

---

## Riconoscersi nella riconoscenza: 'attendrissement' e normatività dell'emozione in Rousseau

Marco Menin

---



**Edizione digitale**

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/3935>

DOI: 10.4000/studifrancesi.3935

ISSN: 2421-5856

**Editore**

Rosenberg & Sellier

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 luglio 2012

Paginazione: 268-283

ISSN: 0039-2944

**Notizia bibliografica digitale**

Marco Menin, « Riconoscersi nella riconoscenza: 'attendrissement' e normatività dell'emozione in Rousseau », *Studi Francesi* [Online], 167 (LVI | II) | 2012, online dal 30 novembre 2015, consultato il 18 settembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/3935> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.3935>

---

Questo documento è stato generato automaticamente il 18 settembre 2020.



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

---

# Riconoscersi nella riconoscenza: 'attendrissement' e normatività dell'emozione in Rousseau

Marco Menin

---

ATTENDRISSEMENT. C'est le sentiment le plus heureux dont l'âme humaine soit susceptible; [...] Un attendrissement perpétuel seroit l'état le plus délicieux pour l'homme  
Louis-Sébastien MERCIER, *Mon bonnet de nuit* (1784)

- 1 Nei versi conclusivi dell'*Épître à Monsieur Bordes*, un giovane Rousseau, ancora precettore a Lione dei figli di Mably, vagheggia come massima realizzazione letteraria la capacità d'intenerire sino alle lacrime i cuori dei suoi spettatori:  
Ma muse, quelque jour, attendrissant les cœurs,  
Peut-être sur la scène eût fait couler des pleurs<sup>1</sup>.
- 2 Più di trent'anni dopo, nelle pagine delle incompiute *Rêveries*, un Rousseau ormai anziano e provato dalle numerose peripezie di un'esistenza tormentata ritrova «la douceur de l'existence» nel sereno intenerimento dei ricordi: «Dans toutes les misères de ma vie, je me sentois constamment rempli de sentimens tendres, touchans, délicieux, qui versant un baume salutaire sur les blessures de mon cœur navré, sembloient en convertir la douleur en volupté»<sup>2</sup>.
- 3 Queste due citazioni, oltre a racchiudere idealmente l'intera evoluzione del pensiero rousseauiano, hanno il merito di fare emergere con una certa nettezza la duplice natura dell'*attendrissement*. Esso, da un lato, è necessariamente legato a una dimensione relativa, interpersonale e sociale, ma dall'altro – come rende consapevoli il brano delle *Rêveries* – ambisce a un'autonomia immediata e assoluta. La compresenza di tali aspetti, di primo acchito contraddittori, non deve essere imputata principalmente né a un mutamento del pensiero di Rousseau, né alle innegabili oscillazioni che lo caratterizzano, quanto piuttosto alla complessità della vita emotiva e al ruolo determinante che essa gioca sia a livello antropologico, sia a livello morale.

- 4 Nonostante la teoria delle emozioni sia stata particolarmente dibattuta negli ultimi anni, conducendo a risultati fecondi nei più diversi campi del sapere, e nonostante il ruolo storicamente determinante che l'opera di Rousseau ha ricoperto nella definizione del moderno concetto di emozione sia ampiamente riconosciuto<sup>3</sup>, non esistono – a mia conoscenza – contributi specifici sulla sua concezione dell'*attendrissement*<sup>4</sup>.
- 5 Si tratta di una lacuna che merita di essere colmata per almeno due motivi. Innanzitutto, un'analisi più approfondita della tenerezza (o intenerimento che dir si voglia) consente di far luce sulla complessa concezione rousseauiana della dinamica passionale, la quale si rivela uno degli strumenti fondamentali per comprendere sia il passaggio dall'*homme de la nature* all'*homme de l'homme*, sia il dispiegarsi della moralità nel secondo. La nozione di *attendrissement*, inoltre, consente di affrontare da un punto di vista differente e inusuale un problema centrale dell'etica rousseauiana, particolarmente dibattuto nella letteratura recente, e cioè quello del riconoscimento o, per esprimersi con termini più fedeli al lessico del Ginevrino, della dipendenza dell'uomo dall'opinione altrui<sup>5</sup>.
- 6 Si proverà a mostrare come la tenerezza, grazie al suo carattere autentico e spontaneo, sia investita di un ruolo morale determinante, sino a poter essere considerata alla stregua di una realizzazione positiva dell'*amour propre*, in grado di eliminare gli aspetti patologici e competitivi che connotano, da un punto di vista storico ma non costitutivo, l'interdipendenza reciproca delle coscienze. Preliminarmente, tuttavia, sarà necessario interrogarsi più approfonditamente sulla genesi dell'emozione secondo Rousseau, nonché sulla sua teoria delle passioni, vera e propria chiave di volta per comprendere il ruolo privilegiato assegnato all'*attendrissement*.

## 1. L'ambiguità dell'emozione

- 7 La tensione costitutiva dell'intenerimento – rappresentata dalla compresenza in esso di una natura relativa (e dunque mediata) e di una incessante rivendicazione d'immediatezza – rispecchia a ben vedere l'intrinseca duplicità che caratterizza, agli occhi di Rousseau, l'emotività umana. L'origine di tale ambiguità deve essere ricercata, più ancora che nelle misteriose e spesso conflittuali relazioni tra l'anima e il corpo, a lungo illustrate nella *Profession de foi*<sup>6</sup>, nell'abissale scarto che sussiste tra l'*homme de la nature* e l'*homme de l'homme*. L'emozione, infatti, si afferma solo con l'uscita dalla condizione originaria e con l'ingresso nella società civile, che sancisce al contempo l'accesso dell'individuo all'umanità intesa nel senso più alto (morale e sociale) del termine<sup>7</sup>. Essa, pur essendo certamente un fatto d'interiorità, un'«agitation interne»<sup>8</sup> che pervade tutto l'essere, non è mai una questione puramente autoreferenziale, in quanto presuppone da parte del soggetto quel riconoscimento dell'alterità (sia nei confronti dell'ambiente circostante, sia degli altri individui) che è premessa indispensabile per la conquista della coscienza di sé, preclusa all'uomo originario. La possibilità di provare un'emozione implica insomma uno sviluppo ormai avanzato della dialettica tra bisogni e desideri che, attraverso l'eccedenza dei primi sui secondi resa possibile dalla memoria e dall'immaginazione, fa emergere nello stesso momento la dimensione passionale e quella razionale, destinate poi a potenziarsi vicendevolmente: «Quoi qu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne; Nous ne cherchons à connoître que parce que nous desirons de

jouïr, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'auroit ni désirs ni craintes se donneroit la peine de raisonner»<sup>9</sup>.

- 8 Nell'ipotetica ricostruzione della storia dell'umanità delineata nel *Discours sur l'inégalité*, l'emozione si manifesta infatti solo a partire dall'epoca della cosiddetta «première révolution»<sup>10</sup>. Questo momento segna la distinzione e la fondazione delle famiglie e, successivamente, la nascita delle “nazioni particolari”, cioè quelle rozze forme societarie che trovano l'elemento di coesione non nelle leggi, ma nei costumi e in uno stile di vita condiviso. Le ripercussioni di tali mutamenti sul piano morale furono tanto notevoli quanto dissonanti: da un lato, «l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes»<sup>11</sup>, ma dall'altro introdusse una divaricazione tra l'*être* e il *paraître*, rappresentata dalla nascita di un'identità sociale costruita attraverso lo sguardo degli altri: «Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix [...] Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit, et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne»<sup>12</sup>.
- 9 Se l'emozione si caratterizza così come il vero momento d'accesso dell'individuo alla moralità, il suo semplice dispiegarsi non è di per sé sufficiente a garantirne la bontà. Questa consapevolezza giustifica, da un lato, la centralità che Rousseau attribuisce all'emozione nella definizione dell'umanità, a tal punto da non esitare a connotare l'esistenza stessa in chiave “sentimentale”<sup>13</sup> e, dall'altro, marca con nettezza la sua distanza da un acritico “culto” dell'emozione o dal cieco abbandono all'«onanisme sentimental»<sup>14</sup> che divenne, al contrario, la cifra caratteristica di buona parte della tradizione romantica che si richiamò apertamente al suo pensiero.
- 10 Alla luce di questa, seppur sommaria, ricostruzione della genesi dell'emozione, pare possibile comprendere più a fondo la teoria delle passioni di Rousseau. Nonostante egli non intraprenda mai una riflessione sistematica su questo aspetto, è evidente dalla lettura di tutte le sue opere in cui tale argomento viene affrontato più o meno esplicitamente (ciò accade soprattutto nell'*Émile*, ma anche nella *Nouvelle Héloïse* e nei *Dialogues*), come egli non sia tanto interessato a una loro classificazione, quanto piuttosto a dar conto della dinamica che le lega alle altre facoltà umane, dalla semplice sensazione sino a giungere alla riflessione. Il Ginevrino rifiuta non solo la distinzione tomista canonica tra passioni concupiscibili e passioni irascibili<sup>15</sup> ma, soprattutto, costruisce quella che si può considerare a buon titolo una teoria “vettoriale” delle passioni, nella quale la bontà o la malvagità di qualsiasi affezione non dipende dalla sua natura, ma dal suo uso<sup>16</sup>. L'originalità della concezione rousseauiana rispetto alle numerose classificazioni seicentesche – come ad esempio quelle proposte da Nicolas Cœffeteau nel *Tableau des passions humaines*, da Jean-François Senault nel *De l'usage des passions*<sup>17</sup> o (per citare il modello che influenzò maggiormente Jean-Jacques) da Descartes nelle *Passions de l'âme*<sup>18</sup> – consiste nello “scomporre” la sensibilità umana in due livelli distinti, ma interdipendenti.
- 11 A un primo livello, che accomuna l'uomo agli animali, esiste infatti «une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paroît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur»<sup>19</sup>. In tale situazione, che agli occhi di Rousseau è evidentemente pre-morale (e dunque pre-passionale e pre-sociale), si può parlare solo impropriamente di emozione, indicando con tale termine la tonalità piacevole o dolorosa di una determinata azione

in relazione ai due principi fondamentali della legge naturale, cioè l'autoconservazione e la pietà. Questi due elementi "istintuali" garantiscono l'equilibrio tra i naturali moti centripeti, che tendono a riferire tutto al soggetto e alla sua esistenza, e gli altrettanto naturali moti espansivi, che lo inducono al contrario ad aprirsi all'alterità.

- 12 Accanto (e oltre) a questo livello, che a ben vedere coincide sotto molti aspetti con il sistema di "psicologia fisiologica" delineato da Descartes<sup>20</sup>, esiste tuttavia un'altra sensibilità «active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers». Questo "genere" di sensibilità, irriducibile alla semplice conformazione organica o al meccanicismo corporeo, è dominato da leggi analoghe a quelle magnetiche:

Celle-ci, dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connaissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps. Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et, selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses pôles<sup>21</sup>.

- 13 È a questo livello, che coincide con il sentimento e non con la semplice sensazione, che bisogna ricercare il valore "vettoriale" e normativo dell'emozione: «L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit. De la première naissent toutes les passions aimantes et douces, de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles»<sup>22</sup>. Proprio l'individuazione della categoria del sentimento come principio autonomo delle emozioni consente a Rousseau di affrancarle dalla dimensione della mera necessità fisica, sino ad attribuire loro un ruolo determinante nella condotta morale dell'uomo, rovesciando apertamente la prospettiva cartesiana – e, più in generale, stoica – secondo cui la forza dell'anima consisterebbe proprio nel vincere le passioni e arrestare i movimenti del corpo che le accompagnano.

- 14 Per spiegare la dinamica che indirizza le passioni verso il bene o verso il male, che è di per sé irriducibile allo studio del funzionamento di ogni singola affezione, viene introdotta, sempre nei *Dialogues*, un'ulteriore distinzione all'interno della sensibilità attiva e morale (o sentimento). Accanto a una «sensibilité positive» che «dérive immédiatement de l'amour de soi» ed «est une pure affaire de sentiment ou la réflexion n'entre pour rien», esiste una «sensibilité négative», diretta espressione di quella degenerazione dell'*amour de soi* che è l'*amour propre*: «Qu'aussi-tôt qu'on prend l'habitude de se mesurer avec d'autres, et de se transporter hors de soi pour s'assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas prendre en aversion tout ce qui nous surpasse, tout ce qui nous rabaisse, tout ce qui nous comprime, tout ce qui étant quelque chose nous empêche d'être tout»<sup>23</sup>. Questa ulteriore dicotomia era già abbozzata, sempre attraverso l'ausilio della metafora magnetica, nell'*Émile*:

Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider et la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout retrouver hors de lui; d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort du moi humain; c'est-à-dire, en d'autres termes, d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d'empêcher de naître l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles, qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle, mais négative<sup>24</sup>.

- 15 Il vero nodo problematico della teoria rousseauiana delle passioni pare così risiedere in quella che si può considerare l'“asimmetria” esplicativa tra il polo negativo e quello positivo della sensibilità morale. Sin dai tempi del *Discours sur l'inégalité*, Rousseau ha infatti presente con lucidità l'idea secondo cui la degenerazione delle passioni e qualsiasi loro manifestazione negativa sia imputabile esclusivamente all'*amour propre*, «sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement»<sup>25</sup>. Al contrario, è molto difficile comprendere in che cosa consista effettivamente la “sensibilità positiva”, che indirizza verso il bene le altre passioni e in cui risiede la normatività dell'emozione. La risposta che di primo acchito potrebbe sembrare più scontata, cioè la sua identificazione con l'*amour de soi*, è evidentemente inadeguata. Al di là di alcune isolate occorrenze testuali, che talvolta parrebbero giustificare *de facto* un simile equivoco, è innegabile come l'amor di sé non possa ricoprire *de jure* alcuna funzione autenticamente morale, come viene chiarito con nettezza nella *Lettre à Christophe de Beaumont*: «J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident, et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe»<sup>26</sup>. Un discorso analogo vale per il piacere e per il dolore intesi in senso fisico, la cui forza attrattiva o respingente è determinante al livello della mera sensazione, ma notevolmente ridimensionata per quel che concerne la dimensione morale e affettiva<sup>27</sup>.
- 16 È così in definitiva necessario ipotizzare l'esistenza di una sorta di corrispettivo positivo, pienamente morale e sociale, dell'*amour propre*, in grado di contrastare – nella prospettiva vettoriale che connota la visione rousseauiana della vita emotiva – la sua negatività. Proponiamo d'identificare tale forza con l'*attendrissement*, il quale si può considerare come l'espressione più propriamente umana dell'emotività, in grado di conservare, elevandoli tuttavia a dimensione eticamente superiore, i principi della legge di natura.

## 2. 'Attendrissement' e pietà

- 17 Proprio a causa della sua natura “vettoriale” o, se si preferisce, proprio in quanto si tratta di un'emozione che indirizza le altre emozioni, risulta estremamente complesso individuare una definizione univoca dell'intenerimento nell'opera rousseauiana. Il concetto di “*attendrissement*” nelle sue diverse declinazioni (*attendrir*, *attendri*, *attendrissant*, *s'attendrir*, *tendresse*, ...) funge infatti nella quasi totalità dei casi da “complemento” ad altre passioni. Esso è riferito di volta in volta all'ammirazione, alla gioia, alla gratitudine, ma anche all'inquietudine o alla vergogna<sup>28</sup>. Ciò che accomuna tutte queste occorrenze, apparentemente così distanti tra loro, è l'immedesimazione sentimentale nell'altro; l'intenerimento si può infatti considerare, nella sua accezione più generale, come «l'imagination du cœur»<sup>29</sup>, che consiste nel «se sentir dans ses semblables»<sup>30</sup>.
- 18 Risulta così evidente lo stretto nesso che lega l'*attendrissement* alla pietà, la “virtù naturale” che «nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables»<sup>31</sup>. Tra pietà e intenerimento esiste un rapporto di dipendenza e “filiazione”, che non deve tuttavia essere confuso con un'identificazione. La pietà è infatti istintuale e anteriore alla ragione, e di conseguenza

appartiene a una dimensione pre-emozionale, mentre l'intenerimento è l'espressione per eccellenza della moralità della vita emotiva, a tal punto da essere definito, nell'ottavo libro delle *Confessions*, come «cette vive et douce émotion que je sens à l'aspect de tout ce qui est vertueux, généreux, aimable»<sup>32</sup>. La differenza qualitativa tra *pitié* e *attendrissement* è presente, seppure *in nuce*, già nel *Discours sur l'inégalité*, tra le cui pagine Rousseau utilizza tutta la sua abilità retorica per mostrare, da un lato, la comune partecipazione dell'essere umano e degli animali alla legge naturale, facendo tuttavia salva, dall'altro lato, quella specifica qualità umana che consiste nella libertà di assecondare l'istinto o di contrastarlo. Se tutti gli animali condividono una forma di pietà che si può considerare “passiva”<sup>33</sup>, esemplificata dalla «tendresse des mères pour leurs petits» o dalla «répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant»<sup>34</sup>, solo l'essere umano sembra sperimentarne una componente attiva che lo spinge irrefrenabilmente ad agire a prescindere da qualsiasi altro movente, compreso l'istinto di conservazione. Questa peculiarità è illustrata attraverso un celebre esempio tratto dall'opera di Mandeville:

On voit avec plaisir l'auteur de la fable des Abeilles, forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil, pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé qui aperçoit au-dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent meurtrière les faibles membres, et déchirant de ses ongles les entrailles palpitantes de cet enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter aucun secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant?<sup>35</sup>

- 19 Si tratta di un esempio non poco problematico. Infatti, nonostante Rousseau sostenga di scorgere in tale aneddoto «le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion»<sup>36</sup>, è piuttosto evidente come si riferisca in realtà a una condizione ormai pienamente emotiva, in cui l'individuo è in grado di anteporre, per libera scelta, un movente puramente morale e sentimentale all'interesse personale (nel caso specifico, è presumibile che lo spettatore impotente non esiterebbe a farsi sbranare a sua volta dalla belva nel tentativo di salvare il bambino).
- 20 Lo stesso Rousseau dovette rendersi conto dei fraintendimenti a cui dava adito la teoria della pietà esposta nel secondo *Discours*, a tal punto da ritornare a lungo sulla questione nel quarto libro dell'*Émile*, introducendo degli sviluppi determinanti per meglio comprendere la relazione che sussiste tra *pitié* e *attendrissement*. Nella prospettiva dell'acquisizione e della maturazione di nuove facoltà che caratterizza il trattato sull'educazione, la quale è opposta e complementare a quella della perdita e della degenerazione che connota il *Discours sur l'inégalité*, la pietà non viene più presentata primariamente come un dato istintuale e pre-morale, bensì come il «premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature»<sup>37</sup>. Questo tipo di pietà è inattivo (o in potenza) durante l'infanzia e si manifesta a partire dall'«orageuse révolution»<sup>38</sup> della pubertà, che segna altresì il primo autentico riconoscimento morale dell'alterità: «En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien?»<sup>39</sup>.
- 21 Ciò che rende possibile questa “attualizzazione” della pietà, questa sua ripresa a un livello eticamente superiore, è per l'appunto l'intenerimento. Esso marca la “*seconde naissance*” dell'individuo, che si affaccia per suo tramite alla “vera” esistenza, morale e

sociale. Nella *Nouvelle Héloïse*, Claire ha modo di constatare l'incapacità dei bambini d'intenerirsi («Mes enfants m'attendrissent et ne savent pas s'attendrir»<sup>40</sup>), e lo stesso Rousseau imputerà parte del suo fallimento come precettore dei figli di Mably all'inutile tentativo di far provare ai fanciulli un'emozione naturalmente preclusa loro: «Tantôt je m'attendrissais avec Sainte-Marie jusqu'à pleurer; je voulais l'attendrir lui-même, comme si l'enfant était susceptible d'une véritable émotion de cœur»<sup>41</sup>. L'*attendrissement*, come viene ribadito a più riprese nell'*Émile*, coincide così con l'effettivo momento d'accesso dell'individuo alla sua umanità, a tal punto che colui che è incapace di provare tale sentimento deve essere annoverato tra i mostri: «L'homme qui ne connaît pas la douleur, ne connaît ni l'attendrissement de l'humanité, ni la douceur de la commisération; son cœur ne serait ému de rien, il ne serait pas sociable, il serait un monstre parmi ses semblables»<sup>42</sup>. Non è pertanto la semplice sensibilità al dolore altrui (caratteristica di quella "pietà passiva" che accomuna l'essere umano agli animali) a sancire il vero scarto tra infanzia e maturità morale, quanto piuttosto un sentimento complesso e composito che spinge a riconoscere se stessi negli altri e nella comune umanità che ci lega a loro: «À seize ans l'adolescent [...] commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé»<sup>43</sup>.

- 22 Alla luce di queste riflessioni, si può sostenere che l'*attendrissement* intrattiene una sorta di relazione bidirezionale con la *pitié*. Da un lato, esso discende direttamente dalla componente istintuale della "pietà passiva" ma, dall'altro, diviene la premessa imprescindibile per la manifestazione di una pietà pienamente attiva e morale, peculiare dell'essere umano. In altri termini, l'*attendrissement* rende possibile lo sviluppo dell'intera dinamica emozionale, consentendo un affinamento graduale di quei *mouvements* naturalmente buoni che caratterizzano la condizione umana<sup>44</sup>. Se tali movimenti, nell'uomo naturale e nel bambino, sono esclusivamente meccanici e devono ancora trovare un punto d'applicazione, quelli dell'adolescente educato correttamente lo guidano verso le prime affezioni moralmente rilevanti, cioè i sentimenti relativi in senso proprio, che si caratterizzano inevitabilmente per quello slancio cosciente verso l'alterità che li distingue dai sentimenti assoluti riferiti al solo soggetto:

Un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses: son cœur compatissant s'émeut sur les peines de ses semblables; il tressaille d'aise quand il revoit son camarade, ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement;

Cette apparente insensibilité, qui ne vient que de l'ignorance, se change bientôt en attendrissement, quand ils commencent à sentir qu'il y a dans la vie humaine mille douleurs qu'ils ne connaissaient pas<sup>45</sup>.

### 3. 'Attendrissement' e autenticità

- 23 Il ruolo mediano e "propulsivo" che l'*attendrissement* ricopre nella dinamica emozionale rousseauiana – esemplificato sia dal suo duplice legame con l'aspetto istintuale e quello morale della pietà, sia dal suo manifestarsi in concomitanza con l'ingresso dell'adolescente nella vita adulta – aiuta a spiegare la centrale funzione etica che gli viene attribuita. L'intuizione fondamentale di Rousseau sembra risiedere nel fatto che

l'intenerimento (e, più in generale, l'emozione) può essere considerato una fonte di normatività grazie alla sua capacità di essere autentico, cioè involontario e spontaneo<sup>46</sup>.

- 24 L'intenerimento si caratterizza innanzitutto per una marcata componente di non intenzionalità, ben sottolineata da Saint-Preux in una lettera a Milord Edouard attraverso l'affermazione secondo cui «insensiblement on se sent attendrir sans savoir pourquoi»<sup>47</sup>. Questa peculiarità è tipica, seppure con sfumature differenti, di qualsiasi espressione della vita emotiva. Tutti i “movimenti” passionali, in ragione dell'inscindibile legame tra sensibilità attiva e sensibilità passiva, producono infatti reazioni incontrollabili ed effetti visibili sul piano fisico. Essi, a conferma dell'analogia tra la mobilità a livello spirituale e quella a livello fisiologico<sup>48</sup>, agiscono sulla circolazione del sangue, che trasmette tale agitazione agli occhi, alla voce, al viso o al corpo nella sua interezza: «[Les mouvements] des cœurs ardents et sensibles étant l'ouvrage de la nature, se montrent en dépit de celui qui les a; leur première explosion purement machinale est indépendante de sa volonté. Tout ce qu'il peut faire à force de résistance est d'en arrêter le cours avant qu'elle ait produit son effet, mais non pas avant qu'elle se soit manifestée ou dans ses yeux ou par sa rougeur ou par sa voix ou par son maintien ou par quelque autre signe sensible»<sup>49</sup>. La manifestazione privilegiata dell'*attendrissement* sono indubbiamente le lacrime, come si può evincere da molti passi delle *Confessions*<sup>50</sup> e come conferma la descrizione del temperamento morale di Jean-Jacques fatta da Rousseau nel secondo *Dialogue*: «Les affections auxquelles il a le plus de pente se distinguent même par des signes physiques. Pour peu qu'il soit ému ses yeux se mouillent à l'instant. Cependant jamais la seule douleur ne lui fit verser une larme; mais tout sentiment tendre et doux, ou grand et noble dont la vérité passe à son cœur lui en arrache infailliblement. Il ne sauroit pleurer que d'attendrissement [...]»<sup>51</sup>. Lo stesso legame tra pianto, intenerimento e moralità si ritrova nella totalità della produzione letteraria, a partire dalla *Nouvelle Héloïse*, la cui pubblicazione si può considerare come l'«événement-clé de l'histoire des larmes»<sup>52</sup>, sino a giungere all'incompiuto *Émile et Sophie ou le solitaire*, tra le cui pagine l'atto di piangere è descritto alla stregua di un vero e proprio processo di “liberazione morale”: «Au lieu de la sèche douleur qui me consumait auparavant, j'avais la douceur de m'attendrir jusqu'aux larmes»<sup>53</sup>.
- 25 La spontaneità dell'intenerimento consiste così, in ultima istanza, nella sua capacità d'instaurare una relazione trasparente e immediata tra l'interiorità e l'esteriorità, svelando la verità della prima attraverso la seconda. Questo tipo di manifestazione dell'emozione, che si sottrae al controllo del soggetto e finisce con il sopraffarlo, non ha in definitiva nulla a che vedere con una sua oggettivazione, ma semmai «possède le caractère ambigu et presque contradictoire d'une épiphanie [...] En se dévoilant, l'intériorité ne se détache pas de ses origines. Elle ne rejoint pas les objets ne serait-ce qu'en l'espèce de signes. Elle ne s'inscrit pas dans le monde à la façon d'un texte qui serait disponible pour tout»<sup>54</sup>. Proprio in quanto sfugge a qualunque attesa e non può essere né desiderato né manipolato, l'*attendrissement* è capace di mettere autenticamente in contatto l'individuo con il suo prossimo, sino a condurre – come viene sottolineato nella *Préface* dialogata della *Nouvelle Héloïse* – a una perfetta condivisione dell'interiorità: «Cependant on se sent l'âme attendrie; on se sent ému sans savoir pourquoi. Si la force du sentiment ne nous frappe pas, sa vérité nous touche, et c'est ainsi que le cœur fait parler au cœur»<sup>55</sup>.

- 26 In perfetta assonanza con questa dichiarazione programmatica, l'intero romanzo epistolare, costruito attraverso una raffinata polifonia di voci, si può considerare alla stregua di un'indagine sulle molteplici sfaccettature che l'*attendrissement* assume nell'instaurazione delle relazioni interpersonali. Esso è infatti il sentimento simpatetico per eccellenza, il quale non potrebbe esistere in assenza della dimensione sociale e dell'interazione tra le coscienze che questa presuppone. Tale elemento di condivisione emerge con particolare evidenza nella descrizione della tenera amicizia che lega Julie a Claire, la quale conduce a una perfetta simmetria ed identificazione tra la "vicinanza" fisica e l'empatia emotiva:

Dieux! quel ravissant spectacle ou plutôt quelle extase, de voir deux beautés si touchantes s'embrasser tendrement, le visage de l'une se pencher sur le sein de l'autre, leurs douces larmes se confondre, et baigner ce sein charmant comme la rosée du Ciel humecte un lis fraîchement éclos! J'étois jaloux d'une amitié si tendre; [...] Non, rien, rien sur la terre n'est capable d'exciter un si voluptueux attendrissement que vos mutuelles caresses, et le spectacle de deux amans eût offert à mes yeux une sensation moins délicate<sup>56</sup>.

- 27 La stessa reciprocità sentimentale si ritrova in tutte le differenti manifestazioni dell'intenerimento, le quali contribuiscono a instaurare e a indirizzare qualsiasi legame morale tra i personaggi. Se la stessa Claire ricorda alla cugina l'essenza simpatetica dell'*attendrissement* («Ne lis-tu pas dans mon cœur attendri le plaisir de partager tes peines et de pleurer avec toi?»<sup>57</sup>), è tuttavia Saint-Preux colui che più di ogni altro pare sperimentarne la forza. L'*amour-passion* che lo lega a Julie non è alimentato dal desiderio di possesso fisico ed esteriore, quanto piuttosto dalla completa condivisione dell'interiorità resa possibile dalla tenerezza:

Mon cœur s'attendrit avec délices sur l'inépuisable bonté du tien;  
Là je partage ton attendrissement<sup>58</sup>

- 28 Anche Julie, la quale «ne trouve dans l'univers entier que sujets d'attendrissement»<sup>59</sup>, si rivela inevitabilmente sensibile alla forza dell'emozione, in particolar modo per quel che concerne i rapporti con i suoi genitori. Dopo essersi a lungo opposta all'autorità del padre e alla sua volontà di farle troncata qualsiasi relazione con Saint-Preux, la fanciulla cede dinnanzi alla sua prima manifestazione di tenerezza, accompagnata anche in questo caso dalle lacrime<sup>60</sup>. Ancora più evidente è il profondo sentimento di *attendrissement* che lega la fanciulla alla madre e che trova nuovamente espressione – durante la drammatica descrizione, fatta da Claire, della malattia e della morte della seconda – nella metafora dell'unione tra i cuori:

Je n'ai vu personne entrer les derniers jours dans la chambre de ma tante sans être ému jusqu'aux larmes du plus attendrissant de tous les spectacles. On voyoit l'effort que faisoient ces deux cœurs pour se réunir plus étroitement au moment d'une funeste séparation; on voyoit que le seul regret de se quitter occupoit la mère, et la fille, et que vivre ou mourir n'eût été rien pour elles si elles avoient pu rester ou partir ensemble<sup>61</sup>.

- 29 La forza moralmente contagiosa della tenerezza<sup>62</sup>, che ben emerge in questi esempi, è illustrata inoltre con particolare efficacia nella vicenda di Fanchon Regard e Claude Anet, piccolo dramma amoroso a lieto fine incastonato nella prima parte del romanzo epistolare<sup>63</sup>. Fanchon, giovane serva della famiglia d'Étange orfana di madre e costretta a prendersi cura del padre gravemente malato, deve fronteggiare il pagamento di gravosi debiti che non è in grado di estinguere. Il suo promesso sposo, Claude Anet, decide così di arruolarsi per tre anni nell'esercito al fine di poterla aiutare, anche a costo di separarsi da lei. Fanchon, da parte sua, rischia di cedere alle illecite lusinghe di

un vecchio libertino pur di non farlo partire. L'intervento di Julie e Saint-Preux, commossi dalla vicenda dei due sfortunati amanti, risolve la situazione e consente di ristabilire i diritti, troppo spesso calpestati, del sentimento: «Dis-moi, pourras-tu n'être pas touché de la pitié filiale de ma Fanchon, de ses sentimens honnêtes, de son innocente naïveté? Ne l'es-tu pas de la rare tendresse de cet amant qui se vend lui-même pour soulager sa maîtresse? Ne seras-tu pas trop heureux de contribuer à former un nœud si bien assorti? Ah! si nous étions sans pitié pour les cœurs unis qu'on devise, de qui pourroient-ils jamais en attendre?»<sup>64</sup>.

- 30 Questa sorta di *roman* nel *roman* – ispirato al celebre episodio di Olindo e Sofronia che tanto colpì l'immaginario di Rousseau<sup>65</sup> – può essere interpretato come una consapevole *mise en abyme*: attraverso la rappresentazione dell'*attendrissement* di Julie e Saint-Preux, suscitato dallo spettacolo della disinteressata tenerezza che Fanchon e Anet nutrono reciprocamente l'una per l'altro, Rousseau si propone di suscitare nel lettore lo stesso sentimento nei confronti dei protagonisti del suo romanzo epistolare.
- 31 La complessa dinamica tra interiorità ed esteriorità immortalata nelle pagine della *Nouvelle Héloïse*, la quale fa emergere come il ripiegamento nell'intimità e la realizzazione personale non possano prescindere dallo slancio espansivo verso il prossimo, si può considerare in definitiva come l'espressione più profonda dell'autenticità tipica dell'intenerimento. Proprio in quanto conduce al riconoscimento di sé attraverso la riconoscenza verso il prossimo e attraverso la consapevolezza di una comune umanità, l'*attendrissement* deve essere considerato come la contropartita positiva dell'*amour propre*, in grado di salvare il valore morale dell'emozione dal discredito in cui il prevalere (storico, ma non costitutivo) della degenerazione dell'amor di sé parrebbe gettarla irrimediabilmente.

#### 4. 'Attendrissement' e riconoscimento

- 32 L'essenza dell'amor proprio, come rende consapevoli la ricostruzione della degenerazione dell'essere umano delineata nel *Discours sur l'inégalité*, consiste nel condurre a una falsa forma di riconoscimento la quale, facendo discendere completamente l'identità dell'individuo dall'opinione altrui, introduce uno iato incolmabile tra interiorità ed esteriorità, incentivando la creazione di una finta sfera emozionale insincera e inautentica. A partire dall'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura si insinuò nell'essere umano, sino a quel momento autosufficiente, un'idea di dipendenza, scaturita dalla necessità di possedere, o far credere di possedere, le qualità in grado di attirare la pubblica considerazione: «Il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet»<sup>66</sup>. Ciò introdusse la prima vera forma di schiavitù, la quale riguarda significativamente più il cuore e la dimensione psicologica che il corpo: «De libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devint l'esclave en un sens, même en devenant leur maître»<sup>67</sup>.
- 33 Questo processo di *dépossession* dell'identità personale, che coincide con un'alienazione di sé<sup>68</sup>, è descritto con penetrazione da Saint-Preux nelle lettere in cui racconta a Julie del suo soggiorno a Parigi, simbolo per eccellenza della *dénaturation*. Qui la competizione sociale è avvertita con tale forza da obbligare tutti gli individui ad attestarsi su delle forme consolidate e comunemente accettate di autorappresentazione, sino a trasformarli in una vera e propria galleria di maschere

prive (esattamente come la celebre statua di Glauco) di un volto riconoscibile: «Tous ces gens-là s'en vont, chaque soir, apprendre dans leurs sociétés ce qu'ils penseront le lendemain»<sup>69</sup>.

- 34 Anche il giovane precettore, nonostante la sua natura estremamente sensibile<sup>70</sup>, sperimenta tutta la forza alienante dell'amor proprio:

Cependant je commence à sentir l'ivresse où cette vie agitée et tumultueuse plonge ceux qui la mènent et je tombe dans un étourdissement semblable à celui d'un homme aux yeux duquel on fait passer rapidement une multitude d'objets. Aucun de ceux qui me frappent n'attache mon cœur, mais tous ensemble en troublent et suspendent les affections, au point d'en oublier quelques instants ce que je suis et à qui je suis<sup>71</sup>.

- 35 La reificazione di rapporti vuoti ed esteriori finisce insomma, attraverso un procedimento inverso rispetto alla manifestazione dell'*attendrissement*, con il trasformare l'esteriorità in interiorità, annullando completamente la vera emozione, soffocata dall'universale trionfo del "*paraître*": «Comme tout n'est que vaine apparence, et que tout change à chaque instant, je n'ai le temps d'être ému de rien»<sup>72</sup>. A questo primo processo, fa inoltre da contrappunto il drammatico affermarsi di un'emozione finta e falsificata, che costringe dapprima il protagonista della *Nouvelle Héloïse* a rinunciare ai propri sentimenti<sup>73</sup>, sino a rinnegare in qualche modo la sua stessa umanità: «Forcé de changer ainsi l'ordre de mes affections morales, forcé de donner un prix à des chimères, et d'imposer silence à la nature et à la raison, je vois ainsi défigurer ce divin modèle que je porte au dedans de moi»<sup>74</sup>.

- 36 L'*amour propre* trasforma così le relazioni interpersonali ed emotive tra gli individui in quello che si può considerare un gioco a somma zero, in cui il guadagno o la perdita di un partecipante è perfettamente bilanciato dalla perdita o dal guadagno di un altro partecipante. In tale prospettiva, colui che desidera rivendicare la propria identità, può farlo solo in maniera contrastiva rispetto al suo prossimo, acquisendo ad esempio potere sociale a suo discapito o guadagnandosi segni di distinzione, quali l'onore o le ricchezze. Inoltre, e come logica conseguenza di questa "guerra" per il riconoscimento sociale, si assiste – come viene chiarito nei *Dialogues* – a una sovversione dei "movimenti" passionali naturalmente buoni e al conseguente offuscamento del nesso trasparente tra sensibilità fisica e morale:

Mais l'amour-propre et les mouvements qui en dérivent, n'étant que des passions secondaires produites par la réflexion n'agissent pas si sensiblement sur la machine. Voilà pourquoi ceux que ces sortes de passions gouvernent sont plus maîtres des apparences que ceux qui se livrent aux impulsions directes de la nature. [...] dans la classe des hommes vulgaires, sans le contrepoids de la sensibilité, l'amour-propre emportera toujours la balance, et s'ils ne restent nuls, il les rendra méchants<sup>75</sup>.

- 37 Una simile constatazione pare introdurre una difficoltà di primo acchito insormontabile per quel che concerne la possibilità d'investire la sfera dell'emotività di valore normativo: l'ineliminabilità dell'*amour propre*. A meno di non volere abbracciare l'immagine falsata di un Rousseau primitivista, appare infatti impossibile pensare di estirpare tale sentimento dall'animo umano, poiché il fondamento intersoggettivo che ne è alla base segna al contempo l'accesso dell'individuo alla sfera emozionale e, conseguentemente, alla moralità. Si tratterebbe così, a ben vedere, non solo di un obiettivo irrealizzabile, ma anche di un'operazione non auspicabile, in quanto la scomparsa dell'amor proprio minerebbe in modo irreparabile la possibilità dell'essere

umano d'impegnarsi in una qualsiasi azione autenticamente sociale, rimanendo relegato in un vuoto solipsismo.

- 38 Emerge così in tutta la sua forza l'asimmetria che sussiste tra l'*amour de soi* e l'*amour propre*, la quale pare originata in ultima istanza dall'oscillazione continua tra il registro descrittivo e quello prescrittivo che caratterizza il pensiero di Rousseau. Se l'amor proprio si può considerare alla stregua di un'evidenza empirica, che scaturisce dall'osservazione diretta dei rapporti sociali che connotano inevitabilmente la condizione umana, l'amor di sé appare in definitiva come una condizione limite a cui tendere, sospesa tra la ricostruzione storico-ipotetica (come nel *Discours sur l'inégalité*) e il mito personale (come nelle *Confessions* o nelle *Rêveries*). Sulla base di simili premesse alcuni interpreti, tra cui Barbara Carnevali, hanno riletto l'antropologia rousseauiana in chiave fortemente conflittuale e competitiva, sino ad avanzare l'ipotesi di una natura originaria, ma misconosciuta dallo stesso autore, dell'*amour-propre*: «Et si, au lieu d'être un produit historique, l'amour-propre était plus originaire que l'amour de soi? Et s'il était une donnée incontournable de la condition humaine? Pouvons-nous vraiment conquérir un moi plus "naturel", qui échappe à l'inauthenticité implicite dans tout rapport avec les autres?»<sup>76</sup>.
- 39 Simili conclusioni, per quanto possano risultare suggestive e per quanto abbiano l'indubbio merito di fare emergere un punto nevralgico e problematico dell'antropologia di Rousseau, sono a mio avviso contraddette con nettezza proprio dalla sua concezione dell'*attendrissement*. Essa consente infatti d'individuare una forma positiva di riconoscimento, che non solo si inserisce coerentemente nella teoria "vettoriale" delle passioni, ma permette di far salvo il valore morale e normativo dell'emozione senza dover ricorrere a ipotesi interpretative che – più attente all'"impensato" o a inconse mistificazioni che al testo – rischiano di far violenza al pensiero dell'autore.
- 40 Come ha mostrato in maniera convincente Frederick Neuhouser, il carattere omologante e alienante dell'*amour propre* è frutto della degenerazione storica, accidentale e non necessaria, e può essere in definitiva interpretato alla stregua di una condizione per pensare i valori<sup>77</sup>. Nulla vieta pertanto d'immaginarne una realizzazione positiva, non patologica e non estrema<sup>78</sup>. Nulla vieta in altre parole d'ipotizzare una forma di riconoscimento che, pur rimanendo ovviamente comparativa (questo elemento è consustanziale all'emotività e, conseguentemente, all'*homme de l'homme*) non sia competitiva. Si tratta per l'appunto, come abbiamo provato a mettere in luce, del meccanismo che è alla base dell'intenerimento, il quale induce l'individuo a riconoscersi negli altri e *con* gli altri piuttosto che *contro* di loro. Se la finta emozione originata dall'*amour propre* consiste semplicemente nello stare di fronte all'altro, nel vederlo dall'esterno, la vera emozione induce nello stesso tempo a fare ritorno in se stessi e ad aprirsi all'ascolto del proprio cuore, creando così un'autentica comunicazione morale.
- 41 Nel primo caso, pur credendo erroneamente di essere riuscito ad affermarsi socialmente, l'individuo rinuncia in realtà alla sua umanità e, non essendo in grado di provare alcun moto d'intenerimento, è paragonabile a un corpo privo di vita: «Celui qui, à force de se concentrer au dedans de lui, vient à bout de n'aimer que lui-même, n'a plus de transports, son cœur glacé ne palpite plus de joie; un doux attendrissement n'humecte jamais ses yeux; il ne jouit plus de rien; le malheureux ne sent plus, ne vit plus; il est déjà mort»<sup>79</sup>.

- 42 Nel secondo caso, al contrario, il carattere simpatetico e disinteressato dell'*attendrissement* permette di riconoscere veramente se stessi nella riconoscenza verso il prossimo. Questa dirompente forza dell'emozione, che consente di proiettarsi nell'altro sino a conferirgli la propria anima, trova una rappresentazione emblematica, tanto più efficace quanto volutamente paradossale, nella scena lirica del *Pygmalion*, nella quale il potere della tenerezza riesce addirittura a conferire vita e umanità alla fredda pietra:

*Tendrement.*

Mais il te manque une âme: ta figure ne peut s'en passer.

*Avec plus d'attendrissement encore.*<sup>80</sup>

- 43 L'analisi puntuale dell'*attendrissement* e delle specifiche relazioni che esso intrattiene con la pietà, da un lato, e con l'amor proprio, dall'altro, permette in definitiva di mettere in rilievo l'originalità della descrizione rousseauiana della vita emotiva, la cui ambizione più profonda risiede nello sforzo, non scevro di tensioni, di garantire l'autonomia normativa dell'io, concependo al contempo il rapporto tra le coscienze in termini diversi da quelli della reciproca esclusione, in perfetta assonanza con la convinzione, espressa da Julie, secondo cui «une âme attendrie intéresse l'univers entier à sa passion»<sup>81</sup>.

## NOTE

1. *Épître à Monsieur Bordes*, in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995, 5 voll. (abbreviato nel prosieguo O.C. seguito dal numero romano del volume), vol. II, p. 1133.
2. *Rêveries*, O.C. I, p. 1074.
3. Limitatamente ai contributi più recenti cfr. W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; *Reading the Early Modern Passions. Essays in the Cultural History of Emotion*, a cura di G. Kern Paster, K. Rowe e M. Floyd-Wilson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004; D. M. GROSS, *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2006; J. KAGAN, *What is Emotion?: History, Measures, and Meanings*, Yale, Yale University Press, 2007.
4. Una significativa eccezione è rappresentata da alcune pagine di L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993, pp. 136-138; trad. it. *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, pp. 142-145.
5. Ci riferiamo in particolar modo allo studio di F. NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Dello stesso autore si vedano inoltre *Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56, 6, 2008, pp. 899-922; *Rousseau and the Human Drive for Recognition (amour propre)*, in *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, a cura di H.-C. Schmidt am Busch e C. F. Zurn, Lanham, Rowman & Littlefield, 2009. Di qualche anno precedente è la monografia di B. CARNEVALI, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004.

6. «Unie à un corps mortel par des liens non moins puissants qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général». *Émile*, O.C. IV, p. 603. Per questo motivo, «l'homme n'est pas un être simple; il est composé de deux substances» (ivi, p. 590). Si tratta tuttavia, come ha mostrato Henri Gouhier, di un «dualisme spontané», gnoseologico e morale più che ontologico. H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris, 1970, p. 163 (trad. it. *Filosofia e religione in Rousseau*, Bari, Laterza, 1976, p. 201).
7. «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant». *Du contract social*, O.C. III, p. 364.
8. *Rêveries*, O.C. I, p. 1094.
9. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 143.
10. Ivi, p. 167.
11. Ivi, p. 168.
12. Ivi, pp. 169-170. Sulla centralità dello "sguardo" cfr. D. BALESTRA, *Lo Specchio assente. J.-J. Rousseau e lo sguardo altrui*, Bologna, Cappelli, 1989.
13. «Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées». *Émile*, O.C. IV, p. 600.
14. A. MONGLOND, *Le préromantisme français*, Paris, Corti, 1965, 2 voll., vol. II, p. 318. Sulla rilevanza storica della concezione rousseauiana dell'emozione, nonché su alcuni suoi travisamenti, cfr. inoltre M. LACROIX, *Le culte de l'émotion*, Paris, Flammarion, 2001; trad. it. *Il culto dell'emozione*, Milano, Vita e pensiero, 2002.
15. La facoltà concupiscibile, secondo S. Tommaso (cfr. *Summa Theologica*, II, 1, q. 22, a. 1), ha per oggetto il bene o il male sensibile in quanto piacevole o doloroso; l'oggetto della facoltà irascibile sono sempre il bene e il male, quando si presentano tuttavia come difficili da conseguire o da evitare. Alla facoltà concupiscibile appartengono così emozioni come la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio; a quella irascibile l'audacia, il timore, la speranza, la disperazione ecc.
16. La definizione di "teoria vettoriale delle passioni" è tratta da P. PARKER, *Définir la passion: corrélation et dynamique*, in «Seventeenth-Century French Studies», 18, 1996, pp. 49-58. L'autore distingue (ivi, p. 52), tra teorie "scalari" della passione, che prendono in considerazione esclusivamente l'estensione dei movimenti dell'anima, e le teorie "vettoriali", che prendono invece primariamente in considerazione la direzione di tali movimenti.
17. Cfr. N. COEFFETEAU, *Tableau des passions humaines: des leur causes et de leurs effets*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1620; J.-F. SENAULT, *De l'usage des passions. Dernière édition*, Leyde, chez Jean Elsevier, 1658. Sui trattati delle passioni seicenteschi cfr. A. LEVI, *French Moralists: the Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford, Oxford University Press, 1964; S. JAMES, *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
18. Sull'influenza del paradigma cartesiano dell'emozione su Rousseau, sia come obiettivo polemico, sia come punto di riferimento terminologico, cfr. A. CHARRAK, *Descartes et Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie*, a cura di A. Charrak e J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 19-30.
19. *Dialogues*, O.C. I, p. 805.
20. Per Descartes, infatti, le emozioni sono semplici affezioni, cioè modificazioni passive causate nell'anima dal movimento di quelle forze meccaniche che sono gli spiriti vitali. La loro funzione naturale, resa possibile dalla mediazione della ghiandola pineale, è quella d'incitare l'anima ad acconsentire e a contribuire alle azioni che servono a conservare il corpo. Per questo la tristezza e la gioia, che avvertono rispettivamente delle cose nocive e utili all'autoconservazione, sono le emozioni fondamentali; esse, componendosi con le altre quattro emozioni semplici e primitive (la meraviglia, l'amore, l'odio e il desiderio) originano qualsiasi espressione della sfera emotiva. Cfr.

R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. LII e LIII in *Œuvres complètes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, ried. (a cura di B. Rochot, J. Beau de P. Costabel), Paris, Vrin CNRS, 1964-1974, 11 voll., vol. XI, pp. 372-373.

21. *Dialogues*, O.C. I, p. 805.

22. *Ibidem*.

23. *Ivi*, p. 806.

24. *Émile*, O.C. IV, p. 506.

25. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 219.

26. *Lettre à Christophe de Beaumont*, O.C. IV, p. 936. Sulla distinzione tra amor di sé e amor proprio cfr. M. E. SCRIBANO, 'Amour de soi' e 'amour-propre' nel secondo "Discours" di Rousseau, in «Rivista di filosofia», 12, ottobre 1978, pp. 487-498; Y. SAKAKURA, *Essai sur "l'amour-propre" chez Jean-Jacques Rousseau*, in «Études Jean-Jacques Rousseau», 7, 1995, pp. 223-239; L. VINCENTI, *Rousseau et l'amour de soi*, in *Rousseau et la philosophie*, cit., pp. 143-153; P. AUDI, *Note sur les origines historiques de l'amour de soi*, in ID., *Rousseau: une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier, 2007, pp. 376-381. M. BRUNET E B. GUILLARME, *The Subject and its Body: Love of Oneself and Freedom in the Thought of Rousseau*, in *Rousseau and Freedom*, a cura C. McDonald e S. Hoffmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 216-227.

27. L'indifferenza per il male fisico e la straordinaria sensibilità verso quello morale sono presenti in Jean-Jacques sin da fanciullo, come conferma la sua reazione quando viene punito ingiustamente per aver rotto i denti di un pettine della signorina Lambercier messo ad asciugare sul frontone del camino: «La douleur du corps, quoique vive, m'étoit peu sensible, je ne sentois que l'indignation, la rage, le desespoir». (*Confessions*, O.C. I, p. 20). A tale proposito si può richiamare l'osservazione di Cassirer secondo cui «Dem Problem des physischen Übels hat Rousseau von Anfang keine besondere Beachtung geschenkt; ihm stand er fast gleichgültig gegenüber [trad. it.]» Rousseau non ha mai prestato particolare attenzione al problema del male fisico: sta quasi indifferente di fronte ad esso». E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932, ristampa Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 28, trad. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 53.

28. Sul repertorio delle specifiche occorrenze semantiche, si rimanda al minuzioso lavoro di M. GILOT E J. OUDART, voce «Attendrissement», in *Le Vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Genève-Paris, Slatkine, 1980, pp. 169-172.

29. *Ivi*, p. 170.

30. *Émile*, O.C. IV, p. 505.

31. *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 126.

32. *Confessions*, O.C. I, p. 357.

33. Riprendiamo la distinzione tra «active pity and passive pity» da I. MARKUS, *Pity, Pride and Prejudice: Rousseau on the Passions*, in *Bringing the Passions Back in: the Emotions in political Philosophy*, a cura di R. Kingston e L. Ferry, Vancouver, University of British Columbia Press, 2008, pp. 145-154 (qui p. 146).

34. *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 154.

35. *Ivi*, pp. 154-155.

36. *Ibidem*.

37. *Émile*, O.C. IV, p. 505.

38. *Ivi*, p. 489.

39. *Ivi*, p. 505. Il ruolo determinante dell'immaginazione per il dispiegarsi della pietà è ribadito nell'*Essai sur l'origine des langues*: «Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous

transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant». (OC. V, p. 395). Sulla relazione tra immaginazione e pietà cfr. C. LARRÈRE, *Sentiment moral et passion politique: la pitié selon Rousseau*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 13, printemps 2002, pp. 201-223; P. AUDI, *Sur le rôle de l'imagination dans l'exercice de la pitié*, in ID., *Rousseau: une philosophie de l'âme*, cit., pp. 421-433.

40. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 744.

41. *Confessions*, O.C. I, p. 267.

42. *Émile*, O.C. IV, pp. 313-314.

43. Ivi, pp. 504-505.

44. «Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits». *Lettre à Christophe de Beaumont*, O.C. IV, pp. 935-936.

45. *Émile*, O.C. IV, pp. 502 e 512.

46. Sulla centralità della nozione di autenticità nel pensiero di Rousseau rimandiamo in particolare modo agli studi di A. FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di Jean-Jacques Rousseau*, Roma, Armando, 1989; trad. inglese *Modernity and Authenticity. A Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993, e P. LONGO HECKLE, *The Statue of Glaucus: Rousseau's Modern Quest for Authenticity*, Bern, Peter Lang, 1991. Cfr. inoltre il più recente contributo di J. A. HERDT, *Rousseau and the Virtue of Authenticity*, in *Putting on Virtue: the Legacy of the splendid Vices*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, pp. 283-305.

47. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 603.

48. Si può riscontrare nelle pagine rousseauiane una costante «équivalence entre le mouvement affectif et le mouvement spatial». J. SGARD, voce «Mouvement», in *Le Vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 236.

49. *Dialogues*, O.C. I, p. 862. «Les âmes sensibles s'affectent fortement et rapidement. Le sang enflamme par une agitation subite porte à l'œil à la voix au visage ces mouvements impétueux qui marquent la passion». *Ibidem*.

50. «Le besoin de vivre avec elle [Madame de Warens] me donnait des élans d'attendrissement, qui souvent allaient jusqu'aux larmes»; «O Maman! dis-je à cette chère amie en l'embrassant et l'inondant de larmes d'attendrissement et de joie, ce séjour est celui du bonheur et de l'innocence». *Confessions*, O.C. I, pp. 107 e 224.

51. *Dialogues*, O.C. I, p. 825.

52. A. VINCENT-BUFFAULT, *Histoire des larmes. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Rivages, 1986, p. 18. Sulla rappresentazione delle lacrime nell'opera rousseauiana cfr. inoltre S. JÜTTNER, *Weinende Herzen. Die Natur der Tränen in der "Nouvelle Héloïse" von Rousseau*, in *Das weinende Saeculum*, a cura di K. Bartèolke, Heidelberg, C. Winter, 1983, pp. 49-60; A. COUDREUSE, *Le goût des larmes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1999; W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, cit., pp. 161-172.

53. *Émile et Sophie ou le solitaire*, O.C. N, p. 898.

54. L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, cit., p. 124.

55. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 15.

56. Ivi, p. 115.

57. Ivi, p. 205.

58. Ivi, pp. 91 e 73.

59. Ivi, p. 591.

60. «Il vit que j'avois pris mon parti, et qu'il ne gagneroit rien sur moi par autorité. Un instant je me crus délivrée de ses persécutions. Mais que devins-je quand tout à coup je vis à mes pieds le plus sévère des pères attendri, et fondant en larmes?». Ivi, p. 348.

61. Ivi, p. 322.

62. C'è una stretta analogia tra la concezione rousseauiana della tenerezza e quella della “*sympathie*” illustrata nell'*Encyclopédie*. Qui la simpatia è definita come «cette convenance d'affection et d'inclination; cette vive intelligence des cœurs, communiquée, répandue, sentie avec une rapidité inexplicable; cette conformité de qualités naturelles, d'idées, d'humeurs et de tempéraments, par laquelle deux âmes assorties se cherchent, s'aiment, s'attachent l'une à l'autre, se confondent ensemble, est ce qu'on nomme sympathie». *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 voll., Paris-Neuchâtel, Briasson, David, Le Breton-S. Faulche, 1751-1765, vol. XV, p. 736. Sull'importanza della concezione rousseauiana di simpatia in riferimento alla sfera emotiva cfr. J.-P. GROSPELLIN, «Un certain unisson d'âmes»: *rhétorique de la sympathie et imaginaire dans “La Nouvelle Héloïse”*, in *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, a cura di T. Belleguic, E. Van der Schueren e S. Vervacke, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, pp. 149-170; D. MARSHALL, *The Surprising Effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau and Mary Shelley*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1988, in particolare pp. 135-177.

63. Per un'analisi dettagliata di questa vicenda, nonché sull'identificazione dei personaggi, si rimanda a P.-P. CLÉMENT, *Jean-Jacques Rousseau: de l'éros coupable à l'éros glorieux*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1976, ristampa Genève, Slatkine, 1998, pp. 156-161.

64. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, pp. 117-118.

65. Rousseau tradusse in francese, verosimilmente dopo il 1768, questo episodio della *Gerusalemme liberata*, con il titolo di *Olinde et Sophronie*. Tale traduzione, pubblicata per la prima volta postuma nel 1781, è riprodotta nell'ultimo volume delle *Œuvres complètes* (O.C. V, pp. 1277-1295). Sull'influenza di Tasso sul pensiero di Rousseau in generale, e sull'episodio di Fanchon e Anet in particolare, si rimanda a J. STAROBINSKI, *Rousseau e Tasso*, trad. it. di F. Puglisi, Torino, Bollati Boringhieri, 1993; J. DOMENECH, *Saint-Preux et Julie lecteurs du Tasse. Connivence érotique et spiritualité amoureuse dans “La Nouvelle Héloïse”*, in «*Annales Jean-Jacques Rousseau*», XLIV, 2002, pp. 119-147.

66. *Discours sur l'inégalité*, O.C. III, p. 174.

67. Ivi, pp. 174-175. La schiavitù vera e propria si svilupperà solo durante la terza tappa del procedere della disuguaglianza, quando la degenerazione del potere legittimo della magistratura in potere arbitrario trasformerà l'opposizione tra potenti e deboli in quella tra padroni e schiavi.

68. Si ricorda che Rousseau utilizza il termine “*aliénation*” prevalentemente nel significato tradizionale e giuridico del termine, illustrato nel *Contrat social*: «Aliéner, c'est donner ou vendre» (O.C. III, p. 355). Sulla centralità di questa questione ha insistito in particolar modo Bronislaw Baczko: «Aussi l'agencement des thèmes de l'œuvre de Jean-Jacques autour du problème de l'aliénation nous situe-t-il en quelque sorte d'emblée à l'intérieur de sa vision du monde». B. BACZKO, *Rousseau: Samotność i Wspólnota*, Warszawa 1964; trad. francese (parziale) *Solitude et communauté*, Paris-La Haye, Mouton, 1974, p. 13; ID., *Rousseau et l'aliénation sociale*, in «*Annales Jean-Jacques Rousseau*», XXXV, 1959-62, pp. 223-237. Cfr. inoltre R. VITIELLO, *Rousseau e l'alienazione. Un problema politico o psicologico?*, Roma, Bulzoni, 1981.

69. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 234.

70. Ivi, p. 255.

71. Lo stesso precettore rivendica a più riprese questa sua natura sensibile, come conferma un celebre sfogo con l'amata: «O Julie! que c'est un fatal présent du Ciel qu'une âme sensible! Celui qui l'a reçu doit s'attendre à n'avoir que peine et douleur sur la terre». Ivi, p. 89.

72. Ivi, p. 245.

73. «Chaque jour en sortant de chez moi j'enferme mes sentiments sous la clef, pour en prendre d'autres qui se prêtent aux frivoles objets qui m'attendent». Ivi, p. 255.

74. *Ibidem*.

75. *Dialogues*, O.C. I, p. 861.

76. B. CARNEVALI, *La faute à l'amour-propre. Aliénation et authenticité chez Rousseau*, in «Annales Jean-Jacques Rousseau», XLVIII, 2008, pp. 79-103 (qui p. 103). La medesima conclusione era tratta già nella monografia del 2004: «Ci troviamo davanti a un'alternativa difficilmente conciliabile: da un lato Rousseau continua a ripetere che il vero io è quello che si trova nel profondo di noi stessi, e che si recupera con la rinuncia all'affermazione competitiva nel mondo. Dall'altro [...] sembra sussurrarci la verità contraria: che non esiste pienezza senza amore e la stima degli altri uomini, e che i momenti in cui vinciamo la lotta per il riconoscimento, lungi dall'allontanarci irrimediabilmente da un'origine più vera e più innocente, sono il nostro "trionfo", la più importante conferma della nostra identità». EAD., *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, cit., p. 282.

77. Cfr. F. NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, cit., in particolare il cap. *The theoretical and normative status of amour-propre*, pp. 45-53.

78. Alcune forme del desiderio di "riconoscimento di eccellenza", come ad esempio il costituire l'oggetto d'amore idealizzato da un'altra persona o l'essere riconosciuto "il migliore" in un certo campo, non sembrano indurre necessariamente conflitti e divisioni. Cfr. ivi, pp. 99-102.

79. *Émile*, O.C. IV, p. 596.

80. *Pygmalion*, O.C. II, p. 1227.

81. *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 667.