano quelli che chiamano i popoli civilizzati»<sup>15</sup>.

Il progresso delle scienze e delle arti devia le energie dell'uomo verso qualcosa che non gli appartiene spontaneamente. Il selvaggio è naturalmente portato a vivere in modo rustico, semplice, ad avere relazioni immediate e ad usufruire di quel poco tempo in cui non ha nulla da fare cercando di dormire e riposare il proprio corpo. Non ha certo la tendenza a riflettere artificialmente su come ingentilire i propri modi, su come costruire dei ragionamenti sofisticati, su come divenire una persona raffinata. Una simile ricercatezza, paragonata da Rousseau ad una corsa affannosa degli uomini di tutte le età in vista dell'applauso e dell'assenso altrui, è quanto di più lontano ci sia nella mente del buon selvaggio.

Rousseau non si limita a constatare asetticamente questa differenza antropologica fra il selvaggio e l'uomo moderno. La differenza fra i due è prima di tutto una differenza etica.

L'uomo dalle buone maniere, l'aristocratico che, nei salotti francesi di metà Settecento, ad ogni occasione utile esibiva con ostentazione le sue abilità intellettuali, è in realtà un depravato ridotto in una condizione disperata.

«il selvaggio vive in se stesso; l'uomo della società, sempre al di fuori di sé, sa vivere unicamente dell'opinione degli altri, ed è, per così dire, soltanto dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza»<sup>16</sup>

Mentre il selvaggio gode della suprema felicità offertagli dal suo cuore, e non aspira che alla quiete e alla felicità, l'uomo civilizzato, al contrario, è costantemente agitato e tormentato nella ricerca di occupazioni sempre più laboriose e, fiero della propria schiavitù, è condannato ad una esistenza infelice.

La degenerazione inautentica, come in parte si è accennato, passa soprattutto attraverso una prospettiva che Rousseau chiama morale o metafisica.

Il selvaggio infatti, privo della operosa ragione del cittadino, prova esclusivamente delle passioni dettate da dei bisogni fisici: la fame, l'istinto sessuale, il riposo, il dolore. E la soddisfazione di questi suoi bisogni è a portata di mano, così che egli non ha né previdenza né curiosità. La sua anima, non turbata da nulla, si abbandona al solo sentimento della sua esistenza attuale, senza nessuna idea dell'avvenire, per quanto vicino; i suoi progetti, limitati come lo sguardo, arrivano appena alla fine della giornata.<sup>17</sup>

---

14Ivi, p. 321.

15Rousseau J.-J., *Discorso sulle scienze e sulle arti*, pp. 213-214.

16Rousseau J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, p. 350.

17Ivi, p. 301.

Ciò che consentiva all'uomo di godere integralmente della sua presenza e pienezza d'essere era in fondo l'assenza di un linguaggio, o almeno, di un linguaggio sufficientemente articolato. Il ruolo del linguaggio, nel lungo processo che conduce allo snaturamento dell'uomo, è più importante di quanto si possa credere. La prima rudimentale forma di linguaggio deve essere stata, secondo Rousseau, il grido. Successivamente si sarebbero sviluppate nuove forme linguistiche, caratterizzate sempre dall'uso della voce; essa infatti era uno strumento assai più potente del gesto, fisiologicamente condizionato dal senso della vista. Le prime parole ritagliavano un campo semantico molto più vasto rispetto ad oggi, e dapprima furono creati dei nomi propri sicché tutti gli individui e tutte le cose si presentavano separatamente. Ogni albero, ogni cespuglio, ogni grotta, aveva un suo nome proprio. Grandi sforzi ci vollero prima di riunire vari esseri sotto denominazioni comuni e generiche. La creazione di un termine che rappresentasse la proiezione di una idea generale piuttosto che di un oggetto determinato realmente presente richiese molta storia naturale e metafisica.<sup>18</sup> Raffigurarsi l'immagine dell'albero in generale è praticamente impossibile: ci si raffigurerà sempre un albero con delle qualità determinate (piccolo, folto, scuro etc.), e proprio per questo una simile capacità astrattiva, che dal particolare conduca all'idea generale, è da ritenersi un'operazione molto complessa e squisitamente intellettuale.<sup>19</sup> Senza questa capacità intellettuale sembrerebbe impossibile per il selvaggio istituire delle relazioni morali con altri uomini. Che cosa è infatti la morale se non una idea puramente metafisica che non trova alcun modello diretto nella natura?

«Appare chiaro che gli uomini, non avendo tra loro in quello stadio alcun tipo di relazioni morali, e non riconoscendo alcun dovere, non potevano essere né buoni né cattivi»<sup>20</sup>

Il concetto di morale doveva dunque essere estraneo al selvaggio. Egli seguiva perlopiù quel naturale richiamo del cuore a conservare se stesso e rifuggire la sofferenza altrui, ma non aveva la straordinaria abilità di sezionare la realtà, di dividerla in due, in bene e male. Questi due poli, che secondo un antico profeta persiano sono le più grandi potenze che si possano trovare sulla terra<sup>21</sup>, senza le quali nessun popolo e nessuna società potrebbe sopravvivere, erano sconosciute al selvaggio. Egli, infatti, non poteva avere la capacità di dividere così nettamente il reale senza la competenza offerta dal linguaggio, di tracciare dei contorni nitidi all'interno del proprio materiale concettuale. Egli si trovava proprio al di là del bene e del male.

### **Questo pericoloso supplemento**

Il problema che dunque si pone è quello di riuscire a riportare in auge lo stato originario con il quale il selvaggio riusciva ad essere pienamente presente a se stesso. Perché in fondo è questo che rende infelice e inautentico l'uomo: la sua mancata pienezza d'essere, la sua mancata presenza a sé. Come si accennava all'inizio di questo saggio, il mezzo della scrittura potrebbe rivelarsi un valido strumento in grado di soccorrerci. Prima di rivolgerci a quest'ultimo aspetto conclusivo resta da spingersi fin nelle viscere della questione sull'inautenticità dell'uomo: sarà il filosofare penetrante di un grande lettore di Rousseau, Derrida, ad accompagnarci in quest'ultimo passo.

Si era posto precedentemente l'accento sulla questione del linguaggio. Si era detto che, man mano che la raffinatezza linguistica e metafisica aumentava, l'uomo aveva la possibilità, con la parola, di riferirsi ad un

---

<sup>18</sup>*Ivi*, p. 306.

<sup>19</sup>*Ivi*, p. 307.

<sup>20</sup>*Ivi*, p. 309.

<sup>21</sup>«Al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore di 'bene e male'» (Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra, Dei mille e uno scopo*).

oggetto non immediatamente presente o addirittura ad una idea generale, anch'essa assente. Mentre prima l'esistenza era determinata esclusivamente dalla presenza dell'ente che si incontrava, ora inizia ad insinuarsi un pericoloso nemico: l'assenza. Qualcosa inizia a cambiare quando questo nemico inquietante bussava alla porta (e chissà se da nemico non diventi addirittura ospite!). La raffinatezza del *logos* aumenta e con essa anche una certa capacità di adattamento all'assenza. Questa attitudine non si limita ad immaginare cose che non sono presenti, acquisisce anche la facoltà di supplire e di agire per mezzo dell'assenza. È così che l'uomo diviene del tutto perverso.

«Ma appena essi (*i fanciulli*) possono considerare le persone che li circondano come strumenti che è in loro facoltà di far agire, se ne servono per seguire la propria inclinazione e per *supplire* alla loro debolezza. Ecco in qual modo diventano importuni, tiranni, imperiosi, cattivi, indomabili; progresso che non deriva da uno spirito naturale di dominio, ma che lo conferisce loro; poiché non occorre una lunga esperienza per sentire quanto sia spiacevole l'agire per mani altrui, e il non aver bisogno che di agitare la lingua per far muovere l'universo»<sup>22</sup>

Il progresso come possibilità di perversione, annunciato ripetutamente, consiste nella regressione verso un male che non è naturale. Esso dipende da quel che Derrida chiama "il potere della supplenza", che ci permette di assentarci e di agire per procura, per rappresentazione, attraverso le mani di altri.<sup>23</sup> Ecco un altro modo per intendere la scandalosa situazione in cui versa l'uomo. Egli non può più considerarsi pienamente presente a sé come era prima. Ha imparato a destreggiarsi a tal punto nell'assenza da divenire egli stesso assente. Il supplemento di cui si parla è un potere ma è anche un pericolo, il pericolo numero uno. Derrida azzarda a dire perfino che la negatività del male avrà sempre, secondo Rousseau, la forma della complementarità.<sup>24</sup> Il male è per Rousseau ciò che è esterno alla natura, ciò che non gli appartiene; così la presenza, che è sempre naturale, dovrebbe ogni volta bastare a se stessa. L'assenza, il negativo, il supplemento che si aggiunge alla presenza, sono invece tutti sinonimi dell'inautenticità. Il supplemento sostituisce una presenza ma esso è e resterà sempre un'assenza. La complementarità del supplemento non potrà mai ritenersi una presenza: la presenza in sé, la cosa in sé, è insostituibile.

«Ma il supplemento supplisce. Non si aggiunge che per sostituire. Interviene o si insinua *al-posto-di*; se riempie, è come si riempie un vuoto. Se rappresenta e fa immagine, è per la mancanza anteriore di una presenza [...]. In quanto sostituto, non si aggiunge semplicemente alla positività di una presenza, non produce alcun rilievo, il suo posto è assegnato nella struttura della marca di un vuoto»<sup>25</sup>

Con questo perverso gioco di sostituzioni si infittisce come un labirinto la trama del *logos* umano. Esso si intreccia su se stesso rendendo impossibile trovare il filo di Arianna. Ci si perde a tal punto da scordarsi come era fatta casa propria, trovandosi in un'oscurità imbarazzante e disorientante. Lo spaesamento generato da questa condizione pretende una tregua ed ecco che nel buio del supplemento accade qualcosa di irreparabile: la natura diviene il supplemento dell'arte e della società. È questo il momento in cui il male appare incurabile.<sup>26</sup> Accade che l'uomo trovi nella contemplazione della natura un supplemento degli affetti di cui aveva bisogno. Quando l'uomo trova nello studio della natura il supplemento della società, quando, ad esempio, una scienza come la botanica diviene un'integrazione alla vita sociale dell'uomo, è più che una catastrofe, è la catastrofe della catastrofe. Poiché nella natura la pianta è ciò che v'è di più naturale, non può essere considerata essa, che è un'autentica presenza, un supplemento.

---

22Rousseau J.-J., *Emilio*, Mondadori, Torino 2002, p. 204.

23Derrida J., *Della grammatologia*, cit., p. 205.

24Ivi, p. 202.

25Ivi, p. 201.

26Ivi, p. 205.

La perversione umana fa perdere all'uomo il senso e il gusto delle vere ricchezze naturali, facendogli compiere dei gesti inauditi. È mediante questa stessa perversione che l'uomo va a rovistare nelle viscere della madre terra rischiando la salute:

«Il regno minerale non ha in sé nulla di amabile e attraente; le sue ricchezze, chiuse nel grembo della terra, sembrano essere state allontanate dagli sguardi degli uomini per non tentare la loro cupidigia. Esse sono là come una riserva che fungerà un giorno da *supplemento* alle vere ricchezze che l'uomo ha alla propria portata, e di cui perde il gusto via via che si corrompe. Deve così fare appello all'industria, alla fatica e al lavoro per soccorrere le proprie miserie; fruga tra le viscere della terra, cerca al suo centro, a rischio della vita e a spese della salute, dei beni immaginari al posto dei beni reali che lei stessa gli offriva quando l'uomo era capace di goderne. Egli rifugge il sole e la luce che non è più degno di vedere»<sup>27</sup>

Solo un pervertito potrebbe, a rischio della sua vita e della sua salute, rinunciare alle ricchezze presenti sulla terra per quelle nascoste nei suoi meandri. I minerali lì presenti non possono essere naturalmente paragonati ai frutti e al rigoglio della superficie, ma l'uomo, animato dalla sua cupidigia, finisce per concentrare tutte le sue forze solo su quello che nasce originariamente come *supplemento*, come uno stratagemma derivante dalla previdenza della natura. Anche nel *Discorso sull'ineguaglianza* c'è questo riferimento all'uso dei minerali e al loro sfruttamento: Rousseau vedeva infatti nella nascita della metallurgia l'inizio della civilizzazione degli uomini e la perdita del genere umano.<sup>28</sup>

Così come lo specifico accecamento minerario determina l'origine della società, così l'accecamento in generale determina l'origine del *supplemento*. «L'accecamento produce quindi ciò che nasce insieme alla società: le lingue, la sostituzione regolata dei segni alle cose, l'ordine del *supplemento*. Si va dall'accecamento al *supplemento*».<sup>29</sup> L'aspetto decisivo di questo discorso sta nel comprendere che l'uomo, divenuto cieco, non può vedere alla sua origine, proprio ciò che egli produce per supplire alla propria vista. La ragione umana agisce a partire dal principio di identità; agisce secondo natura, ossia attraverso un pensiero che concepisce l'essere naturale identico a sé. Essa non può neppure determinare il *supplemento* come "l'altro", come l'irrazionale e il non naturale: il *supplemento* non può definirsi come qualcosa d'altro rispetto alla natura in quanto ne è l'immagine e la rappresentazione. Ora l'immagine non è né dentro né fuori la natura. Il *supplemento* non è né dentro né fuori la natura e per questo la ragione sembra incapace di pensare questa duplice infrazione. Il *logos* razionale opera con il solo mezzo che conosce, che è il principio d'identità. Opera sempre con lo stesso mezzo anche quando si trova di fronte al *supplemento*: il problema sta proprio nel fatto che questo *supplemento* non è, "per natura", identico a sé. Esso è e non è nello stesso tempo, sfugge perciò al principio d'identità. Il *supplemento* supplisce una presenza per mezzo di un'assenza; si presenta in quanto assenza che sostituisce una presenza. Esso è, in altre parole, insieme presente e assente.

«Il *supplemento* rende folli poiché non è né la presenza né l'assenza e perché quindi dà luogo sia al nostro piacere che alla nostra verginità»<sup>30</sup>

Il segno, l'immagine, la rappresentazione, che vengono a supplire la presenza assente, sono illusioni che danno il cambio, e dunque la presenza che ci viene offerta nel presente, diventa ora una chimera.

Il pericoloso *supplemento* rompe con la natura. Secondo Derrida, tutta la descrizione di questo allontanamento della natura ha un teatro: le *Confessioni*.<sup>31</sup> Questo scritto, in quanto è uno scritto autobiografico, mette in scena l'evocazione del pericoloso *supplemento* nel cuore di Jean-Jacques. Il più grande evento della sua vita si ebbe proprio in concomitanza della sua nascita, quando, subito dopo averlo

27Rousseau J.-J., *Le passeggiate del sognatore solitario*, pp. 110-11.

28Rousseau J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, p. 328.

29Derrida J., *Della grammatologia*, cit., p. 207.

30Ivi, p. 215.

31Ivi, p. 210.



dato alla luce, la madre di Rousseau morì. La responsabilità della sua educazione ricadde sul padre, un orologiaio ginevrino da cui ereditò l'amore per la natura e i libri. L'attaccamento al padre, tuttavia, non poté compensare la perdita della madre. Quando aveva ancora quindici anni, Jean-Jacques fu presentato ad una baronessa svizzera, di nome Madame de Warens (tredici anni più grande di lui), con la quale egli completò la sua educazione. Non solo, ma nei dieci anni successivi ne divenne anche l'amante oltre che il discepolo.<sup>32</sup> Nelle *Confessioni* Rousseau racconta l'inizio della sua attrazione verso *Maman* – così amava chiamarla, attribuendole quelle qualità di dolcezza e grazia tipiche di una madre:

«Quante volte ho baciato il mio letto pensando che ella (*Maman*) vi si era coricata, le mie cortine, tutti i mobili della mia camera pensando che erano suoi, che la sua bella mano li aveva toccati, il pavimento stesso sul quale mi prostravo pensando che ella vi aveva camminato. Un giorno a tavola nel momento in cui essa si era messo un boccone di cibo, gridai che vi avevo visto un capello: essa rigettò il boccone nel suo piatto, cosicché io me ne impossessai e lo ingoia»<sup>33</sup>

È qui forse che Rousseau scopre il pericoloso supplemento, che egli richiama come una sorta di spiegazione dello stato inconcepibile della ragione. Egli vuole disporre a piacimento di tutto il sesso utilizzando una serie di supplementi come baciare il letto, il pavimento, le cortine, i mobili, oppure inghiottire il boccone che ella si era messo in bocca. Rousseau non cesserà mai di accusarsi di questo onanismo che permette di fingere con se stessi dandosi delle presenze e convocando delle bellezze assenti.<sup>34</sup>

Nel teatro delle *Confessioni* si trova anche un altro aspetto molto importante del suo rapporto con *Maman*:

«Inebriato dall'incanto di vivere vicino a lei e dal desiderio ardente di passarvi i miei giorni, vedevo sempre in lei, assente o presente, una tenera madre»<sup>35</sup>

Ecco un nuovo supplemento, ancor più radicale del precedente: in fondo *Maman* non è che il supplemento di una madre sconosciuta. E questo supplemento non trova in ella il suo termine ultimo. Sarà Teresa, la successiva compagna di Jean-Jacques, ad ereditare il trono lasciato scoperto da *Maman*. Rousseau racconta come inizialmente, con Teresa, non aveva pensato che a procurarsi un divertimento; a poco a poco si accorse che aveva fatto di più e che si era dato una compagna.

«Al posto dell'ambizione spenta avevo bisogno di un sentimento che riempisse il mio cuore; per dir tutto, avevo bisogno di un successore a *Maman*, giacché non dovevo più vivere con lei»<sup>36</sup>

Quando era del tutto solo il suo cuore era vuoto, ma non ce ne voleva che uno per riempirlo. Ecco che «trovai in Teresa il supplemento di cui avevo bisogno».<sup>37</sup> La catena dei supplementi porta Jean-Jacques a trovare in Teresa il supplemento a *Maman*, allo stesso modo di come *Maman* lo era della madre morta; e come la vera madre stessa, lo sarebbe stata in un certo modo, fin dalla prima traccia, anche se non fosse veramente morta mettendolo al mondo.

Come ci suggerisce Derrida, attraverso questa sequenza di supplementi si annuncia una necessità, quella di un concatenamento infinito, che produce il miraggio della cosa stessa, della presenza immediata, della percezione originaria: ecco ciò che è inconcepibile alla ragione.

Occorre dunque recuperare la propria originarietà e autenticità, la purezza senza vincoli del selvaggio, o se vogliamo, l'innocenza istintiva del fanciullo. La memoria deve guardare indietro nel tempo e nelle

---

32Cfr., Wokler R., *Rousseau*, trad. It., il Mulino, Bologna 2001, pp. 8-9.

33Rousseau J.-J., *Le Confessioni*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni editore, Milano 1989, pp. 805-806.

34Derrida J., *Della grammatologia*, cit., p. 213.

35Rousseau J.-J., *Le Confessioni*, cit., p. 806.

36Ibidem.

37Derrida J., *Della grammatologia*, cit., p. 218.

profondità del cuore per consentire questa riappropriazione autentica. L'originario e il naturale sono situati nella vera presenza dello stare con se stessi. In un certo senso la solitudine consegnata a Rousseau, nell'ultimo periodo della sua vita, dai suoi nemici, può avere una funzione salvifica: lui stesso se ne rende conto quando afferma di trovarsi paradossalmente solo ora in una condizione di libertà. La sua solitudine gli consente di intraprendere un dialogo autentico con sé e di rendersi conto della propria consistenza. Ma in cosa consiste Jean-Jacques? Qual è la sua vera natura? Qual è il suo vero essere? Naturalmente Jean-Jacques, così come il selvaggio, non sono portati a supplire alcunché perché la pienezza del presente si dona ogni volta nei loro cuori.

Ma è solo nella scrittura che Rousseau ritrova il luogo in cui compiere finalmente questo autentico dialogo con se stessi per tornare pienamente presente: nella scrittura ritiene di poter essenzialmente bastare a se stesso senza bisogno di nessun altro. Il suo cuore sarà l'unica sostanza di cui si nutrirà. Nella sua ultima scrittura autobiografica, le *Passeggiate*, egli non vuole più alcun pubblico, non ricerca più nessun lettore che se stesso: non c'è più bisogno dell'altro, dell'esteriore. Eppure la stessa scrittura è in un certo senso uno strumento che tende a mettere fuori, ad esteriorizzare; anche la scrittura più intima, che non ricerca alcun applauso e nessun lettore, mette all'esterno qualcosa che proviene dall'interiorità di chi scrive, anche essa è in fondo un rimandare ad altro. Jean-Jacques scrive di rendersi conto dei suoi momenti più autentici, di quelli in cui era in perfetto accordo con la sua costituzione naturale: sono quelli in cui il suo cuore non aveva la necessità di manifestare all'esterno i suoi sentimenti, quando non cercava alcuna espressione lontano da sé. La massima espressione del suo cuore la aveva nella non espressione. Quando l'essere non aveva la necessità di apparire e stava in silenzio. Nel silenzio Jean-Jacques sente l'origine della sua autenticità. Egli testimonia però l'autenticità del silenzio rompendo il silenzio. Ci dice che la massima autenticità si ha nella non espressione ma dicendolo lo esprime nella scrittura. La vera presenza e pienezza d'essere che si dà nel silenzio vuole essere conquistata e fatta propria da Jean-Jacques. Ecco perché scrive, per non far svaporare via ciò che ha acquisito. Il desiderio di riappropriarsi della propria presenza è talmente radicale e disposto a tutto, da rinunciare addirittura alla presenza stessa. Nella scrittura Jean-Jacques rinuncia alla presenza del silenzio per poterla meglio padroneggiare nel suo senso e nella sua ideale verità. Insomma, l'atto di scrivere sarebbe per lui il più grande sacrificio mirante alla più grande riappropriazione simbolica della presenza.<sup>38</sup>

## Bibliografia

Derrida J., *De la grammatologie*, trad. it., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2012.

Rousseau J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, trad. It., *Discorso sulle scienze e sulle arti*.

Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, trad. It., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*.

Rousseau J.-J., *Emile ou De l'éducation*, trad. it., *Emilio*, Mondadori, Torino 2002.

Rousseau J.-J., *Les Confessions*, trad. it. di V. Sottile Scaduto, *Le Confessioni*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni editore, Milano 1989.

Rousseau J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, trad. it., *Le passeggiate del sognatore solitario*, Feltrinelli, Milano 2016.

Wokler R., *Rousseau*, trad. It., il Mulino, Bologna 2001.

---

<sup>38</sup>*ivi*, p. 199.