

Rousseau e l'ingannevole sogno dell'utopia come fine del risentimento

Alfonso M. Iacono

English title Rousseau and the deceptive dream of utopia as end of resentment

Abstract Utopias are dreams of the end of resentment. And perhaps for this very reason they are boring. In Amaurote, Thomas More's Utopia's island city, there is not resentment nor conflict. If, according to Bronislaw Backzo, we place Rousseau among the Utopians, and namely between the egalitarian Utopians, the question is how is it possible to separate the wonderful ideal of equality from the boredom of a social system without conflict or resentment. Rousseau does not succeed in that. Thinking equality as pacification against the inequality of conflict and resentment has drained Utopia of its vitality. Muddling equality with conformism and homologation thrust the dreams of Utopia into boredom, and greyness, and generated the same subordination that they were fighting, and rightly so, to rid from history.

Keywords utopia, resentment, dream, Rousseau.

Le utopie sognano la fine del risentimento. E forse per questo sono noiose. Ad Amaurote, la città dell'isola di Utopia di Thomas More non vi è risentimento e neanche conflitto. Se poniamo Rousseau fra gli utopisti, così come ha sostenuto Bronislaw Backzo, e per di più fra gli utopisti egualitari, la domanda che si pone è come sia possibile separare un ideale meraviglioso come l'eguaglianza dalla noia di un sistema sociale senza conflitti o risentimenti. Rousseau non vi riesce. Pensare l'eguaglianza come pacificazione contro la diseguaglianza come conflitto e risentimento ha tolto vitalità all'utopia. Anche se, occorre dire, il famoso inizio della seconda parte del *Discorso sull'origine della diseguaglianza*, dove Rousseau taccia di stupidità e di credulità colui che subisce l'affermazione di possesso dell'altro, cioè dell'individuo aggressivo, ci mostra

come proprio un'accettazione passiva di questo genere dipenda dall'essere disposti a subire un sopruso o una dominazione anche a causa del bisogno di congelamento del conflitto e del risentimento. Del resto, già l'amico di Montaigne, Étienne de la Boétie, per spiegare il senso del potere inteso come relazione, si era posto dal punto di vista di chi si rende disponibile a subire un dominio da parte di un altro, dando il consenso al suo dominio. Ogni relazione è fatta di una dialettica tra autonomia e dipendenza, ma essa può irrigidirsi quando la dipendenza è diventata subordinazione.

Rivolgendosi alla Repubblica di Ginevra, Jean-Jacques Rousseau, nel *Discorso*, appone come epigrafe una citazione dalla *Politica* di Aristotele:

Ciò che è naturale deve essere preso in considerazione non nelle cose degenerate, ma in quelle giuste secondo natura.¹

Il richiamo alla concezione secondo natura di Aristotele ha ovviamente un sapore programmatico di tutto il discorso di Rousseau sulla questione della diseguaglianza, ma proprio per questo merita una certa attenzione, soprattutto tenendo conto del contesto teorico da cui Rousseau estrapola la citazione aristotelica. Aristotele sta discutendo della distinzione naturale dei ruoli del padrone e dello schiavo, di chi comanda e di chi obbedisce e, in particolare, del rapporto di comando e di obbedienza tra anima e corpo. Subito dopo la frase che Rousseau ha scelto come epigrafe, Aristotele infatti afferma:

Perciò la ricerca deve vertere sull'uomo meglio disposto e nell'anima e nel corpo, nel quale questo rapporto di comando e di subordinazione sarà più chiaro, perché nei perversi e in quelli che agiscono perversamente si direbbe che spesso il corpo comandi all'anima, in quanto essi si trovano in posizione di difetto e contro natura.²

¹ Aristotele, *Politica*, 1254, 36-38.

² Ivi, 38-41.

Evidentemente Rousseau fa riferimento ad Aristotele per quel che attiene alla virtù e alla trasparenza delle relazioni fra anima e corpo, ma non per quel che attiene al concetto di eguaglianza. Infatti, nella dedica che scrive rivolgendosi ai cittadini di Ginevra, egli parlerà di virtù e di eguaglianza per natura.

Rousseau, nel proporre la tesi del piccolo stato come il più corrispondente ai criteri di giustizia e di eguaglianza, e nell'immaginare un sistema dove ciascuno non debba delegare ad altri le proprie funzioni, propone uno scenario dove le relazioni sono trasparenti grazie al fatto che tutti sono attori e, nello stesso tempo, spettatori senza cessare di essere attori. Ciascuno infatti si impegna in modo visibile nella propria funzione. Entro tale contesto Rousseau introduce un elemento che avrà notevole importanza e significative conseguenze: gli sguardi e il giudizio del Pubblico. Che cos'è questo 'Pubblico'? Sono gli stessi cittadini-attori che, dal punto di vista delle loro specifiche funzioni, guardano e giudicano quel che fanno gli altri. Il 'Pubblico' dunque non è composto da spettatori passivi come a teatro, ma da spettatori attivi che guardano e giudicano. È questa la ragione per cui Rousseau non apprezza il teatro, dove la separazione tra attori e spettatori è quasi inevitabile, mentre ritiene che le feste, dove tutti sono attori e spettatori, corrispondono di più alla condizione morale corretta. Nella *Lettera sugli spettacoli*, Rousseau esplicita in modo chiaro in che senso sussista la differenza fra il teatro e la festa.³ Quest'ultima rende gli spettatori attori e viceversa. Questa scambiabilità tra spettatore e attore, il fatto che uno spettatore possa stare al posto dell'attore e l'attore al posto dello spettatore, è per Rousseau decisivo da un punto di vista del rapporto fra etica e politica. Si tratta di una condizione che corrisponde all'eguaglianza e che può realizzarsi, secondo lui, soltanto in Stati con un territorio limitato e con cittadini che possono conoscersi direttamente.

Se confrontiamo questa concezione di uno stato capace di avere relazioni trasparenti con la *Repubblica* di Platone, ci si rende conto che in Rousseau si ritrova una diffidenza nei confronti dell'attore e del teatro,

³ J.-J. Rousseau, *Lettera sugli spettacoli* (1758), trad. it. Aesthetica, Palermo 2003. Sulla festa e il teatro in Rousseau, cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo* (1975), trad. it. Il Mulino, Bologna 1999; E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Aesthetica, Palermo 2002.

che è già nel capolavoro platonico. In Platone la separazione fra spettatore e attore è vista in modo negativo, perché l'attore, interpretando un personaggio, ha il potere di diventare un altro, di stare al posto di un altro. Il suo potere mimetico, che è simile a quello del poeta, lo rende mutevole e, di conseguenza, per Platone, ingannevole. Per questo diffida del teatro, ma soprattutto diffida di rappresentazioni che ingannano lo spettatore, il quale non sa dove stia la verità, così come, nel guardare da lontano un tavolo dipinto con l'arte del *trompe-l'oeil*, egli può scambiare per un tavolo reale. Si tratta del tema della *mimesis* in relazione al problema del coinvolgimento dell'ascoltatore e dell'identificazione tra il rapsodo e il pubblico come processo che metteva insieme al contempo la poesia, un sistema di apprendimento mnemonico e la *paideia*, cioè la formazione-educazione. Platone si scaglia contro questo metodo di comunicazione e di educazione che si basa su un coinvolgimento emotivo totale e a scapito di ogni obiettività. Da qui, secondo Havelock, l'uso della parola *mimesis* riferita all'esperienza poetica:

Essa mette inizialmente a fuoco non già l'atto creativo dell'artista, ma la sua facoltà di indurre l'uditorio a identificarsi pressoché patologicamente, e certo con partecipazione, con la materia che egli andava esponendo. E quindi anche, quando Platone sembra confondere il genere epico con quello drammatico, egli dice in realtà che ogni enunciato poetico deve essere formulato e recitato in modo da creare una specie di dramma nell'anima del recitante e quindi anche dell'uditorio. Questa specie di dramma, questo modo di rivivere l'esperienza nella memoria, invece di analizzarla e comprenderla, sono per lui "il nemico".⁴

Il pericolo che Platone vede in tutto ciò ai fini dell'educazione è ciò che si potrebbe definire come l'*effetto Zelig* (dal personaggio del film di Woody Allen, *Leonard Zelig*), cioè come la perdita di sé stessi nei reiterati tentativi di diventare *gli altri*. Rousseau, tuttavia, piuttosto che negare lo spettacolo fa in modo che sia lo spettatore stesso a essere attore, cosa che può verificarsi nelle feste, con un massimo di coinvolgimento emotivo, ma anche nelle normali, ordinarie, quo-

⁴ E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura* (1963), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1995.

tidiane situazioni del fare politico e istituzionale, dato che al centro non sta la condizione eccezionale di un giorno di festa, ma la vita democratica di uno Stato, dove la partecipazione del cittadino non può limitarsi a essere appunto quella dello spettatore.

Rousseau, nel *Contratto sociale*,⁵ ritiene che la comune felicità può dunque esservi in uno Stato democratico dove l'interesse pubblico prevale sull'interesse privato e, di conseguenza, anche la felicità comune rassicura una quota maggiore alla felicità dei singoli. Del resto in un governo democratico saggiamente temperato, il fatto che si sia tutti attori e tutti spettatori corrisponde alla *volontà generale*, che per essenza non può essere rappresentata. Essa è sé stessa o è altra. Non può stare nel mezzo. E infatti i deputati del popolo non sono rappresentanti, sono commissari. Rousseau intende con ciò il fatto che essi non possono separarsi da chi li ha eletti, perché non possono concludere nulla in modo definitivo.

La preoccupazione di Rousseau è dunque quella della rappresentanza o, se vogliamo, quella della delega che i cittadini danno ad alcuni di loro per amministrare la cosa pubblica. Egli teme che la rappresentanza politica possa avere una separazione tra rappresentanti e rappresentati analoga a quella teatrale fra attori e spettatori. Ciò infatti creerebbe una distorsione del fine comune di sovranità e popolo che invece dovrebbe tendere alla fusione. Nel *Contratto sociale* sarà il popolo a essere sovrano attraverso la *volontà generale* che appunto, come per le feste, non ha bisogno di una separazione fra rappresentanti e rappresentati.

Rousseau sostiene che le leggi sono al di sopra di tutti e che la libertà è legata a quel senso del limite dato dalle leggi, perché queste permettono di mantenere stretto il legame tra la libertà, il bene comune e l'alterità. In sostanza la libertà qui non viene legata all'egoismo e all'individualismo. Gli altri non si presentano come ostacoli all'espansione del proprio io, ma come esseri meritevoli della *pietas*, ovvero di quel riconoscimento della loro esistenza in quanto esistenza libera che nel '900 ha fatto considerare Rousseau come il fondatore della moderna antropologia.⁶ La libertà implica un darsi dei limiti che sono

⁵ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), trad. it. Feltrinelli, Milano 2003.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Jean Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250^e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1962).

determinati dalla presenza degli altri con i quali si va a fare in comune uno Stato. Essendo tutti cittadini e tutti attori e spettatori, ciascuno di essi è attore e spettatore in rapporto a tutti gli altri, e per questo nessuno si identifica con un altro al quale darebbe la propria rappresentanza.

Nel *Contratto sociale*, Rousseau scrive: «L'obbedienza alle leggi che ci si è prescritta è libertà». La libertà è dunque obbedienza alla legge, ma a una legge che i cittadini si sono data per assicurare quel senso del limite che permette l'esistenza di molti riuniti insieme in uno Stato democratico di eguali.

Per cercare di comprendere meglio questo passaggio teorico-politico, può essere utile volgere l'attenzione a quanto ebbe a scrivere David Hume alcuni anni prima, nel 1739, nel suo *Trattato sulla natura umana*. Precisamente nel Capitolo 5 del Libro secondo, Hume affronta il tema "La nostra stima per i ricchi e i potenti". Nel porsi il problema del perché gli uomini si identificano con i ricchi e con i potenti, Hume introduce il concetto di *simpatia*, con il quale egli interpreta il processo di identificazione come determinato non da un senso di utilità o di vantaggio che se ne potrebbe trarre, ma dal piacere che si prova a sentirsi al posto del ricco e del potente. Hume ha in mente lo spettacolo teatrale e dunque la condizione psicologica dello spettatore che egli colloca nella situazione psicologica dell'uomo comune, dietro cui si cela un'idea di dominio sostanzialmente fondato antropologicamente sull'identificazione del più debole con il più potente. In un processo psicologico di identificazione siffatto, è chiaro che l'uomo comune ha già delegato al ricco e al potente la rappresentanza sul modo di vita. Il senso di eguaglianza che l'uomo comune prova mettendosi emotivamente al posto del ricco e del potente è una finzione che conferma la disegualianza reale. È proprio questo che Rousseau vuole evitare prendendo le distanze tanto dalla rappresentazione teatrale quanto dalla rappresentanza politica. Quattro anni dopo il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, nel 1759, l'amico di David Hume, Adam Smith pubblica il suo *Teoria dei sentimenti morali*, dove il concetto di *simpatia*, che in Hume sorgeva all'interno di un contesto filosofico e teorico più ampio, diventa il centro dell'intera opera. Ma qui la lettura del secondo *Discorso* ha avuto il suo effetto, perché la teoria della *simpatia* di Adam Smith non è più basata sull'identificazione con il ricco e con il potente, ma diventa una teoria generale dei rapporti sociali. Il concetto di *simpatia* viene col-

locato accanto a quelli di compassione e di *pietas*. Nell'opera di Adam Smith vi è la figura dello *spettatore imparziale* che, introiettato nella mente degli uomini, ora funge da giudice morale, rappresentante dei valori del senso comune. Siamo lontani dal cittadino di Rousseau che è attore e spettatore, ma la lezione è stata recepita, perché ora è il punto di vista comune a decidere dei rapporti sociali e dell'agire individuale. Del resto Adam Smith ben conosceva il *Discorso*.

Rousseau sottolinea l'importanza della tradizione e dell'antichità delle tradizioni. Egli auspica dunque uno Stato già abituato ad avere istituzioni libere e democratiche, perché l'abitudine è difficile da superare e se un popolo non è abituato alla libertà, difficilmente saprà adattarsi una volta che delle istituzioni libere e democratiche sono state introdotte. Rousseau introduce qui un argomento che riprende da Tito Livio, il quale narra del passaggio dei romani dal potere dei Tarquinii all'istituzione della Repubblica. È in tale passaggio che il grande storico romano riferisce del famoso apologo che Menenio Agrippa espone alla plebe in rivolta sulle parti del corpo e sulla necessità della loro cooperazione reciproca a partire dalla specifica funzione di ognuno di essi.⁷ L'apologo corrisponde all'idea che Rousseau ha, lo si è visto, di una democrazia a territorio delimitato, dove ciascuno è intento nelle sue funzioni e gli amministratori della cosa pubblica non sono rappresentanti, ma commissari. Uno dei protagonisti dell'apologo è lo stomaco con la sua funzione di nutrimento. Poco prima del riferimento a Livio e all'antica Roma che si apprestava a diventare repubblica, Rousseau paragona la libertà all'alimentazione.⁸ La risposta della mente alla libertà per chi è abituato alla schiavitù corrisponde alla risposta del corpo al mangiare e al bere per chi non ha le forze per reggere cibi forti e bevande alcoliche. Questo paragone si regge sul fatto che la schiavitù può creare assuefazione e, si direbbe oggi, dipendenza. Alcuni anni dopo, nel 1784, Immanuel Kant, in *Che cos'è l'illuminismo?* parlerà di stato di minorità che ciascuno può imputare a sé stesso e lo stato di minorità viene definito come incapacità di

⁷ Livio, II, 32.

⁸ J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* (1745), trad. it. Feltrinelli, Milano 2015, p. 17.

usare il proprio intelletto senza la guida di un altro.⁹ Qui, la lezione di Rousseau è presente proprio nell'attenzione di Kant alla dipendenza di chi, incatenato, comincia ad amare le proprie catene. Entrambi attingono dai prigionieri della caverna di Platone, mentre nel XIX secolo saranno Marx e Engels, nel *Manifesto del partito comunista*, a evocare l'immagine delle catene che gli operai non hanno che da spezzare per conquistare la libertà. La schiavitù per Rousseau non è soltanto politico-sociale, perché riguarda anche la condotta morale dell'individuo e la sua capacità di governare il desiderio. Come gli uomini, scrive nel *Contrat social*, devono saper governare i loro appetiti e non rendersene schiavi, così i cittadini devono saper governare con il senso del limite là dove la libertà è obbedienza alle leggi.

Rousseau teorizza la pace e rifiuta l'idea di uno stato che usi l'aggressione come mezzo per arricchirsi o imporre la propria forma di vita sociale. Siamo nel 1755. L'idea della pace come finalità di uno stato, anzi dello stato in cui Rousseau vorrebbe vivere, passerà alla Rivoluzione francese e, dopo il 1789, sarà ripresa da Kant quando nel 1798, riflettendo sull'evento che sconvolse la Francia e tutta l'Europa, affermerà che l'esperienza rivoluzionaria, anche se chi poi visse e subì il Terrore non avrebbe mai voluta ripeterla, nonostante ciò aveva suscitato l'entusiasmo dei popoli europei, cioè una partecipazione disinteressata e perciò morale, e inoltre aveva introdotto due principi a cui nessuno avrebbe più voluto rinunciare. I due principi sono quello dell'autodeterminazione delle nazioni e l'altro, appunto, della pace come condotta morale e politica di uno stato.¹⁰

L'utopia di Rousseau, che egli, rivolgendosi retoricamente ai suoi concittadini, vede realizzata nella sua città,¹¹ deve possedere come virtù non soltanto la trasparenza delle relazioni istituzionali e politiche,

⁹ I. Kant, *Risposta alla domanda. Che cos'è l'illuminismo?* (1784), a cura di M. Bensi, ETS, Pisa 2013.

¹⁰ I. Kant, "Il conflitto delle facoltà" (1798), trad. it. in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989-94. Su questo scritto di Kant in relazione a *Che cos'è l'illuminismo?*, cfr. M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", in *Dits et écrits ii, 1976-1988*, Gallimard, Paris 1994, pp. 1381-1397. Sia permesso di rinviare anche a A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Origine dell'ineguaglianza*, cit., p. 20.

l'onestà e l'amicizia, ma anche l'autorevolezza delle leggi e l'obbedienza a esse. Dopo avere ricordato suo padre, esempio di perfetto cittadino di una Ginevra retoricamente idealizzata, Rousseau si rivolge alle donne, ne esalta la castità e il loro ruolo nei sentimenti e nella natura a vantaggio del dovere e della virtù. Castità, austerità, onestà, semplicità, l'utopia di Rousseau è qui stucchevole come molte utopie dove vige il regno della virtù ed è scacciato quello del vizio. La felicità comune non può avere lo splendore che confonde la vista e uccide la libertà:

Spero che non sarò smentito dagli eventi fondando su tali garanzie la speranza della felicità comune dei cittadini e della gloria della Repubblica. Ammetto che con tutti quei vantaggi essa non brillerà mai di quello splendore che confonde la vista dei più e il cui gusto puerile e funesto è il nemico più mortale del benessere e della libertà. Che una gioventù dissoluta vada altrove a cercare i facili piaceri dai lunghi pentimenti; che le cosiddette persone di buon gusto ammirino in altri luoghi la grandezza dei palazzi, la bellezza delle carrozze, gli arredamenti superbi, la pompa degli spettacoli e tutte le raffinatezze della mollezza e del lusso: a Ginevra non si troveranno che uomini; tuttavia un bello spettacolo ha pure il suo prezzo, e quelli che lo ricercheranno varranno gli ammiratori delle altre cose.¹²

È ancora l'immagine dello spettacolo che qui fornisce a Rousseau, la chiave per mettere in contrasto i cittadini virtuosi di Ginevra con i cittadini viziosi di altre città. Uno spettacolo in cui vi siano spettatori passivi si sforzerà di essere stupefacente. In esso si ammireranno quei beni a cui Hume aveva fatto riferimento parlando dell'ammirazione che gli uomini hanno per i ricchi e per i potenti. Rousseau contrappone lo spettacolo basato sull'esteriorità dei beni allo spettacolo fondato sull'interiorità degli uomini, il visibile all'invisibile.

Rousseau ripropone così un dilemma che ha attraversato la storia dell'utopia e che è stato ben sintetizzato da Lewis Mumford. Nel suo ben noto libro *La città nella storia* egli mette a confronto Venezia e Amaurote, dell'isola di Utopia, la città storica così come si configurava tra la fine del Medioevo e gli inizi del Mondo Moderno, e la città

¹² Ivi, pp. 25-26.

ideale, così come è immaginata da Tommaso Moro nella stessa epoca di transizione. Di Venezia Mumford mette in luce l'organizzazione logistica, fondata sulle zone, ma non si nasconde lo stato della politica:

L'organizzazione politica – scrive Mumford – si fondava su una combinazione alla lunga disastrosa di violenza e di segretezza: per i suoi governanti l'utilizzare spie e il far commettere omicidi in segreto erano sistemi di controllo accettati comunemente. Questo regime deve aver impacciato ogni sorta di lavoro onesto, di schietta opinione e di collaborazione fiduciosa, e aver fatto perdere la testa ai detentori del potere, come accade ancor oggi in ogni sistema totalitario, a forza di fantasie e allucinazioni morbose. Abbiamo visto, anche in un regime ufficialmente democratico come il nostro in America, che ogni gruppo che agisce in segreto, sia esso l'Atomic Energy Commission, il National Security Council o la Central Intelligence Agency, per la sue stesse condizioni di funzionamento perde prima o poi ogni contatto con la realtà. Si incomincia col sopprimere ogni forma di opposizione critica e si finisce con l'eliminare la verità e qualsiasi alternativa alla linea politica stabilita, per quanto possano esserne evidenti gli errori, pazzeschi i progetti e fatali le conseguenze.¹³

Di Amaurote, la città situata al centro dell'isola di Utopia, Mumford denuncia la monotonia, l'uniformità esteriore. Essa è uguale a tutti gli altri cinquantaquattro insediamenti dell'isola:

Stessa lingua, stessi costumi, stesse leggi. Stessa apparenza esteriore; senza alcuna varietà nella forma urbana, nella foggia degli abiti, nei colori. È questo il fatto nuovo: standardizzazione, irreggimentazione, controllo collettivo; il grigiore delle comunità quacchere o delle prigioni. Si può davvero parlare di Eutopia, di “buon luogo”?¹⁴

Tuttavia, se questo squallore dell'uniformità esteriore, che annuncia un aspetto della modernità, rende l'isola di Utopia assai poco attraente, specie se messa a confronto con lo splendore di Venezia, d'altra parte,

¹³ L. Mumford, *La città nella storia* (1961), trad. it. Bompiani, Milano 1977, II, pp. 408-409.

¹⁴ Ivi, p. 412.

chi scambierebbe – si domanda Mumford – il decoro civico di Amaurote con l'occhiuta tirannide, l'ammorbante sospettosità, le minacce contro l'individuo, le proditorie aggressioni e gli omicidi che erano alla base dei prosperi commerci e delle splendide opere d'arte della città lagunare?¹⁵

Mumford evidenzia qui assai bene un aspetto importante dell'utopia: il suo riflettere e, nello stesso tempo, il suo annunciare una dimensione della storia dove c'è posto per l'inattuabile e l'irrealizzabile. E dove, soprattutto, l'inattuabile e l'irrealizzabile offrono, per contrasto, una luce critica per vedere l'attuale e il realizzato. L'utopia, parola inventata da Tommaso Moro, che significa letteralmente “non luogo”, è appunto il “non luogo” dell'osservatore che si simula dall'esterno per comparare il suo contesto storico-sociale, il mondo in cui egli vive, con possibilità altre, offerte dall'immaginario. Essa paga assai spesso il prezzo di una sua eccessiva semplificazione, o, per meglio dire, come Mumford fa vedere assai bene nel comparare Venezia e Amaurote, paga il prezzo di una specularità che la rende, al contrario di quel che generalmente si pensa, troppo vicina al mondo storico reale e da questo troppo dipendente. Come una sorta di mondo rovesciato. Così, il sogno utopico di buone relazioni umane finisce col mostrarci una felicità in grigio. L'abolizione del male, delle cattiverie, delle violenze, delle prevaricazioni, dello sfruttamento, della corruzione, del risentimento, si traduce allora nel conformismo, nella standardizzazione, nell'irreggimentazione delle istituzioni totali, nell'alveare di Bernard di Mandeville o nella fattoria degli animali di George Orwell. È un pericolo che corre anche il Rousseau moralista, il quale nel suo sogno dell'eguaglianza finisce con il proporci, come molti utopisti, quello stesso conformismo e quella stessa omologazione che egli avrebbe voluto cacciare via insieme al consenso¹⁶ che quell'uomo così stupido e credulone volle dare a chi proferì la parola 'mio!'. La confusione dell'eguaglianza con il conformismo e con l'omologazione è il motivo che ha portato il sogno delle utopie a infrangersi nella noia, nel grigiore, nella stessa subordinazione che esse volevano togliere, e a giusta ragione, dalla storia.

¹⁵ Ivi, p. 413.

¹⁶ Sulla nozione di consenso nella storia della filosofia politica, cfr. L. Mori, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, ETS, Pisa 2009.

Riassunto Le utopie sognano la fine del risentimento. E forse per questo sono noiose. Ad Amaurote, la città dell'isola di Utopia di Thomas More non vi è risentimento e neanche conflitto. Se poniamo Rousseau fra gli utopisti, così come ha sostenuto Bronislaw Backzo, e per di più fra gli utopisti egualitari, la domanda che si pone è come sia possibile separare un ideale meraviglioso come l'eguaglianza dalla noia di un sistema sociale senza conflitti o risentimenti. Rousseau non vi riesce. Pensare l'eguaglianza come pacificazione contro la diseguaglianza in quanto conflitto e risentimento, ha tolto vitalità all'utopia. La confusione dell'eguaglianza con il conformismo e con l'omologazione è il motivo che ha portato il sogno delle utopie a infrangersi nella noia, nel grigiore, nella stessa subordinazione che esse volevano togliere, e a giusta ragione, dalla storia.

Parole chiave utopia, risentimento, sogno, Rousseau.

Alfonso M. Iacono È professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Pisa. Tra i suoi lavori più recenti: *Autonomia, potere, minorità* (Milano 2000); *Il borghese e il selvaggio* (Pisa 2003²); *Storia, verità, finzione* (Roma 2006); *L'illusione e il sostituto* (Milano 2010); *L'evento e l'osservatore* (Pisa 2013²); *The history and theory of fetishism* (New York 2016); *Il sogno di una copia* (Milano 2016); *Storie di mondi intermedi* (Pisa 2016).