

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



1962: Bronisław Baczko sulla scia di Jean-Jacques Rousseau e di Maurice Merleau-Ponty

1962: Bronisław Baczko in the Wake of
Jean-Jacques Rousseau and Maurice Merleau-Ponty

Gabriella Silvestrini

gabriella.silvestrini@uniupo.it

Università del Piemonte Orientale

ABSTRACT

L'articolo prende le mosse da un brevissimo testo su Rousseau che Bronisław Baczko pubblica nel 1962 sul «Journal de Genève», *Plus on croit le figer, plus il se dérobe*, che viene qui proposto in appendice in traduzione italiana. A partire da un commento dettagliato del testo, la tesi che si intende dimostrare è che per lo storico polacco fondamentale è stato l'incontro con le opere di Maurice Merleau-Ponty non solo per l'interpretazione di Rousseau, ma anche per il passaggio dalla filosofia e dalla storia della filosofia alla storia degli "immaginari" e delle mentalità, così come per il suo modo peculiare di concepire il mestiere dello storico e della sua responsabilità.

PAROLE CHIAVE: Baczko; Merleau-Ponty; Rousseau; Alienazione sociale; Immaginazione sociale.

The article starts from a very short text on Rousseau that Bronisław Baczko published in 1962 in the «Journal de Genève», *Plus on croit le figer, plus il se dérobe*, which is offered here as an appendix in Italian translation. Beginning with a detailed commentary on the text, the thesis we intend to demonstrate is that for the Polish historian the encounter with the works of Maurice Merleau-Ponty was crucial not only for the interpretation of Rousseau, but also for the shift from philosophy and the history of philosophy to the history of "imaginaries" and mentalities, as well as for his peculiar way of conceiving the profession of the historian and his responsibility.

KEYWORDS: Baczko; Merleau-Ponty; Rousseau; Social Alienation; Social Imagination.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVI, no. 71, 2024, pp. 75-90

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/21209>

ISSN: 1825-9618



1. 1962: testi e contesti

Nel giugno 1962 Bronisław Baczko partecipa a Ginevra al convegno internazionale organizzato dalla Société Jean-Jacques Rousseau e dall'Institut Universitaire des Hautes Études Internationales, che si svolge il 15 e il 16 giugno per commemorare il 250° anniversario della nascita dell'autore del *Contratto sociale*. In questa occasione presenta una relazione, divenuta celebre, su *Rousseau et l'aliénation sociale*¹. Pochi giorni dopo, il 23 giugno, il «Journal de Genève» dedica alla ricorrenza il *Supplément littéraire*, intitolato *Rousseau aujourd'hui*, cui Baczko contribuisce con il brevissimo intervento *Plus on croit le figer, plus il se dérobe*², evidentemente commissionato e probabilmente consegnato prima del convegno stesso. Come vedremo, i due testi sono strettamente correlati.

A Varsavia Baczko è professore di storia della filosofia e direttore del Dipartimento di Storia della filosofia moderna e di filosofia sociale, l'anno precedente ha curato un'antologia sulla filosofia francese dell'Illuminismo³. Per quanto la celebre monografia *Rousseau. Solitude et communauté* non sia stata ancora pubblicata, egli è già considerato lo specialista di questo autore all'interno dell'intensa riflessione collettiva che caratterizza le attività del "circolo di Varsavia", i cui rapporti con la Francia si sono intessuti e intensificati a partire dalla metà degli anni Cinquanta⁴.

La presenza di Baczko al convegno ginevrino appare quindi sia come un riconoscimento del suo lavoro come studioso di Rousseau, sia come espressione dell'interesse che gli esponenti della dissidenza polacca stanno suscitando nel mondo intellettuale francofono; anche il legame con Jean Starobinski è ormai ben consolidato. L'articolo sul «Journal de Genève», *Plus on croit le figer, plus il se dérobe*, che il lettore trova in appendice, è uno degli scritti più brevi di Bronisław Baczko su Rousseau, ma appare di un'intensità e di una sua complessità tali da renderlo di straordinario interesse per la comprensione della sua parabola personale e intellettuale. Sembra quasi come un piccolo aneddoto che, seguendo l'insegnamento che Baczko stesso ci ha lasciato, permette di risalire ad altro, di stupirci, suscita quella curiosità che è il motore della ricerca storica e filosofica, pur lasciando aperti i problemi e irrisolti i misteri.

Innanzitutto, si tratta del primo articolo in francese pubblicato da Baczko fuori della Polonia⁵. Quella che proponiamo è quindi la traduzione di una traduzione, di

¹ Gli atti del convegno saranno pubblicati l'anno successivo sulle «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 35/1963; l'articolo di Baczko si trova alle pagine 223-237. Desidero ringraziare tutte le persone che mi hanno aiutata in questo percorso, in primo luogo Rosario Trimarchi, che mi ha permesso di risalire alle tracce di Merleau-Ponty; Guido Franzinetti, per la generosità nel mettere a disposizione le sue conoscenze sulla Polonia, e non solo; Anna Grzeškowiak-Krwawicz e Krzysztof Pomian per aver risposto alle mie domande; infine Andrea Lanza e Paolo Salza per la loro rilettura paziente del testo.

² B. BACZKO, *Plus on croit le figer, plus il se dérobe*, «Journal de Genève», 23 giugno 1962, pp. I-VI, traduzione dal polacco di Tadeusz Stark. L'articolo di Baczko, tradotto in appendice, si trova alla p. I.

³ B. BACZKO (ed), *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961. Per la bibliografia delle opere di Baczko e su Baczko si veda ora M. PORRET – F. ROSSET (eds), *Bronisław Baczko (1924-2024): Abécédaire*, Genève, Georg, 2024, pp. 419-430.

⁴ L'espressione «Circolo di Varsavia» è stata coniata da R.C. FERNANDES, *The Antinomies of Freedom (on the Warsaw Circle of Intellectual History)*, tesi di dottorato, Columbia University, 1976. Dello stesso autore di veda anche R.C. FERNANDES, *Vision du monde et compréhension historique: Sur le "Rousseau" de Baczko*, «Annales E.S.C.», 26, 2/1971, pp. 387-398. Sulle vicende degli intellettuali polacchi tra adesione al comunismo e "revisionismo", si veda ora anche I. WAGNER, *Bauman. A Biography*, Cambridge, Polity Press, 2020.

⁵ Il primo articolo in francese, sempre in traduzione, è B. BACZKO, *Le problème du lien social chez Hegel et Rousseau*, «Studia Filozoficzne», 1/1962, pp. 13-33, la cui prospettiva è però, come si vedrà, molto diversa.



cui non è stato possibile, per il momento, reperire l'originale polacco⁶. Non abbiamo elementi per stabilire con certezza se si tratti della traduzione francese di un lavoro inedito, scritto in polacco per l'occasione e poi tradotto in francese, ma sembra questa l'ipotesi più fondata sulla base di un'analisi del testo e del suo contesto.

L'articolo di Baczko figura sulla prima pagina del *Supplément*, formando un dittico con quello di Marcel Raymond. La struttura e lo stile appaiono in sintonia con le consegne degli organizzatori dell'evento e i curatori del numero del «Journal de Genève». Rousseau “oggi” è innanzitutto un Rousseau volutamente internazionale: a trarre un bilancio sono chiamati studiosi di grande rilievo che si interrogano sulle specificità delle interpretazioni che di questo autore sono state fornite in una molteplicità di contesti, dentro e fuori l'Europa. A questo si aggiunge il riferimento alle recenti acquisizioni degli studi specialistici: nel 1959 è apparso il primo volume delle *Ceuvres complètes* di Rousseau, a cura di Bernard Gagnebin e di Marcel Raymond, e viene annunciata la pubblicazione dell'edizione critica della *Correspondance complète* di Jean-Jacques Rousseau a cura di Ralph-Alexander Leigh, il cui primo volume uscirà nel 1964⁷. Infine, l'interrogativo di fondo si ispira chiaramente al «problema Jean-Jacques Rousseau» posto da Ernst Cassirer, alla questione dell'unità dell'opera malgrado la sua apparente paradossalità e contraddittorietà⁸. L'intervento di Baczko, attraversato da queste tre prospettive, è scandito in tre parti: nella prima, un sorvolo sulle diverse appropriazioni dell'opera di Rousseau in Polonia; nella seconda, una transizione dal particolare al generale, dalle interpretazioni polacche al senso più generale della contraddittorietà e dell'unità dell'opera; nella terza, una risposta alla domanda “e oggi?”.

2. Rousseau e la Polonia, il «nostro Paese»

A una lettura della prima parte del testo si è forse sorpresi dall'uso della prima persona plurale («noi», il «nostro Paese»), che denota l'assunzione dell'identità polacca da parte di Baczko. Tuttavia, a ben vedere, quest'assunzione non ha nulla di anomalo, anche se rivela un'implicita distinzione nel *Supplément* tra studiosi “disincarnati”, che presentano una sintesi delle loro ricerche, e studiosi “incarnati”, che prendono la parola in quanto “situati”, in quanto esponenti di una peculiare ricezione nazionale dell'opera di Rousseau: è il caso anche degli interventi di Vladimir Lublinsky, da Leningrado, che parla dell'influenza di Rousseau nella «mia patria», o di Saburo Sakai, da Kumahato, il cui articolo ha per titolo «ciò che noi Giapponesi gli dobbiamo». Per il resto, forse solo nel testo di Bernard Gagnebin, su Rousseau e Calvino, troviamo un riferimento “localizzato” a un Rousseau “ginevrino”⁹.

⁶ Come Baczko dichiara nell'intervista B. BACZKO - F. LE BIHAN - O. MONGIN - M. PORRET - E. VIGNE, *L'horizon d'attente des Lumières. Entretien avec Bronisław Baczko*, «Esprit», 297, 8-9/2003, p. 38, i libri che possedeva a Varsavia sono stati portati alla biblioteca dell'Università Cattolica di Lublino; il fondo ginevrino è stato donato all'IMEC, ma al momento non ne è ancora possibile la consultazione. Non solo questi sono però i fondi archivistici che possono essere consultati per studiare l'opera di Baczko in Polonia e in Europa.

⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Ceuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995; J.-J. ROUSSEAU, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R.-A. Leigh, Genève-Oxford, The Voltaire Foundation, 1965-1998.

⁸ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau* (1932), in E. CASSIRER - R. DARNTON - J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-91; il problema dell'unità era stato posto, come noto, da G. LANSON, *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 8/1913, pp. 1-32.

⁹ B. BACZKO, *Plus on croit le figer*, p. III.

Ma, a differenza di Lublinsky e di Sakai, per Baczko la posizione situata costituisce il punto di partenza per introdurre una riflessione entro la quale il caso particolare della Polonia diventa emblematico di un'interpretazione più ampia, che abbandona il «noi», il «nostro Paese», e assume una prospettiva generale su Rousseau e sul metodo di interpretazione dei classici della filosofia.

Nello stile del testo già riconosciamo i tratti che caratterizzeranno il Baczko storico delle mentalità e degli immaginari sociali. Un piccolo paradosso, le vicissitudini del busto di Rousseau nel giardino della principessa di Radziwill, diventa l'occasione per mettere in luce gli effetti di rifrazione nelle letture di questo autore, letture che rimandano a una pluralità di interpretazioni, dall'appropriazione aristocratica, ai romantici, ai giacobini, alle società patriottiche democratiche. Al tempo stesso, il contesto storico polacco trasforma la pluralità in una contrapposizione dualistica fra le parti avverse che si contendono l'eredità del Rousseau "più polacco", quello delle *Considerazioni sul governo della Polonia* e che diventerà l'ispiratore dei movimenti patriottici e nazionalisti, divisi sui fronti opposti dei conservatori e dei rivoluzionari. Per quanto il breve paragrafo sulle *Considerazioni* attesti tutta l'importanza che quest'opera ha avuto per Baczko sin dall'inizio dei suoi studi rousseauiani, la prospettiva è ancora lontana da quella assunta poi in *Lumières de l'utopie*¹⁰. Il rapporto tra la prospettiva di Rousseau e quella della nobiltà polacca non consiste nell'incontro tra "visioni del mondo", tra sogni repubblicani antitetici ma convergenti; si tratta piuttosto di una relazione a senso unico, dell'appropriazione di un autore nel contesto conflittuale della Polonia della seconda metà del Settecento.

Tuttavia, sembra che la presenza al convegno di Ginevra diventi l'occasione per ripensare più a fondo il Rousseau "più polacco" e mettere a fuoco tutta la novità e l'importanza delle *Considerazioni*, anche e soprattutto grazie all'incontro con Jean Fabre, editore di quest'opera rousseauiana per il terzo volume delle *Œuvres complètes*, che sarà pubblicato nel 1964.

In effetti appare significativo che, pur avendo incentrato sul tema dell'alienazione sociale il suo intervento al convegno, tutte e due le volte in cui Baczko prende la parola durante le discussioni che seguono le relazioni a suscitare il suo interesse siano proprio le *Considerazioni*: dapprima dopo la relazione di John Stevenson Spink su *Les premières expériences pédagogiques de Rousseau*, in seguito, dopo l'intervento di Jean Fabre su *Realité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*¹¹. In entrambi i casi a sollecitare la riflessione è l'importanza del nesso tra educazione e politica, e qui Baczko insiste sulla novità che, a suo parere, emerge nel testo del Rousseau "più polacco": la distinzione tra Stato e nazione, e quindi l'idea della centralità dell'educazione nel formare non più soltanto un cittadino, ma più specificamente un "patriota": «Era persuaso che per l'avvenire della Polonia

¹⁰ Gli sviluppi della riflessione di Baczko su Rousseau e la Polonia sono pubblicati per la prima volta in B. BACZKO, *Rousseau et l'imagination sociale: du Contrat social aux Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 38, 1969-1971, pp. 25-60; seguono poi B. BACZKO, *Utopie et politique: un "voyage imaginaire" de Rousseau en Pologne*, in AA. VV., *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle, Actes du Colloque international des Lumières organisé par l'université lilloise des lettres, sciences humaines et arts du 16 au 19 octobre 1973*, vol. II, *Utopies et voyages imaginaires*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1978, pp. 269-304, e infine il capitolo di *Lumières de l'Utopie*, tradotto da M. Botto e D. Gibelli, in B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 63-101.

¹¹ J.S. SPINK, *Les premières expériences pédagogiques de Rousseau*, J. FABRE, *Realité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 35/1963, rispettivamente alle pp. 93-112 e 181-222; l'articolo di Fabre è stato poi ripubblicato in J. FABRE, *Lumières et romantisme. Énergie et romantisme de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1980, pp. 159-180.



fossero più importanti la riforma dello spirito della nazione e la conservazione dei costumi, piuttosto che le riforme dello Stato»¹². Quest'idea di Rousseau, pur coincidendo in quel momento con le posizioni assunte dal partito nobiliare conservatore, in seguito, con la spartizione del territorio e la fine dello Stato, all'inizio del secolo XIX, diventerà fonte di ispirazione per la gioventù polacca rivoluzionaria e patriottica. E di fronte alla tesi di Fabre, di un Rousseau al tempo stesso utopista e realista ma critico della grande «Utopia», in ultima analisi nichilista, che si richiama a Hegel, Marx e Lenin, Baczek rielabora questa posizione proponendo una certa definizione dell'utopia: «Se intendiamo utilizzare il termine utopia nel senso di un movimento di idee che tende a superare una realtà politica data, allora credo che, in questo senso, è un utopista come tutti i filosofi sociali»¹³. Non possiamo soffermarci su questo nesso intrigante appena accennato tra utopia e filosofia sociale, ma è chiaro che emerge qui in filigrana, insieme a quello dell'utopia, il tema degli immaginari sociali, dei linguaggi e dei simboli.

Eccezionalità della Polonia, del suo contesto storico, un'eccezionalità che induce Rousseau a immettere una nuova visione della nazione nel pensiero dell'Illuminismo. Al tempo stesso però, se ritorniamo all'articolo del «Journal de Genève», la molteplicità delle appropriazioni del pensiero rousseuiano non riguarda solo la Polonia. A partire da qui, il «noi» viene abbandonato e l'oggetto della riflessione diventa l'interpretazione più generale di Rousseau: «questa ambiguità di Jean-Jacques non riguarda solo la Polonia».

3. Il «problema Rousseau» e l'alienazione sociale

Nella parte centrale dell'articolo, per quanto il termine non sia esplicitamente utilizzato, emerge il tema dell'alienazione: al di là della contraddittorietà e delle interpretazioni opposte, l'unità del pensiero di Rousseau scaturisce proprio dallo sforzo doloroso e tragico di unirsi a un mondo disunito e opaco, di sfuggire alla presa dell'esistenza «fuori di sé», pur nella consapevolezza dell'impossibilità di una risoluzione univoca definitiva. Ineludibile appare qui un raffronto con il testo della conferenza su *Rousseau et l'aliénation sociale*, tenuto pochi giorni prima e pubblicato l'anno successivo nelle «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau»¹⁴.

Innanzitutto, preme sottolineare la prossimità e la distanza che intercorrono tra l'intervento a Ginevra e l'articolo, il primo in francese pubblicato sempre nel 1962 a Varsavia, su *Le problème du lien social chez Rousseau et Hegel*¹⁵. In quest'ultimo testo, che riassume le precedenti ricerche su Rousseau, Hegel e Marx, Rousseau appare come il filosofo che, a differenza degli altri esponenti dell'Illuminismo, comprende che i due poli dell'individuo e della società sono complementari: Rousseau non è un autore paradossale, è semplicemente dotato di una «probità intellettuale»

¹² *Ivi*, p. 217. In risposta a J.S. Spink, Baczek aveva già affermato (*ivi*, p. 108): «Quando Rousseau sottolinea l'importanza dell'educazione per il rinnovamento di un paese non sottolinea solo la necessità dell'educazione del cittadino, sottolinea quella dell'educazione del patriota. Abbiamo visto qui che Rousseau giunge a ricollegare l'idea dell'educazione con l'idea della nazione. Credo che fosse una novità nelle idee di patriottismo del secolo XVIII [...] Si tratta non solo di un'educazione civica, ma di un'educazione nazionale. Occorre formare un patriota, un uomo dotato di una coscienza nazionale, moderna, che non la coscienza di appartenere a uno Stato, ma è la coscienza di appartenenza a una nazione».

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 217.

¹⁵ Vedi nota 1. L'articolo era già stato pubblicato in polacco l'anno precedente, cfr. B. BACZKO, *Rousseau i problemy alienacji*, «Studia Filozoficzne», 3/1961, pp. 25-71.

tale da riconoscere la complessità in cui sono presi i fenomeni sociali, irriducibili a quella polarità, e da cercare di elaborare un metodo per tenere insieme i due punti di vista che consentono di spiegare il legame sociale¹⁶. Ma da questa consapevolezza scaturisce anche l'esigenza normativa di un ideale dover essere: qui sorge la contraddizione tra l'uomo dell'uomo e l'uomo come dovrebbe essere¹⁷. Riprendendo in parte le analisi di Jean Hyppolite e di Ernst Cassirer, Baczko istituisce un rapporto biunivoco tra Hegel e Rousseau, leggendo quest'ultimo alla luce delle categorie hegeliane e sottolineando l'importanza imprescindibile di Rousseau per comprendere lo sviluppo del pensiero hegeliano, in particolare lo Hegel di Jena e della *Fenomenologia dello spirito*. Il processo di denaturazione è senz'altro di ispirazione rousseauiana, così come la dialettica servo-padrone, la lotta per il riconoscimento. Ma, dietro l'ispirazione, al di là del terreno comune, si cela una diversità fondamentale relativa alla concezione della libertà e alla spiegazione della nascita delle istituzioni sociali. Rifiutando il modello del contratto e il primato dei diritti individuali, Hegel non solo pone la violenza come momento fondatore e necessario nel passaggio dalla natura alla società, ma mira a una soppressione definitiva delle contraddizioni tra il soggetto e la realtà delle istituzioni sociali¹⁸.

Se la lezione di questo lavoro è che Hegel ci aiuta a comprendere Rousseau e Rousseau è fondamentale per comprendere Hegel, nel contributo al convegno su *Rousseau et l'aliénation sociale* assistiamo invece a una marginalizzazione di Hegel e anche di Marx, citati in modo liminare, all'inizio del saggio, e poi lasciati in disparte. Certo, il problema dell'alienazione è stato posto da questi autori e costituisce uno strumento euristico fondamentale per studiare la filosofia sociale di Rousseau e per mettere in luce una delle «funzioni storiche fondamentali» della sua opera¹⁹. Benché si tratti di una lente modernizzante, dato che Rousseau utilizza il termine nel senso giuridico tradizionale, la sua fecondità consiste nel fatto che questo autore, pur non elaborando una teoria dell'alienazione, fornisce per primo una «descrizione fenomenologica del sentimento e di un'esperienza vissuta del mondo sociale alienato e reificato, e dell'esistenza inautentica dell'uomo in questo mondo»²⁰. Riconoscendo il debito nei confronti di Pierre Burgelin, Marcel Raymond e, in particolar modo, Jean Starobinski, soprattutto per l'intreccio tra analisi sociologica e psicologia dello sguardo, del conflitto tra essere e apparire, Baczko insiste soprattutto sul rapporto di implicazione reciproca tra dimensione psicologica e soggettiva e riflessione sociologica e filosofica: «L'intenzionalità dell'azione e del pensiero di Rousseau è un intreccio dello psicologico e del sociale; tra le disposizioni psichiche della personalità e le sfere sociali della sua esperienza si forma una complementarità»²¹. Una filosofia sociale che non si risolve puramente in una contrapposizione tra un momento critico e il suo superamento, poiché si tratta di un'analisi realista che si intreccia all'utopia e in cui al mondo alienato è possibile contrapporre forme diverse di emancipazione, tutte radicate nella libertà umana: dalla marginalità e dall'elogio del vagabondaggio, ai progetti politici e sociali che consentono di ripensare forme di comunità. Tutto il pensiero di Rousseau è una rivolta permanente contro le «médialisations figées et réifiées»²². Proprio in questa visione

¹⁶ B. BACZKO, *Le problème du lien social chez Hegel et Rousseau (résumé)*, «Studia Filozoficzne», 1/1962, p. 19.

¹⁷ *Ivi*, p. 21.

¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹⁹ B. BACZKO, *Rousseau et l'aliénation sociale*, p. 223.

²⁰ *Ivi*, p. 224.

²¹ *Ivi*, p. 228.

²² *Ivi*, p. 231.



dell'emancipazione la distanza dalle successive filosofie della storia, da Kant, a Hegel e a Marx, assume una portata che consente di vedere come Baczko stia pensando con Rousseau e come il "momento Rousseau" costituisca una tappa fondamentale per l'abbandono definitivo del materialismo storico²³.

Da un lato, pur scorgendo nella storia la genesi dell'alienazione e del male sociale, Rousseau «non attribuisce al corso della storia alcun senso o alcun fine determinato»²⁴, non pensa mai a una «Storia» con la maiuscola, a un concetto unitario che unifichi la molteplicità delle storie; non c'è un soggetto impersonale della storia, ma è la storia stessa ad apparire come una forza ostile e impersonale. D'altro lato, l'emancipazione è una questione soggettiva, rimanda alla responsabilità morale dell'uomo in quanto individuo, all'uso che egli fa della sua libertà, che va al di là della storia: «le contraddizioni sorgono nella storia ma non appartengono alla storia, a un soggetto astratto»²⁵. Quindi intreccio di realismo e utopia, rivolta permanente, emancipazione come processo incompiuto, data l'ineliminabile precarietà delle soluzioni, e, di contraccolpo, la stessa libertà presa dalle antinomie di un rapporto mai conciliato tra uomo e mondo. Qui scorgiamo non solo la distanza da Hegel e Marx, ma anche da tutte le successive interpretazioni in chiave di filosofia sociale del pensiero di Rousseau, che continuano a proiettare sul suo pensiero una dialettica dell'emancipazione, un fine e una fine della storia.

4. Rousseau oggi

Nella terza parte dell'articolo il ragionamento si dipana su un duplice piano, che in parte rimanda a Cassirer, in parte guarda al di là, e consente di registrare il transito oltre il marxismo. In prima battuta, Baczko ricorda l'importanza del lavoro di ricerca che ha permesso di arricchire la comprensione di Rousseau: lo studio della vita, dell'opera, della corrispondenza. L'estensione delle conoscenze, l'accertamento dei fatti costituiscono il punto di partenza dell'interprete e consentono, indubbiamente, di domare un autore refrattario a qualsiasi classificazione, di addomesticarlo, di amputarne i pungiglioni scandalosi e inserirlo nei programmi scolastici. E tuttavia, al di là dello studio scientifico dei fatti, resta il "problema", il riferimento all'unità dell'opera che continua a sottrarsi a ogni tentativo di inquadrarla in modo definitivo.

Qui senz'altro riecheggiano le parole e l'insegnamento di Cassirer, incentrati sull'impossibilità di neutralizzare il "problema" Rousseau oggettivandolo come un fatto, sulla ricerca dell'unità *nel* "problema". Ma la soluzione di Baczko, pur restando in sintonia con Cassirer rispetto al tema fondamentale del male e della teodicea, se ne discosta sul piano della filosofia della storia e del kantismo di Rousseau. A differenza di Cassirer, lo studioso polacco non mira a risolvere la contraddizione grazie a un futuro superamento del conflitto tra natura e cultura²⁶. Al contrario, è

²³ Come Baczko ha affermato più tardi, in occasione del premio Balzan: «Ho iniziato le mie ricerche sui Lumi e su Rousseau come un marxista credente. Tuttavia, Jean-Jacques non si prestava agli schemi di interpretazione marxista e il lavoro sulla sua vita e la sua opera mi hanno aiutato moltissimo a emanciparmi intellettualmente». B. BACZKO, *Cheminement*, Milano, Fondazione Internazionale Premio E. Balzan, 2011, p. 38, consultabile su <https://www.balzan.org/en/prizewinners/bronislaw-baczko/un-cheminement>, letto il 28 gennaio 2025.

²⁴ B. BACZKO, *Rousseau et l'aliénation sociale*, p. 232.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Su questo mi permetto di rinviare a G. SILVESTRINI, *Rousseau*, in M. PORRET - F. ROSSET (eds), *Bronislaw Baczko (1924-2024): Abécédaire*, Genève, Georg, 2024, pp. 291-300.

interessato a tener ferma la tensione, l'ambivalenza, l'irriducibilità a qualsiasi classificazione. Da questo punto di vista il Rousseau di Cassirer appare come un autore risolto, trasformato in un classico che possiamo collocare sugli scaffali delle biblioteche, nei musei, sui piedistalli delle statue.

E a sorpresa, nelle battute finali del testo, incontriamo un richiamo esplicito a un filosofo quasi sempre ignorato nelle ricostruzioni della parabola intellettuale di Baczko e che invece sembra aver costituito un punto di riferimento teorico fondamentale non soltanto per la transizione oltre il marxismo, ma anche e soprattutto per il modo di pensare il rapporto tra filosofia e storia, tra soggettività e oggettività. Si tratta di Maurice Merleau-Ponty, la cui concezione della storia della filosofia, a ben guardare, ispira l'intero articolo apparso sul «Journal de Genève», a partire dal titolo che gioca sui termini «figer» e «se dérober». La chiusa finale, che mira a rispondere alla questione dell'attualità di Rousseau, contiene un passaggio ineludibile: «Rousseau ci stimola, ci provoca, ci irrita, ci costringe a pensare. È di quelli di cui Merleau-Ponty ha detto che trascinano sulla loro scia degli atti e dei fatti sui quali non si finirà mai di riflettere, di esprimersi. Non appartiene alla storia: è nella storia»²⁷. Non si tratta di una citazione generica, poiché le fonti testuali sono precise. Si tratta innanzitutto del Merleau-Ponty curatore del volume collettivo *Les philosophes célèbres*, uscito nel 1956, di cui le introduzioni, quella generale e quelle delle diverse sezioni, sono state riprese con il titolo *Ovunque e in nessun luogo* in *Segni*, ultimo lavoro pubblicato da Merleau-Ponty prima della morte, prematura e improvvisa, avvenuta un anno prima del Convegno di Ginevra, nel 1961.

Nella *Prefazione* di *Segni*, interrogandosi sul senso attuale del marxismo, Merleau-Ponty riflette non solo sul rapporto tra politica, filosofia e storia, ma anche sulla stratificazione nel tempo della storia della filosofia e del suo canone, dei classici:

La storia del pensiero non pronuncia sentenze sommarie: questo è vero, questo è falso: come ogni storia, essa ha decisioni sorde, rende inoffensive o imbalsama certe dottrine, le trasforma in “messaggi” o in pezzi da museo. Ce ne sono invece altre che mantiene in attività, non perché ci sia una miracolosa corrispondenza o adeguazione fra tali teorie e una “realtà invariabile” [...] ma perché esse continuano a parlare al di là degli enunciati e delle proposizioni, intermediari obbligati se si vuole procedere oltre. Sono questi i *classici*, i quali sono riconoscibili dal fatto che nessuno li prende alla lettera e che, tuttavia, quanto c'è di nuovo non è mai assolutamente fuori della loro competenza, poiché essi ne traggono nuovi echi, vi rivelano nuovi rilievi²⁸.

Pur negando che possa essere ridotto a un “classico”, Baczko sembra ispirarsi proprio a queste righe nell'affermare che ancor oggi Rousseau continua a costringerci a pensare, richiamandosi esplicitamente a Merleau-Ponty e alla sua teoria che la filosofia non appartiene alla storia, ma è nella storia²⁹. In particolare, in *Ovunque e in nessun luogo*, Merleau-Ponty insiste sull'opposizione tra una filosofia che vive nella storia e una filosofia irrigidita in un sistema, relegata in un museo, opposizione che rispecchia sul piano della storia della filosofia la sua concezione del rapporto tra filosofia e storia. Chiosando l'interpretazione sartriana di Cartesio, e sottolineando l'impossibilità di tracciare una linea netta tra un filosofo e le sue interpretazioni, Merleau-Ponty afferma che «nessuna frontiera stabilisce fin dove giunge

²⁷ B. BACZKO, *Plus on croit le figer*, p. I.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo. Linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia* (1960), Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 32.

²⁹ Una tesi già presente nella lezione inaugurale tenuta il 15 gennaio 1953 al Collège de France, M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia* (1953), Milano, SE, 2008, p. 60: «La filosofia si colloca nel bel mezzo della storia, non è mai indipendente dal discorso storico».



Cartesio e dove cominciano i suoi successori, e che l'enumerazione dei pensieri che *sono in Cartesio* e quelli che *sono in essi* non avrebbe più senso che l'inventario di una lingua. Fatta questa riserva, quel che conta è la vita pensante che chiamiamo Cartesio e di cui le opere sono la scia fortunatamente conservata³⁰. La tesi di una filosofia in movimento si contrappone alla concezione del filosofo come soggetto universale che instaura un rapporto astratto con una verità intemporale, per insistere invece sullo stretto legame tra vita e opera:

Non si entra nel Panteon dei filosofi perché si è fatto di tutto per avere solo pensieri eterni, e l'accento di verità non vibra mai così a lungo come quando l'autore interpella la vita. Le filosofie del passato non sopravvivono solo nel loro spirito, come momenti di un sistema finale. Il loro accesso alla temporalità non è l'inserimento in un museo. Esse durano con le loro verità e le loro follie, come imprese totali o non durano affatto³¹.

Questa interpretazione dei classici consente a Merleau-Ponty sia di recuperare il pensiero vivente di Hegel e di Marx, sia di respingere la filosofia della storia di matrice hegeliana che riduce a sistema tanto la filosofia quanto la storia: «Hegel è il solo a pensare che il suo sistema contenga la verità di tutti gli altri [...] Hegel è il Museo, è, se si vuole, tutte le filosofie, ma private della loro finitezza e della loro potenza di urto, imbalsamate, trasformate, secondo Hegel in se stesse, in realtà trasformate in lui»³².

Questa visione della filosofia, l'insistenza sulla distanza fra ciò che è "figé", irrigidito, bloccato, trasformato in pezzo da museo, e ciò che invece è vivente e per questo è nella storia nel duplice senso di essere e di sorgere nel proprio tempo, di pensarlo, e di continuare a parlare e a vivere nella storia, di una seconda vita dell'opera che costituisce la traccia del pensiero vivente, ispira chiaramente la riflessione di Bacsko nel 1962. Più in generale, pur avendo affermato di essere arrivato a Rousseau attraverso il tentativo di comprendere il giovane Marx e poi Hegel, il metodo fenomenologico all'opera nella lettura di Rousseau sembra ispirarsi non tanto all'autore della *Fenomenologia dello spirito*, quanto soprattutto a quello della *Fenomenologia della percezione*: non solo per la ricongiunzione tra «l'estremo oggettivismo e l'estremo soggettivismo», ma anche per il rifiuto dell'essere puro, per la concezione della filosofia come creazione dell'essere, come «realizzazione di una verità», in questo vicina all'attività artistica, per l'interminabilità e l'incompiutezza della fenomenologia non come limite o fallimento, ma come elemento costitutivo, proprio perché la filosofia «è nella storia»³³.

5. Sulla scia di Merleau-Ponty

Il riferimento a Merleau-Ponty alla fine dell'articolo per il «Journal de Genève» non ha nulla di rapsodico. Un'altra citazione campeggia anche nell'ultimo paragrafo del saggio *Rousseau et l'aliénation sociale*. Proprio nel mettere in luce il carattere antinomico della ricerca di una piena autonomia nella solitudine, che Rousseau persegue nell'ultima fase della sua vita, Bacsko aggiunge: «Ma, come ha sostenuto Merleau-Ponty, nella vera solitudine l'uomo non sa di essere solo. La solitudine e le fantasticherie di Jean-Jacques contenevano il sentimento della mancanza e della

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 172.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 113.

³³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (1945), Milano, Il Saggiatore, 1980, pp. 30-31.

rivolta»³⁴. Si tratta per Baczko di un punto cruciale, che ha modo di riprendere nella discussione, ritornando sulle *Réveries* su sollecitazione dei suoi interlocutori, Alessandro Pizzorusso e Pierre Grosclaude, che interpretano l'ultimo testo incompiuto di Rousseau come un momento definitivo di pacificazione e di guarigione rese possibili da una rottura definitiva dei legami con il mondo. Secondo Baczko, invece, per quanto in esse si parli di solitudine e di ritorno a sé, il fatto evidente delle *Réveries* è che sono scritte. E, a proposito della solitudine, aggiunge: «Non credo che sia possibile giungere a una completa indipendenza dagli altri scrivendo loro»³⁵. La stessa scrittura delle *Réveries* consiste in un atto comunicativo, perché non si scrive se non per l'altro. Rousseau è quindi l'autore che pensa e vive una libertà mai definitivamente sciolta dalle antinomie, un'emancipazione come continuo processo interminato e interminabile, una solitudine che resta in dialogo con la comunità, e proprio per questo mai pienamente sciolta dal legame sociale.

Se cerchiamo il luogo di ispirazione di queste riflessioni, non possiamo non ritornare alle pagine che Merleau-Ponty scrive ne *La fenomenologia della percezione*, in particolare nel capitolo IV, «L'altro e il mondo umano». Qui la critica della rispettiva diplopia di soggettivismo e oggettivismo, di psicologismo e sociologismo, si incentra proprio sull'impossibilità di una filosofia solipsistica, data l'impossibilità, per il discorso filosofico, di recidere ogni legame con la comunità dei parlanti³⁶. Solitudine e comunicazione «non devono essere i due termini di un'alternativa, ma due momenti di un unico fenomeno, giacché di fatto l'altro esiste per me». Alla luce di queste pagine comprendiamo meglio anche l'interpretazione che Baczko fornisce della solitudine o, meglio, delle solitudini di Rousseau nel libro del 1964: la solitudine non è mai uno strappo dal legame con il mondo, perché parte del mondo sono anche Dio o la natura, in cui Jean-Jacques cerca riparo dall'alienazione, ma si tratta comunque, come scrive Merleau-Ponty, di una relazione del soggetto con un mondo: «Non posso fuggire l'essere se non nell'essere»³⁷. In tal modo, diventano anche più chiare le ragioni per cui Baczko nel titolo del suo libro scelga di non mettere in evidenza l'antinomia tra individuo e società, che pure aveva accompagnato la sua riflessione a ritroso da Marx a Hegel, fino a Rousseau. Individuo e società corrispondono all'antitesi di una modernità compresa come campi di opposizioni inconciliabili, come nel modello di Tönnies. Solitudine e comunità esprimono invece la relazione tra l'io e il mondo mediata dal linguaggio, che è il luogo della trascendenza e dell'immanenza, dove abita un soggetto dotato di una libertà limitata nel quadro di un movimento storico già dato ma segnato dalla contingenza.

Nel libro su Rousseau Merleau-Ponty viene citato solo due volte. Una prima volta in riferimento alla ricreazione immaginaria dello stato di natura e alle analisi fenomenologiche dell'immaginazione come possibilità di presentificare ciò che è assente, di conferire «una quasi-presenza magica a un oggetto che non è dato nell'esperienza immediata»³⁸. La seconda volta si trova nell'ultimo capitolo di *Solitude et communauté*, intitolato «Individualità e dialettica», dove leggiamo:

³⁴ B. BACZKO, *Rousseau et l'aliénation sociale*, p. 233.

³⁵ *Ivi*, p. 235.

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 467: «Posso costruire una filosofia solipsistica, ma, nel far ciò, presuppongo una comunità di uomini parlanti [...] Il rifiuto di comunicare è ancora un modo di comunicazione».

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ B. BACZKO, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris-La Haye, Mouton, 1974, p. 141; in nota (n. 186, p. 154) Baczko cita M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1953, pp. 19-20, e J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 25



Rousseau appartiene a quei pensatori di cui Merleau-Ponty diceva che trascinano dietro di sé la loro ombra: l'ombra delle cose mai espresse e pensate fino ad allora, ma che, proprio grazie alle loro opere, si manifestano in tutto quello che hanno di impensato³⁹.

Per quanto possa sembrare una variazione della citazione presente nell'articolo del «Journal de Genève», in realtà si tratta di un riferimento a un altro saggio di Merleau-Ponty pubblicato in *Segni*, dedicato a Husserl e intitolato *Il filosofo e la sua ombra*, che riprende la riflessione sulla filosofia vivente e presenta l'interpretazione come possibilità di ritrovare, nelle pagine degli autori precedenti, il loro “impensato”⁴⁰. Baczko non cita a caso e questo riferimento permette non solo di gettare una luce diversa e inaspettata sull'ultimo capitolo del libro, ma anche di comprendere in che modo la riflessione di Merleau-Ponty abbia lasciato una traccia sulle ricerche dello studioso polacco, sul superamento della prospettiva marxista e, più in generale, sul passaggio dalla filosofia alla storia, dalla storia della filosofia alla storia delle idee e degli immaginari sociali.

Tutto l'ultimo capitolo di *Solitude et communauté* è al tempo stesso una sintesi delle tesi del libro e un'apertura a nuove ricerche, sulla scia, ci sembra di Merleau-Ponty, nel senso preciso di questo termine, ossia, si potrebbe dire, quello di pensare con e pensare oltre, pensare l'impensato e in questo impensato Baczko compie il passaggio dalla filosofia alla storia.

Il Rousseau di Baczko è un autore che calza perfettamente con i classici della filosofia secondo l'autore di *Segni*, proprio perché integra nel suo pensiero ciò che dato nell'intersoggettività del linguaggio e del reale – per Rousseau il disagio di un mondo sociale che appare alienante e tende alla degradazione morale e, al tempo stesso, gli ideali di libertà, individualità, cittadinanza, popolo, intesi sia come strumenti di interpretazione del reale sia come veicoli della sua trasformazione in quanto capaci di «orientare l'immaginazione sociale verso il superamento dell'ordine sociale esistente»⁴¹. Proprio per questo

L'opera [œuvre] si impone dunque come un capolavoro [chef-d'œuvre] e in quanto tale continua a esistere nella storia. L'opera è allora più di un tentativo di padroneggiare intellettualmente i conflitti, le antinomie e i complessi individuali. Ciò che la anima e la contraddistingue è anche l'orientamento del pensiero e dell'immaginazione in vista di sprigionare, a partire da esperienze individuali e collettive, il massimo di interrogativi del suo tempo sui significati dei valori “supremi” [...] Sociologicamente e storicamente, la visione del mondo contenuta nell'opera di Rousseau è perfettamente riuscita, tanto per la sua struttura quanto per le sue risonanze immediate e per tutto quello che ha ispirato in seguito⁴².

Non possiamo non pensare qui all'interpretazione che Merleau-Ponty offre di Marx in *Segni*, un Marx che, una volta congedati i marxismi, passa a una verità

ss. Si tratta del corso tenuto nel 1952 alla Sorbona da Merleau-Ponty, ripubblicato in M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000 pp. 49-128; il passaggio ripreso da Baczko si trova a p. 77: «Imaginer, c'est toujours faire apparaître dans un présent un absent, donner une quasi-présence, une présence magique, pour un objet qui n'est pas là».

³⁹ B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et communauté*, p. 393.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, pp. 211-235, in particolare p. 212: «Se si pensa che l'interpretazione è costretta o a deformare o a riprendere letteralmente, è perché si pretende che il significato di un'opera sia del tutto positivo, e suscettibile, in linea di diritto, di un inventario che delimiti ciò che vi si trova e ciò che non vi si trova. Ma ciò significa fraintendere l'opera e il pensiero». Segue una citazione di Heidegger tratta da *Der Satz vom Grund*, dove appunto viene menzionato l'impensato di un'opera, come «non ancora pensato». E Merleau-Ponty conclude: «Noi vorremmo tentare di evocare questo non-pensato [nell'originale francese “impensé”] di Husserl, in margine a qualche vecchia pagina».

⁴¹ B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et communauté*, p. 393.

⁴² *Ivi*, p. 392.

seconda, libera dagli schemi della filosofia della storia⁴³. In questa prospettiva la citazione di Merleau-Ponty nell'ultimo capitolo di *Solitude et communauté* appare come uno snodo, in cui Baczko mostra tutta la ricchezza delle possibili declinazioni dell'«impensato» dell'opera di Rousseau, la sua «seconda vita»⁴⁴. La verità seconda di Rousseau si snoda su una molteplicità di piani: quello propriamente filosofico che pensa i pensieri di Rousseau⁴⁵, non solo Kant, Hegel e Marx, ma anche Saint-Just e Robespierre, che la tramutano in politica rivoluzionaria. Proprio perché nella storia e come creazione di valori, l'opera non solo è oggetto di ridefinizione nella molteplicità dei contesti storici, ma diventa a sua volta parte della storia proprio per questa pluralità di significati e di letture.

Non possiamo soffermarci su tutte le metamorfosi evocate da Baczko. Possiamo però constatare che, piuttosto che seguire, nelle sue ricerche successive, gli impensati filosofici dell'opera di Rousseau, la sua attività di ricercatore lo porta invece a seguire le tracce del rousseauismo che ispira i movimenti politici e che si iscrive negli immaginari sociali, che viene continuamente reinventato attraverso i molteplici processi di «figement», ritradotto continuamente in forme ideologiche e simboli che al tempo congelano e trasformano un pensiero vivente, che lo installano su monumenti e lo rinchiudono nei musei, come leggiamo nelle bellissime pagine che raccontano le vicende dell'inumazione di Rousseau e del suo tormentato trasferimento al Pantheon parigino durante la Rivoluzione. Se in precedenza Baczko aveva criticato le filosofie e le interpretazioni che, come quella di Hegel, «imbalsamano», fissano e congelano il pensiero vivente, nella sua seconda (o terza) vita da ricercatore il fulcro dell'interesse diventa proprio quello di indagare le modalità con cui i pensieri vengono congelati, «museizzati», o, per usare un'espressione più precisa, di comprendere come parole e immagini si traducano in processi di istituzioni del sociale, come la festa o il calendario rivoluzionari.

Nelle ultime pagine di *Solitude et communauté* possiamo già cogliere la scelta di passare dalla filosofia alla storia, storia degli immaginari, delle mentalità, delle utopie, tra movimenti spontanei e irrigidimenti, fino al congelamento totale che degli immaginari sociali avviene nei regimi totalitari, i quali però, proprio in questo tentativo di controllo, falliscono per la natura stessa dell'immaginazione, che, come Rousseau, «se dérobe».

Potremmo aggiungere che in questo passaggio dalla filosofia alla storia possiamo ancora una volta cogliere le tracce di Merleau-Ponty, chiedendoci se Baczko non abbia trasferito alla storia le caratteristiche che il primo aveva attribuito alla filosofia. È quanto ci suggerisce l'ultima citazione di Merleau-Ponty che per il momento è stato possibile reperire nei testi di Baczko e che si trova nell'articolo *La responsabilité morale de l'historien*, la cui prima versione polacca risale al 1967⁴⁶. L'implicazione dello storico nelle sue ricerche, l'impossibilità dello spettatore imparziale,

⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 32. Un'ulteriore ripresa dell'interpretazione marxiana di Merleau-Ponty si trova anche in B. BACZKO, *Marx e l'idea di universalità dell'uomo* (1965), in E. FROMM (ed), *Umanesimo socialista*, Bari, Dedalo Libri, 1971, pp. 209-224, dove alle pp. 218-219 si legge: «Il genere umano non si pone se non quei problemi che può risolvere - (come Merleau-Ponty esattamente osservò) per Marx questo non significa che la storia sia una costruzione logica che contiene, con i problemi, una sola e necessaria soluzione di essi, che si presuppone preesistente alla storia e che escluderebbe la scelta umana». Ancora una volta la citazione è puntuale: si tratta di un passaggio che si trova in M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 510.

⁴⁴ B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et communauté*, p. 395.

⁴⁵ *Ivi*, p. 394; il riferimento di Baczko è E. WEIL, *J.-J. Rousseau et sa politique*, «Critique», 1/1942, p. 11.

⁴⁶ Si veda M. PORRET, *L'histoire vivante*, in B. BACZKO, *La responsabilité morale de l'historien* (1969), a cura di M. PORRET, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 11.



l'assunzione di una «presa di posizione sociale e esistenziale»⁴⁷, la tensione fra il criterio di causalità e quello di responsabilità. Sarebbe impossibile mettere in fila l'una dopo l'altra le tracce, resta però il riconoscimento esplicito di un pensiero che si iscrive in una scia, nel momento in cui si interroga su fatti e valori:

Anche grazie alla pluralità delle visioni possibili del passato si manifesta la pluralità di significati della storia. Poiché viviamo nel mondo – come sosteneva Merleau-Ponty – siamo condannati al fatto che il mondo abbia una pluralità di significati, poiché lo storico non scopre nel divenire un significato che sarebbe a un tempo il suo senso ultimo e il suo fine. Nessuna versione dell'assoluto – sia esso epistemologico o morale – si realizza nel processo storico⁴⁸.

Ritroviamo qui le linee di fondo dell'interpretazione che Baczko ha fornito di Rousseau, la scia di Merleau-Ponty e gli assunti di un programma di studio che coinvolge lo storico nella ricerca della verità di fronte a una responsabilità che assume in virtù appunto di quella libertà limitata che si dà all'uomo nella storia, di cui non è l'artefice faustiano ma nemmeno l'irresponsabile scienziato che pretende di registrare verità che sono date.

6. Invece di una conclusione. Coordinate cronologiche e reti intellettuali

In guisa di conclusione, vorrei fornire alcuni dettagli che possono contribuire a contestualizzare l'incontro di Baczko con Merleau-Ponty. Non sono riuscita a stabilire se tale incontro sia stato anche personale, ma a Parigi Baczko ha forse avuto la possibilità di assistere a qualche lezione del filosofo francese. Come altri colleghi polacchi, nel 1956 Baczko ottiene una borsa di studio dell'UNESCO per un breve soggiorno a Parigi. Nel 1959 un ulteriore soggiorno parigino gli consente di effettuare le ricerche per la monografia su Rousseau e l'antologia sull'Illuminismo francese.

In quel torno di tempo, e in particolare tra il 1955 e il 1956, si consumano una serie di eventi drammatici. Merleau-Ponty, con *Le aventure della dialettica* del 1955, rompe radicalmente non solo con i comunisti francesi ma anche con Sartre e lascia la rivista «Les Temps Modernes». Nel libro del 1955 racconta di un marxismo che ha eroso dall'interno prima l'ortodossia comunista e poi quella marxista. I fatti del 1956 spingono anche i membri del “Circolo di Varsavia” a una posizione condannata come “revisionista” dal regime. Al tempo stesso si intreccia una relazione tra la dissidenza polacca e «Les Temps modernes», che, nel febbraio-marzo 1957 pubblica un numero speciale sul socialismo polacco. Nell'ottobre 1957 il settimanale studentesco «Pro Prostu» viene chiuso e il numero di gennaio-febbraio 1958 di «Les Temps Modernes» contiene una parte monografica dedicata a quel giornale polacco⁴⁹. D'altra parte, in Polonia si traducono e si pubblicano i testi di intellettuali francesi, mentre Kristof Pomian, allievo di Baczko, nel 1957 scrive su Sartre la sua tesi di dottorato e traduce *l'Esistenzialismo è un umanesimo*. Nel 1965 Leszek Kołakowski e Krzysztof Pomian curano un'antologia dedicata alla filosofia dell'esistenzialismo, che contiene testi da Kierkegaard a Merleau-Ponty e include nella lista, tra altri, anche Nietzsche, Heidegger, Abbagnano e Bataille⁵⁰.

⁴⁷ B. BACZKO, *La responsabilité morale*, p. 22.

⁴⁸ *Ivi*, p. 32.

⁴⁹ Si veda su questo R.C. FERNANDES, *The Antinomies of Freedom*, p. 211, nota 17.

⁵⁰ L. KOŁAKOWSKI – K. POMIAN (eds), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.

Nel frattempo, non possiamo dimenticare che Merleau-Ponty aveva coinvolto Jean Starobinski e Pierre Burgelin nell'impresa editoriale de *Les philosophes célèbres*, che esce nel 1956, ai quali erano stati affidati, rispettivamente, i capitoli su Montaigne e Rousseau. E mentre Merleau-Ponty cita Jean Starobinski in *Segni*, Starobinski, per parte sua, si era largamente ispirato a Merleau-Ponty non solo per la celebre monografia su Rousseau, *La trasparenza e l'ostacolo*, ma anche per la sua stessa riflessione su filosofia, arte e linguaggio⁵¹.

In questi complicati intrecci intellettuali, politici e personali andrebbe forse ripensata meglio l'affinità esplicitamente dichiarata da Baczko con Merleau-Ponty. In prima battuta si potrebbe dire che, a differenza di Leszek Kołakowski e di Krzysztof Pomian, Baczko scelga, invece di Sartre, Merleau-Ponty⁵². Su questa scelta non possiamo che azzardare ipotesi. Oltre alle ragioni più propriamente filosofiche, connesse a un'idea di libertà non assoluta, ma condizionata e data nella contingenza della storia, oltre ai temi dell'immaginario e dell'istituzione del sociale, possiamo pensare a un'affinità personale e politica, o, quanto meno, al modo di rileggere gli eventi del passato senza mitizzarli, rimuoverli o sconfessarli. Vengono in mente le pagine in cui Merleau-Ponty rimprovera a Sartre di non aver saputo vedere Paul Nizan quando era vivo e, nella *Prefazione* alla riedizione di *Aden Arabia*, di averne ricostruito un'immagine deformata, di averlo trasformato in un mito ingannevole e politicamente pericoloso. Non possiamo non ricordare la ritrosia di Baczko a narrare le sue vicende personali, il suo rifiuto di ripensare agli eventi tragici che hanno segnato la sua vita con la prospettiva del protagonista, pur senza esimersi mai, come nelle bellissime pagine della prefazione alle *Riflessioni sulla storia* di Witold Kula, dal riconoscere gli errori, dall'assumere il peso delle proprie scelte sbagliate⁵³. Forse anche per questo, per il rifiuto di una visione manichea della storia che con un tratto di penna separa innocenti e colpevoli, per la ricerca testarda di una terza via tra comunismo e anticomunismo, per la capacità di ripensare la responsabilità politica dell'uomo nella storia, possiamo immaginare che Baczko abbia trovato nelle pagine di Merleau-Ponty una fonte di ispirazione. Un'affinità anche nel rifiutare l'assimilazione senza riserve del totalitarismo nazista con quello comunista.

Non sono riuscita a trovare ulteriori citazioni di Merleau-Ponty negli scritti di Baczko a partire dagli anni Settanta, quando la fortuna di questo filosofo declina improvvisamente e Baczko è ormai diventato uno storico. L'ultima traccia che resta è la stroncatura di *Umanesimo e terrore* che Leszek Kołakowski pubblica sulle colonne del «The New York Review of Books» in occasione della traduzione inglese di quest'opera⁵⁴. Ma per il momento non ci è dato sapere che cosa abbia pensato Bronisław Baczko di questa recensione.

⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, p. 62, nota 6: a essere citato è l'articolo di J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, «Nouvelle Revue Française», 86/1960, pp. 56-68. Sull'importanza della fenomenologia di Merleau-Ponty per la riflessione di Jean Starobinski, cfr. C. COLANGELO, *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski*, Macerata, Quodlibet, 2001.

⁵² Secondo K. Pomian, Baczko detestava Sartre, cfr. K. POMIAN, *Baczko: Lumières et Révolutions*, in *Lumières, utopies, révolutions : espérance de la Démocratie. A Bronisław Baczko*, Hommages recueillis et publiés par G. Busino, J.-C. Favez, K. Pomian et M. Porret, «Revue européenne des sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto», 17, 85/1989, p. 17.

⁵³ B. BACZKO, *Riflettendo sulle «Riflessioni»*, in W. KULA, *Riflessioni sulla storia* (1958), Venezia, Marsilio, 1990, pp. IX-XXIX.

⁵⁴ L. KOŁAKOWSKI, *Obsolete Therefore Instructive*, «The New York Review of Books», 3 settembre 1970, pp. 23-24.



Appendice⁵⁵

Bronisław Baczko

*Più siamo convinti di averlo afferrato, più ci sfugge.*⁵⁶

Nelle sue memorie, uno dei nostri scrittori del secolo XVIII racconta di aver avuto l'occasione di visitare, nel 1802, la tenuta della principessa Radziwill, fervente ammiratrice di Rousseau al punto da aver ricreato, non lontano dal suo palazzo, un giardino in tutto simile a quello di Clarens⁵⁷. Tuttavia, egli notò che il busto di Rousseau, che prima vi aveva occupato un posto di riguardo, era scomparso. «Quello che un tempo era stato il favorito delle donne – conclude lo scrittore – dopo la Rivoluzione francese è caduto in disgrazia: è stato ignominiosamente cacciato dai boudoir»⁵⁸. Gli si sarà trovato un piccolo posto in un angolo ritirato del giardino? Non lo sappiamo ...

Che paradosso in questo aneddoto! Un salone aristocratico che accoglie Rousseau, poeta della natura e della semplicità, e poi questo giardino sentimentale che non può più offrire la benché minima nicchia a Jean-Jacques, nemico del dispotismo e difensore della virtù civica.

Ma non sono solo questi gli aspetti del pensiero di Rousseau che abbiano trovato un'eco nella Polonia dell'epoca, né il solo ambiente che abbia accolto la sua opera. Vi è anche stato il Rousseau dei nostri giacobini, che dai suoi scritti hanno tratto il loro pathos rivoluzionario. C'è stato il Rousseau dei nostri cantori romantici, Mickiewicz⁵⁹ soprattutto, i cui ideali morali, i modi di sentire e di vivere sono completamente impregnati dall'*Emilio* e dalla *Nuova Eloisa*. Ma il Rousseau più «polacco» bisogna cercarlo altrove. È quello delle *Considerazioni sul governo della Polonia*.

Quest'opera, purtroppo, ha subito i contraccolpi dei conflitti politici e sociali che a quell'epoca dividevano il nostro paese. Di essa si appropriarono le parti avverse, trovandovi argomenti ora conservatori ora rivoluzionari. E se i difensori delle libertà e dei privilegi tradizionali della nobiltà la citarono abbondantemente, nel nostro Paese ispirò una nuova concezione del patriottismo, fondato sulla partecipazione di tutti ai destini della nazione.

È vero che questa ambiguità di Jean-Jacques non riguarda solo la Polonia. Sia l'opera che l'autore sono stati compresi in modi diversi. E il tempo non ha in alcun modo appianato queste contraddizioni. Al contrario, le ha acuite. Le ideologie, i movimenti letterari, le dottrine politiche che si sono richiamati a Rousseau lo hanno

⁵⁵ Traduzione dal francese di Gabriella Silvestrini.

⁵⁶ Il verbo francese «figer», che significa al tempo stesso cogliere e fissare, congelare e imbalsamare, non ha in italiano un correlativo che consenta renderne la ricchezza, che rimanda a una sorta di “fermo immagine”. Abbiamo optato per una resa non letterale.

⁵⁷ Si tratta del giardino Arkadia fatto costruire dalla principessa Helena Radziwiłłowa (1753-1821).

⁵⁸ Non è stato possibile per il momento individuare il nome di questo autore polacco cui fa riferimento Baczko, né gli estremi della citazione.

⁵⁹ Nell'ambito della “scuola polacca di storia delle idee” è stato soprattutto Andrzej Walicki a occuparsi di Adam Mickiewicz; si veda R.C. FERNANDES, *The Antinomies of Freedom*, pp. 304 ss.

fatto in maniera parziale e di parte. Le dispute degli storici e degli esegeti hanno solo esacerbato il conflitto degli estremi. Trascinati dalle loro passioni, non hanno potuto far altro che esaltare o esecrare Rousseau.

Ci si potrà obiettare che ogni pensiero umano di questa levatura è soggetto a simili traversie. Le grandi opere non esauriscono mai il loro significato. Esso viene arricchito dalle epoche successive, determinato, rimesso in questione ogni volta. Tuttavia, nel caso di Rousseau questa diversità di significati non è solo un effetto della storia, ma è insita nell'opera stessa, nata da uno sforzo doloroso, drammatico, di unirsi a un mondo che è appunto disunito, opaco, a un tempo proprio dell'uomo e a lui estraneo. Finché il mondo rimarrà così com'è, ogni definizione dell'uomo sarà frammentaria, paradossale e «l'esistenza per sé» continuerà a essere relativa, minacciata. Eppure, è proprio questa coscienza della molteplicità del mondo e dell'io a conferire unità all'opera di Rousseau. Ma al tempo stesso questa coscienza rimane concretamente aperta all'immensa diversità degli atti, dei pensieri, dei conflitti umani.

E oggi? Cosa intendiamo quando diciamo che Rousseau è un «nostro contemporaneo»? Sarà perché abbiamo risolto le contraddizioni, perché abbiamo infine riconosciuto il suo vero volto, un volto unico?

Grazie soprattutto alla nuova edizione di Raymond e Gagnebin, possiamo conoscere meglio che mai la sua opera. Malgrado qualche lacuna nelle informazioni di cui disponiamo, sappiamo molte cose su Jean-Jacques, sulle sue gioie, le sue follie, i suoi amici e i suoi nemici, presunti o reali. Non ci scandalizza più come scandalizzava i suoi contemporanei. I nostri scolari lo leggono. I suoi scritti ci parlano dell'epoca che li ha visti nascere, sui suoi conflitti morali o sociali, sulla crisi che essa attraversava. Disponiamo di una molteplicità di fatti e tuttavia né Rousseau né la sua opera possono essere ridotti a dei *fatti*. Restano, ancor oggi, dei *problemi*. E più ci sforziamo di trasformarlo in un «classico», più crediamo di averlo messo al suo posto, di averlo collocato sugli scaffali delle biblioteche, nei musei, sui piedistalli delle piazze pubbliche, più Rousseau ci sfugge.

Sfugge e tuttavia restiamo con lui in contatto personale. È uno dei rari scrittori che non possiamo impedirci di chiamare per nome. Ci sentiamo coinvolti, non solo dai suoi scritti, ma dal suo pensiero. Non che noi siamo «rousseauisti»: non abbiamo avuto bisogno di attendere la *Nuova Eloisa* per scoprire la bellezza delle montagne, né l'*Emilio* per convincerci dei benefici dell'allattamento. Siamo coinvolti in un senso più intellettuale. Perché Rousseau ci stimola, ci provoca, ci irrita, ci costringe a pensare. È di quelli di cui Merleau-Ponty ha detto che trascinano sulla loro scia degli atti e dei fatti sui quali non si finirà mai di riflettere, di esprimersi. Non appartiene alla storia: è nella storia. Ci spinge a ripensare incessantemente il nostro mondo e noi stessi.