

Premessa

“Ho sempre amato Montaigne come nessun altro. Ho sempre cercato rifugio nel mio Montaigne quando avevo una paura mortale. Da Montaigne mi sono fatto guidare e dirigere, e anche condurre e sedurre.”

(Thomas Bernhard, *Montaigne. Un racconto*)

È consuetudine presentare, in un'introduzione ad una ricerca, le proprie prese di posizione metodologiche. Il resto del lavoro si sviluppa così in maniera prevedibile e, ci si augura, logicamente coerente con le premesse esposte, prima di arrivare ad una conclusione che dimostri la fondatezza delle premesse adottate, appunto, nell'introduzione. Montaigne, da parte sua, aveva già previsto questo scenario, quando scriveva nell' *Apologie de Raymond Sebond*: “Su fondamenti riconosciuti, è molto facile costruire quel che si vuole, infatti, seguendo le regole e l'impostazione di questo punto di partenza, le rimanenti parti dell'edificio si tirano avanti facilmente, senza che cedano.” (II, xii, 540; 712-713)¹.

Non sappiamo se le parti dell'edificio che abbiamo costruito poggiino su fondamenti “riconosciuti”, dal momento che è proprio sull'approccio “metodologico” al testo di Montaigne che

¹ Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey, sous la direction et avec une préface de V.- L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, coll. « Quadrige », PUF, Paris 2004 ; trad. it. Montaigne, *Saggi*, 2 voll., a cura di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1966. D'ora in poi citeremo sempre da questa edizione degli *Essais* e da questa traduzione, dando tra parentesi con le cifre romane l'indicazione del libro e, in minuscolo, del capitolo degli *Essais*, poi della pagina dell'edizione Villey e infine della pagina della traduzione italiana citata. Con le lettere *a*, *b*, *c* inserite tra parentesi nel corpo del testo, si sono indicate quando lo si è ritenuto utile, sull'esempio della maggior parte delle edizioni correnti, i tre strati più importanti che costituiscono gli *Essais*, e cioè (*a*) indica il testo dell'edizione del 1580, (*b*) indica le aggiunte dell'edizione del 1588 e (*c*) indica le integrazioni annotate da Montaigne in margine al suo esemplare dell'edizione del 1588, oggi conservato nella biblioteca di Bordeaux, il cosiddetto “esemplare di Bordeaux”.

si è sviluppato un dibattito piuttosto vivace nella critica montaignana degli ultimi anni e sul quale cercheremo di fare il punto brevemente qui, per situare il nostro progetto di ricerca in rapporto a coloro che hanno finora contribuito a tener ben vivo ancora oggi, e forse oggi più che mai, l'interesse per il pensiero dell'autore degli *Essais*.

Gli studi sugli *Essais* di Montaigne possono essere suddivisi in generale in due campi: gli studi a carattere tematico tradizionale e gli studi orientati ai più moderni approcci della "poetica". Gli studi a carattere "tematico" abbracciano ormai un campo vastissimo di questioni: dall'agostinismo alla tematica "femminista", dalla guerra all'immaginazione, dalla pedagogia al ritratto di sé, ecc. Il valore di questo tipo di indagini è relativo alla loro capacità di circoscrivere all'interno di un testo a molte dimensioni come gli *Essais*, l'originalità della posizione di Montaigne riguardo a questo o a quel tema, confrontandola generalmente con le posizioni prevalenti alla sua epoca o nelle epoche precedenti e facendone emergere differenze o analogie. In tutte le monografie di questo tipo è prevalente l'atteggiamento critico che potremmo qualificare in senso lato come "positivista" e che risale agli studi dedicati a Montaigne già a partire dalla seconda metà del secolo XIX, secondo il quale l'autore è il "padrone" del suo pensiero e il testo è l'espressione fedele di questo stesso pensiero nella sua "originalità": l'atteggiamento *positivista*, sostiene Lucien Jaume, "riduce il testo all'intenzione dell'autore, come se si potesse separare questa intenzione dalla struttura testuale e dalla struttura argomentativa che le danno corpo"².

Questo tipo di approccio non è certo da considerare ormai privo di interesse, al contrario, ma tuttavia non corrisponde più all'orientamento prevalente della critica più recente. Frank Lestringant, recensendo uno di questi studi a carattere monografico e tematico, un saggio di indubbia qualità sul tema dell'etica "militare" negli *Essais*, ha concluso il suo resoconto notando come questo studio "riposi sul postulato implicito che il libro sia 'consustanziale' al suo autore, proposizione che è spesso messa in dubbio dalla critica recente, ma che non sarebbe certo dispiaciuta a Montaigne"³.

Resta il fatto che l'idea della 'consustanzialità' del libro al suo 'autore' non ha più molto seguito oggi, in un'epoca come la nostra nella quale si parla sempre più spesso della "morte dell'autore"⁴, e

² L. Jaume, *Il pensiero in azione: per un'altra storia delle idee politiche. Un bilancio personale di ricerca*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 57. L'obiettivo polemico di Jaume è soprattutto il principio metodologico adottato su questo punto da Quentin Skinner, in particolare in *Meaning and Understanding on the History of Ideas*, in J. Tully, ed., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, Polity Press-Basil Blackwell, Cambridge-Oxford 1988.

³ Cfr. F. Lestringant, *Compte rendu a J. J. Supple, Arms versus letters. The Literary and Military Ideals in the «Essais» of Montaigne*, Clarendon Press, Oxford 1984, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 89, 1989, pp. 88-89.

⁴ I punti di riferimento filosofici maggiori di queste posizioni sono evidenti: Foucault, Derrida, Barthes, Lacan. Si veda, a titolo di esempio, il celebre saggio di Michel Foucault, *Che cos'è un autore?* (cfr. M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 1-21), nel quale si parla ormai di "funzione-autore"; oppure J. Derrida, *Force et signification*, in Id. *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino

nella quale si fa del lettore il “produttore” del testo piuttosto che il suo consumatore⁵. Notiamo, di passaggio, che affermare che l’autore non ha il diritto – o la possibilità – di imporre dei limiti ai diversi significati possibili del suo testo non significa affatto che non possa *mai* trasmettere delle idee precise e che l’interprete, collocando ad esempio questi testi all’interno dei loro contesti intellettuali, non possa contribuire a “chiarire ciò che, scrivendoli, i loro autori stavano *facendo*”⁶. Cioè a indicare *uno* dei diversi significati possibili del testo. Diciamo “uno dei diversi significati” poiché è ormai acquisito che un testo può generare significati multipli, tanto più quanto vengano adottate delle prospettive critiche differenti, come è attualmente il caso per la maggior parte degli studiosi di Montaigne, che sempre più tendono a metter in evidenza la “letterarietà” del testo montaignano⁷ piuttosto che le tematiche che la “storia delle idee” di taglio più tradizionale vorrebbe “enucleare” dagli *Essais*.

La messa al bando del metodo critico di derivazione “positivistica” ha portato negli ultimi due decenni ad un approccio che privilegia spesso l’ambiguità del testo, piuttosto che la chiarezza⁸ e le discontinuità e le contraddizioni che caratterizzano un’opera a più piani come gli *Essais*, piuttosto che la messa a fuoco di un tema unitario attorno al quale reperire la sua continuità e sistematicità.

1971, pp. 3-38 e Id. *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1966; trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969; R. Barthes, *S/Z*, Seuil, Paris 1970; trad. it. *S/Z*, Einaudi, Torino 1973; J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; trad. it., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974. Per un bilancio critico, anche assai tendenzioso, di queste posizioni filosofiche cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. *Il discorso filosofico dlla modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁵ Cfr. F. Rigolot, *Les incipit des Essais de Montaigne: Structure et évolution*, in F. Moureau, éd., *Montaigne et les Essais, 1580-1980*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983, pp. 247-260 e R. Regosin, *Recent Trends in Montaigne Scholarship : A Post-Structuralist Perspective*, in «Renaissance Quarterly», 37, 1984, pp. 34-54.

⁶ Cfr. Q. Skinner, *Dell’interpretazione*, il Mulino, Bologna 2001, p. 7. Infatti troppo spesso nel campo della storia delle idee si assume in modo acritico l’esistenza di idee o concetti fondamentali sostanzialmente immutabili che i pensatori della varie epoche si sarebbero limitati a interpretare diversamente. Ma in questo atteggiamento si cela, secondo Skinner, un errore fondamentale di prospettiva, che consiste nel proiettare nel passato i paradigmi concettuali del presente. Per ottenere questo risultato – scrive Skinner – si raccoglie “qualche considerazione sparsa o marginale di un “classico” e la si identifica come sua “dottrina” (p. 21), trascurando il fatto che ciò è possibile solo a partire dal punto di vista dello studioso che questa dottrina ha davanti a sé bell’e pronta e che può così, operando arbitrariamente sui testi, determinare precursori e anticipatori. La condanna da parte di Skinner di tali procedure è netta: “Questi tentativi potrebbero sembrare pittoreschi, ma potrebbero avere una sfumatura più sinistra, perché potrebbero far pensare ad un mezzo per fissare, sotto la parvenza di innoque speculazioni storiche, i propri pregiudizi sulle spalle di nomi più carismatici. La storia diventa così un insieme di stratagemmi usati ad uso e consumo di chi la interpreta”(ivi, p. 23).

⁷ Si vedano , solo a titolo di esempio, su questa tendenza critica largamente dominante oggi in ambito anglosassone, almeno le due raccolte di saggi: *Montaigne: Essays in memory of Richard Sayce*, ed. by D. Mc Farlane and I. Maclean, Clarendon, Oxford 1982 e *Montaigne: Essays in reading*, ed. by G. Defaux, in «Yale French Studies», 64, 1983.

⁸ Gli studi maggiori di questo orientamento critico, rispetto al quale siamo in maggiore consonanza, sono i lavori di M. Beaujour, J. Brody, F. Charpentier, A. Compagnon, T. Conley, B. Croquette, G. Defaux, A. Glauser, F. Gray, L. Kritzman, G. Mathieu-Castellani, J. Y. Pouilloux, F. Rigolot e, particolarmente importanti per la nostra ricerca, quelli di A. Tournon. Terence Cave è stato uno dei pionieri di questo nuovo indirizzo della critica e abbiamo tenuto largamente presente la sua lezione in particolare nel capitolo terzo del nostro lavoro. Cfr. T. Cave, *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon, Oxford 1979; di T. Cave si veda anche *Pré-Histoires*, Droz, Genève 1999. Nel caso di Cave l’ascendenza filosofica – assai avvertibile – è evidentemente quella di Jacques Derrida.

È anche per questo che l'uscita di un libro come quello di David Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*⁹, ha suscitato grande sorpresa nell'ambito della critica montaignana, proprio perché tentava di trovare in Montaigne una "filosofia" dal carattere fortemente unitario e "sistematico", e per di più su un terreno così complesso come quello politico, piegando il testo di Montaigne in una direzione univoca e molto caratterizzata: quella di un pensiero politico marcatamente "moderno" e decisamente "laico" e "liberale", anticipatore e addirittura antesignano diretto della moderna filosofia politica di Hobbes, Montesquieu e Locke ed erede legittimo del "repubblicanesimo" di Machiavelli¹⁰. Il libro di David Schaefer è certamente il tentativo più sistematico di dare coerenza e organicità al pensiero politico di Montaigne, ricavandone una filosofia politica il cui carattere viene esposto con grande chiarezza. Si tratta, per Schaefer, di rappresentare Montaigne "as one of the earliest philosophic architects of the modern liberal regime"¹¹: di riconoscere cioè, in Montaigne, un pensatore politico "consistent and systematic", che ha favorito il formarsi dei "fondamenti teoretici" del pensiero politico liberale e del "public mind" necessario per avviare la "trasformazione morale" richiesta perché questo fosse alla fine accettato.

L'idea che guida il lavoro di Schaefer è, in fondo, non del tutto nuova nel vasto panorama della critica e si risolve in un articolato, anche se non sempre convincente, tentativo di annessione del pensiero di Montaigne alla genealogia del liberalismo moderno. Non si può negare il carattere assai tendenzioso di questa interpretazione, che proietta costantemente concetti moderni, come quelli di "libertà", "democrazia", "popolo", sull'opera di Montaigne, con effetti spesso del tutto anacronistici, come quando Schaefer vede delinearci negli *Essais* il principio della "divisione dei poteri", o uno spirito "repubblicano", o un atteggiamento sostanzialmente antireligioso di marca pre-illuministica e decisamente "moderna". Certo tutto questo è assai discutibile e, tuttavia, il lavoro di Schaefer, fortemente influenzato dalla lezione di Leo Strauss, resta un lavoro importante non solo per il poderoso e puntuale ricorso ai testi, ma soprattutto per aver colto in maniera davvero originale la possibilità di intendere gli *Essais*, nel loro complesso, come *fondamentalmente* un'opera di filosofia politica, nel senso più largo del termine, cioè nel senso che al termine ha dato proprio Leo Strauss: non quello di una disciplina tra le altre, concernente un aspetto particolare della vita umana, quanto piuttosto – con Aristotele – come scienza "architetonica", capace di

⁹ Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) - London 1990.

¹⁰ P. Henry, nella sua recensione al volume di Schaefer, scriveva: "This book appears at a most inopportune moment: the moment when critics are rediscovering and now valorizing the inconsistencies that the book's first readers posited. One hardly expected a systematic philosophical reading of the essays, much less a political one, in the postmodern period." («French Forum», 18, 1993, p. 236). In effetti, è un Montaigne ateo e "rivoluzionario" quello che esce dalla penna di Schaefer, che calcola e regola ogni mossa e finge un presunto autoritratto a copertura del vero fine degli *Essais*, che diventa il testo-guida per la costruzione di un moderno regime liberale, a mezza via tra Machiavelli e Montesquieu.

¹¹ D. Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, cit., *Preface*, p. IX.

guidare alla costruzione della società buona, “and consequently of the good life”¹². Il tentativo di leggere in Montaigne una posizione “progressista”, e cioè l’alba del pensiero liberale, non è nuovo, abbiamo detto, e infatti lo stesso Schaefer non esita a riprendere la vecchia tesi avanzata all’inizio del secolo scorso da Armaingaud, il quale rigettando le “contadictions artificielles” presenti negli *Essais*, destinate solamente a depistare il censore, pensa che il “diligent lecteur” di Montaigne saprà distinguere – tra le righe – le idee personali e “sovversive” dell’autore. Per avvalorare l’idea, diffusa nella critica fino a tempi piuttosto recenti, di un Montaigne “nicodemita” adepto della dottrina della “doppia verità”, « liberale » nella teoria e « conservatore » in pratica, Schaefer si appoggia all’autorità, per la verità assai compromessa, di Armaingaud, che resta nella critica montaignana il più ardente partigiano del “liberalismo” profondo di Montaigne, sotto la maschera del “fideismo” religioso e politico e che aveva già proposto la sua tesi di un Montaigne « repubblicano »¹³ in *Montaigne pamphlétaire. L’énigme du Contr’Un*, dove aveva addirittura avanzato la tesi – poi largamente smentita dalla critica posteriore – secondo la quale Montaigne sarebbe il vero autore del *Discours de la servitude volontarie* di La Boétie¹⁴.

La critica che viene spontaneo di rivolgere a posizioni di questo tipo, è la stessa che Skinner ha rivolto all’approccio di Leo Strauss, quando quest’ultimo attribuisce determinate inconseguenze delle dottrine filosofiche alla necessità di mimetizzarsi, di “scrivere tra le righe”, come dice lo stesso Strauss¹⁵, onde sfuggire ad eventuali persecuzioni da parte del potere politico. Ma l’assunzione di tale punto di vista finisce con l’attribuire all’interprete una libertà pressoché assoluta, tanto da pregiudicare il rigore e l’attendibilità delle sue analisi: “Ogni interpretazione fondata sulla lettura fra le righe – sostiene Skinner – “è virtualmente esente da critiche”¹⁶. Applicando, infatti, lo stesso schema di Schaefer, sempre sulla scia di Strauss, Malcom Smith arriva a delle conclusioni diametralmente opposte nel suo *Montaigne and Religious Freedom*¹⁷,

¹² Ivi, pp. IX-X. Schaefer cita fin dalla prima pagina del suo libro Leo Strauss, al cui insegnamento esplicitamente si richiama. Per avvalorare la sua tesi di fondo, e cioè che alla base degli *Essais* vi sia “un coerente progetto politico”, Schaefer è costretto però letteralmente a “rimuovere” la struttura discontinua degli *Essais*, e cioè la forma stessa dell’opera e della scrittura di Montaigne, con tutto quello che ciò comporta per la comprensione stessa dei concetti che allo stile proprio di questa scrittura sono inestricabilmente legati.

¹³ A. Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L’énigme du Contr’Un*, Hachette, Paris 1910. Schaefer ne riprende la tesi.

¹⁴ Id., «Introduction» alla sua edizione delle *Oeuvres complètes de Michel de Montaigne*, 12 voll., L. Conard, Paris 1924-1941, t. 1, pp. 89-91; cfr. Schaefer, op. cit., pp. 18-19 e p. 154.

¹⁵ Cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe (Ill.) 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, p. 22 e anche Id., *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe (Ill.) 1958; trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 29-30.

¹⁶ Q. Skinner, op. cit., p. 33.

¹⁷ Droz, Genève, 1991. Malcom C. Smith aveva delineato questo profilo di Montaigne già una decina d’anni prima in Id., *Montaigne and the Roman Censors*, Droz, Genève 1981. Un Montaigne elementarmente “ortodosso”, e sempre di provenienza britannica, è anche quello di Michael Screech, *Montaigne and Melancholy. The Wisdom of the Essays*, Duckworth, London 1983: titolo suggestivo a coprire una trattazione che ha tutta l’aria di un canovaccio di uso didattico. Infatti la tesi del libro è dimostrata grazie a un uso sovente tendenzioso del testo, a forza di omissioni, citazioni troncate o abusivamente isolate.

dove appare un Montaigne cattolico ortodosso e fedele portavoce delle tesi della Chiesa post-tridentina. Schaefer, al contrario, non solo difende la tesi di Armaingaud, ma la sviluppa in direzione dell'immagine di un Montaigne che metterebbe in causa addirittura l'istituzione della monarchia, come quella religiosa del suo tempo¹⁸.

Per un Montaigne che “n'est pas seulement le premier idéologue de l'humanisme bourgeois, mais le premier homme des Lumières au sens révolutionnaire du terme”¹⁹ si esprime anche Colette Fleuret, che aveva già trovato negli *Essais* “une critique complète et cohérente de la société telle qu'elle est, liée à une conception très réfléchie de la société telle qu'elle devrait être”²⁰.

Non si tratta qui di prender partito per una delle due interpretazioni, quanto di segnalare come dei critici che si ispirano allo stesso modello di lettura “tradizionale” e che conoscono entrambi molto bene il “contesto” intellettuale e religioso nel quale gli *Essais* sono stati scritti, finiscano per contraddirsi clamorosamente nelle loro conclusioni. Questo sembra giustificare la tesi dei coloro che rilevano come queste letture basano sempre le loro conclusioni su un “florilegio” di citazioni che non possono che deformare il senso di ogni testo, dal momento in cui questo viene sottratto al suo contesto immediato²¹, cioè quello del tessuto stesso dell'opera.

Sembra difficile, a questo punto, non sottoscrivere l'affermazione di Jean- Yves Pouilloux: “L'absence de réflexion sur c'est que de lire les *Essais* permet ‘naturellement’ toutes les interprétations”²². Queste letture rinunciano a render conto del « disordine » in quanto tale, presente negli *Essais* e costitutivo del loro stesso senso, evitando di confrontarsi, così, con una innovazione che non è solo stilistica, ma anche *filosofica*, proprio perché attraverso il “disordine” “les *Essais* – scrive Pouilloux - sont parvenus à déplacer toute question”²³, ivi compresa quella politica aggiungiamo noi.

È in questo *déplacement* che consiste, infatti, la differenza radicale degli *Essais* da tutte le altre opere del suo tempo, “ou même avec ses rejets pervers comme la *Sagesse* de Charron, perversis

¹⁸ D. Schaefer, op. cit., p. 18. Per parte sua Max Gauna sostiene *The Dissident Montaigne* (Peter Lang, New York 1989), ossia un Montaigne la cui teologia non è ortodossa e la cui fede (costantemente affermata) non è legittimamente sondabile. Cfr. in tal senso anche H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris 1933.

¹⁹ C. Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Nizet, Paris 1980, p. 190 sgg.

²⁰ Id., *Montaigne et la société civile*, in «Europe», 513-514, 1972, p. 111.

²¹ Cfr. J.-Y., Pouilloux, *Lire les «Essais»*, Maspero, Paris 1970, p. 13.

²² Ivi, p. 85. Il libro innovatore e fondamentale di Pouilloux ha rappresentato una svolta decisiva, dal punto di vista metodologico, per l'analisi degli *Essais*. Come più tardi farà André Tournon, J. Y. Pouilloux non cerca innanzitutto di inscrivere la pratica discorsiva di Montaigne in una delle tradizioni “scettiche” antiche, ma tenta di stabilire anzi la singolarità di una pratica di pensiero. Egli dimostra che Montaigne, proprio perché ha abbandonato ogni pretesa a un discorso che verta sull'essere, centra il suo pensiero sulla coerenza logica degli enunciati depositati nell'opinione del senso “comune”. Sulla scia di Pouilloux, R. Regosin afferma che l'identificazione degli *Essais* con le idee “presunte” dell'autore semplifica troppo le sfide critiche inerenti al testo in questione: “Posing as a practice-free theory or ideology, a self-evident commonsense approach, it has thrived on the reassuring premiss that the essayist says what he means and means what he says” (R. Regosin, *Recent Trends in Montaigne Scholarship*, cit., p. 36).

²³ J. Y. Pouilloux, op. cit., p. 59. Ma anche, esemplarmente, F. Garavini, *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983.

parce qu'ils ont eux-mêmes méconnu la découverte de Montaigne"²⁴. La questione del disordine dei *Saggi* può allora essere risolta soltanto una volta che si sia determinata la questione dell'oggetto stesso dell'opera, vale a dire la domanda filosofica posta "de leur démarche". Come ha detto molto bene François Rigolot, ciò che si tratta di capire è la necessità, per Montaigne di "entrer dans la mêlée"²⁵, entrare nella mischia per pronunciarsi apertamente di fronte ai "troubles" del suo tempo storico, nel pieno della catastrofe "civile" delle guerre di religione, sapendo bene però che, per l'autore degli *Essais*, "les 'troubles' issus des querelles politico-religieuses ne sont que le symptôme d'une crise beaucoup plus profonde et qui affecte les fondements mêmes de la société de son temps. Cette crise peut être dite *sémiotique* dans la mesure où elle atteint le système de représentation sur lequel repose l'idéologie dominante"²⁶.

Questa crisi « semiotica », che colpisce i fondamenti stessi della società, è la crisi della rappresentazione stessa²⁷, che deflagrando alla soglia della modernità nella guerra civile di religione prende anche la forma di un conflitto *cruento* per la durata di generazioni, vale a dire – in Francia - della guerra civile confessionale tra "partito" cattolico e "partito" ugonotto, che fu in tal senso anche – per dirla con Odo Marquard - una "*guerra ermeneutica, una guerra civile per il testo assoluto*"²⁸, la Sacra Scrittura, tra la Riforma e il principio della Tradizione. Qui, nella Francia delle guerre civili di religione, la morte diviene "nuovamente significativa per l'ermeneutica : essa è ora la finitudine violenta, la morte come uccidere", l' "essere come uccidere", a voler impiegare – come fa Odo Marquard – in questo contesto la formula di Koselleck²⁹.

La straordinaria originalità degli *Essais* ha che fare con la domanda filosofica sui fondamenti stessi della comunità civile, dell'essere "in comune" degli uomini, sulla fragilità del loro con-tessuto e, quindi, ha forse a che fare anche con quella che Marquard chiama l'esperienza della mortalità "provocata dalla guerra civile ermeneutica per il testo assoluto, inventando il testo non assoluto e il lettore non assoluto, trasformandosi in *ermeneutica della pluralizzazione*"³⁰, che mostra la natura

²⁴ *Ibidem*. In quest senso va la lezione magistrale di A. Tournon, *La glose et l'essai*, Champion, Paris 2000 (or. 1983).

²⁵ L'espressione « un poète dans la mêlée » è di Michel Dassonville, *Ronsard : Étude historique et littéraire*, cap. 4 : *Grandeurs et servitudes*, Droz, Genève 1985, p. 109.

²⁶ Cfr. F. Rigolot, *Poétique et Politique. Ronsard et Montaigne devant les troubles de leur temps*, in *Ronsard et Montaigne. Écrivains engagés ?*, Études réunies par M. Dassonville, French Forum Publishers, Lexington 1989, p. 63.

²⁷ Sul tema della crisi della rappresentazione alla soglia dell'età moderna si veda, naturalmente, M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1970, in particolare pp. 31-48.

²⁸ Cfr. O. Marquard, *Apologie der Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1981 ; trad. it. *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, p. 76. Sull'ermeneutica di Montaigne e i procedimenti dei giuristi rinascimentali, cfr. A. Tournon, op. cit. *passim*.

²⁹ R. Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Ueberlebenden*, in O. Marquard-K. Stierle, (a cura di), *Identität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1979, p. 257.

³⁰ O. Marquard, *ibidem*. Cfr. anche F. Rigolot, *Les métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988.

del politico come spazio di controversia e anche, secondo l'espressione di Koselleck, come luogo di "lotta semantica"³¹.

Gli approcci critici tematici all'opera di Montaigne comportano, a nostro avviso, proprio questo rischio fondamentale: quello di mascherare, quando non di rimuovere, la posta in gioco *filosofica* a cui ormai non può più sottrarsi ogni lettura "seria" degli *Essais*, che eviti la tentazione dell'anacronismo, e cioè della lettura "attualizzante" che proietti categorie e concetti moderni, già "costituiti", su un testo come gli *Essais*, nel quale i concetti sono sempre sottoposti alla tensione di una nuova "costituzione", e cioè sono sempre mobili e in divenire nella stessa articolazione interna di questo libro "en mouvement"³², che appare refrattario, perciò, a lasciarsi ridurre alla dimensione, "ideologica", dell' *anticipazione* di idee che si sarebbero affacciate solo nella modernità, soprattutto – anche se non solo – nel campo della politica. Concetti come "società", "Stato", "individuo", tipicamente ed essenzialmente moderni, se applicati ad un autore come Montaigne, risultano irrimediabilmente anacronistici e fuorvianti³³.

Così, riteniamo si possa dire che una delle ragioni della difficoltà a comprendere il pensiero politico di Montaigne è spesso figlia di una vera e propria "rimozione" della scrittura degli *Essais*, e dello *stile* che è proprio di quest'opera *singolare*. Leggere Montaigne come se si trattasse dell'autore di un "trattato" compromette già in partenza la possibilità di cogliere ciò che è proprio delle movenze del suo stile ineguagliabile e irriducibilmente, *singularmente plurale*: che "il politico" emerge non tanto come un "tema" tra gli altri, ma piuttosto come l'orizzonte intrascendibile della *vita* di quel "corpo", *plurale* a sua volta, che è la *contexture politique* dentro la quale vive anche l'opera che lo rispecchia, e con essa e in essa, il suo "autore".

Anche perché molto spesso le letture che tendono a vedere negli *Essais* un pensiero "precursore" del moderno pensiero politico e che fanno, così, di Montaigne il "primo moderno" o il padre del "liberalismo", o un fautore del "repubblicanesimo" o un "conservatore" nel senso moderno, rischiano, come tutte le letture che intendono il passato mediante i concetti moderni, di non trovarvi

³¹ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, ora in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986 (ed. or. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979), p. 96.

³² Ci riferiamo, com'è evidente, al titolo dello splendido libro che Jean Starobinski ha dedicato a Montaigne e che rappresenta ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile degli studi montaigniani. Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1984.

³³ Come ci hanno insegnato le tesi della *Begriffsgeschichte*, sfociate nel *Lexicon* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, in particolare le ricerche di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck e, sulla scia di queste ma innovandole originalmente in direzione di uno specifico filosofico che diremmo "decostruzionista", la linea di ricerca che in Italia si è sviluppata intorno agli studi di G. Duso e A. Biral. Cfr. in proposito, ad esempio, G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999; i saggi raccolti in G. Duso, a cura di, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999 e in Id., a cura di, *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma 2004; A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999; Id., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997. Un'analisi attenta di questo orientamento e della sua portata di *critica* delle categorie politiche moderne è in S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., pp. 65- 100.

altro che delle vecchie idee già note³⁴, delle idee che, *oggi*, per noi lettori di Montaigne nel nostro presente, sono già “vecchie” proprio *in quanto* “moderne”.

Mentre - forse - ciò che oggi ci può ancora dire Montaigne è qualcosa che non sta ancora nella modernità, o meglio, qualcosa che fa segno verso un’ *altra* modernità possibile, proprio in quanto modernità “mancata”, al di là (o al di qua) delle moderne categorie del politico, che lo hanno ingabbiato dentro un quadro concettuale di cui oggi è evidente la crisi e dal quale, forse, con Montaigne e *a partire* da Montaigne, è nuovamente possibile provare ad uscire, nel tentativo di “ottenere uno sguardo ampio che, liberandosi dalla coazione dei concetti moderni, possa aiutarci ad affrontare in modo meno pregiudicato i problemi del nostro presente”³⁵.

³⁴ “ Il pensiero passato – scrive Duso - così *tradotto* e *tradito*, viene spesso attualizzato perdendo di vista ciò che esso veramente ci dà da pensare.” G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, *ivi*, p. 192.

³⁵ G. Duso, *ivi*, p. 193.

CAPITOLO PRIMO.

“*De corpore*”.

1. *Analogie degli elementi.*

Il riferimento al corpo e alle sue funzioni per pensare l'organizzazione politica e sociale non è evidentemente qualcosa di specifico né di originale, nei *Saggi*. Tutta una lunga tradizione del discorso politico è segnata dal postulato analogico che fonda la similitudine del piccolo corpo umano e del grande corpo sociale, micro e macro-corpo, l'uno e l'altro funzionanti secondo lo stesso principio e sottomessi allo stesso *ciclo* nascita/accrescimento/declino/fine. “C'è una meravigliosa relazione e corrispondenza – scrive Montaigne - in questo universale governo (*universelle police*) delle opere della natura, che mostra bene che esso non è né fortuito né guidato da diversi padroni. Le malattie e le condizioni del nostro corpo si riscontrano anche negli stati e nei governi (*aux estats et polices*); i regni, le repubbliche nascono, fioriscono e appassiscono per la vecchiaia, come noi .”(II, xxiii, 682; 908).

E' per questo che la metafora di gran lunga più influente con cui la politica ha rappresentato la vita della società è stata quella del corpo. Senza poter neanche per accenni ripercorrere qui tutta la complessa storia dell'*analogia* tra corpo naturale e corpo politico, limitiamoci a ricordare che per diversi secoli essa ha costituito il più potente *topos* figurale attraverso il quale autori politici e letterari hanno *rappresentato* la costituzione e il funzionamento dell'organismo politico: ogni sua parte veniva paragonata ad un organo del corpo umano, con tutte le conseguenze normative che tale corrispondenza naturalmente comportava in ordine alla gerarchia che così si stabiliva non solo tra il re-capo e i sudditi-membra, ma anche tra i differenti ceti ed ordini del regno o comunque della forma politica della comunità ³⁶.

³⁶ Una storia dettagliata di questa metafora si trova nella ponderosa opera di Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart*, Fink Verlag, München 1983, in particolare il Cap. II, “*Der Staatskörper*”, pp. 302-488. Si vedano, inoltre: G. Dorn-Van Rossum – E.W. Bockenforde, la voce “Organ, organismus, Organisation, politischer Körper” in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Ernst Klett Verlag,

Ci accontenteremo, qui, di discutere dell'*analogia* in quest'ultimo senso, presentando una serie di testi assunti solo come *tracce* di una possibile traiettoria nella riflessione filosofico-politica, soprattutto in rapporto al nostro tentativo di lettura di Montaigne. Da un punto di vista linguistico, sembra di poter dire che nel rapporto "analogico" instaurato tra corpo umano e corpo politico in quest'epoca, l'analogia stabilisca per lo più una relazione *metaforica* tra due classi composte secondo l'ordine della continuità (ad esempio: tre parti del corpo / tre classi sociali; oppure: quattro umori / quattro elementi). L'analogia metaforica, a sua volta, può tuttavia stabilirsi su due serie (corpo umano / corpo politico), o su tre (corpo umano/anima umana/corpo politico), o addirittura su quattro (cosmo / microcosmo / corpo e anima / società).

La metafora corporea evoca nel campo politico tanto la comunità sociale nel suo insieme, quanto i gruppi o le strutture intermedie che la compongono o che sussistono nel suo seno. Questa coesistenza del corpo sociale e dei corpi "intermedi", che non poneva alcun problema nell'età medievale o nella prima Modernità, non apparirà più così naturale nell'epoca della sovranità trionfante e ancor meno dopo la Rivoluzione francese, che anzi sembra voler espellere da sé, o distruggere *tout court*, i corpi "parziali", come se fossero dei corpi estranei, parassiti od ostili a quello *unico* della nazione. Quale potrà essere – d'altronde – il loro significato e la loro legittimità agli occhi di una filosofia politica che ormai non conosce più nient'altro che l'individuo e lo Stato? Eppure, anche lo Stato moderno riceve una parte della sua sostanza, quella almeno che ancora si esprime attraverso la metafora corporea, proprio da ciò che è stato un tempo pensato nel quadro di questi stessi "corpi intermedi", alla fine della parabola storica che partendo dai corpi "naturalisti" e plurali che pullulavano all'interno della società medievale giunge fino alla nascita del grande *Corpo* sovrano dello Stato moderno, che non può che essere *uno* e che divorerà tutti i "corpi" tradizionali tentando, forse senza riuscirvi mai del tutto, di assimilarseli completamente, *incorporandoli* a sé senza residui, come accade per esempio in Sieyès³⁷.

Stuttgart 1972-92, Bd. 4, pp. 519-622; D.G. Hale, *The Body Politic: a Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Bouton, The Hague-Paris 1971; sulla comparazione organologica medievale tra il corpo umano e la dimensione sovraperpersonale della *civitas* o del *regnum sub monarchia* cfr. T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1978; in particolare, sull'*analogia* del corpo nella letteratura politica rinascimentale si veda P. Archambault, *The Analogy of the "Body" in Renaissance Political Literature*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 29, 1967, pp. 21-53; d'ora in poi utilizzeremo la sigla «BHR» per indicare questa rivista. Ma si veda anche, in generale sul tema moderno della metafora organologica, l'intera sezione: "*Corpo politico*" dei *Materiali per un lessico politico europeo*, in «Filosofia politica», 1993, 3, contenente saggi di A. Cavarero, D. Panizza e S. Mezzadra. Di Adriana Cavarero, inoltre, cfr. *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, in particolare, pp. 113 e sgg.. Magistrale, e tuttora insuperata, l'analisi dell'origine teologico-politica della metafora del "corpo politico" offerta da Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, in particolare pp. 166-233.

³⁷ « Per ora – scrive Sieyès –, è impossibile dire quale posto il corpo privilegiato debba occupare nell'ordine sociale: sarebbe come chiedersi quale posto si voglia assegnare nel corpo di un malato all'umore maligno che lo mina e lo tormenta. Bisogna solo neutralizzarlo, ristabilire la salute e la relazione normale tra tutti gli organi in modo tale che non vi si formino più malformazioni patologiche, capaci di compromettere i principi essenziali della vitalità» (E. Sieyès,

“Per le sorti di siffatta analogia - scrive a questo proposito Adriana Cavarero – e per la pregnanza figurale del termine “corpo politico”, è comunque noto come una precisa epoca sia sopra tutte cruciale, e segnatamente quel lungo periodo, che va dal primo Medioevo al Rinascimento maturo, che insiste sull’immagine organica del corpo, esemplando sulla sua paradigmatica natura un ordine politico che si articola in diverse parti e funzioni le quali risultano membra od organi della comunità. E’ infatti soprattutto in questo periodo che trova la massima espressione una delle finalità principali della metafora organologica: ossia quell’idea di corpo politico, in quanto corpo collettivo, che non solo si accontenta di mettere in primo piano la sua natura sovraindividuale, ma vuole soprattutto essere un intero organicamente differenziato al suo interno, e non, invece, la semplice somma degli individui che lo compongono”³⁸. In questo senso, all’interno di questo *intero* organicamente differenziato si può ancora dire che, nell’epoca che va dal Medioevo alla prima Modernità, i membri e gli organi che lo compongono “fanno corpo”. A partire dal secolo XIII, da quando prende forma nel diritto e nei discorsi sulle istituzioni³⁹ l’idea che i “corpi” e le singole “parti” tutte insieme tra loro rapportate, compongano l’organismo politico e costituiscano un’*universitas*, l’ente collettivo che permette di *dire* l’unità della molteplicità, in ciò che Baldo potrà ormai definire un “corpo mistico”⁴⁰.

I testi ai quali faremo riferimento sono di natura molto diversa tra loro: nella maggior parte dei casi vi si trovano gli elementi di un’*analogia* sistematica. In altri casi si tratta, piuttosto, di un’immagine accidentale, indipendente dal sistema di pensiero che l’ha prodotta, ma che comunque non trova spiegazione che a partire da esso. In ogni caso, vi si vede quasi sempre all’opera, nella pratica generale dell’analogia tra il corpo sociale, il corpo umano e il corpo cosmico, una volontà argomentativa e giustificativa: l’*ordine* sociale vi è presentato cioè come ordine “naturale”, un

Qu’est-ce que le tiers état?, in *Oeuvres de Sieyès*, Edhis, Paris 1989; trad. it. *Che cos’è il terzo stato?*, in *Opere*, a cura di G. Troisi Spagnoli, introduzione di P. Pasquino, Giuffrè, Milano, I, p. 288). Su questo cfr. A. De Baecque, *Le corps de l’histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévy, Paris 1993, pp. 165 sgg. Per la ricostruzione storico-concettuale della vicenda che porta alla nascita del potere unificante dello Stato moderno, cfr. i saggi contenuti in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999; e in Id. (a cura di), *Oltre la democrazia: Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004 e Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

³⁸ A. Cavarero, *Corpo in figure*, cit., pp. 113-114. Cfr., su questo, anche di F. Rigotti, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 24 e sgg., di quest’ultima autrice si veda anche, per la metaforologia politica in generale, *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992. Sul rapporto metafora-pensiero politico, in marcata consonanza con il discorso qui svolto, cfr. A. Brandalise, *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003 e, sulla metafora in Montaigne, A. Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l’allégorie*, Seuil, Paris 1993, pp. 89-130.

³⁹ Cfr. B. Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, *Il Medioevo*, UTET, Torino 1983, pp. 211 sgg; M. Fioravanti., *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999, in part. pp. 41-51 e, soprattutto, P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

⁴⁰ L’*universitas* nell’Antichità, significava semplicemente la totalità come ciò che è distinto dalle parti, vale a dire ciò che è retto da regole diverse da quelle che reggono le parti. Giuridicamente, come osserva Kantorowicz, l’*universitas* derivante dal diritto romano, era stata definita dai primi glossatori: “la congiunzione o l’unione in un solo corpo di una pluralità di persone” (in E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 261, dove è citata anche la glossa di Baldo).

ordine che esprime la volontà di Dio inscritta nella Natura⁴¹. In questo senso, accade che la simbologia delle parti del corpo, o delle parti dell'anima, corrisponda ad un sistema gerarchico che giustifica la dipendenza e la stessa gerarchia sociale. A ciò si aggiunga che l'analogia più frequentemente utilizzata nel pensiero politico del XVI secolo, è prevalentemente fondata sulla celebre nozione, che risale a Ippocrate e a Galeno, dell'*equilibrio* dei quattro umori del corpo umano (*flegma*, sangue, bile gialla e *atrabile*, o bile nera).

Nel trattato *Il regime*, documento di una tendenza rilevante del pensiero medico-biologico greco incluso nel *Corpus Hippocraticum*, e che ebbe una grande diffusione nel secolo XVI, vengono combinati umori, proprietà fondamentali ed elementi: il caldo e il secco che definiscono la natura del fuoco, il freddo e l'umidità quella dell'acqua⁴². Il trattato sulla *Natura dell'Uomo* – il solo che all'interno del *Corpus* sviluppi sistematicamente la dottrina dei quattro umori e della loro corrispondenza con i temperamenti, le stagioni, gli elementi cosmici – ci fornisce la formula seguente: “Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre o è sano. È dunque sano soprattutto quando questi componenti si trovino reciprocamente ben temperati per proprietà e quantità, e la *mescolanza* (*mixis*) sia completa. Soffre invece quando uno di essi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo e non sia temperato con tutti gli altri.”⁴³ Se la mescolanza degli elementi corporei è armoniosa, abbiamo la salute (*ευκρασία*), se è disarmonica, la malattia (*δυσκρασία*). Se la traccia da seguire veniva indicata da Ippocrate con l'idea di salute come armonia, dunque come equilibrato compenetrarsi, mescolarsi, delle forze e delle funzioni, quella della malattia – al contrario - sarà dunque il prevalere irrelato e prevaricante di *una* forza, come l'isolarsi arbitrario e violento di una funzione dal contesto dell'organismo. Nella genuina teoria del *Corpus* ippocratico, comunque, il sapere medico non elabora tanto un concezione del corpo che possa dirsi “organica”, ma assume piuttosto il corpo medesimo come “recipiente” cavo entro il quale i fluidi si combinano, si scontrano e reagiscono a vicenda in una sorta di battaglia.⁴⁴

⁴¹ La cui matrice greca è ben chiarita in T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., pp. 10-43.

⁴² “L'uomo e tutti gli altri animali - vi si legge - si compongono di due elementi, differenti nelle loro proprietà, ma complementari nella loro funzione, fuoco e acqua. Insieme essi bastano l'un l'altro e a tutto il resto, ciascuno separatamente non basta invece né a sé stesso né a nient'altro. Le proprietà che possiedono rispettivamente sono le seguenti: il fuoco ha la capacità di muovere continuamente tutto, l'acqua di tutto continuamente alimentare; ciascuno di questi due elementi a turno prevale od è dominato fino a un massimo e ad un minimo possibile”. Cfr. *Il Regime*, in: Ippocrate, *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1976, p. 495.

⁴³ Cfr. *La Natura dell'Uomo*, in Ippocrate, *Opere*, cit., p. 439. Sul *Corpus Hippocraticum* e la sua fortuna si veda la bella *Introduzione* di M. Vegetti a questa edizione, intitolata *Il pensiero ippocratico*, ivi, pp. 21-71. Sulla “ricezione” epistemologica di Ippocrate nella riflessione politica del primo Rinascimento, cfr. L. Zanzi, *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo del Machiavelli*, Lacaita Editore, Manduria 1981, in particolare pp. 134-140.

⁴⁴ Si vedano su questo le interessanti considerazioni di M. Vegetti, *Metafora politica e immagine del corpo*, in Aa. Vv., *Tra Edipo ed Euclide. Forme del sapere antico*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 41-58.

L'idea delle giuste proporzioni tra gli elementi del corpo umano ("ben temperati per proprietà e quantità") e quelli del corpo sociale è talvolta, peraltro, legata alle speculazioni sulla musica e i numeri. Sempre nel trattato ippocratico *Il Regime*, si legge che, per vivere e svilupparsi, le parti del corpo umano debbono avere un regime "armonizzato" secondo rapporti musicali esatti. Una volta infatti che "siano entrate in un sistema armonizzato secondo rapporti musicali esatti, nel quale cioè appaiano le tre consonanze, quarta quinta ed ottava, esse vivono e si accrescono mediante gli stessi alimenti di cui fruivano precedentemente. Se invece non entrano in un sistema così armonico, se cioè il suono grave non è in consonanza con l'acuto nel primo intervallo o nel secondo o nell'ottava, il fatto che uno solo sia falso fa sì che tutto l'accordo non regga; non può infatti accompagnare il canto. Le parti in tal caso passano dal maggiore al minore prima del tempo poiché non sanno quello che fanno."⁴⁵ Lo studio dell'ottava fu particolarmente approfondito da Filolao, probabilmente la principale fonte dell'ispirazione pitagorica di questo passo, che per primo usò il termine *αρμονία* in accezione specifica per indicare tale tipo di accordo⁴⁶. E' noto che gli intervalli musicali così definiti corrispondono ai rapporti tra i primi quattro numeri interi: 2 a 1 per l'ottava, 3 a 2 per la quinta, 4 a 3 per la quarta. E' secondo questi rapporti che sono determinati i quattro suoni fondamentali del *tetracordo* greco⁴⁷. Nel *Timeo* di Platone si ritrovano gli stessi rapporti che definiscono uno degli aspetti della mescolanza "della natura del medesimo e di quella dell'altro", alla quale ricorre il Demiurgo che, come il coppiere al banchetto, "mescola armoniosamente" il corpo dell'universo con i quattro elementi "adattandoli l'uno all'altro secondo proporzione", per costituire l'anima del mondo (35 a , 36 b)⁴⁸. Jean Bodin sarà il solo, come vedremo, ad applicare compiutamente all'ordine politico queste speculazioni sui numeri, ma si ritrova in molti altri testi coevi l'idea dell'*armonia* tra gli elementi legata, ad esempio, all'importanza della musica nell'educazione.

Un trattato, la cui attribuzione ad Aristotele resta tuttora incerta come il *De Mundo*, ma che conobbe una grande fortuna e numerose traduzioni latine tra la fine del XV e l'inizio del XVI

⁴⁵ Cfr. *Il regime*, cit., pp. 501-502.

⁴⁶ Cfr. *ivi* alla nota 18, p. 502. Su tutto questo resta indispensabile l'opera fondamentale di Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963; trad. it. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 1967; nuova edizione 2006, con una bella *Introduzione* di Corrado Bologna. Sui "paradigmi" di armonia, simmetria, proporzione che guidano non solo l'interesse *terapeutico* di Ippocrate, ma anche la ricerca di equilibri *politici* in Tucidide, e ripresi nei caratteri metodologici di quel «naturalismo» che matura nel primo Cinquecento in ambiente umanistico tra Firenze e Padova, nei confronti dei paradigmi di "corruzione", "rigenerazione", "conflittualità umorale" che guidano, invece, le osservazioni di Machiavelli, cfr. L. Zanzi, *I «segni» della natura*, cit., pp. 206-229.

⁴⁷ Cfr. L. Spitzer, op. cit., pp. 16 sgg. Ma si veda anche il Capitolo Terzo, decisivo per la comprensione del tema.

⁴⁸ Spitzer nota come anche nella *Repubblica* (IX, 591d) Platone "stabilisce il parallelo: corpo individuale-anima individuale-*polis*, tutti e tre predicati nell'ordine e nella temperanza. Anche nell'uomo c'è una *πολιτεία*, che lo invita ad accordare il corpo all'armonia dell'anima, «se ha musica in sé»" (L. Spitzer, op. cit., p. 24).

secolo⁴⁹, riprende questo tema, declinandolo in direzione politica: “A dire il vero, ci si potrebbe meravigliare – vi si legge all’inizio del capitolo quinto – come mai il cosmo essendo costituito da principi contrari, ossia di secco e umido, di freddo e caldo, non sia andato distrutto già da molto tempo. E’ come se ci si meravigliasse come mai una città continui ad esistere essendo costituita da classi completamente opposte fra loro, ossia da ricchi e da poveri, da giovani e da vecchi, da deboli e da forti, da cattivi e da buoni. Chi si meraviglia di ciò ignora che questa appunto è la caratteristica più stupefacente della concordia politica (*politikes omonoiias*): intendo dire il fatto che essa realizza un ordinamento unico, pur partendo da una molteplicità di elementi, e omogeneo, pur partendo da elementi eterogenei e capaci di contenere in sé tutto, sia la natura (*physin*) sia la casualità (*tyken*). E certamente la natura agogna i contrari e da questi e non dai simili trae l’accordo (*symphonon*)⁵⁰, e come ad esempio ha congiunto il maschio alla femmina e non ciascuno dei due sessi al proprio simile, così ha stretto anche la concordia originaria (*pròten omonoiian*) mediante i contrari (*dià ton enantìon*) e non mediante i simili.” Il testo evoca poi dell’arte del pittore, che mescola insieme i colori producendo “immagini in armonia (*symphonous*)”, e dell’arte della musica, che “mescolando insieme suoni acuti e gravi, lunghi e corti, realizza con voci diverse un’armonia unica”⁵¹.

Erik Peterson, all’inizio del suo libro sul *Monoteismo come problema politico*, subito prima di affrontare il problema della monarchia divina, analizza brevemente proprio il trattato pseudoaristotelico *Sul mondo*, che rappresenta per lui qualcosa come un ponte di passaggio fra la politica aristotelica e la concezione “giudaica” della monarchia divina. Mentre, in Aristotele, è il principio trascendente di ogni movimento che guida il mondo come uno stratega il suo esercito, Dio – osserva Peterson – è qui paragonato a un marionettista che, rimanendo invisibile, fa muovere con una cordicella il suo fantoccio o al Gran Re dei persiani, che dimora nascosto nel suo palazzo e governa il mondo attraverso schiere innumerevoli dei suoi ministri e funzionari⁵². Leggiamo infatti

⁴⁹ Sulle traduzioni latine umanistico-rinascimentali del *De mundo* cfr. l’elenco fornito da Giovanni Reale in: Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Reale, Loffredo Editore, Napoli 1974, pp. 287-288. Fra la metà del secolo XV e la metà del secolo XVI il *Περὶ κόσμου* venne tradotto in latino almeno sette volte e in francese due volte, nel 1541 e nel 1543.

⁵⁰ L’ “accordo”, σύμφωνον, è qui sinonimo di *armonia* (termine che più volte verrà usato dall’ autore del *De mundo*).

⁵¹ Aristot., *Mund.*, 396 b; a cura di Giovanni Reale in Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, cit., p. 163. In questa accurata edizione critica Reale, rivendicando ancora ad Aristotele la paternità del *Trattato*, il cui autore invece secondo la maggioranza degli studiosi sarebbe appartenuto alla stessa cerchia del giudaismo ellenistico stoicizzante da cui provengono Filone e Aristobulo, fa osservare come la tesi politica che vi è implicita venga “puntualmente e testualmente” affermata e ribadita da Aristotele nella *Politica*: «Ma non solo questa (la città) è costituita da una pluralità di uomini, ma anche da uomini diversi specificamente, e non da elementi simili» (*Pol.B*, 2, 1261 a 23 sgg.); «Inoltre la città consiste di elementi dissimili: così come l’animale è costituito di anima e di corpo e l’anima dalla ragione e dall’impulso e la famiglia dal marito e dalla moglie e la proprietà dal padrone e dallo schiavo, analogamente la città consta di tutte queste parti e, oltre ad esse, di altri elementi specificamente anche diversi» (*Pol.*, Γ, 4, 1277 a 5 sgg.). Per la vasta discussione sull’autenticità del *De mundo*, cfr. G. Reale, l’ *Introduzione* all’ed. cit. del *Trattato*, pp. 3-127.

⁵² E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 27:

nel capitolo sesto del *De mundo*: “Dio non ha però bisogno dell’intervento e dell’aiuto di altri, come accade, invece, a coloro che comandano qui in terra, i quali hanno bisogno di molte mani a cagione della loro debolezza; ma ciò che è più caratteristico della divinità è proprio questo: la capacità di realizzare forme di ogni genere con facilità e con semplice movimento (*kinēseos*), come per esempio fanno gli ingegneri, i quali, con un solo tiro di una unica fine di un congegno, compiono varie e molteplici operazioni. Similmente anche i burattinai, tirando una sola cordicella, fanno muovere collo e mani del loro fantoccio animato, e spalle e occhi e anche tutte quante le membra, con una certa euritmia (*metà tinos eurythmias*).”⁵³ Qui, il paradigma dell’armonia del movimento, *eurythmias*, si intreccia significativamente con quello del *governo*: mentre Dio risiede, in verità, nella regione più alta dei cieli, “la sua potenza (*dynamis*), diffondendosi per tutto l’universo” è causa “della conservazione (*sotērias*, “salvezza”) di tutte le cose che sono sulla terra”. E la causa di questa conservazione è l’accordo degli elementi (*ton stoikeion omologhia*), e “la causa dell’accordo è l’equilibrio (*isomoiria*) e il fatto che nessuno di essi supera l’altro in potenza”: è dunque l’uguaglianza (*ison*) che mantiene la *concordia* (*omonoia*)⁵⁴. In questo senso, la differenza che l’autore del trattato pone tra la potenza (*dynamis*) di Dio e la sua essenza (*ousia*), da cui essa sembra quasi rendersi autonoma, fa sì che la potenza possa essere qui paragonata sia al capo di un esercito in una battaglia (“tutto si mette in moto ad un unico segnale dato per ordine del capo che tiene il comando supremo”⁵⁵) o, con un’immagine più complessa e forse più eloquente, all’apparato amministrativo del Gran Re dei Persiani: “Il re in persona, come si dice, risiedeva a Susa o a Ecbatane, a tutti invisibile, occupando un meraviglioso palazzo reale (*basileion oikon*) con un recinto, tutto scintillante di oro, di ambra e di avorio. Numerosi vestiboli contigui e portici distanziati fra loro da uno spazio di numerosi stadi erano fortificati da porte di bronzo e da grandi

“Determinante per l’immagine della monarchia divina non è qui – scrive Peterson – la questione se vi siano uno o più poteri (*Gewalten*), ma quella se Dio partecipi delle potenze (*Machten*) che agiscono sul cosmo. L’autore vuol dire: Dio è il presupposto, perché la potenza (egli si serve, con terminologia stoica, del termine *dynamis*, ma intende la *kynesis* aristotelica) agisca nel cosmo, ma, proprio per questo, egli stesso non è potenza: *le roi regne, mais il ne gouverne pas*.”

⁵³ Aristotele, *Trattato*, 398 b, trad it cit. p. 173. Dobbiamo a Giorgio Agamben un’analisi di questo snodo concettuale, nel testo in questione, che sottolinea la sua importanza *strategica* in ordine al problema «teologico-politico» del rapporto tra Regno e Governo: qui, come nei Padri che elaborano quello che Agamben chiama il paradigma cristiano dell’*oikonomia*, è già presente la distinzione tra essenza (*ousia*) e potenza (*dynamis*) in Dio e la frattura fra teologia e *oikonomia*, fra essere e azione che, in quanto rende libera e «anarchica» la prassi, pone nello stesso tempo la possibilità e la necessità del suo *governo*, così che “il problema del «governo» del mondo e della sua legittimazione diventa il problema politico in ogni senso decisivo” (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 82); ma in generale sul tema della *oikonomia* cfr. G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirkenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jarhundert*, de Gruyter, Berlin- New York 2005.

⁵⁴ Aristotele, *Trattato*, 398 b e 397 a; trad it. cit., pp. 173 e 165. Cfr. su questo G. Agamben, op. cit., pp. 85-86. Peterson ha osservato come, nel trattato *De mundo*, paradigmi metafisico-teologici e paradigmi politici sono sempre strettamente intrecciati: la formulazione ultima di un’immagine metafisica del mondo – egli scrive – è sempre determinata da una decisione politica: “la differenza fra *Macht* (*potestas*, *dynamis*) e *Gewalt* (*archē*), che l’autore del trattato pone rispetto a Dio, è un problema metafisico-politico” (*Der Monotheismus als politisches Problem*; trad. it cit., p 28). Il tema della “decisione politica” è di chiara derivazione schmittiana, come fa notare Agamben.

⁵⁵ Aristotele, *Trattato*, 399 b, trad it. cit., p. 179. Reale segnala il paragone anche in Arist., *Metaph.*, A, 10, finale.

mura. Oltre a questo, gli uomini più importanti e più illustri erano disposti in ordine gerarchico, gli uni accanto alla persona del re con funzioni di guardie del corpo e di ministri, gli altri con funzioni di guardie di ciascun recinto, detti custodi delle porte e uditori, in modo che il re stesso, chiamato sovrano e Dio (*despotes kai theòs*)⁵⁶, potesse vedere ogni cosa e ogni cosa udire. Oltre a questi, altri erano preposti come amministratori delle entrate e come comandanti delle guerre e delle battute di caccia e come accoglitori di doni e come curatori, ciascuno secondo la necessità, di tutte le altre faccende [...] e poi vi erano corrieri, custodi, messi, sorveglianti dei segnali luminosi. Così perfetto era l'ordinamento, e soprattutto l'ordinamento delle sentinelle dei segnali luminosi, le quali trasmettevano segnali luminosi dall'uno all'altro confine dell'impero fino a Susa e ad Ecbatane, in maniera che il Re conosceva il giorno stesso tutto ciò che di nuovo accadeva in Asia. Orbene, bisogna credere che la superiorità del Gran Re rispetto a quella di Dio che domina il cosmo sia di tanto inferiore quanto lo è la condizione dell'essere vivente più umile e più debole rispetto alla condizione del Gran Re; cosicché, se era sconveniente pensare che Serse stesso sbrigasse tutte le faccende ed eseguisse i propri voleri e presiedesse all'amministrazione in ogni parte, molto più indegno sarebbe pensarlo per Dio"⁵⁷.

E' stato Ernst H. Kantorowicz a richiamare per primo l'attenzione degli storici del pensiero politico su questo passo dello pseudo-aristotelico *De mundo* in un saggio del 1955, intitolato *Invocatio nominis imperatoris*⁵⁸. Concludendo il suo contributo allo studio del *Liber augustalis* di Federico II, Kantorowicz affronta il tema dell'*ubiquità* imperiale: dopo aver notato come il trattato "era conosciuto in Occidente durante il Medioevo attraverso la traduzione latina a opera di Apuleio o a lui attribuita, in cui il trattato era incluso", egli osserva come le due versioni indipendenti del *De mundo* erano state composte nel XII secolo nel Regno di Sicilia⁵⁹, "dove tradurre dal greco al latino era un'occupazione abituale all'epoca dei normanni come in quella degli Hohenstaufen". Ebbene, secondo Kantorowicz "sembra possibile che nei tribunali di Federico II il trattato fosse conosciuto, soprattutto quando nel *De mundo* leggiamo la descrizione dettagliata del re di Persia e del suo governo". I brani del re di Persia sono introdotti, aggiunge Kantorowicz, "per spiegare come la

⁵⁶ Su questa singolare espressione si veda l'esauriente nota critica di G. Reale in Aristotele, *Trattato*, cit., pp. 255-257.

⁵⁷ *Ivi*, 398 a – 398 b ; trad. it. cit., pp. 172-173.

⁵⁸ Cfr. E. H. Kantorowicz, *Invocatio nominis imperatoris*, pubblicato per la prima volta in "Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani", 3 (1955), pp. 35-50; ora in Ernst H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 131-152.

⁵⁹ Sulla concezione che del Governo si afferma nell'ambito della cultura filosofica e scientifica della Sicilia nell'età di Federico II e sotto il suo impulso, e sul nesso profondo che il principio del Governo, l'*ordo* che vi presiede, ha con l'ordine armonico proprio del *Cosmo*, si veda l'importante volume di P. Morpurgo, *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII-XIV)*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, in part. pp. 65-140.

divinità risiedesse in paradiso e, nonostante fosse lontana dalla sfera terrestre, potesse essere la causa di tutto il bene sulla terra”⁶⁰.

Kantorowicz nota a questo proposito, ma solo di passaggio, come sia all’opera qui “il nuovo ideale di re che si teneva ben distante dal campo di battaglia e da qualsiasi tipo di interferenza visibile, mentre egli era di fatto invisibile solo grazie al suo potere”⁶¹.

Come molto acutamente si è fatto osservare, è qui all’opera qualcosa come “un paradigma del governo divino del mondo”⁶², nel quale gioca un ruolo decisivo l’apparato *amministrativo* “attraverso il quale i sovrani della terra conservano il loro regno”, anche se va osservato che l’autore del trattato si preoccupa “di precisare che l’analogia fra la potenza di Dio e l’apparato burocratico non deve spingersi fino a dividere completamente Dio dalla sua potenza”⁶³. Se è vero - come sostiene Peterson nel suo commento - che *le roi règne mais ne gouverne pas*, allora il suo governo non può però essere del tutto separato da lui, così che sembra trasparire qui “una corrispondenza quasi perfetta”⁶⁴ fra questa concezione “giudaico-stoica” del governo divino del mondo e “l’idea cristiana di una economia provvidenziale”⁶⁵. Come si può evincere dalla lettura di questo passo del capitolo sesto del *De mundo*, dove è ripresa la dottrina dell’*armonia dei contrari*, svolta nel capitolo quinto, e che inoltre mette in relazione, di nuovo e quasi con le stesse parole, il tema dell’armonia “delle voci” con il tema del *governo*: “L’armonia unica che scaturisce da tutti i corpi che insieme producono armoniosi concetti e intrecciano danze per il cielo, *deriva da un solo principio e tende a un solo fine*, e per questo ha fatto dare all’universo, e con proprietà di significato, il nome di *cosmo*, ossia di ordine e non di *disordine*. E come nel coro, quando il corifeo intona il canto, lo segue tutto quanto il coro di uomini e talvolta anche di donne, che, fondendo le diverse voci acute e gravi producono una sola ben proporzionata armonia, così avviene anche a proposito di Dio che governa l’universo. Infatti, al segnale dato dall’alto, da colui che propriamente si potrebbe chiamare corifeo, si muovono gli astri eternamente a tutto quanto il cielo, il sole, che illumina tutte le cose, compie i suoi due viaggi, determinando, con l’uno il giorno e la

⁶⁰ E. Kantorowicz, op. cit., p. 147.

⁶¹ E. Kantorowicz, op. cit., p. 148. Questo ideale a cui si fa riferimento non era certo quello di Federico II. “Esso è - precisa Kantorowicz -, piuttosto l’antitesi della presenza personale e potenziale dell’imperatore di cui ci occupiamo” (ivi, p. 149). In una lunga nota, Kantorowicz rileva come in Francia, alla fine del secolo XIII, Pierre Dubois nei suoi *Summaria brevis compendiosa doctrina*, “raccomanda Filippo IV di Francia di lasciare ai suoi principi e duchi la decisione di intraprendere le guerre, «vos remanentes in terra vestra natali, liberorum procreazioni, eorum educazioni, intruccioni, exercituum preparazioni vacando – ad honorem Dei».” L’ideale del *rex quiescens* o *roi assis* divenne fondamentale nuovamente con Carlo V di Francia, così descritto nelle cronache dell’epoca: «Ci dit comment le roy Charles moult conquestoit en ses guerres, non obstant n’y alast en persone». “Fino a che punto, commenta Kantorowicz, il nuovo ideale sia stato influenzato dall’ideale del *De mundo* dello Pseudo-Aristotele e dal concetto di re in quanto *deus in terris* dei giuristi deve essere ancora analizzato in modo più approfondito” (cfr. E. Kantorowicz, op. cit., p. 149).

⁶² G. Agamben, op. cit., p. 86.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 87.

⁶⁵ *Ibid.*

notte, ossia con il suo sorgere e tramontare, e, con l'altro, portando le quattro stagioni dell'anno, correndo avanti verso settentrione e poi indietro verso meridione. E al momento opportuno si producono le piogge, i venti, le rugiade e gli altri fenomeni della regione che ci circonda ad opera della causa prima e principale.”⁶⁶. Qualche pagina più in là, nello stesso capitolo, - come fa osservare Agamben - troviamo il termine *oikonimeō* impiegato a proposito del governo divino del mondo, paragonato all'azione della legge nella città: “con la sua potenza tutto muove e fa ruotare, dove e come vuole, secondo le forme e le nature diverse, proprio come la legge, restando immobile, nelle anime di coloro che sono soggetti ad essa, governa tutte le cose della città (*panta oikonomei ta kata ten politeian*)”⁶⁷. Ma anche, subito dopo, per indicare come, sotto la sua guida *armonica*, “tutto quantol'ordinamento (*diakosmos*) del cielo e della terra è *regolato* (*oikonomeitai*), ripartito in tutte le nature”⁶⁸.

Il tema del governo, o meglio di un paradigma “governamentale” come direbbe forse Foucault⁶⁹, si ripresenta subito prima, all'interno del testo in questione, quando si tratta di mobilitare una serie di immagini metaforiche che esprimano la modalità dell'*azione* del governo di Dio nel cosmo: “In generale ciò che il timoniere (*kybērnētes*) è nella nave – leggiamo ancora nel *De mundo* -, il cocchiere sul cocchio, il corifeo nel coro (*en kōro dē koryphaios*), la legge nella città (*en polei dē nomos*), il generale nell'esercito, lo è Dio nel cosmo: tranne che, a quelli, il comandare è cosa faticosa, che implica molto movimento (*tò archeîn polykineton*) e molte preoccupazioni, mentre per Dio non implica affanno né fatica, ed è completamente separato da ogni debolezza corporea (*somatikēs astheneias*)”⁷⁰. L'azione di governo di Dio nel cosmo è dunque una *prassi*, che viene qui assimilata a quella espressa dalla celebre metafora del *kybērnētes*, del pilota che guida la nave, già usata da Platone, da Aristotele nella *Politica* “e ripresa anche da Cicerone nella locuzione – emblematica per il concetto di governo - «navem rei publicae gubernare»”⁷¹. Questa attività ha

⁶⁶ Aristotele, *Trattato*, 399 a ; trad. it cit., p. 177.

⁶⁷ *Ibid.*, 400 b ; trad it cit., p. 183.

⁶⁸ *Ivi*, 400 b ; trad it cit., p. 185.

⁶⁹ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004 ; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, in part. pp. 165-183. Si tratta del paradigma che Agamben, sulla scia di Foucault, chiama “gestionale” e che definisce la sfera semantica del termine *oikonomia*, quello cioè “di un'attività che non è vincolata a un sistema di norme né costituisce una scienza in senso proprio” ma implica decisioni e disposizioni “che fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardano l'ordine funzionale (*taxis*) delle diverse parti dell'*oikos*” (cfr. G. Agamben, op. cit. p. 31).

⁷⁰ Aristotele, *Trattato*, 400 b, trad. it cit., p. 183.

⁷¹ Cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 59-60. “Ciò che è rilevante – scrive Duso a proposito del carattere eminentemente *politico* della metafora – è non solo il fatto che il pilota guida la nave per il bene della nave e di tutti coloro che si trovano in essa, e accidentalmente per il suo vantaggio, in quanto imbarcato – come dice Aristotele -, ma ancor più il fatto che per guidare una nave c'è bisogno di tutto un contesto in cui si è inseriti e della sua conoscenza. Bisogna conoscere il mare, i venti, le correnti, avere punti di riferimento nelle stelle. [...] Fuori di metafora, governo può esservi solo all'interno del problema del bene e del vivere bene, del criterio del giusto, dell'ordine dell'anima, del contesto della costituzione e dei *nomoi*.” (*ivi*, p. 60).

carattere eminentemente operativo e concreto, governa “rigovernando” invisibilmente le cose, come se agisse impercettibilmente, disponendo *armonicamente* così “l’ordinamento della vita” e organizzandolo dall’interno, come il corifeo agisce *nel* coro, il cocchiere *sul* cocchio, il timoniere *nella* nave che guida⁷², il Nomos *nella* città : “Così si deve pensare anche dell’universo. Sollecitate da un’unica causa determinante, tutte le cose compiono la funzione che è loro propria, pur rimanendo, quella, invisibile e nascosta. Questo non impedisce né a quella di agire (*pros to drān*), né a noi di credere nella sua esistenza (*pros to pisteūsai*): infatti anche l’anima, mediante la quale viviamo (*dia en zōmen*), costruiamo case e città (*oikous kai poleis*), pur essendo di per sé invisibile, la si vede nelle sue operazioni (*ērgois*); infatti tutto quanto l’ordinamento della vita (*tou bíou diakosmos*) è stato da essa scoperto , da essa organizzato, e da essa viene mantenuto: operazioni di seminagioni e di piantagioni della terra, invenzioni delle arti, uso delle leggi, ordinamento delle città (*kosmos politeias*), attività (*praxeis*) all’interno della città, guerra (*polemos*) oltre i confini, pace (*eirēne*).”⁷³. Il governo di Dio *nel* cosmo è dunque *visibile* solamente dai suoi effetti buoni sulla vita e sul suo “ordine” interno, si vede nelle sue “operazioni”, nel suo agire, nel suo concreto operare nella *oikonomia* che mette in opera in questa prassi, e che in questa prassi organizza e mantiene. *Egli è visibile dalle sue opere (ton ergon theoreītai)*⁷⁴, dagli “effetti” *giusti* del suo Buon Governo⁷⁵, pur rimanendo la loro causa “invisibile e nascosta”.

Cosicché, con una straordinaria immagine che sintetizza emblematicamente ciò che egli è venuto dicendo finora, l’autore del *De mundo* aggiunge: “Dio assomiglia veramente, se è lecito paragonarlo a cose piuttosto modeste, a quelle che nelle costruzioni ad arco si chiamano chiavi di volta, le quali, stando nel punto centrale dove si congiungono le due parti laterali, mantengono in equilibrio (*en armonia*) e in ordine (*kai en taxei*) l’intera struttura della volta e la rendono stabile”⁷⁶.

⁷² « Penso che si potrebbe trovare facilmente la conferma del fatto che il governo si occupa delle cose – dice Foucault nella sua lezione al Collège de France del 1° febbraio 1978 - , intese come intreccio di uomini e cose, nell’immancabile metafora cui ricorrono continuamente questi trattati sul governo, cioè la metafora dell’imbarcazione. Che significa governare un’imbarcazione ? Significa certamente occuparsi dei marinai, ma anche della nave, del carico ; governare un’imbarcazione significa anche tener conto dei venti, degli scogli, delle tempeste, delle intemperie. Ed è questa relazione tra marinai e nave che occorre salvaguardare, con il carico da portare in porto, e il loro rapporto con tutti quegli elementi come i venti, gli scogli, le tempeste. Il governo di un’imbarcazione è caratterizzato da tutte queste relazioni » (cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 78).

⁷³ Aristotele, *Trattato*, 399 b; trad it cit., p. 179.

⁷⁴ Giovanni Reale sottolinea opportunamente, in una nota della sua edizione del *Trattato*, come “qui si parla di *opere* che dipendono da Dio *non quanto all’essere, ma quanto all’ordine*” (op. cit. p. 265).

⁷⁵ Questi principi torneranno nell’interpretazione del celebre affresco di Ambrogio Lorenzetti: “*Effetti del Buon Governo in città e nel contado*” eseguito a Siena nella sala dei Nove del palazzo Pubblico tra il 1337 e il 1340, al centro del quale compare un gruppo di ragazze che intreccia una *danza*. Anche in questo caso nel *Buon Governo* appaiono i caratteri di una Natura *armonica*, o di un equilibrio, che si manifesta nei suoi “effetti” buoni. Per l’interpretazione del significato politico della nozione di governo sottesa nell’affresco di Ambrogio Lorenzetti, cfr. Hasso Hofmann, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Privatdruck der Siemens Stiftung, München 1997.

⁷⁶ Aristotele, *Trattato*, 399 b ; trad, it. cit., p. 181.

2. Accordi.

Nel suo *Ample discours au Roy sur le fait des quatre estats du Royaume*, composto al momento della salita al trono di Francesco II di Valois, Joachim Du Bellay, il poeta amico e sodale di Ronsard e autore nel 1549 del manifesto poetico della Pléiade, utilizzerà il tema dell'armonia fondamentale dei quattro umori, corrispondente ai quattro *estats* del regno, aggiungendovi alcune immagini di derivazione platonica⁷⁷. Così come farà di lì a poco Jean Bodin, ma assai prima di lui aveva fatto il più grande teorico francese della politica del primo Cinquecento, il “conseiller du Roy” Claude de Seyssel nel breve trattato sul governo dedicato al giovane Francesco I, *La Monarchie de France* (pubblicata nel 1515⁷⁸), il re occupa il *luogo* di Dio nel cosmo e ne è in qualche modo un occupante fisico incarnato in un corpo mortale⁷⁹: è lui che mantiene l'*accordo* tra i ceti, gli *Estats*, ed è ancora lui che tiene il *freno* e le *briglie* del cavallo-popolo, come fa l'auriga nell'allegoria platonica del *Fedro*. In questa breve opera Seyssel dimostra, in uno stile sobrio e quasi colloquiale, che la monarchia di Francia è la meglio *governata* rispetto ad ogni altra perché essa è una forma armonicamente bilanciata di governo, in grado di temperare in modo equilibrato il privilegio legittimo del Re a governare, con i diritti della nobiltà, del clero, e del *tiers estat*.⁸⁰ I tre stati rappresentano la pietra angolare del regime politico francese, in quanto essi realizzano l'armonico *contemperamento* delle tre forme di governo, la monarchica, l'aristocratica e la democratica, e attuano così la vera costituzione mista che è stata giudicata da Platone, da Aristotele, da Polibio, da Cicerone come la migliore costituzione. D'altra parte, nella dedica al suo trattato *De l'Estat et succès des affaires de France* (1570), Du Haillan affermerà a sua volta che la monarchia francese deve tanta parte della sua durata e prosperità e l'eccellenza che la innalza al di sopra delle altre monarchie europee, al fatto che il potere, di cui il re è depositario, è *temperato* e regolato dall'equilibrio e dall'*armonia* tra il potere di governo, che spetta nella sua unità e pienezza al monarca, e la molteplicità di diritti, libertà, prerogative dei sudditi, tutelati da leggi che il monarca non può arbitrariamente alterare. Quando si tratta di meglio precisare la struttura concreta di una simile forma “temperata” di governo monarchico, Du Haillan fa proprio e ripropone il

⁷⁷ Joachim Du Bellay, *Œuvres poétiques*, éd. Henri Chamard, 2 Voll., Cornély, Paris 1910 (STFM), p. 193 sgg. Sia Ronsard che Du Bellay sono oggetto dell'ironia di Etienne de La Boétie per la loro celebrazione *cortigiana* della monarchia.

⁷⁸ Per una discussione della vita e dell'opera di Seyssel, cfr. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, art. “Seyssel”, t. XIV, (2), Paris 1941; e, specialmente, l'eccellente *Introduzione* di Jacques Puojol alla sua edizione di Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, Librairie d'Argence, a cura di Jacques Puojol, Paris 1961; nella stessa edizione si trova anche *Prohème en la translation de l'Histoire d'Appien*, ed. cit., pp. 71-87.

⁷⁹ Cfr. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, cit.; trad. it. cit. *I due corpi del Re.*, soprattutto il Cap. I.

⁸⁰ Cfr. C. de Seyssel, op. cit., Parte I, cap. VI, p. 112.

modello della costituzione mista tracciato da De Seyssel nel *Prohème en la Translation de l'Histoire d'Appien* (1510) e poi ne *La Monarchie de France*: dopo aver riproposto, servendosi anche di citazioni testuali, la teoria di Seyssel dei tre *freins et brides* giurisdizionali (*Religion, Justice, Police*) da cui deve a sua volta essere limitato il potere regio di governo, e dopo aver affermato che solo la loro presenza e l'efficacia della loro azione permettono l'instaurazione di una "consonanza" armonica tra il monarca e *les Estats* (clero, nobiltà, popolo) del regno, Du Haillan deve tuttavia constatare come "nel corso dei cinquant'anni che lo separano da Seyssel questi stessi freni sono stati alterati o distrutti tanto da non riuscire più a dare ordine alla vita politica del regno"⁸¹. Scrive infatti Du Haillan: «... on voit bien que ce bel ordre institué en notre Monarchie est corrompu et que nous ne retenons que l'ombre de ces belles premières constitutions »⁸².

Dal *De Mundo* pseudo-aristotelico Jean Bodin ricaverà negli stessi anni l'immagine dell'*armonia dei contrari*, che gli permette di render conto dell'esistenza di magistrati rivali nella *res publica* romana⁸³: « Anche il dire che le parti del corpo umano, ch'è il simbolo di uno Stato ben ordinato (*qui figure la Republique bien ordonnée*), sono sempre in concordia fra loro (*ne sont iamais en discord*), non è esatto: al contrario vediamo che, se gli umori del corpo umano non fossero discordanti (*bien fort contraires*), l'uomo perirebbe presto, giacché la sua vita dipende dall'opposizione di caldo e freddo, secco e umido, fiele amaro e catarro dolce, appetiti animali e ragione di natura divina: allo stesso modo che la conservazione dell'universo dipende, dopo che da Dio, dall'azione reciprocamente contraria di tutte le parti di esso. Perciò occorre che in uno Stato i magistrati siano in qualche modo discordanti, anche se sono gente dabbene; perché la verità, il bene pubblico, le risoluzioni oneste si rivelano sempre in mezzo a due estremi.»⁸⁴.

Bodin giustificherà in tal modo la monarchia, immagine diretta, come vedremo, del potere *unificatore* e "armonizzatore" di Dio, facendo appello a tutti gli elementi del dispositivo analogico, Dio, cosmo, corpo umano, anima dell'uomo e corpo sociale: "Nella monarchia però la discordia è meno da temere: così come Dio mantiene uniti in un accordo discorde i contrasti dei moti celesti e degli elementi, le loro attrazioni e repulsioni, facendo di voci contrarie una piacevole armonia, impedisce che un elemento sopraffaccia l'altro, così il principe, ch'è l'immagine di Dio, deve

⁸¹ Cfr. A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione*, pubblicato originariamente in: *Il politico. Da Hobbes a Smith. Assolutismo e consenso*, v. 2, tomo I, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 265-284; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano, p.66.

⁸² Du Haillan, *De l'Estat et succès des affaires de France*, Paris 1570, fol 81 v. 82.

⁸³ Cfr. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, (1576), Scientia Verlag, Aalen 1977, ristampa anastatica dell'ed. du Puis, Paris 1583; trad. it. *I sei libri dello Stato di Jean Bodin*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, UTET, Torino 1964-1997, vol. II, IV, 5, pp. 513-515. G. Reale fa notare come fra la metà del secolo XV e la metà del secolo XVI il trattato *De Mundo* venne tradotto almeno sette volte in latino, una delle quali da Guillaume Budé, nel 1526 (cfr. *Trattato*, ed. cit., p. 287).

⁸⁴ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., p. 513. In generale, sulla metafora « organologica » in Bodin cfr. Dietmar Peil, *Untersuchungen*, cit., pp. 398-407, da dove ricaviamo questa citazione dei *Les Six livres de la République* (cfr. D. Peil, op. cit., p. 406).

contenere e regolare le querele e i contrasti dei suoi magistrati, sì ch'essi si trovino in una certa contrarietà reciproca e le loro contese possano riuscire a salvezza dello Stato"⁸⁵.

Così negli stessi anni in Guillaume Du Bartas, il poeta di fede ugonotta autore nel 1578 del celebre poema sulla creazione intitolato *La Sépmaine*⁸⁶, l' "accordo" *armonizzante* prodotto dal re non interviene che come immagine dell' alterno e regolare dominio di uno dei quattro principi sugli altri: caldo, freddo, secco, umido. Quando questo dominio, questa prevalenza all'interno dei corpi viventi, è equilibrato e segue le giuste *proporzioni*, esso assicura la permanenza della forma e della *salute* dei corpi, esso è immagine della regalità saggia e giusta; mentre, al contrario, quando mira ad escludere gli altri tre principi , a prevaricarli, esso comporta lo stato di malattia e diviene perciò l'immagine stessa della regalità *tirannica*⁸⁷.

Dietro le analogie improntate all'equilibrio degli elementi e degli umori sta – per così dire – la preoccupazione della loro *traduzione* politica, che introduce una nozione di *gerarchia* che era del tutto assente in realtà nei testi medici della tradizione ippocratica⁸⁸, con la distinzione tra umori *preminenti*, in qualche modo dominanti, e umori a questi *subordinati*. A partire dalla gerarchia sociale data, insomma, il dispositivo analogico così attivato organizza la gerarchia del cosmo e quella delle parti del corpo, che attraverso un secondo movimento logico giustifica a sua volta, "retrospettivamente", la gerarchia dell'ordine cosmico e "fisiologico" creata a sua immagine.

In questo modo, l'immagine della *malattia* causata dall'eccesso, e cioè dal prevalere di uno dei quattro "umori", risulta essere assai frequente in tutta questa letteratura politica del Rinascimento, soprattutto nell'epoca delle guerre di religione⁸⁹. Essendo ogni comunità un tutto organicamente composto, cioè un corpo dato, la questione della sua malattia , vale a dire della sua *corruzione* viene posta di continuo: la politica si pensa come esposta essenzialmente alla corruzione., è sempre cioè situata all'interno dell'opposizione amicizia-unione/malattia-disunione, e al suo interno si dispongono una serie di metafore : infezione, ulcere, sproporzione tra gli umori, alle quali risponde

⁸⁵ *Ivi*, p. 516.

⁸⁶ Guillaume de Salustre Du Bartas, *La Sepmaine*, éd. Yvonne Bellenger, Nizet, Paris 1981.

⁸⁷ Cfr. G. Du Bartas, *Première Sepmaine*, «Le Second Jour», op. cit., pp. 91-116.

⁸⁸ Ma ben presente invece in Platone, che enfatizza la corrispondenza tra sapere medico e sapere filosofico teorizzando, anche in modo originale rispetto alle dottrine del *Corpus* ippocratico, una concezione corporea di interno assetto gerarchico. Cosicché il discorso sull'*ordine* del corpo chiamato salute, e sulla malattia che designa il suo contrario, viene a prestare il suo linguaggio sia all'ordine dell'anima sia a quello politico, come mostra bene M. Vegetti (cfr. *Metafora politica e immagine del corpo*, cit.).

⁸⁹ « E' vero – scrive Roberto Esposito – che il punto d'incrocio tra sapere politico e sapere medico è costituito dal comune problema della conservazione del corpo. Ma tale conservazione acquista un rilievo centrale appunto a partire dall'angolo prospettico aperto dalla malattia. Certo, logicamente la determinazione fisiologica – o – morfologica dell'organismo precede quella della sua patologia. Ma di fatto è la configurazione del quadro patologico la fonte di senso sia della fisiologia sia della morfologia: solo la 'decisione' su ciò che è malato – sull'origine, lo sviluppo e l'esito della malattia – definisce per contrasto ciò che è sano » (Cfr., R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 145). Sul tema della malattia al tempo delle guerre di religione in Francia cfr. A. Jouanna, *Le temps de guerres de religion en France (1559-1598)*, Nizet, Paris 1998. E, inoltre, G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Champion, Paris 2001.

una serie di rimedi: purghe, salassi, medicinali, farmaci⁹⁰. Bodin, ad esempio, la impiegherà in diverse occasioni, soprattutto per mostrare il pericolo che minaccia il corpo sociale allorché i più nobili e i più potenti si rivalgono delle imposte sui più poveri, e paragona all'influenza della "bile" l'eccessivo incremento del fisco. Queste metafore mediche comportano quelle relative ai "remedia"⁹¹: purgazione degli umori, correzione dello *stato* psicologico, fenomeni morali o sociali che causano la decadenza dell'*État*. Così, Claude de Seyssel giustificava, ad esempio, la necessità di "ridurre", restringere il fasto eccessivo delle cerimonie che rovinano la nobiltà a vantaggio del *tiers estat* e della nascente borghesia mercantile: non si potrebbe, infatti, porre rimedio ai mali «si on n'ôte la racine, tout ainsi qu'une maladie qui vient à quelqu'un des membres du corps par mauvaises humeurs qui sont au dedans (...). Si l'on ne purge lesdites humeurs dont procède la naissance du mal, c'est toujours à recommencer »⁹².

In quest'apologia della monarchia mista, *ben temperata*, che è *La Monarchie de France*, Seyssel fa appello però all'analogia del corpo e dei quattro umori che lo compongono, anche quando si tratta di illustrare una delle sue convinzioni fondamentali per quanto riguarda la *costituzione* della *res publica* e la sua vicenda storica. In un capitolo dedicato ai relativi meriti dell'oligarchia nella Repubblica di Venezia, quasi fornendo la prognosi della malattia di quel corpo, che poi Du Haillan mezzo secolo dopo si limiterà, come abbiamo visto, a constatare e a deplorare, egli scrive: "Poiché, in qualche modo, bisogna pure che anche questo – come tutti gli altri che sono stati e saranno in questo mondo – vengano a morire, poiché non vi è alcuna cosa perpetua, sotto il cielo (*il n'est aucune chose sous le ciel perpetuelle*), e così, tutto ciò che ha inizio bisogna che abbia una fine; e anche questi corpi mistici (*ces corps mystiques*), che sono simili ai corpi umani materiali – i quali (per il fatto che sono creati e composti dai quattro elementi e umori contrari), accade che per qualche tempo possano durare e conservarsi in vita (vale a dire finché i detti umori si accordano), tuttavia è impossibile che alla lunga l'uno non sopraffaccia gli altri e che così la massa non ritorni alla sua materia prima attraverso la dissoluzione della suddetta coesione (*compagnie*); poiché, a causa dell'ordine stesso della natura, tutti i detti elementi ed umori, una volta che sono assemblati, hanno aumento, stato (*état*) e diminuzione, avvenendo la quale è necessario aiutare la natura e soccorrere quel membro e quell'umore che siano diventati più deboli (*plus faibles*); ma succede che, quando si cerca di aiutarne uno, si nuoccia all'altro. Accade così anche ai corpi mistici della

⁹⁰ Il Corpo sovrano moderno invece si penserà, sulla base teorica del principio di sovranità, proprio come ciò che è *immune* da corruzione. Si veda su questo R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., in part. pp. 134-172.

⁹¹ Cfr. J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, l'Harmattan (già Vrin 1971), Paris 1995, pp. 182 sgg.

⁹² Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, éd. par J. Poujol, Librairie d'Argence, Paris 1961, p. 161. L'opera fu offerta a Francesco I, come appare nel titolo della prima edizione (1519): *La grant monarchie de France composée par messire Claude de Seyssel, lors évêque de Marseille, et à présent archevêque de Thurin, adressant au roy trèschrétien François, premier de ce nom*. Si veda, qui, il bel saggio introduttivo di J. Poujol, *La pensée politique de C. Seyssel*.

società umana; poiché, una volta che essi siano assemblati attraverso un'unione civile e politica (*par une civile et politique union*), vanno per qualche tempo accrescendosi e moltiplicandosi, quindi rimangono nel loro stato (*en leur état*) ancora per un po' di tempo, poi – per il fatto di essere composti da molti propositi e volontà discordanti e contrarie – cominciano a declinare e infine arrivano a sparire (*viennent à néant*). Sono infatti le cinque età, tanto dei corpi umani che dei corpi mistici, e cioè : l'infanzia, che è l'inizio ; la giovinezza, qui est la crescita ; la virilità, che è lo stato (*l'état*) ; la vecchiaia, che è il declino ; e la decrepitezza, che è la dissoluzione. »⁹³.

Inutile sottolineare l'importanza centrale, in questo testo densissimo, della tradizionale teoria della *anakyklosis* esposta da Polibio nel Libro VI delle *Storie*, che così larga e profonda diffusione ebbe nel pensiero politico del Rinascimento e che rinveniva le due cause del deperimento, e poi del collasso, del corpo politico da un lato nel suo invecchiamento naturale – secondo l'antico principio polibiano della necessaria decadenza di ogni entità vivente – e dall'altro in una scossa violenta dovuta ad una guerra intestina o a un colpo di stato⁹⁴. Come molti dei suoi contemporanei, convinti – sulla traccia polibiana – che la vita e la durata delle repubbliche, dei regni e degli imperi fosse meglio assicurata dal “governo misto”, che fosse cioè sul gioco del bilanciamento e dei contrappesi tra le sue parti componenti che il corpo della *res publica* si regge, anche nella sua forma monarchica, Seyssel insiste sulla necessità dell'*armonia* e dell'equilibrio tra gli *umori* di questo corpo. Seyssel mette in tensione, nell'uso dell'analogia, questi confini dell'immagine del corpo, perché questa serva più precisamente al suo disegno. Il suo intero trattato è infatti un promemoria rispettoso – che resterà tuttavia in gran parte inascoltato – dedicato al giovane principe Francesco I, affinché non si lasci andare nel suo agire politico ad illusioni di onnipotenza o di immortalità: “il n'est aucune chose sous le ciel perpétuelle”. Anche un “corps mystique”, dunque, obbedisce alla stessa fatalità, alla stessa necessaria *Tyche* di un “corps matériel humain”. Come le malattie possono metter fine alla vita del corpo umano, così le malattie sociali possono metter fine alla vita degli imperi e delle repubbliche. Esse sono, per così dire, integrate nel *ciclo* biologico della nascita , della crescita, della vecchiaia e della morte.

⁹³ *Ibid.*, I, cap. 3, p. 108, traduzione nostra. Seyssel ammonisce poi che se i sudditi non si fossero accontentati della loro condizione, ne sarebbe conseguita “la rovina della monarchia e la dissoluzione del corpo mistico”(cfr. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, Cambridge U.P., Cambridge (MA), p. 34, nota 36).

⁹⁴ Cfr. J. H. Hexter, *Seyssel, Machiavelli and Polibius VI: the Mystery of the missing Translation*, in «Studies in the Renaissance», III, 1956, pp. 75-96. Sul nesso corruzione/mutamento/instabilità/declino nel tempo del corpo politico, nel pensiero del Rinascimento, cfr. John. G. A. Pocok, *The machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 193-199, dove si evidenzia, tra l'altro, la matrice stoica e polibiana di questa tematica e del correlato simbolo della *ruota*. Qui Pocok sostiene che il sesto libro delle *Storie* di Polibio “ebbe così grande influenza sulle idee che il Rinascimento elaborò in merito agli sconvolgimenti della politica del tempo, che si può a questo punto reputare che proprio questo testo ci dia la chiave dei fondamentali problemi concettuali di quel periodo” (*ibidem*, p.193). Sull'importanza della teoria polibiana dell'*anakyklosis* nel Rinascimento insiste anche A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese, pp. 126-131.

C'è qualcosa riguardo alla composizione dei corpi materiali e politici (o mistici) che produce una *discordanza* delle parti componenti, quasi inevitabile dopo un periodo di crescita. La *corruzione* del corpo politico non necessariamente, comunque, è governata dalla Necessità. La dissoluzione dei corpi, sia fisici che mistici, è piuttosto il risultato di uno *squilibrio*, di una discordanza tra gli umori e gli elementi che li compongono. Un governo oligarchico apparentemente così stabile come quello della Repubblica di Venezia, per esempio, espone se stesso al pericolo mortale di veder la propria aristocrazia assumere una dimensione “ipertrofica” e aberrante all'interno del corpo politico di Venezia. Il *rimedio* a una tale *dis-armonia* è implicito nella diagnosi di Seyssel: ogni parte del corpo politico deve sottomettersi all'influsso bilanciante ed equilibratore dell'altra⁹⁵.

Tale è il governo di una monarchia “costituzionale” o bilanciata. La monarchia francese, “la grant monarchie” che Seyssel descrive e che è ancora “le plus civile et le mieux policié de tous les autres qui ont été et sont de présent”⁹⁶, ha saputo amministrare, come nessun'altra, questa forma di governo con successo, e il corpo politico della Francia è rimasto in vita perché i re di Francia hanno sottomesso se stessi ai “trois freins de la monarchie”, cioè ai *rimedi* saggiamente escogitati, “secondo l'umana ragione”, per frenare la loro autorità assoluta “ed ancor più per frenare l'invasione di coloro che avessero le redini del regno”: « In tutti i casi, la dignità ed autorità regia rimane sempre nella sua interezza, non totalmente assoluta, e neppure troppo ristretta, ma regolata e frenata dal buon diritto, dalle leggi e dalle consuetudini, che sono fissate di tal sorta, da non poter essere violate o poste in nulla, sebbene in qualche momento e circostanza avvenga qualche infrazione e violenza. Per parlare dei freni indicati, in base ai quali è regolata la potestà assoluta del re di Francia, io ne trovo soprattutto tre: il primo è la Religione; il secondo, la Giustizia; il terzo, la *Police* »⁹⁷. Questa Legge ed Ordinamento è il terzo freno, la *Police*, “cioè il complesso delle ordinanze emanate dagli stessi re, confermate ed approvate via via nel tempo, aventi ad oggetto la conservazione del regno, nella sua unità e negli interessi singoli che lo compongono.”

La chiave della vita politica della Francia, della sua antica costituzione, è dunque il mantenimento dell'equilibrio armonico tra il Re e le altre *parti* del regno, ceti e *Parlements*, creati, come osserva Seyssel, perché nulla fosse possibile al re in più di quello che concedeva la Legge. Ancora una volta

⁹⁵ Questo, in sintesi, è il succo di quello che Charles H. McIlwain chiama “il costituzionalismo di Seyssel” (C. H. McIlwain, *Constitutionalism : Ancient and Modern*, Cornell University Press, New York 1947; trad. it. *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 120).

⁹⁶ Cfr. C. de Seyssel, *La monarchie de France*, cit., p.99. Anche Seyssel però sembra lasciarsi prendere – nonostante il suo prudente tradizionalismo – dalle speranze di quelle correnti nazionali e assolutistiche che vedevano nel giovane Francesco I, succeduto nel 1515 a Luigi XII, il sovrano capace di riaffermare con decisione la supremazia francese.

⁹⁷ « Et neanmoins demeure toujours la dignité et auctorité royale en son entier, non pas totalement absolue, ne aussy restraincte par trop, mais reiglée et refrenée par bonnes loix, ordonnances et coustumes, lesquelles sont establies de telle sorte qu'à peine se puovent rompre et adnichiler, iacoit qu'en quelque temps et en quelque endroit, il y advienne quelque infraction et violence. Et pour parler desdictz freins par lesquelz la puissance absolue des Roys de France est reglée i'en treuve trois principaulx, Le premier est la religion, Le second est la iustice. Et le tiers la police.» Cfr. C. de Seyssel, op. cit, p. 118 (trad. nostra) .

l'immagine "organica" della società francese era ripresa dal concetto del corpo: *insieme* al re , la nobiltà, il popolo e il clero formavano gli elementi costitutivi della società e *insieme* al re davano origine ad un "corpo mistico": il re ne era la testa, i tre stati ne costituivano le membra, gli organi necessari di tale Ordinamento: "[...] un altro aspetto, che anzi considero il principale per la conservazione e l'accrescimento di questa Monarchia, è che il Capo e tutte le sue membra sono retti da un così buon ordine, che solo a gran fatica possono giungere a grave *dissonanza*." ⁹⁸

⁹⁸ *Ivi*, p. 117 (corsivo nostro).

3. *Caput / corpus.*

Ma da dove giungeva a Seyssel l'immagine del "corpo mistico"? L'immagine del "corpo mistico" per designare le società politiche risale, come ha dimostrato Ernst Kantorowicz, al XII secolo, per analogia con la metafora della Chiesa come "corpo mistico" del Cristo⁹⁹. A partire dai secoli tardo-gotici, come scrive Kantorowicz, si acuì sempre più il senso della discrepanza tra il destino dei corpi sensibili dei sovrani e l'immortalità della *dignitas* regale che assicurava la durata del regno. Il re possedeva dunque *due corpi*: uno transeunte e corruttibile, l'altro duraturo tanto quanto erano duraturi gli attributi corporativi dell'ordine politico. Benché l'antichità, specie in epoca imperiale, conoscesse metafore e immagini della duplicazione tra il corpo vivo dell'imperatore e il suo essere strumento di qualcosa di più alto e imperituro, e cioè di una comunità politica che non può mai morire, è solo a partire dal tardo Medioevo che si afferma la concezione secondo la quale il re possiede effettivamente due corpi.

L'importanza della teoria dei due corpi del re per l'antropologia politica medievale, e in seguito moderna, consiste nel fatto per così dire necessitante per il potere di possedere un occupante fisico *incarnato* in un corpo mortale. D'altro canto, la teoria dei due corpi implicava, proprio in virtù dell'esistenza dell'altro corpo, fittizio, perpetuo e *mistico*, l'impossibilità che un singolo individuo potesse mai incarnare la potenza assoluta. La teoria dei due corpi del re conferma, così, la straordinaria rilevanza posseduta dall'idea di *corpo* nel Cristianesimo per articolare nuovi concetti delle istituzioni religiose e politiche¹⁰⁰. A partire da San Paolo, con la sua caratterizzazione della Chiesa come *corpus Christi* (Rm, 12.4-5), si giunse, attraverso la declinazione giuridica del concetto di *corpus Ecclesiae mysticum*, all'equiparazione tra *corpus mysticum* e *corpus morale et politicum* con la quale si designava la specificità dei corpi politici degli Stati a capo dei quali si svolgeva la dialettica tra il corpo mortale e il corpo politico del re "che non muore mai".¹⁰¹

Dobbiamo tener conto, qui, della decisiva iscrizione dell'analogia del corpo dentro il dispositivo teologico-politico¹⁰²: il "corpo mistico" (espressione del "fare corpo" dei membri della comunità) si dice di volta in volta del Cristo, dell'Eucarestia, della Chiesa, prima ancora di dirsi dello Stato. E quest'ultimo si costituirà esso stesso, come ha genialmente mostrato Ernst Kantorowicz, evolvendo

⁹⁹ Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, cit., pp. 39-75. Cfr. anche H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Aubier-Montaigne, Paris 1949; trad. it *Corpus Mysticum*, Jaca-Book, Milano 1982.

¹⁰⁰ Cfr. P. Brown, *Il corpo e la società*, Einaudi, Torino 1992, pp. 89 sgg.

¹⁰¹ Cfr. su tutto questo, E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., in particolare pp. 166-233.

¹⁰² Sui significati di 'teologia politica' cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 333-459.

in maniera sempre duplice, dall'idea della figura regale pensata ad immagine del Cristo (il *duplex corpus Christi* dei teologi¹⁰³), fino all'idea della regalità come corpo munito delle stesse caratteristiche mistiche della Chiesa. Ma l'elemento motore che permette di "fare corpo" è essenzialmente dato – qui – dalla figura dell'incarnazione che offre il modello perfetto (e la misura) dell'incorporazione, come fusione totale della molteplicità¹⁰⁴.

Questa distinzione tra incarnazione e incorporazione tuttavia è, nell'intenzione forse di negare la discontinuità fra il teologico-politico medievale e la sovranità moderna¹⁰⁵, assai sfumata in Kantorowicz. Ma è soltanto l'idea di incarnazione che permette di portare a compimento l'incorporazione: l'astrazione dell'*universitas* prende vita e senso quando è incarnata in una persona, il capo, la testa, colui che la rappresenta¹⁰⁶. Non si tratta dunque soltanto dell'incorporazione in senso stretto: associazione *nella gerarchia*¹⁰⁷, associazione delle diverse *membra*, dei sudditi e del "capo" in un solo corpo, ma sempre anche di un'incarnazione, per mezzo della quale quest'associazione è veramente personificata, resa presente, *rap-presentata*¹⁰⁸.

All'immagine dell'*armonia* e dello squilibrio tra gli umori si giustappone, in questo caso, quella della collaborazione o del *dis-accordo* tra le differenti *membra* del corpo, sul modello del celebre apologo di Menenio Agrippa riportato da Tito Livio¹⁰⁹. Il ricorso alla analogia delle membra è per lo più legato all'idea di *gerarchia*. Del resto già Platone aveva fondato tutto il suo parallelismo tra

¹⁰³ E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., pp. 230 sgg.

¹⁰⁴ «...come la Chiesa storica s'istituisce simbolicamente per disincarnazione del corpo-di-carne di Cristo ... allo stesso modo la carne della comunità politica, essa pure senza corpo o senza cadavere, si *disincarna* per incorporarsi o *incorporarsi* nel corpo organico istituito della comunità, e nel suo capo, il re». M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris 1991, p. 97. Cfr. anche T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., pp. 98-122.

¹⁰⁵ Kantorowicz, infatti, tende a sovrapporre la semantica dell'incorporazione a quella dell'incarnazione, nota Esposito, "allorché istituisce una connessione necessaria tra la concezione dei due corpi del re – cioè della perennità simbolica della regalità – e la problematica cristiana dell'incarnazione, senza avvedersi dello scarto categoriale che le separa." (cfr. R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 87). Cfr. anche M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», nn. 14 e 15, luglio-settembre 1981.

¹⁰⁶ "Interpretando il popolo come *universitas* che «mai muore», i giuristi erano giunti a concepire il carattere perpetuo sia dell'intero corpo politico (membra e capo insieme), sia dei suoi singoli componenti. La perpetuità del solo «capo» aveva tuttavia un'importanza non meno grande in quanto il capo appariva tradizionalmente la parte responsabile, la cui assenza avrebbe reso l'intero corpo politico incompleto e incapace di agire" (ivi, p., 269.).

¹⁰⁷ «Infatti, la gerarchia – scrive Marcel Gauchet – è proprio questo: l'incorporazione dell'alterità del fondamento nella sostanza stessa del vincolo sociale e la sua diffusione o la sua rifrazione tangibili a tutti i livelli. Da questo punto di vista essa non corrisponde propriamente a una creazione, bensì deriva dalla rifusione e dalla ridistribuzione della dimensione religiosa per eccellenza, cioè dell'autorità e della superiorità assolute dell'ordinamento collettivo stabilito sulla volontà dei singoli individui» (M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985, trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, p. 30).

¹⁰⁸ Si produce così l'incorporamento reciproco tra sudditi e sovrano per il quale "egli è un corpo solo con essi (*incorporated*) ed essi con lui" (ivi, p. 14). Per una riflessione teoretica sul nesso *rendere-presente/rappresentare*, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, Franco Angeli, Milano 2003, in part. pp. 17-54.

¹⁰⁹ Tito Livio, *Storia di Roma*, II, 32. Ripreso, tra l'altro, da Du Bellay nell'*Ample Discours au Roy*, cit. Pur nell'anomalo centralizzarsi di un organo prosaico come lo stomaco, la metafora liviana riesce comunque a suggerire definitivamente il triplice orizzonte figurale che l'immagine del corpo è in grado di consegnare alla trattatistica politica medievale: essenzialmente il contesto simbolico di una *anatomia*, di una *patologia* e di una *terapeutica* applicate alla politica, che già i testi greci utilizzavano (cfr. D. Peil, *Untersuchungen*, cit., p. 306).

la salute e la giustizia sull'idea di gerarchia (Platone, *Repubblica*, 444 d). Nel *Timeo* egli aveva poi precisato che la testa (*kephale*) era la parte più divina che essa comanda a tutte le altre che sono in noi, è lo scrigno dell'anima intelligente e perciò governa tutto il corpo che è il suo servitore (*Timeo*, 44 d, 45 a)¹¹⁰. Questa gerarchia *caput-corpus* è passata nel linguaggio con il doppio senso del termine *caput* nel frequente assemblaggio figurale di ispirazione biblica, nel trasporre cioè della dottrina paolina – che vuole il Cristo a *capo* del *corpo* della Chiesa in analogia al marito che è la *testa* della propria moglie, considerata quindi corpo del di lei sposo¹¹¹ – in un ambito politico che non esita a proclamare il re capo e marito del corpo collettivo, testa e sposo del suo regno¹¹².

In un fondamentale saggio intitolato *I misteri dello Stato*¹¹³, Kantorowicz ricorda come nel 1547, nel giorno in cui Enrico II di Francia salì al trono, venne introdotta nell'Ordine dell'incoronazione francese una rubrica che precedeva e seguiva il conferimento dell'anello: «Il re sposa solennemente il suo reame – *le roy espousa solennellement le royaume* »¹¹⁴. «Questa metafora – nota Kantorowicz – non era inserita solamente per la sua arguzia, come accadeva talvolta nei discorsi di Giacomo I, ma per la sua consonanza con il diritto vitale del regno e con la concezione della legge dell'epoca»¹¹⁵. Nel 1538 il giurista francese Charles de Grassaille, in una sua opera intitolata «Sui diritti regali della Francia», avanzò la teoria secondo la quale tra il re e la sua *respublica* viene contratto «un matrimonio sia morale che politico» (*matrimonium morale et politicum*): «Rex dicitur maritus reipublicae [...] Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesias et Praelatum matrimonium spirituale contrahitur [...] Et sicut vir est caput reipublicae et respublica eius corpus»¹¹⁶. Grassaille, come altri giuristi francesi del XVI secolo – si pensi a René Choppin nel 1572¹¹⁷ o a Francois Hotman nel 1586¹¹⁸ – dichiarò che il potere del sovrano sulla proprietà e sul

¹¹⁰ Cfr., sul tema dell'immagine del corpo politico in Platone, A. Cavarero, op. cit., pp. 63-101. Sull'origine greca dell'analogia tra organizzazione statale e organismo umano, benché in un discorso centrato sull'anima che complica alquanto la dinamica figurale qui considerata, si vedano C. H. McIlwain, op. cit., pp. 49-54; Id. *The Growth of Political Thought from the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York 1932; trad. it. *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, Neri Pozza, Venezia 1959; D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und herrschaftsmetaphorik*, cit., pp. 313-315; e, soprattutto, T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., pp. 10-19; e inoltre O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milano 1970, pp. 147-148.

¹¹¹ San Paolo, *Lettera agli Efesini*, 5, 21-31.

¹¹² Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 185.

¹¹³ E. Kantorowicz, *Mysteries of State. An absolutist Concept and its Mediaeval Origins*, pubblicato per la prima volta in «The Harvard Theological Review», XLVIII, 1955, p. 65-91; trad. it. «*I misteri dello Stato*», in E. H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, cit., pp. 187-221.

¹¹⁴ T. Godefroy, *Le ceremonial de France*, Paris 1619, p. 348, cit. in E. Kantorowicz, «*I misteri dello Stato*», cit., p. 202.

¹¹⁵ Cfr. E. Kantorowicz, *ibidem.*, dove si ricorda per esempio il discorso fatto da re Giacomo I al suo primo parlamento nel 1603: «Quello che Dio ha unito non può essere separato dall'uomo. Io sono il marito e l'isola intera è la mia sposa; io sono il capo ed essa è il mio corpo; io sono il pastore e questo è il mio gregge».

¹¹⁶ C. De Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, ius xx, Paris 1545, p. 217, citato da E. Kantorowicz, *ibidem.*

¹¹⁷ R. Choppin, *De Domanio Franciae*, Lib. II, tit. 1, n. 2, Paris 1605, p. 203. La citazione è riportata da Kantorowicz, *ibid.*

¹¹⁸ F. Hotman, *Francogallia*, c. IX, in *prin.*, solo nell'edizione del 1586, come in nota ricorda Kantorowicz, *ibidem.*

fisco era paragonabile ai diritti che un marito ha sulla dote della moglie e Choppin si spinse a dire che il re « è lo sposo mistico della respublica »(*Rex reipublicae mysticus coniunx*)¹¹⁹.

La metafora del matrimonio, il principe come *sponsus reipublicae* e il fisco come *dos pro oneribus danda*, è impiegata anche da Pierre Gregoire, *De Republica*, IX, 1, 11, pubblicato per la prima volta nel 1578. La inalienabilità, da parte del re, dei beni appartenenti alla Corona era una di quelle “leggi fondamentali” del regno di Francia che il re non aveva diritto di alterare. “Esse – scriveva Claude de Seyssel – sono state rispettate per tale decorso di tempo, che i Principi non possono derogarvi; nel caso che intendano farlo, non si è tenuti ad obbedire al loro comando, anche se si tratta dei loro possessi o dei beni della Corona, dal momento che essi non possono alienarli, se non per caso di necessità”¹²⁰.

Nel secolo XVI questo principio venne sostenuto oltre che da Charles de Grassaille al tempo di Francesco I, anche da “René Choppin, Francois Hotman, Pierre Gregoire per finire con Bodin”¹²¹. Il principio dell’inalienabilità risaliva dunque – come abbiamo visto - al trasferimento tardomedievale nell’ambito dello Stato della nozione ecclesiastica, e originariamente paolina, di *corpus mysticum*. Quando “il nuovo stato territoriale e quasi nazionale rivendicante la propria autosufficienza e indipendenza dalla Chiesa e dal papato fece man bassa delle ricchezze delle dottrine ecclesiastiche”¹²², tra i beni giuridici saccheggianti vi fu appunto la nozione di un «corpus reipublicae mysticum». In base alla “antichissima metafora del matrimonio mistico” tra *sponsus* (il Cristo) e *sponsa* (la Chiesa), che diventano *capo* e *membra* di un medesimo corpo mistico, il principe viene visto appunto come *maritus reipublicae*. «Allo stesso modo in cui è contratto un matrimonio divino e spirituale tra il vescovo e la Chiesa», scrive ad esempio Luca da Penne a metà del secolo XIV¹²³, «così tra il principe e lo Stato si conclude un matrimonio temporale e terreno». Di questo principio egli offre anche un’altra formulazione: “Gli uomini sono riuniti spiritualmente nel corpo spirituale di cui Cristo è il capo, mentre sono riuniti moralmente e politicamente nella

¹¹⁹ E. Kantorowicz, op. cit., p. 203.

¹²⁰ Cfr. C. de Seyssel, *La Monarchie de France*, ed. cit., p. 119.

¹²¹ E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 167.

¹²² *Ibid.*, pp. 178-179.

¹²³ “ I giuristi francesi, in particolar modo Grassaille, - scrive Kantorowicz in “*I misteri dello Stato*”, cit., p. 204 - citavano infatti letteralmente i *Commentarii* degli ultimi tre libri del *Codex* di Giustiniano compilati da un giurista proveniente dall’Italia settentrionale, Luca da Penne, nato verso il 1320, la cui opera era stata pubblicata in Francia nel corso del XVI secolo per ben sei volte ed era conosciuta a fondo. Il brano di Luca da Penne citato da Grassaille contiene un’intera teoria politica in nuce basata sulla *Lettera agli Efesini* (5), ossia sull’interpretazione apostolica del matrimonio”. E aggiunge: “Questa metafora spianò la strada a quello che diventò, due secoli più tardi, il soggetto preferito dei giuristi francesi”. Inoltre, poiché le proprietà regali venivano considerate come la dote di questo matrimonio, se ne deduceva che il principe aveva «diritto solo ad usare la proprietà della moglie ma non ad alienarla». Quest’argomentazione ebbe “una sorprendente influenza in epoche successive, soprattutto nella Francia del XVI secolo, quando sia l’analogia del *corpus mysticum* che la metafora del matrimonio tra re e regno vennero collegate alle leggi fondamentali del regno di Francia”, e in particolare quella concernente l’inalienabilità dei beni e dei diritti della Corona (Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., pp. 190-91).

respublica che è il corpo di cui il principe è il capo”¹²⁴. La concezione organologica assume, così, il capo e le membra del corpo politico “essenzialmente come essi si presentano in un certo momento, senza proiettarli oltre il presente, nel passato e nel futuro”¹²⁵.

È dunque sullo sfondo dell’idea secolarizzata del *corpus mysticum* – termine che, come ha mostrato Kantorowicz, designava lo Stato in senso astratto o come “persona giuridica” (*persona ficta*) che otteneva la sua esaltazione semireligiosa o religiosa – che possiamo capire pienamente, ad esempio, il senso di un testo apparso in piena stagione umanistica e sul quale proprio Kantorowicz ha richiamato l’attenzione¹²⁶, e cioè il trattato *De ortu et auctoritate imperii romani* di Enea Silvio Piccolomini, diventato più tardi Papa con il nome di Pio II, dedicato all’imperatore Federico III d’Asburgo nel 1446¹²⁷. Si tratta, infatti, di un eloquente esempio dello sviluppo di questa declinazione dell’analogia politica del corpo in un senso marcatamente “organologico”.

Umanista erudito, Enea Silvio vi sostiene, in sintesi, la tesi che il sacro romano imperatore sia “legibus solutus” perché l’Impero è stato istituito da Dio, e perché la sua esistenza e la sua conservazione in vita sono più importanti della vita stessa, la *nuda vita* dei suoi singoli membri.¹²⁸ Non dovrebbe sembrare troppo duro – scrive Enea Silvio – affermare che per il beneficio di tutto il corpo debba essere amputata una mano o un piede, che in uno Stato corrispondono ai cittadini, giacché il principe, che è il capo del corpo mistico dello Stato, è tenuto a sacrificare la sua vita qualora il benessere pubblico lo richieda¹²⁹. Il “corpo mistico della Chiesa il cui capo è Cristo” è stato rimpiazzato qui dal “corpo mistico dello Stato il cui capo è il principe”. E per fare il confronto, Enea Silvio ricorda al principe che Cristo volle sacrificare se stesso sebbene lui fosse, come capo della Chiesa, anche *princeps et rector*. Secondo Enea Silvio, insomma, il corpo politico non deve

¹²⁴ Cfr. Luca da Penne, *Commentaria in tres Libros Codicis*, cit. in E. Kantorowicz, “I misteri dello Stato”, cit., p. 208.

¹²⁵ *Ivi.*, p. 266.

¹²⁶ Cfr. E. H. Kantorowicz, “*Pro patria mori*”, pubblicato originariamente in «*American Historical Review*», 55 (1950-1951), pp. 472-92; trad. it. in Ernst H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, cit., pp. 67-97 e, inoltre, Id., *I due corpi del Re*, cit., specialmente pp. 222-233.

¹²⁷ Enea Silvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii romani*, a cura di G. Kallen, *Aeneas Sylvius Piccolomini als Publizist*, Stuttgart 1939. Cfr. anche *Aeneii Sylvi Piccolomini ... Opera omnia*, Ristampa anastatica dell’ed. del 1571, Minerva GMBH, Frankfurt a. M. 1967. Per un discussione di quest’opera, cfr. R. W. e A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, London 1936, pp. 188-191; trad it., *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1956-1968.

¹²⁸ Cfr. R. W. e A. J. Carlyle, op. cit., pp. 188-191.

¹²⁹ Giunto così a un certo punto della sua argomentazione, egli scrive: “*Expedit namquam unum hominem mori pro populo ne tota gens pereat : quam rem bonus civis aequo animo pro Repubblica tolerabit (...) Sicut enim membra quaedam amputantur si ipsa languere, et tamquam spiritu carere coeperint, ne reliquis noceat corporis partibus : sic et aliqui homines propter Rempublicam pati debent, quamvis nihil mali videantur promeruisse, si cum ipsis Respublica perit, quae sine ipsis salva essent. Turpis est enim omnis pars, quae suo toti non convenit et semper minus malum tolerandum est, ut evitetur maius : nec grave videri debet, si pro salute corporis, pedem vel manum, ut sunt in Repubblica cives, dicimus resecendam, com Princeps qui caput est mystici corporis Reipublicae, cum salus communis expostulat, vitam ponere teneatur: sicut Atheniensem Codrum, et apud Lacedemonios Leonidam tradunt fecisse, qui pro salute quorum ultroneas obierunt mortes. Imitandus est enim Christus Jesus, qui non solum pastoribus ut animas pro suis ovibus ponerent, imperavit, sed ipse quoque, cum esset caput Ecclesiae, princeps et rector, ut nobis mortem demeret, voluntariam mortem subivit.*” (Enea Silvio Piccolomini, *De ortu*, ed. Kallen cit., p. 82).

esistere in ragione delle sue membra, ma piuttosto le sue membra in ragione della vita del corpo. Il Principe, così, non deve occupare il suo trono in ordine alla funzione di presiedere all'amministrazione della giustizia nel suo regno. La "giustizia" è poca cosa, infatti, rispetto alla *vita stessa* del corpo politico. Lo scopo della vita politica è qui la *salute* del corpo politico ad ogni costo, anche a costo dell'ingiustizia nei confronti delle sue singole parti, amputabili se necessario dal resto del corpo, cioè dei cittadini¹³⁰. La descrizione che egli fornisce del *male* è, infatti, relativa ormai solo all'interesse e alla salute del *corpus* della *Respublica* nella sua unità: "quamvis nihil mali videantur promeruisse, si cum ipsis Respublica perit, quae sine ipsis salva essent". Già prima di Bodin, il concetto dell'unità di un potere politico che domina senza resistenze al proprio interno è qui affermato: "Amat enim unitatem suprema potestas"¹³¹, insegna Enea Silvio, "precursore di Bodin - come sostiene Hermann Heller nel suo grande saggio sulla sovranità -, che all'epoca dell'Imperatore Federico III difendeva ancora la sovranità dell'autorità universale dell'Impero."¹³².

Nel secolo successivo, un altro giurista contemporaneo di Claude de Seyssel come Guillaume Budé, il primo grande studioso francese del diritto romano secondo l'indirizzo scientifico seguito dagli umanisti (e traduttore, tra l'altro, dal greco al latino nel 1526 del *De mundo* pseudoaristotelico), nelle sue *Annotationes in Pandectae*, le cui edizioni vanno dal 1509 al 1535, richiamandosi ad un passo della *Politica* di Aristotele¹³³, considererà il Principe ancora soltanto un *superior* naturale dei suoi sudditi, e sciolto da ogni legge, "legibus solutus"¹³⁴. Anche se, in un altro

¹³⁰ Scrive Kantorowicz in conclusione del suo straordinario saggio: "Questo parallelismo tra il *corpus mysticum* spirituale e il *corpus mysticum* secolare, tra il capo divino del corpo mistico e il suo capo principesco, tra il sacrificio di sé per la comunità celeste trascendente e il sacrificio per la comunità terrena metafisica aveva raggiunto il culmine. E da lì gli storici hanno trovato facilmente la via che conduce agli statalismi premoderni, moderni e contemporanei. Sarebbe sbagliato sottovalutare il ruolo che l'Umanesimo e l'antichità hanno giocato nella rivalutazione emozionale dell'antico *pro patria mori* nei tempi moderni. Il maggior salto, comunque, è che a un certo momento nella storia lo «Stato» in astratto, o lo Stato come corporazione, apparve come un *corpus mysticum* e la morte per questa nuova concezione del corpo mistico sembrava essere sullo stesso piano dei valori della morte del crociato che moriva per Dio. E non possiamo dimenticare tutte le deformazioni che ha subito l'idea centrale del *corpus mysticum* nei suoi adattamenti alle dottrine nazionalistiche, partitiche e razziali in tempi lontani e in quelli vicini." (E. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, cit., pp. 95-96). In una direzione non lontana da questa ci sembrano andare gli studi più recenti di M. Foucault e di C. Lefort. Cfr. M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», *Cours au Collège de France*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano 1998, pp. 206-27; Claude Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme* in C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981, pp. 166-84; trad. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004, pp. 107-124, dove il riferimento a Kantorowicz è, d'altronde, esplicito. Di C. Lefort si veda anche, «*Permanence du théologico-politique?*», in *Essais sur le politique*, Payot, Paris 1986, pp. 193-250.

¹³¹ *De ortu*, cit., cap. 22.

¹³² Cfr. H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1927; trad. it. *La Sovranità ed altri scritti sulla dottrina dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987, p. 71. Ma "il sovrano di Bodin - dice Heller in questo saggio fondamentale - non è affatto illimitato" (ivi, p. 72).

¹³³ Aristotele, *Politica*, I, (A), 1259 b, 15-17: "Perché il re dev'essere superiore per natura ai suoi sudditi, anche se è della stessa stirpe di loro: ed è proprio questa la posizione del più anziano rispetto al giovane, del genitore rispetto al figlio." (trad. it. di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 9, p. 25).

¹³⁴ G. Budé, *Annotationes in Pandectas*, Dig. I, 3, 31, 67: «*Princeps legibus solutus est* ...». Citato in Carlyle, op. cit., p. 204, nota 1.

passaggio della stessa opera, egli sembra pensare tuttavia che in Francia il Principe debba sottomettersi al giudizio delle Corti e dei Parlamenti¹³⁵, è nel successivo trattato *De l' institution du Prince*, dedicato anch'esso a Francesco I, che sembra emergere una possibile soluzione dell'ambiguità presente nelle *Annotationes* riguardo all'estensione del potere del principe, i cui poteri sovrani vengono ormai considerati, da Budé, una diretta derivazione da Dio¹³⁶. Conseguenza del rapporto immediato tra Dio e il re non può essere altro che il *glorificare* l'autorità monarchica senza altri limiti per essa che i precetti dei diritti naturale e divino, il re che fino ad allora era stato soltanto un *superior* nei confronti della Chiesa, dell'Impero e dei baroni, da quel momento divenne un *supremus*: "il cocetto della sovranità del re, in origine relativo e comparativo, si era trasformato in un concetto «assoluto»"¹³⁷. Come tutti i pensatori politici nei quali rimane ancora profonda l'impronta di Platone e di Aristotele, Budé considera così che il re, per definizione, debba essere superiore ai suoi sudditi. Sarebbe oltraggioso per un tale principe essere obbligato a sottomettersi ad una qualche forza estranea all'interno della *respublica*. Questo non significa, certo, dargli il diritto di essere un tiranno; al contrario, egli deve sempre governare in accordo con la Giustizia¹³⁸. Il principe dovrà essere un modello *etico*, nel senso ancora aristotelico e tomistico¹³⁹ del termine, nel senso cioè della dottrina della società umana in quanto avente fini sia morali che politici: egli dovrà quindi essere *degno* dell'emulazione dei suoi sudditi. Egli, inoltre, dovrà governare in armonia con i dettami della natura, i quali provvedono, da soli, a fornire tutti i *freni* morali di cui egli ha bisogno¹⁴⁰. Il principe giusto, ricevendo la sua *auctoritas* da Dio stesso, sarà il primo ad aborreire la tirannide¹⁴¹: egli, infatti, ordinerà la sua azione di governo all'*armonia* e alla *grazia* che sono necessarie al buon funzionamento di ogni corpo *sano*, sia fisico che "mistico": « Platone diceva -, scrive Budé – che il mondo può arrivare alla felicità attraverso due mezzi: l'uno quando gli uomini saggi diverranno Re; l'altro quando i re diventeranno saggi. La prima è oggi inusitata. Poiché il

¹³⁵ « In ea igitur curia in qua summa iurisdictionis Gallicae atque etiam iurisdicalis imperii sita est, omnis intesse mihi videtur ... ». Citato in Carlyle, *ibid.*, p. 296, nota 2.

¹³⁶ Cfr. V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel sec. XVI*, Milano 1962, che mette in rapporto regime positivo e pensiero politico di Budé. Di questo studioso si vedano anche: *Aspetti del pensiero giuridico del secolo XVI*, Jovene, Napoli 1970 e *Gli inizi del diritto moderno in Europa*, Jovene, Napoli 1980. Sul ruolo politico dei giuristi francesi nell'età delle guerre di religione, cfr. R. Schnur, *Die französischen juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Duncker & Humblot, Berlin 1962.

¹³⁷ Cfr. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Walter, Berlin 1914; trad. it. Giuffrè, Milano 1949, pp. 57 sgg.

¹³⁸ G. Budé, *De l'institution du Prince* (1515, ma pubblicato postumo solo nel 1546), ed. con introduzione a cura di C. Bontems, in C. Bontems, L. P. Raybaud, J. P. Brancourt (a cura di), *Le prince dans la France des XVIème et XVIIème siècles*, Paris 1965, pp. 77-139. Si veda qui l' *Introduction* di C. Bontems (ivi, pp. 1-76). Ricordiamo ancora che Budé, un giurista, è anche autore di una traduzione latina del *De mundo* pseudoaristotelico, edita a Parigi nel 1526 insieme alla traduzione del *De mundo* di Filone.

¹³⁹ Sul legame classico dell' «etica» in senso aristotelico con il *politicum* sarà qui sufficiente citare il «Proemio» di Tommaso d'Aquino, *Expositio in libros Politicorum Aristotelis*, a cura di R. M. Spiazzi, c. 6, Torino-Roma 1951, 2: "Et huiusmodi quae ad moralem scientiam pertinet: manifestum est politicam scientiam [...] contineri [...] sub activis [scientiis] quae sunt scientiae morales".

¹⁴⁰ G. Budé, *Ibid.*

¹⁴¹ *Ivi.*, p. 128.

Regno avviene attraverso la successione e il dono divino, e non umano (*par succession, et don divin, et non pas humain*), sia che si trovi in buone mani in grazia della provvidenza, o invece grazie alla tolleranza, di cui i mortali non comprendono le cause che in modo sommario, ed esprimono giudizi in tali cose come l'occhio giudica attraverso la nebbia e l'aria caliginosa (*comme l'oeil juge ce qui est l'air nubileux, ou caligineux*), per lo più. La seconda può accadere che si compia quando piaccia a Dio di produrre un simile incontro, e fare un simile atto di graziosa liberalità ad un paese, quando questa madre natura, ricca inesauribilmente e smisuratamente opulenta, estenda talmente la sua generosità su un così grande e potente principe, riverito ed obbedito nel suo regno come il padre lo è tra i suoi figli e nella sua famiglia, da donare alla sua anima razionale, che è la sposa della nostra salvezza, una dote colma dei suoi beni e del suo avere prezioso ed inestimabile, e con la propria magnanimità divina si adoperi per concorrere, per incitare, condurre, dirigere ed istruire la sua volontà e il suo libero arbitrio, che è il pedagogo della vita umana, ad intraprendere ogni cosa buona e perseguirla e portarla a termine con prudenza, con magnanimità e costanza, nell'eseguire tutto con carità e dedizione per i suoi sudditi e in timor di Dio: non vedo cos'altra cosa ci possa essere, per far sì che si generino e rimangano onestà (*demeurer en honneste*), sicura abbondanza e gloriosa serenità, che è lo stato di felicità mondana e di beatitudine pubblica (*l'estat de félicité mondaine, et beatitude publique*), se non le preghiere del popolo, e di tutti per ottenere la sicurezza e il mantenimento di questa prosperità e la conferma di una tale grazia, la quale è comune (*est commune*) tanto alla testa che a tutte le membra (*au chief, que a tous les membres*), perché questo onesto e buon governo del principe conduca alla felicità dei sudditi (*à la félicité des subjectz*).»¹⁴². Nell'intonazione stessa del testo è percepibile il carattere «astratto» del libro di Budé, le cui considerazioni politiche offerte al principe per la sua formazione morale non sembrano scaturire da un'esperienza diretta, quanto piuttosto dalle letture di un umanista che sembra vivere lontano dai *troubles* politici del suo tempo. Qui, infatti, Budé, come i filosofi antichi che rappresentano ancora il suo principale punto di riferimento e dei quali è largamente debitore, descrive quella che lui considera la forma *ideale* del governo. Si tratta del governo di un Principe i cui poteri sono virtualmente “assoluti” e il cui *Royaume* deriva “par succession, et don divin, et non pas humain”, e la cui origine resta avvolta per gli uomini in una conoscenza confusa ed oscura, “comme l'oeil juge ce qui est l'air nubileux, ou caligineux”, situandosi così all'interno della sfera del “mistero”¹⁴³.

¹⁴² *Ibid.*, p. 138, trad. nostra. Budé dedica buona parte del suo trattato a raccomandare i libri che devono concorrere alla formazione intellettuale e morale del principe e a prescrivere le classiche virtù della prudenza, della giustizia e del controllo di sé. Tuttavia, egli non formula mai delle chiare restrizioni legali all'autorità dei re di Francia, di cui dimostra anzi la natura illimitata e, tra gli apologisti regi, si distingue soprattutto per il modo in cui cerca di accentuare la *potestà* legislativa del re: la sua è davvero “une doctrine qui est la plus absolutiste de toutes celles élaborées sous l'Ancien Régime.” (Bontems).

¹⁴³ Cfr. E. Kantorowicz, “*I misteri dello Stato*”, cit., pp. 216-217: “Come sempre, l'uso abituale di questa lingua mezzo-teologica presso i giuristi condusse lo Stato secolare all'interno della sfera del «mistero». Questo è vero anche per

Egli detiene un mandato “divino” a governare, ed ogni limitazione ad esso può venire soltanto dalla sua superiore natura. Per un tale principe, il cui governo è “accordato” alla “dame nature riche sans nombre”, la tirannide è impossibile: il corpo della *respublica*, che è ciò che ci accomuna e di cui egli è la testa, il “capo”, funzionerà in modo *armonioso* come fa un corpo umano “in salute”, ovvero come una famiglia in sé ben conchiusa¹⁴⁴, i cui membri cospirano alla pace e felicità mondana “et beatitudo publique”, che è assicurata dalle “prieres du peuple” rivolte a confermare quella *grace*, che “è comune” tanto al capo quanto alle membra del corpo sociale, a chi governa e a chi è governato, “car il a similitude et proportion à gouvernement de père envers ses enfans, et est roy honoré et reveré par amour filiale de ses subiectz, quant il a l’affection de son peuple telle qu’il ayme et traite doucement ses subiectz”, come dice Aristotele¹⁴⁵, il quale secondo Budé vuol così denotare “que tout bon règne se doit conformer à celui du ciel qui a domination proportionnée à celle du père au filz”.

Perfino coloro che, da tutt’altro punto di vista, come sarà il caso più tardi di François Hotman nella *Francogallia*, pubblicata nel 1573, vorranno imporre dei limiti al potere regale, ricorreranno all’opposizione “caput/corpus” per designare la relazione tra il re ed il regno, aggiungendo però, in questo caso, la preminenza di questo su quello allorché la monarchia si sia ormai irrimediabilmente corrotta convertendosi in *tirannide* e, violando i *freins* della buona antica costituzione, trasformandosi così in *puissance absolue*. Per restaurarla rimane praticabile una sola strada, applicare violenza legittima contro l’oppressore: «se un membro del nostro corpo si è distorto, noi dobbiamo, per guarirlo, ricondurlo alla sua posizione naturale. La stessa cosa bisogna fare per la repubblica: essa tornerà sana soltanto se le avremo restituita la sua antica costituzione»¹⁴⁶.

quel che riguarda quella singolare personificazione della «dignità che non muore mai».[...] La riflessione sulla dignità immortale come anche l’applicazione di tale nozione attraversarono varie fasi: dall’abate si estese al vescovo e al papa, dal papa all’imperatore e dall’imperatore al «re che, in quanto tale, non riconosce superiore». Alla fine si arrivò a dire che la *regia Dignitas* «non muore mai» o anche che la *regia Maiestas* «non muore mai».

¹⁴⁴ Come ha magistralmente mostrato Otto Brunner, un tale *principio del governo* è quello che permette di intendere il significato che, per una lunga tradizione che precede la contrapposizione moderna di Stato e società, vengono ad assumere le discipline dell’etica, dell’economica e della politica e come “in Tommaso d’Aquino ed ancora in Francisco Suarez, si parlava di «societas civilis sive populus sive res publica»: in tale locuzione Stato, popolo e società sono la stessa cosa. Ciò che viene contrapposto alla *societas civilis* (traduzione di *koinonìa politikē*), alla ‘società civile’, non è lo Stato, ma la casa, la *societas domestica*. Perciò la dottrina della *respublica* o della *societas civilis* si chiama politica, quella della casa invece economica. Entrambe poi costituiscono, insieme con l’etica o monastica – che è la dottrina dell’uomo individuale – l’etica in senso ampio, o filosofia pratica. Tutte e tre però sono dottrine di signoria: della signoria del re o del capo dello Stato nella *res publica (polis)*, del padre nella casa, della ragione sopra gli istinti.” Cfr. O. Brunner, *I diritti di libertà nell’antica società per ceti*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 202. Sulla *familia* come *oikos*, “la casa nel suo complesso”, che nella costituzione antica era il livello più basso del “porere originario”, il principio organizzativo che fonda l’unità; cfr. O. Brunner, *La ‘casa come complesso’ e l’antica ‘economica’ europea*, in: *ivi*, pp. 133- 164.

¹⁴⁵ G. Budé, *De l’institution du Prince*, ed. cit., p. 138. Cfr. sull’immagine del *padre di casa*, O Brunner, op cit., p.147

¹⁴⁶ François Hotman, *Francogallia*, ed. a cura di R. E. Gisey e J. H. Salmon, Cambridge University Press, Cambridge 1975, *Preface*. Dopo la strage di San Bartolomeo del 1572, per gli ugonotti la soluzione *moderna* della sovranità non era affatto scritta nelle cose: la *costituzione antica* ha ancora funzione agente, limitativa di ogni dominio assolutistico.

4. Armonie.

Altrove, nello spazio dell'analogia umanistico-rinascimentale del corpo politico, la gerarchia delle membra è sostituita o, più spesso, complicata dalla opposizione, di chiara derivazione classica, *anima-corpo*. Così è ad esempio in Gasparo Contarini che, nella sua opera *De Magistratibus et Republica Venetorum* pubblicata nel 1543 e divenuta famosa in tutta Europa¹⁴⁷, descrivendo le virtù del *governo misto* di Venezia sostiene sulla scia di Platone che la mente è ciò che di divino è in noi e perciò deve governare e reggere il corpo, rivolgendo questo argomento contro i sostenitori del potere tenuto da «uno solo». Un uomo solo essendo troppo soggetto alle passioni e alle vicissitudini del corpo, poiché nell'uomo ci sono anche «stimoli inferiori e animaleschi», nulla garantisce che affidando il governo ad un solo uomo, o «ai pochi» o «ai molti», prevalga la mente, cioè l'elemento divino che è in noi. Così gli uomini hanno istituito le leggi: «Quamobrem divino quodam consilio, cum alia ratione id fieri non posset, inventibus legibus hoc assecutum humanum genus videtur, ut menti tantum ac rationi nullis perturbantibus obnoxiae, hoc regendi hominum coetus officium demandatum sit»¹⁴⁸. Si tratta – come si vede – quasi letteralmente dell'argomento di Platone ne *Le Leggi* (713e, 714a), quando sostiene che: «dobbiamo obbedire a quanto in noi vi è di immortale in pubblico e in privato, nell'amministrare le famiglie e gli stati chiamando «legge» il precetto della mente. E se un uomo solo o un gruppo di oligarchi o anche una democrazia hanno un'anima che tende ai piaceri e ai desideri e ne cerca con avidità riempimento e nulla sa trattenere ed è posseduta da un male insanabile e senza fine, e gente così verrà a governare uno stato o anche un solo individuo calpestando le leggi, allora, come or ora si diceva, non c'è via di salvezza»¹⁴⁹. Dunque, per Contarini, le leggi devono mantenersi in vigore per far sì che sia la ragione a presiedere agli ordinamenti politici, come accade a Venezia¹⁵⁰ e come attesta, anche qui, l'autorità dell'apocrifo aristotelico che abbiamo già incontrato, il *De mundo* dove si dice che «deus in hac

¹⁴⁷Scritta «in un anno imprecisato del secondo o terzo decennio del secolo XVI» (John G. A. Pocock, *The machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1980, p. 564).

¹⁴⁸G. Contarini, *De Magistratibus et Republica Venetorum*, Parisiis, apud Michaellem Vascosanum, 1543, pp. 8-9, in John G. A. Pocock, op. cit., p. 568. Se le leggi riescono a tradurre in se stesse la razionalità politica, commenta Pocock, «allora sono le leggi e non gli uomini a dover reggere gli uomini e la partecipazione di singole persone o di singoli gruppi all'azione di governo deve restare subordinata all'imperio della legge» (*ibid.*).

¹⁴⁹Platone, *Leggi*, IV, 713 e, 714 a, trad. it. di A. Zadro, in Platone, *Opere*, Vol II, Laterza, Bari 1966, p. 708.

¹⁵⁰Contarini, come scrive Pocock, «trovò modo di esporre la sua filosofia politica mentre dava illustrazione del regime veneziano» (op. cit., p. 564).

rerum universitate, quod antiqua lex in civili societate”¹⁵¹. Non siano quindi le passioni e gli interessi di singoli a prevalere ma l’unico obiettivo del bene comune: Venezia infatti aveva saputo congiungere armoniosamente le tre forme di governo, monarchica, aristocratica e democratica “adeo ut omnium formas pari quodam libramento commiscuisse videantur”¹⁵². Anche qui si tratta, tuttavia, di sapere “come un modo di potere poteva «equilibrare» un altro modo”, come osserva giustamente Pocock. La risposta di Contarini contiene il riferimento ad un quadro concettuale di più antiche tradizioni filosofiche, in cui risuona il tema della *consonanza*, dell’*armonia*, del *concentus* delle voci¹⁵³, che abbiamo già incontrato: “Nam nulla perniciosior in Rempubicam obrepseri, q(uam) si quaequam eius pars caeteris praevaluerit. Sic nacque (?) quondam ius non servatur, impossibile est societatem inter cives consistere. Quod usu evenire solet ubicunque plura in unum conveniunt. Sic solvit mixtum, si quodpiam elementorum ex quibus constat, alia superaverit. Sic omnis consonantia dissonans”¹⁵⁴ sit, si fidem seu vocem unam plus intenderis quam par sit. Non dispari ratione si civitatem aut Rempubicam constare volueris, nocesse est id in primis servari, ne qua pars alii efficiatur potentior, sed omnes, quoad fieri possit, participes fiant publicae potestatis”¹⁵⁵. Il dire – come fa Contarini – che tutti (*omnes*) partecipano su un piede di uguaglianza alla pubblica *potestas* significa che *omnis consonantia dissonans sit* nella civitas, il “corpo politico” della quale è costituito di parti che praticano la comprensione razionale della cosa pubblica ed in essa *convergono* come “plura in unum”, come nel concerto le molte voci concorrono a produrre “vocem unam”. “E non è affatto trascurabile sapere che, fin dai primordi della sua mitizzazione, il regime veneziano – osserva Pocock – era stato idealizzato come quello che corrispondeva non tanto a quello delineato dal libro VI di Polibio, quanto a quello prospettato dalle *Leggi* di Platone”¹⁵⁶.

¹⁵¹ Cfr. Aristotele, *Trattato sul cosmo*, cit., p. 183: «Erigendosi nell’immobile, con la sua potenza tutto muove e fa ruotare, dove e come vuole, secondo le forme e le nature diverse, proprio come la legge, restando immobile, nelle anime di coloro che sono soggetti ad essa, governa tutte le cose della città».

¹⁵² G. Contarini, *ibidem*, p. 13, cit. in Pocock, op. cit., p. 571. “Il mito di Venezia si concreta nell’asserzione che Venezia, appunto, possiede un complesso di disposizioni relative al processo decisionale che assicurano la razionalità perfetta di ogni decisione e la virtù perfetta in chiunque abbia parte a tale processo. I veneziani non sono per costituzione naturale più virtuosi degli altri uomini; essi posseggono però delle istituzioni che li rendono più virtuosi degli altri. Un uomo in cui sempre imperasse la razionalità pura, esente dal dovere di ricorrere a controlli e ad aiuti esterni, non potrebbe essere (lo sappiamo bene) altro che un angelo. Come il *Leviatano* di Hobbes era un ‘uomo artificiale’ e un ‘dio mortale’, così la Venezia di Contarini era una sorta di angelo artificiale; ivi infatti, degli uomini, che non erano esponenti di una razionalità pura e totale, agivano come membri di un organismo istituzionale che, invece, era tutto razionalità” (John G. A. Pocock, op. cit., p. 569). Sul mito di Venezia nel pensiero umanistico cfr. almeno F. Gilbert, *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 115-167 e, inoltre, W. J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of Counter Reformation*, Berkeley e Los Angeles 1968; trad. it. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, Il Mulino, Bologna 1977.

¹⁵³ Su questa decisiva sequenza semantica, ancora una volta, cfr. L. Spitzer, *L’armonia del mondo*, cit., *passim*.

¹⁵⁴ Risuona qui, evidentemente, l’antica formula agostiniana della *concordia discors*.

¹⁵⁵ G. Contarini, *De Magistratibus*, cit., p. 53, in Pocock, op. cit. p. 571.

¹⁵⁶ Cfr. John G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., p. 572 e, inoltre, F. Gilbert, op. cit., pp. 121-122.

Il pensiero politico di Budé si avvicina molto in qualche tratto a quello di un assai più celebre umanista suo contemporaneo, Erasmo da Rotterdam. In questo caso, e in misura maggiore che nei testi già visti, la matrice *antica* della metafora organologica appare ancora più evidente¹⁵⁷. Per tutto il movimento umanistico e in particolare nelle città-stato italiane, fu di importanza cruciale, come afferma Pocock, “disporre di una teoria sulla *polis* e sulla sua struttura costitutiva. L’umanista civile – egli scrive – doveva possedere un *corpus* di principi circa la costituzione della società politica e tale *corpus* doveva anche essere una filosofia. Ebbene, ventura fu che tale *corpus* fosse a sua disposizione”¹⁵⁸. Il *corpus* dei principi del *corpus* politico viene trovato nella *Politica* di Aristotele.

“In realtà – aveva scritto Aristotele nel primo libro della *Politica* – in tutte le cose che risultano da una pluralità di parti e formano un’unica entità comune, siano tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c’è un principio dominatore, ad esempio nel modo musicale. Ma ciò probabilmente appartiene a una ricerca che esula dal nostro intento: il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l’altro è comandato.”¹⁵⁹ Dopo avere così stabilito una precisa relazione di comando e obbedienza tra *anima* e *corpo* nel vivente, e aver messo in rilievo che tale relazione si istituisce “in tutte le cose che risultano da una pluralità di parti” e che formano una “unità comune”¹⁶⁰, Aristotele proseguiva nell’analogia e veniva a menzionare subito il consueto rapporto di ciò che è per natura superiore con ciò che è per natura inferiore, paragonando l’autorità che il padrone ha sullo schiavo a quella che, nel vivente, composto di anima e corpo, l’anima possiede sul corpo: “Dunque, nell’essere vivente in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l’autorità del padrone e dell’uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all’anima, per la parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti”.¹⁶¹ E’ non solo nell’ordine naturale delle cose, “ma anzi tra le giovevoli”, cioè conforme all’intenzione della natura e valido per tutti gli animali e per tutti gli uomini, il fatto che

¹⁵⁷ Sulla matrice antica della metafora organologica, cfr. T. Struve, *Die Entwicklung*, cit., pp. 11-21.

¹⁵⁸ John G. A. Pocock, op. cit., p. 176. Sulla ricezione “repubblicana” della *Politica* di Aristotele in ambito umanistico, cfr. in particolare *ivi*, pp. 176-192. In generale, sulla tradizione aristotelica nel Rinascimento, cfr. P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1955; trad. it. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1975, in part. pp. 27-55. Sull’umanesimo “civile”, si vedano almeno E. Garin, *L’Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1978 (prima edizione 1952) e H. Baron, *The crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton U. P., Princeton 1966; trad. it., *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un’età di classicismo e di tirannide*, La Nuova Italia, Firenze 1970; A. Heller, *L’uomo del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1977; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad. it., *Le origini del pensiero politico moderno. I. Il Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989.

¹⁵⁹ Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254 a 28-35. Trad. it. cit, p. 10.

¹⁶⁰ Cfr. P. Accattino, *L’anatomia della città nella “Politica” di Aristotele*, Tirrenia, Torino 1986, pp. 77-84.

¹⁶¹ Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254 b 3-10.

questi “sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare”¹⁶². Ciò implica, per Aristotele, anche la “naturalità” e cioè la *razionalità* di un corpo sociale in cui l’*archē* si esercita su uomini liberi e, al suo interno, la naturalità della distinzione tra governanti e governati in un tutto composto di parti in cui viga un insieme di relazioni gerarchiche che si sforzino di riconoscere ai migliori la funzione di supremazia, cioè la *differenza* tra gli uomini e non la loro uguaglianza¹⁶³. L’uguaglianza delle parti, al contrario, la sottomissione di una parte “superiore” ad una “inferiore”, o la crescita sproporzionata di un singolo membro nel corpo umano così come nel corpo sociale produce un danno o una malattia – la tirannide ad esempio - che può distruggere l’intera *polis*, concepita come “organismo”: “Anche per uno sviluppo sproporzionato si hanno mutamenti di costituzione; in effetti – si legge nel quinto libro della *Politica* interamente dedicato alle *stàseis* cioè alle rivolte che determinano le trasformazioni delle costituzioni –, come il corpo risulta di parti e deve crescere in proporzione perché rimanga la simmetria, se no, si distrugge, quando il piede è di quattro cubiti e il resto del corpo di due spanne, e talora potrebbe mutarsi anche nella forma d’un altro essere, se ad esempio avesse un accrescimento sproporzionato non solo nel senso della quantità, ma anche della qualità, così pure lo stato risulta di parti, una delle quali spesso s’accresce inavvertitamente, ad esempio il numero dei poveri nelle democrazie e nelle politie”.¹⁶⁴

La testimonianza più autorevole della continuità della tradizione umanistica, del raccordo, naturalmente tutto ideale e culturale, fra l’esperienza politica delle libere città di Fiandra e quella italiana, ci è data indubbiamente da Erasmo con la sua *Institutio principis christiani*¹⁶⁵, scritta

¹⁶² Ivi, 1254 a. “Questo principio della signoria – scrive Otto Brunner – non si limita, nel pensiero antico, al mondo umano, ma coinvolge anche il cosmo. L’anima (*psyke*), che è allo stesso tempo il principio vitale, dà al corpo la vita, e quindi l’unità interna. La dottrina aristotelico-scolastica dell’ ‘organismo’ è fondamentalmente diversa dal concetto moderno di organismo. L’organismo (*corpus organicum*) in senso antico è certamente capace di vita, ma non vivo. Solo grazie all’anima esso riceve la vita, diventa ente di vita (*vivum*), organismo in senso odierno. La vita viene introdotta nel corpo mediante l’anima che lo governa: essa non è un principio immanente dotato di leggi interne sue proprie, come nel pensiero moderno. Questa precisazione è importante nel nostro contesto, poiché il pensiero antico impiega spesso l’analogia con l’organismo. La *polis* ad esempio viene paragonata con il corpo vivente, ma il fondamento della comparazione è del tutto differente; ciò che è l’anima nel corpo, è il sovrano nello Stato, il padre di casa nella casa: cioè il principio organizzativo, che fonda l’unità.” (O. Brunner, *La ‘casa come complesso’*, in Id., op. cit., p. 147).

¹⁶³ “E’ attorno a tale figura dell’ «archē» razionale che si strutturano le figure dello scambio politico nel mondo classico e premoderno. Basandosi sul presupposto della naturale disuguaglianza degli umani (che, nell’ordine della loro convivenza, differiscono tra di loro così come differiscono «le parti» di un intero), e sulla vigenza di un insieme di rapporti che, per essere «dominati», richiedono a chi governa la perizia e la saggezza pratica propria a colui che è sempre in grado di reggere la situazione” (S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 93. Cfr anche G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, *Introduzione*, p. 19.

¹⁶⁴ Aristotele, *Politica*, V, 3, 1302 b 35-43. Trad cit., p. 158.

¹⁶⁵ Cfr. *Institutio principis cristiani*, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita at adnotatione critica instructa notisque illustrata, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1974, hrsg. O. Herding, Vol. IV, t. 1, pp.94-219; trad. it. Erasmo, *L’educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977. Fondamentale e imprescindibile, per tutta la letteratura umanistica sul tema del “principe”, F. Gilbert, *Il concetto umanistico di principe e «Il principe» di Machiavelli*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp.171-208. Una storia dei trattati sul principe, corredata inoltre da una buona bibliografia, si trova in A. H. Gilbert, *Machiavelli’s Prince and its forerunners. The Prince as a typical book de regimine principum*, Durham (North

intorno al 1515 e dedicata al giovane arciduca Carlo d'Asburgo, che sarebbe stato chiamato di lì a qualche anno, come re di Spagna e imperatore, ad altissime responsabilità politiche. Nel capitolo di apertura dell'opera erasmiana sembra riecheggiare la celebre comparazione di Aristotele tra l'ordine della *polis* e la funzione dell'anima nel corpo, nella relazione che Erasmo stabilisce tra il potere del principe e il suo popolo. L'anima, egli spiega, governa il corpo poiché è più saggia, ma essa governa e regge in vista della *felicità* e della *vita* del corpo¹⁶⁶, piuttosto che della sua propria: "non aliud esse imperium principis in populum, quam quale est animi in corpus: Dominatur animus corpori, quod magis sapiat quam corpus, sed dominatur magno corporis commodo potius quam suo et animum regnare in corpore, felicitas est corporis."¹⁶⁷ Il principe è per la *respublica* ciò che è il cuore per l'essere vivente; se il cuore è saldo, esso comunica la vita alle altre membra: «Quod cor est in corpore animantis, id est princeps in republica. Si cor syncerum est, quoniam sanguinis ac spirituum fons est, vitam impartit vniuerso corpori, sin viciatum fuerit, exitium adfert membris omnibus. Verum vt ea pars in corpore animantis omnium postrema solet corrumpi, et in hac extremas vitae reliquias superesse putant, ita decet principium, si quis morbus corripuerit populum, ab omni stulticiae lue quam integerrimum esse »¹⁶⁸. Come il cuore è solito essere l'ultima parte del corpo animato a sentire l'infezione della corruzione; e come - è il suo pensiero - l'ultimo battito di vita rimane in quest'organo anche dopo che questa ha lasciato tutti gli altri, così è necessario per il principe, nel caso in cui qualche malattia (*morbus*) corrompa il popolo, mantenere se stesso perfettamente incorrotto (*integerrimum*). Nell'uomo, infatti, è la sua parte superiore l'unica atta a governare, vale a dire l'anima; e all'interno dell'anima, è la più alta delle sue facoltà che presiede sulle altre, cioè la ragione. L'Essere che governa l'universo è il maggiore di tutti, vale a dire Dio.

Carolina) 1938, spec. pp. 3-15 e 238-247. Su questa letteratura degli «specula principis» cfr. L. K. Born, *The perfect Prince according to the Latin Panegyrist*, in «American journal of philology», LV (1934), pp. 20 sgg.; una bibliografia quasi completa tra il dodicesimo e il sedicesimo secolo si può trovare anche in Id., *Erasmus on political ethics*, in «Political Science Quarterly», XLIII, (1928), p.541; di L. K. Born si veda anche "The perfect Prince" : A Study in Thirteenth- and Fourteenth- Century Ideals, in «Speculum», III (1928), pp. 470 sgg., a quest'ultimo articolo soprattutto siamo debitori per molti dei riferimenti testuali utilizzati in tutto questo capitolo. Born ha raccolto i risultati di questi studi nella *Introduzione* alla sua traduzione della *Institutio* di Erasmo, New York, 1936. Sul genere degli «specula principum», cfr. anche M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995, cap. 2, pp. 45-59. Sulla *Institutio* di Erasmo si veda anche la documentatissima *Einleitung* di O. Herding all'edizione cui ci riferiamo.

¹⁶⁶ Si tratta di una concezione di *organismo* di origine antica, osserva Brunner, in base alla quale "il corpo, l'organismo, è capace di vivere, ma in sé non è ancora un apparato vivente di organi, che invece viene vivificato («vivificatur») o governato solo dall'anima o dallo spirito" (O. Brunner, *Il pensiero storico occidentale*, in Id., op. cit., p. 66).

¹⁶⁷ Erasmo, *Institutio principis Christiani*, cit., cap. I, "Nativitas et educatio principis", p. 164.

¹⁶⁸ *Ibidem*. La metafora del cuore per esemplare l'agire di governo è forse ricavata dal *Defensor pacis* di Marsilio da Padova (D.p. I. 15. 7) dove essa, come spiega molto bene Maurizio Merlo, "riveste dapprima, sin dall'iniziale analogia tra la pace e la tranquillità della comunità politica e la salute dell'animale, una funzione sostanzialmente diagnostica, offrendo gli strumenti per delineare lo stato di salute del corpo politico e porre rimedio alle cause della malattia. In un secondo momento, essa rende conto dell'articolazione interna di una comunità politica ricorrendo all'idea che gli esseri viventi sono dotati di una prima parte o singolo organo dalla quale dipende la crescita del corpo intero. Tale organo è il cuore, parte più nobile e migliore delle altre, formatasi per prima nel corso del tempo". M. Merlo, *Marsilio da Padova: la supremazia del popolo e le forme di governo*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia*, cit., p.101.

Chiunque, perciò, occupi un ruolo di governo in una Respublica, è necessario che sia superiore agli altri in benevolenza, saggezza e vigilanza: “Vt in homine quod praestantius est imperat, nimirum animus, rursum in animo quae pars est optima, ea praesidet, nempe ratio. Et quod dominatur in vniuerso, id omnium est optimum nempe deus. Ita quisquis in republica tanquam in magno corpore imperandi parteis occupauit, eum oportet bonitate sapientia vigilantiaque caeteros anteire. Et quanto magistratus antecellunt plebi, tanto princeps antecedere debet magistratus”¹⁶⁹. I magistrati, a loro volta, la cui funzione è quella di essere un intermediario tra il principe e il popolo, devono essere moralmente superiori al popolo, quanto il principe è superiore a loro.

In un capitolo successivo del trattato, dedicato al ruolo dei magistrati e dei detentori degli uffici, “*De magistratibus et officiis*”, Erasmo utilizzerà una variante familiare nella tradizione dell’analogia del corpo. Che cos’altro è un principe - si chiede infatti Erasmo - se non il medico della respublica (*Princeps quid aliud est quam medicus reipublicae*)?: “At medico non satis est, si monistros habet peritos, nisi sit ipse peritissimus ac vigilantissimus. Ita principi non sufficit, si magistratus habeat probos, nisi sit ipse probissimus, per quem illi et diliguntur et emendantur”¹⁷⁰. Così, le tre principali qualità che sono richieste in un principe saranno le stesse che si richiedono da un medico: una perfetta conoscenza della propria arte, la *bona fides* nella pratica di quest’arte e, infine, la diligenza e la precisione nell’amministrare i rimedi: “In medico tria potissimum requiruntur: primum, vt calleat artem medendi noritque corporum et morborum vim, et quid cui malo debeat adhiberi. Proximum, vt sit bonae fidei neque quicquam spectet praeter aegrotantis salutem, nam multos ambitio aut lucrum huc adducit, vt venenum ministrent pro remedio. Tertium, vt iustam curam ac diligentiam adhibeat.”¹⁷¹.

La politica dell’umanesimo trova nella *Institutio*, per molti aspetti, una delle formulazioni più compiute, ispirata all’idea più alta di politica propria del mondo classico, che Erasmo ricorda all’inizio della Epistola dedicatoria al suo illustre alunno e che costituisce il tema fondamentale del suo discorso politico: “... è cosa divina più che umana comandare ad esseri liberi e consenzienti”. Poiché proprio questo è il vero problema del *comando politico*, così come si presenta caratteristicamente in molta della trattatistica politica del periodo nella quale la principale fonte di ispirazione è Aristotele: il comando politico è nella sua essenza propria qualcosa di diverso da una pura relazione comando-obbedienza, in linguaggio moderno diremmo dal dominio o dal *potere*¹⁷²; esso è essenzialmente *consensus*, governo di uomini liberi su uomini liberi che presuppone il significato diffuso e plurale dell’agire politico: “Il governo sugli uomini liberi - dice Aristotele - è

¹⁶⁹ *Institutio*, cit., p. 164.

¹⁷⁰ *Institutio*, cit., p. 205.

¹⁷¹ *Institutio*, cit., p. 172. Cfr. L. K. Born, *Erasmus on political ethics*, cit., p. 523.

¹⁷² Cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp.55-85.

più bello e richiede più virtù che governare in maniera dispotica. Inoltre non si deve ritenere felice uno stato né esaltare il legislatore perché ha addestrato i suoi cittadini alla conquista in vista del dominio sugli altri”¹⁷³. Quella di Erasmo è certamente un’opera “monarchica”, ma non si tratta affatto di un’apologia dell’assolutismo. Il trattato riflette in realtà il pensiero politico sostenuto dalla maggioranza degli umanisti del secolo XVI. Erasmo, come Aristotele, pensa che il governo ottimo sia quello del principe virtuoso: “At bonus princeps esse non potest, qui non idem sit vir bonus”¹⁷⁴. Governare, per Erasmo come per Aristotele e per Platone¹⁷⁵, non significa dominare, asservire gli uomini, ai fini della potenza di chi detiene il potere, bensì *amministrare, guidare, dirigere*; “comporta naturalmente comando, ma non si tratta di dominio che coarti, bensì di azione che deve tendere ad aiutare la vita migliore e felice delle parti”¹⁷⁶. Ritorna a questo proposito il ricorso alla metafora del corpo: “Vt animi partes non omnes perinde valent, sed quaedam imperant, aliae parent, et tamen corpus tantum paret, ita principem, summam reipublicae partem, plurimum sapere et ab omnibus crassis affectibus alienissimum esse oportet. Ad hunc proxime accedent magistratus, qui partim parent, partim imperant; parent principi, imperant plebi”¹⁷⁷. Questa fondamentale avvertenza che ci deriva dagli autori classici è rinnovata nella sua intima essenza spirituale dal cristianesimo: “Se è vero che la natura ha fatto tutti gli uomini liberi (*Cum natura genuerit omnes homines liberos*) e che la servitù è stata introdotta contro natura cosa che riconoscono anche le leggi dei pagani, rifletti come sia disdicevole ad un cristiano arrogarsi il titolo di padrone (*usurpare dominum*) su altri cristiani che neanche le leggi hanno considerato servi e che Cristo ha riscattato da ogni servitù”¹⁷⁸. Il comando politico in ultima analisi si fonda, secondo il modello antico, sul *consensus*¹⁷⁹ del corpo sociale, sulla consapevole adesione dei cittadini ai comandi del principe: “Anzitutto non sono tuoi coloro che tu soggioghi come servi, giacché è il consenso che fa il principe (*consensus enim principem facit*). Veramente tuoi sono solamente quelli che ti obbediscono di loro spontanea volontà (*qui sponte ac volentes tibi parent*). Quando possiedi

¹⁷³ Aristotele, *Politica*, VII, 14, 1333 b 29-31.

¹⁷⁴ *Institutio*, cit., p. 173.

¹⁷⁵ Cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 161 sgg., per il governo come tendente allo sviluppo buono e felice delle parti dell’anima e della *polis* e non al loro dominio, in Platone.

¹⁷⁶ Cfr. G. Duso, *Introduzione*, in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, cit., p. 19.

¹⁷⁷ *Institutio*, cit., p. 205. Cfr. su questo L. K. Born, *Erasmus on political Ethics*, cit., p. 534.

¹⁷⁸ *Institutio*, cit., p. 165.

¹⁷⁹ Si vedano le splendide pagine che Leo Spitzer dedica alla sequenza *concentus* (*concinere*), *convenientia*, *consensus* (*consentiens*), invitando il lettore ad *ascoltare* il periodo ciceroniano del *De re publica* (II, 42), nel quale si riproduce l’equilibrio e l’armonia del mondo, “un mondo costruito su un’equazione: Stato giusto=vita=armonia”: «Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut canto ipso ac vocibus, concentus est quidam tenendus ex dixtintis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens; sic e summis et infimis et mediis et interiecris ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitas consensu dissimillorum concinit; et quae armonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, altissimum atque optimum in omni re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest”(cfr. L. Spitzer, op. cit., p. 26).

soggetti oppressi dalla paura (*cum metu*) , non li possiedi neanche a metà; sei padrone dei loro corpi (*corporum potiris*), ma gli animi sono alieni da te ...Gran parte del potere sta nel consenso del popolo, è questo che ha fatto all'inizio il re”¹⁸⁰. Ed ancora Erasmo ricorda a Carlo che sussiste fra il popolo e il principe una *mutua* obbligazione, un vero patto che sancisce i rispettivi diritti e doveri: chi governa non può comportarsi come se disponesse di un potere assoluto: “Est mutuum inter principem ac populum commercium: tibi populus census debet, debet obsequium, debet onorem; sed tu vicissim populo debes bonum ac vigilantem principem.”¹⁸¹. Se questa è la vera natura del governo, un comando rivolto ad esseri liberi e *consenzienti*, allora per Erasmo il vero problema del potere è rappresentato dalla *tirannide*, una *peste* che, come la storia dimostra, sembra quasi autogenerarsi patologicamente dallo stesso potere. Se il principe è mediocre, aggiunge Erasmo, allora è meglio per la monarchia essere di tipo “misto”, affinché il principe mediocre non sia tentato dalla tirannide: “Si princeps contingat omnibus absolutus virtutibus, optanda sit pura ac simplex monarchia; verum quando id haud scio an vmquam contingat, quin potius magnum et exoptandum, si detur mediocris, vt nunc sunt res hominum, praestiterit monarchiam aristocratiae et democratiae admixtam temperari diluique, ne quando in tyrannidem erumpat, sed quemadmodum elementa vicissim sese librant, ita simili moderamine consistat respublica. Quod si princeps bene velit reipublicae, sic interpretabitur suam potestatem hac ratione non coherceri sed adiuuari, sin minus, tanto magis expedit, vt sit quod vnus violentiam frangat ac retundat.”¹⁸²

Al di là della preoccupazione immediata relativa alla questione *de regimine principum*, costituita dal migliore ordinamento per una data comunità politica, sembra che ogni risposta a quel problema immediato implichi il riconoscimento che l'ideale politico ricercato da Erasmo fosse in realtà l'ideale classico della felicità per tutti i membri della *respublica* e il culto della virtù all'interno di questa comunità politica. Come Budé e altri suoi contemporanei fautori della monarchia, anche Erasmo è sensibile a due bisogni contemporaneamente presenti all'interno del corpo politico, ma che sembrano tuttavia tra loro antagonistici: il bisogno della felicità e della pace sociale, da un lato, e dall'altro il bisogno di un ordine gerarchico il quale, tuttavia, porta in sé il pericolo che “in tyrannidem erumpat” se il principe è mediocre. In questo caso è preferibile, dice Erasmo, una monarchia “*admixtam temperari*” con le altre due forme di governo, la democratica e l'aristocratica, “quemadmodum elementa vicissim sese librant, ita simili moderamine consistat respublica”. Anche qui, ancora una volta, come l'armonia degli elementi è garantita dal loro equilibrio, così è la *temperatio* che sola può far sì che, nella concordia e nella pace del *consensus*, “moderamine

¹⁸⁰ Erasmo, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 91. Il tema del *consensus populi* in rapporto alla rappresentanza del corpo politico in quanto “pluralità di funzioni” è già presente in Cusano. Su questo cfr. M. Merlo, *Vinculum concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 79-117.

¹⁸¹ *Institutio*, cit., p. 167.

¹⁸² *Institutio*, cit., pp. 162-163..

consistat respublica”: “Cum respublica corpus quoddam sit ex variis membris compactum, in quorum numero sit et princeps ipse licet eximium, ea moderatione conueniet vti, vt omnibus bene sit, non vt attenuatis caeteris unum aut alterum vegetum ac saginatum euadat”¹⁸³.

Se ora leggiamo la definizione di pace data da Agostino sotto forma di decalogo nel *De civitate Dei* (19, 13) e sulla quale ha richiamato l’attenzione Leo Spitzer¹⁸⁴, vediamo come, dopo aver parlato dell’ordine e della pace del corpo: “Ecco dunque che la pace del corpo è l’ordinato contemperamento delle sue parti” (*Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium*), Agostino passi a considerare l’ordine e la pace dell’anima razionale “l’ordinato accordo (*consensio*) del pensiero e dell’azione; la pace del corpo e dell’anima la vita ordinata e la salute dell’essere animato; la pace fra l’uomo e Dio l’obbedienza ordinata, nella fede, alla legge eterna; la pace fra gli uomini la concordia ordinata (*concordia ordinata*); la pace di una casa l’accordo ordinato di quanti vi coabitano sul comando e sull’obbedienza (*imperandi atque oboediendi*); la pace della Città celeste l’associazione col massimo ordine (*ordinatissima*) e con la massima concordia (*concordissima*) nel godimento di Dio e nel godimento vicendevole in Dio; la pace universale la tranquillità dell’ordine (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). E l’ordine è la collocazione di cose uguali e disuguali nel posto a ciascuna assegnato.”¹⁸⁵

¹⁸³ *Institutio*, cit., p. 167.

¹⁸⁴ L. Spitzer, *L’armonia del mondo*, cit., p. 94. Il punto di vista decisivo sull’ «agostinismo politico» rimane quello prospettato da H.-X. Arquillère, *L’Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, Paris 1972.

¹⁸⁵ Agostino, *La Città di Dio*, traduzione e cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 921. “Come si vede -, commenta Spitzer - la *temperatura* è del livello più basso, quello del corpo; la *consensio*, un po’ più su nella scala, è riferita all’*anima rationalis* dell’uomo; si parla dell’uomo a proposito dell’umana società, mentre *pax* e *ordo* (*ordinatus*) sono in tutti questi casi gli elementi costitutivi permanenti. Altrove si accenna allo stato di coesione del corpo con parole appartenenti al gruppo di *temperare*; «carnis nostrae compono vel temperamentum» (*De trinitate*, 10, 14), «compositionem seu temperationem corporis» (ibid., 15); c’è anche una *temperatio* dell’anima che rappresenta una *consensio* (*De musica*, 6, 10), un influsso armonioso dell’anima sul corpo: «Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, *similia similibus ut adjungat repellatque quod noxium est* [=συνπάθεια] ... agit haec cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinis quasi familiari quidam consensione cesserunt [var. *cohaeserint, concesserint*] ».” (Cfr. L. Spitzer, op. cit., pp. 94-95). Cfr. T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, cit., p. 63.

5. «Un unico corpo perfetto».

Una ininterrotta tradizione che va dall'antichità fino alla nascita della moderna scienza politica pensa che la felicità politica sia inconcepibile senza subordinazione "gerarchica" tra le parti che compongono il corpo della *respublica*. Perché un'associazione di uomini sia possibile è necessario che sia tenuta insieme e "guidata". La natura stessa ha perseguito questa via: la testa non ha da seguire lo stesso scopo che il piede, dice Erasmo.

Alla luce del *principio del governo* che ispira tutta questa lunga tradizione del pensiero politico alla quale anche Erasmo appartiene, il corpo può funzionare perché le parti sono diverse e, tuttavia, ognuna di esse *consente* a svolgervi la sua funzione "in armonia" con le altre: "Le funzioni sono legate le une alle altre in modo organico e insieme gerarchico, per cui è la testa a dirigere e a coordinare i movimenti del corpo. Dunque è proprio in quanto c'è il corpo composto di parti che c'è una funzione di direzione e di governo."¹⁸⁶

Osserviamo tuttavia, per avviarcì a concludere il nostro itinerario fra i testi, che la stessa analogia "armonicista" di cui abbiamo fin qui seguito le tracce può essere utilizzata politicamente anche al servizio di un'apologia della monarchia regia come quella contenuta dell'opera di Jean Bodin e del suo modo *unitario* di concepire il potere. In particolare, quando Bodin distingue nell'anima quattro parti e attribuisce, all'interno della metafora organologica, al re il ruolo dell' *unità* intellettuale superiore. Anche Bodin applica al sistema politico i famosi intervalli musicali che, come abbiamo visto nel trattato ippocratico *Il Regime* presiedevano all'equilibrio *biologico* del corpo, "accordando le parti piccole alle grandi e le grandi alle piccole"¹⁸⁷, e nel *Timeo* alla composizione dell'anima del mondo. Questo dialogo mostra forse meglio di ogni altro come l'anima del mondo, la regolarità del cosmo, l'armonia del mondo e l'anima dell'uomo si trovino fusi insieme. Secondo questo dialogo, dal momento che l'anima è in genere la causa della *vita* e la vita si manifesta in movimenti regolari ordinati in vista di un fine, così l'anima del mondo, la prima e più antica creazione del Demiurgo, è principio di ordinato movimento dell'universo. Quest'anima del mondo risulta essa stessa una mescolanza composta di elementi che vanno componendo una proporzione *armonica*. Il composto così formato viene da Platone diviso in sette parti, nei rapporti reciproci di 1:2:4:8 o 1:3:9:27. Con le due progressioni il Demiurgo forma la serie dei sette membri: 1,2,3,4,8,9,27: gli intervalli fra questi membri sono stati colmati applicando due *mesòtetes*, il medio aritmetico e armonico. Bodin

¹⁸⁶ Cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, cit., p. 63.

¹⁸⁷ Cfr. *Il Regime*, trad. it. cit., p. 504. "Tutto infatti - si legge nel trattato - è simile pur essendo dissimile, tutto è compatibile pur essendo incompatibile, tutto dialoga pur non dialogando, ha ragione pur essendo irrazionale; il modo di ciascuna è contrario pur essendo concordante" (ivi, p. 506). Il capitolo inizia con un'espressione che richiama il fr. 47 di Eraclito: Ἀρμονίᾳ ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων - l'armonia invisibile è superiore a quella visibile.

oppone, allo stesso modo, la proporzione armonica alla proporzione aritmetica e alla proporzione geometrica. All'inizio del capitolo VI dell'ultimo dei *Six Livres de la République*, intitolato “*Della giustizia distributiva, commutativa, armonica; quale proporzione fra esse troviamo nella monarchia, nell'aristocrazia e nella democrazia*”, Bodin scrive: “Diciamo dunque, proseguendo nel nostro proposito, che non basta sostenere che la monarchia è la migliore forma di Stato, e quella che presenta meno svantaggi, se non si aggiunga la monarchia regia; e non basta dire che il regime regio è il migliore, se non si dimostra che deve essere temperato dal governo aristocratico e democratico, ossia dalla giustizia armonica, che è composta dalla giustizia distributiva o geometrica e commutativa o aritmetica, che sono proprie della aristocrazia e della democrazia; < e facendo ciò la forma monarchica sarà pura, e il governo invece composito e temperato, senza alcuna confusione delle tre forme di Stato. Abbiamo dimostrato più sopra che c'è una gran differenza fra il mescolare. O piuttosto confondere le tre forme dello Stato in una sola (cosa nei fatti del tutto impossibile) e far sì che la monarchia sia governata democraticamente e aristocraticamente >. E – prosegue Bodin – come tra le monarchie quella regia, governata così come ho detto, è la più lodevole, così tra i regni quello più solido o quello più vicino alla giustizia armonica sarà il più perfetto. Chiamo giustizia la giusta divisione dei premi e delle pene e di ciò che appartiene a ciascuno in termini di diritto: gli Ebrei chiamano ciò, esattamente, *credata*, differenziandola dalla giustizia secondo la quale siamo giustificati, che chiamano *tsedaca*.¹⁸⁸ Questa suddivisione non può essere compiuta se non secondo proporzione di uguaglianza e di similitudine insieme, ch'è la vera proporzione armonica e che nessuno fin qui ha trattato.”¹⁸⁹.

Com'è noto, per Platone e Aristotele la proporzione aritmetica è propria dell'uguaglianza democratica, la proporzione geometrica è quella propria dell'aristocrazia. In Bodin, invece, è esaltato il criterio della *giustizia armonica*, il principio regolatore della vita dei regni, quello che stabilisce le norme e la disciplina dei rapporti civili e sociali, con equilibrio e con saggezza, che cerca di operare una sintesi tra il criterio della giustizia aritmetica, propria del regime popolare, e il criterio della giustizia geometrica, tipico dei regimi aristocratici¹⁹⁰: l'uno che assegna dignità e uffici indifferentemente a tutti i cittadini, l'altro che divide beni e onori all'interno di una

¹⁸⁸ Per questa distinzione e per le voci ebraiche *tsedakah*, carità, e *tsedek*, giustizia, cfr. D. Quagliani, *I limiti della sovranità*, cit., p. 143.

¹⁸⁹ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, trad. it cit., vol. III, p. 562-563.

¹⁹⁰ Sul ruolo della giustizia armonica per il mantenimento dell'ordine nella società, cfr. Georges Kouskoff, *Justice arithmétique, Justice Géométrique, Justice harmonique*, in Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers* (24-27 Mai 1984), Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985, vol. II, pp. 327-334, dove l'autore ricordando l'etimologia del termine greco *harmonia*, ne sottolinea il significato di «far regnare l'ordine». Cfr. anche D. Marocco Stuardi, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 39-50.

minoranza privilegiata di individui¹⁹¹. Il concetto di *proporzione armonica* richiamava sempre alla mente di Bodin l'idea del governo del mondo fisico e del mondo della storia e gli suggeriva l'archetipo da proporre per il governo politico delle comunità umane: “Poiché non bisogna solo dare la borsa ai più leali, le armi ai più valorosi, la giustizia ai più onesti, la censura ai più integri, il lavoro ai più forti, il timone del governo ai più saggi, le cariche ecclesiastiche ai più devoti, come vuole la giustizia geometrica, < quantunque ciò risulti impossibile per la scarsità degli uomini virtuosi >; per fare un'armonia fra gli uni e gli altri occorre mettervi in mezzo gente che può da un lato supplire a ciò che gli manca dall'altro. Facendo ciò il principe saggio accorderà i sudditi reciprocamente e tutti insieme con sé: così come si può vedere nei quattro primi numeri, che Dio sembra aver disposti per proporzione armonica, per dimostrarci che la monarchia è armonica e dev'essere governata armonicamente; poiché 2 a 3 fa la quinta, 3 a 4 la quarta, 2 a 4 l'ottava, e di riscontro 1 a 2 fa l'ottava, 1 a 3 la dodicesima, tenendo della quinta e dell'ottava, e 1 a 4 l'ottava doppia, che contiene l'intero sistema¹⁹² di tutti i toni e accordi di musica: e chi vorrà passare a 5 farà un disaccordo insopportabile.”¹⁹³ Si tratta di un criterio direttivo del creato intrinseco pure alla struttura intima dell'uomo.

Il *corpo* umano, un insieme organico e *unitario* di elementi, costituisce un microcosmo analogo al macrocosmo rappresentato dall'ordine universale del mondo: “Possiamo ancora raffigurarci ciò nell'uomo, ch'è la vera immagine di uno Stato ben ordinato¹⁹⁴. L'intelletto tiene luogo di unità ed è indivisibile, puro e semplice; poi c'è l'anima ragionevole, che tutti gli antichi hanno separato per potenza dall'intelletto; la terza è il desiderio di vendetta che risiede nel cuore, e può paragonarsi alla gente d'arme; la quarta è la cupidità bestiale che risiede nel fegato e negli altri organi intestini che nutrono tutto il corpo umano, e questa può paragonarsi ai lavoratori. E benché gli uomini che non hanno intelletto non per questo cessano di vivere, senza volare più in alto, alla contemplazione delle cose divine e intellettuali, così l'aristocrazia e la democrazia, che non hanno un re, continuano a

¹⁹¹ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, trad. it. cit., vol. III, VI, cap. 6, p. 564 e pp. 568-569. “Il governo uguale e in proporzione aritmetica è naturale ai regimi democratici, che vogliono la divisione uguale di cariche, onori, uffici, benefici, denari comuni, paesi conquistati, e se si devono fare leggi o istituire ufficiali o decretare la vita e la morte essi vogliono che tutto il popolo sia convocato a decidere e che la voce del più folle e temerario abbia altrettanto peso ed effetto di quella del più saggio”. Cfr. Ph. Desan, *La justice mathématique de Jean Bodin*, in «Corpus», IV, 1987, p. 27.

¹⁹² L'espressione ἀριθμὸν τε σύστημα καὶ ἀρμονίας σύστασιν, come osserva Diego Quagliani alla nota 210 della bella edizione italiana citata, si trova in Platone, *Epinom.*, 991e, e richiama il «sistema universi concentus» nella versione latina del 1586. In proposito Michel Villey osserva come «loin de n'être qu'un épisode ou qu'une fioriture, l'idée de justice harmonique tient le rôle d'un leit-motiv, ou plutôt d'un fil conducteur, courant à travers tout l'ouvrage» (M. Villey, *La Justice Harmonique selon Bodin*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hrsg. Von H. Denzer, München 1973, p. 69). Una anticipazione di questi temi si trova infatti già nel quarto libro della *République* di Bodin, cap. 5, trad. it. cit., vol. II, p. 516.

¹⁹³ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, trad. it. cit., VI, 6, pp. 629-630. Cfr. P. Magnard, *Le modèle musicale chez Jean Bodin*, in *L'esprit de la musique. Essais d'esthétique et de philosophie*, a cura di H. Dufourt, J.-M. Fauquet, F. Hurard, Klincksieck, Paris 1992.

¹⁹⁴ In margine si legge la glossa: «Νους, λόγος, θυμός, επιθυμία; intellectus, ratio, ira, cupiditas». L'edizione del 1586, nota acutamente Quagliani, ha solo le espressioni greche (cfr. ed. cit., p. 631).

reggersi e governano il loro stato, e tuttavia non sono unite né internamente collegate come lo sarebbero se ci fosse un principe, ch'è come l'intelletto che unisce tutte le parti e le accorda insieme: e allora l'anima ragionevole è guidata dalla saggezza, l'appetito di vendetta dalla magnanimità, la cupidità anomale dalla temperanza, e l'intelletto si eleva alla contemplazione del divino. Si stabilisce allora una giustizia armoniosissima, che rende a ciascuna delle parti dell'anima ciò che le appartiene. Così si può dire dei tre stati, guidati da prudenza, forza e temperanza, con le loro tre virtù morali accordate insieme e accordate col re, ossia con la virtù intellettuale e divina: si stabilisce una forma di Stato bellissima e armoniosissima.”¹⁹⁵

Lo Stato veniva immaginato come un nuovo *cosmo* situato in una posizione intermedia tra l'uomo e l'universo: come tale dovrà riprodurre nella sua struttura il medesimo principio di *armonia* musicale e numerica regolatore di tutta la creazione e quindi avere un governo politico con *un* unico sovrano ad immagine di Dio¹⁹⁶: “Come dall'unità dipende l'unione di tutti i numeri¹⁹⁷, che non ricevono forma e vita se non da essa, così un principe sovrano è necessario, dal cui potere dipendano tutti gli altri. E inoltre, così come non si può fare una buona musica ove non ci sia qualche dissonanza, che occorre intramezzare necessariamente per dare più grazia ai buoni accordi, ciò che fa il buon musico per rendere la consonanza della quarta, della quinta e dell'ottava più gradevole, insinuandovi prima un qualche disaccordo che rende la consonanza in questione straordinariamente piacevole (cosa che fanno anche i cuochi raffinati, che per dare miglior gusto alla buona carne vi mescolano dentro delle salse aspre e di per sé spiacevoli; e i pittori esperti, che per rialzare il tono della pittura e dare lucentezza al bianco lo oscurano intorno con nero e ombre: giacché la natura del piacere in tutte le cose è tale, che esso perde la sua gradevolezza se non si sia gustato il dispiacere, e il piacere che continui sempre diviene scipito, rovinoso e sgradevole), è necessario che ci siano dei pazzi tra i saggi, degli uomini indegni della loro carica tra gli uomini provetti, e anche dei corrotti tra i buoni, per far loro lustro e far conoscere a vista d'occhio la

¹⁹⁵ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., p. 631.

¹⁹⁶ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., I, 8, p. 398: “E come potrebbe l'universo tollerare due signori di uguale potestà e volontà contraria, dal momento che il più piccolo Stato non può tollerarli, neppure nel caso che siano fratelli, da che cominciano ad essere discordi tra loro?”.

¹⁹⁷ Dove la consonanza con Agostino è evidente. Nel *De musica* (6, 17, 56-58) si legge: « Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quicquid est, appetat unitatem, sique similis in quantum potest esse conetur atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri *ab uno principio* per aequalem divitiis bonitatis ejus, qua *inter se unum et de uno unum* charissima, ut ita dicam, charitate juguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt, ... ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et *unum* aliquid quantum accepit ostendit, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earundem partium *connexione atque concordia* suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? ». E nel *De civitate Dei* (XVII, xiv): «Erat autem David vir in canticis eruditus, qui harmoniam musicam non vulgari voluptate, sed fidei voluntate dilexerit ... Diversorum enim sonorum rationabilis moderatusque *concentus concordie varietate compactam* bene ordinate civitatis insinuat unitatem». (Cfr., L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 39-42). Su ciò, cfr. H.-X. Arquillère, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, cit.

differenza dal vizio alla virtù, dal sapere all'ignoranza. Poiché è allora, quando i folli e i corrotti e i malvagi son disprezzati, che i saggi, i virtuosi, gli onesti ricevono il vero premio della loro virtù, ch'è l'onore. Sembra che i teologi antichi abbiano voluto raffigurarci questo col dare a Themis tre figlie, cioè Εὐνομία, Επείκεια, Ειρήνη, ossia Legge giusta, Equità, Pace, che si riportano alle tre forme di giustizia aritmetica, geometrica, armonica, è il solo scopo e il culmine di tutte le leggi, di tutti i giudizi e del governo veramente regio, così come la giustizia armonica è lo scopo del governo geometrico e aritmetico.”¹⁹⁸.

Come per creare un sinfonia completa e gradevole è necessario introdurre qualche nota dissonante¹⁹⁹ che dia maggiore risalto all'armonia formata dagli altri accordi, così tutti i sudditi, nobili e plebei, ricchi e poveri, virtuosi e viziosi, saggi e pazzi, concorrono a formare una grandiosa e armonica corale, tra di loro e tra loro e il sovrano. Questa sola è vera giustizia. Questa sola può essere rapportata alla terza figlia di Themis, Ειρήνη, la Pace, “il solo scopo e il culmine di tutte le leggi, di tutti i giudizi e del governo veramente regio”.

Un *corpo politico* costruito – così - a immagine del cosmo o ad *analogia* dell'organismo umano costituiva per Bodin un'entità organica e *unitaria*, perché compiti e posizioni si trovavano distribuiti con pertinenza e *connessione*. Ecco perché il regime monarchico richiama alla mente di Bodin l'idea di perfezione espressa nel concetto di “proporzione armonica”, costruito dalla filosofia antica e ripetuto di continuo, come abbiamo visto, nel pensiero umanistico²⁰⁰. Il principio poggiava sul valore di consonanza musicale, comprensiva dei due diversi rapporti di proporzione aritmetica e di quella geometrica; il punto singolare era il loro riflesso da doversi vedere anche nella sfera dell'ordine politico e giuridico, conseguenza, peraltro, della sua concezione quale dato “naturale”: l'idea di giustizia “armonica” è ancora presentata qui come il criterio direttivo e lo scopo essenziale del comportamento politico. Che altro è per noi Pace, Ειρήνη, se non il connettersi *armonico* delle parti?

¹⁹⁸ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, VI, 6, trad it cit., vol. III, pp. 631-632. Marie-Dominique Couzinet indica a questo proposito una sorta di ‘estetica del contrasto’: “«Une esthétique du contraste prèside à l'exercice par le souverain d'une 'justice harmonique' qui mêle les bons aux mechants dans la repartition des offices et équilibre savamment les loyers et les peines comme l'ordonnance de la société elle-même, de façon que la présence du mal fasse apparaître celle du bien». M.-D. Couzinet, *La logique divine dans les Six livres de la République de Jean Bodin*, in Y. C. Zarka (a cura di), *Jean Bodin. Nature, histoire droit et politique*, PUF, Paris 1996, p. 67.

¹⁹⁹ Il tema della «*liaison ingénieuse des contraires*», preferibile alla monotonia generata dall'uniformità dell'unisono, verrà ripreso nel *Colloquium Heptaplomeres*, in cui Bodin affermerà: «Cette estreme douceur d'harmonie que nous avions ouïe avec tant d'attention n'aurait point cet agrément s'il n'y avait quelque dissonance et quelque chose de rude aux oreilles délicates, que le musicien expertsait mêler industrieusement à cette fin, parce que la force du plaisir consiste à avoir reçu quelque douleur auparavant» (*Colloquium Heptaplomeres*, ed. F. Berriot, Droz, Genève 1984, p. 214; cit. da P. Magnard, *Le modèle musicale chez Jean Bodin*, cit., p. 78).

²⁰⁰ La tradizione pitagorica cui rinvia il concetto bodiniano di giustizia armonica, è trattata da S. Godyard-Fabre, *Jean Bodin et les trois justices*, in Danièle Letoucha (a cura di), *Aequitas, aequalitas, auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI siècle européen*, Vrin, Paris 1992, pp. 3-15.

E tuttavia, il discorso compiuto attraverso il ricorso retorico all'immagine analogica doveva avere il suo sviluppo concreto allorché veniva condotto nella sfera della realtà, dove la forma di Stato più adatta per vederlo attuato era ritenuta sempre, da Bodin, quella monarchica. Così, l'inflessibilità e il rigore del concetto "astratto" di *giustizia*, fondamento e fonte delle leggi divine e umane, dovevano essere di volta in volta *modificati* in base al loro fine sostanziale: mantenere l'*amicizia* nelle società, la cui attuazione soltanto, secondo Bodin, avrebbe consentito di realizzare in concreto la loro giustizia naturale. Bodin introduce pertanto una differenza tra *lex* e *jus*²⁰¹, *loy* e *droit*, in modo che essi, prima concetti equivalenti, mutano di significato: "Plurimum distat lex a jure: jus enim sine iussu, ad id quod aequum, bonum est: lex autem, ad imperantis majestatem pertinet. Est enim lex nihil aliud, quam summae potestatis iussum"²⁰².

La legge non è altro che il comando del detentore della *puissance souveraine*, mentre per diritto bisogna intendere quelle massime generalissime, da Dio e dalla natura iscritte nel cuore di tutti gli uomini, che concernono l'equità e che non valgono come comandi: *jus sine iussu*: "Non basta che le leggi e i magistrati costringano i sudditi a vivere in pace, se essi non hanno amicizia gli uni per gli altri: il fondamento primo del matrimonio e della società umana consiste nell'amicizia, che non può essere durevole senza l'armonia e la mutua concordia che ho detto. Essa non si può ottenere per giustizia e per governo geometrico, né aritmetico, tanto più che la proporzione dell'uno e dell'altro è spesso disgiunta, ma la proporzione armonica unisce sempre fra loro gli estremi con un medio che si accorda con l'uno e con l'altro"²⁰³.

Impossibile è perciò per qualsivoglia magistrato mettere in discussione, disattendere o disobbedire alle leggi portando a pretesto una presunta violazione del diritto, dato che "la giustizia e la ragione che si dice naturale non è sempre così chiara che non trovi avversari; e molto spesso i più grandi giureconsulti si sono trovati in difficoltà e con opinioni del tutto contrastanti, e le leggi dei popoli sono qualche volta così ripugnanti tra loro che, ciò che gli uni lodano, gli altri puniscono: i libri, le leggi, le storie ne sono pieni e sarebbe cosa infinita fornire una lista dettagliata". Bodin ricorrerà, così, ancora una volta, alla divisione platonica dell'anima in parti per spiegare l'influenza del clima sui costumi e sul carattere e le *humeurs* degli abitanti, variabili secondo il tempo, il luogo e le

²⁰¹ Cfr. H. Heller, *La Sovranità*, cit., p. 72 sgg.: "Per comprendere la natura della sovranità in Bodin e la famigerata *legibus solutio* del sovrano è necessario peraltro sapere che egli distingue rigorosamente fra *lex* e *jus*". (ivi, p. 72).

²⁰² J. Bodin, *De Repubblica*, I, 10, trad. it. cit., p. 395: "E poi, diritto e legge sono due cose ben diverse fra loro: il diritto riguarda l'equità e la legge comporta comando: essa non è altro che il comando del sovrano nell'esercizio del suo potere". Ricordiamo che ancora nel sec. XVI non c'è distinzione tra giustizia e legge. Come osserva nel suo bel libro sul Parlamento di Parigi Sylvie Daubresse: «La législation, pas plus que l'administration, n'est séparable des fonctions judiciaires du roi. L'intervention dans tous les domaines de la vie des sujets passe par la justice» (S. Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Droz, Genève 2005, p. 264).

²⁰³ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, VI, 6, trad. it. cit., vol. III, pp. 568-569. Cfr. su questo A. Biral, *La genesi dell'opposizione tra 'pubblico' e 'civile'*, in Aa.Vv., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Cleup, Padova 1977, pp. 11-29, in part. p. 27; sul «render concorde ciò che discorda» nella tradizione pitagorico-platonica si veda soprattutto L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 12-20.

circostanze storiche mutevoli: “Occorre dunque che il saggio uomo di governo conosca bene l’umore del suo popolo e il suo carattere, prima di tentare qualsiasi cosa in vista del cambiamento di regime o di leggi. Poiché uno dei punti più importanti, forse il principale fondamento degli Stati, è l’adattare la forma dello Stato alla natura dei luoghi, delle persone e dei tempi. Checché ne dica Baldo, che la ragione e l’equità naturale non è limitata né connessa ai luoghi, bisogna distinguere in essa fra una ragione universale e una particolare relativa a luoghi e persone, che deve avere una considerazione particolare. Ciò fa anche che si debba diversamente costituire un regime a seconda della diversità dei luoghi all’esempio del buon architetto, che adatta la sua costruzione al materiale che trova sul luogo; così deve fare il saggio politico, che non può scegliere il popolo a suo piacimento”²⁰⁴.

Una *république* sarà tanto meglio *costituita* e salda nel proprio corpo, tanto più *armonica* nelle proprie parti e cioè nella sua *costituzione*, tanto più *in salute*, quanto più le sue leggi saranno congruenti alla natura contingente di *questo* corpo, al suo proprio *ritmo* vitale, al suo *temperamento* particolare, così come questo si è venuto specificando *nel tempo* sotto l’azione di molteplici fattori, quali la posizione geografica del territorio sul quale vive, il clima, la fertilità del suolo, la facilità delle comunicazioni e dei traffici. E’ il clima, ad esempio, che sviluppa una certa *humeur*, la cui preponderanza all’interno del corpo – individuale o collettivo - determina direttamente o indirettamente un carattere morale e una certa *complexion*.

E’ così che, per reagire contro il freddo, i popoli settentrionali divengono più caldi, da cui lo sviluppo del sangue e della bile gialla, mentre invece i popoli meridionali saranno più freddi e svilupperanno la *melanconia* e la bile nera che, ad esempio, è propria del “carattere” del popolo spagnolo: “Parleremo dunque anzitutto del carattere dei popoli settentrionali e meridionali; poi di quelli dell’Oriente e dell’Occidente; e poi della differenza fra i montanari e gli abitanti della pianura, o dei luoghi paludosi, o battuti da venti impetuosi. Poi dimostreremo come la disciplina possa influire nelle disposizioni naturali degli uomini, respingendo l’opinione di Polibio e di Galeno, che hanno ritenuto che la natura del paese e del territorio abbia sui costumi un’influenza di carattere necessario”²⁰⁵.

Tutto questo anche se, ne *Les six livres de la République*, il dispositivo analogico del corpo è funzionale ad una nuova idea di associazione politica, fondata sulla *sovranità*, in cui ormai “l’ordine politico – come si è giustamente fatto notare - è stato sganciato dall’ordine immutabile ed

²⁰⁴ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, V, 1, trad. it. cit., vol. III, pp. 29-30.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 30. Bodin svolge questa descrizione dei «caratteri» dei popoli e della loro *complexion* in tutto il capitolo I del libro V dei *Six livres de la République* (ed. it. cit., vol. III, pp. 25-90). Cfr. la divisione dei caratteri dei popoli secondo fattori climatici nella *Politica* di Aristotele, VII, 6, 132 b, 20 sgg. Ma Aristotele ha a suo precedente lo pseudoippocratico *De aëre, aqua et locis*; e la teoria è poi ripresa da Galeno (cfr. soprattutto il *De temperamentis*).

essenziale della natura e collocato nella dimensione della contingenza, della *mutabilitas rerum*”²⁰⁶. La sovranità aspira infatti a presentarsi, in Bodin, come l’elemento proprio e caratteristico della comunità politica, come: «il vero fondamento, il cardine su cui poggia tutta la struttura della repubblica, e da cui dipendono i magistrati, le leggi, le ordinanze: essa è il solo legame e la sola unione che fa di famiglie, corpi, collegi privati *un unico corpo perfetto*, ch’è appunto la repubblica.»²⁰⁷.

Tuttavia, Bodin propone una genesi pre-statuale di questi “corps et collèges”, di queste parti la cui unione fa l’unico *corpo perfetto* della *République*. In origine, essi erano detti in Grecia *φιλίτια* “per l’amicizia giurata che avevano fra loro” mentre in Italia “erano chiamati *sodalitia*, per l’unione, il continuo stare insieme, l’amicizia che essi avevano tra loro, bevendo e mangiando insieme la maggior parte del tempo”²⁰⁸. “In tal modo – egli prosegue – le società e la comunità di vita mantenevano viva l’amicizia, quella fiamma sacra che rivelò in origine il suo primo ardore fra il marito e la moglie, poi fra genitori e i figli, e poi fra i fratelli, indi fra questi e i parenti più prossimi, e da questi infine fra gli amici”²⁰⁹.

Essi esprimevano così mondi vitali che si sono mantenuti in libertà e autonomia per tutto il tempo in cui la giustizia sovrana è stata inesistente o non abbastanza efficace: “L’unione fra questi ha mantenuto più popoli senza forma di Stato né di potere sovrano”. Per questa ragione, “i primi principi e legislatori, che non avevano ancora scoperto la difficile arte di reggere i propri sudditi con giustizia, favorirono le fratrie, i collegi e le comunità, di modo che, per l’accordo fra le parti e i membri di uno stesso corpo di Stato, fosse più facile reggere il tutto.”²¹⁰

²⁰⁶ Nelle principali opere di Bodin (nella *Methodus ad facilem historiam cognitionem* e nei *Six livres sur la République*) spiccano i temi della mutevolezza e della molteplicità dei sistemi giuridici, dell’eterogeneità e della variazione continua nello spazio e nel tempo di usi e costumi, delle differenze tra le religioni e tra le idee filosofiche. Nella *République*, Bodin mostra di aver esaminato un’imponente massa di documenti da cui trae lo spunto per numerose riflessioni sulle religioni e le culture antiche (dalla Bibbia al Talmud, da Erodoto ad Aristotele); sulla storia, spaziando da Oriente ad Occidente e viceversa in un arco di tempo che va dal paleocristianesimo sino al XVI secolo (da Bisanzio sino alla storia della Germania, della Francia e dell’Italia moderne); sulle vicende dei paesi nordici, della Polonia e della Russia. A questi campi di indagine vanno poi associati le considerazioni sugli usi e le leggi dei popoli orientali, la curiosità per la vita degli Eschimesi e il vivo interesse per quanto era accaduto e stava accadendo nelle americhe. Sull’erudizione bodiniana cfr. P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, Laterza, Bari 1964, vol. II, pp. 139-142 e A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, in «Il centauro», 10, 1984, p. 15. In generale, sulla tematica cruciale della *mutabilitas rerum* nella cultura rinascimentale, cfr. M. Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*, Macula, Paris 1997.

²⁰⁷ Cfr. *I sei libri dello Stato*, cit. I, 2, p. 177, corsivo nostro. Sulla funzione dei “corps” e dei “Colleges” che, secondo Bodin, conferiscono alla società un carattere pluralistico ed organico, cfr. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, III, cap. 7. Su questo, cfr. D. Quaglianone, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell’età moderna*, CEDAM, Padova 1992; A. Biral, *Jean Bodin e la moderna scienza politica*, in *Teorie politiche e Stato nell’epoca dell’Assolutismo*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 1-46; Y. C. Zarka (a cura di), *Jean Bodin. Nature, histoire droit et politique*, cit.; M. Scattola, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 61-75 e, inoltre, D. Marocco Stuardi, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, cit.

²⁰⁸ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., III, 7, p. 249.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., III, 7, p. 248.

I corpi “intermedi” si definiscono dunque storicamente come *manca*za di Stato e come assenza di quella giustizia organizzata, “che non è mai pietosa” e che per mantenere il suo rigore “spesso rende nemici gli amici”. Mentre al contrario i membri di queste *comunità di vita* non “avevano altri giudici che se stessi, in caso si verificasse qualche contesa”. Infatti, scrive Bodin: “Essi sapevano che l’amicizia è il vero fondamento di ogni società, ed è molto più desiderabile che non la stessa giustizia”, essendo il solo scopo di tutte le leggi “quello di mantenere l’amore degli uomini fra di loro, e degli uomini nei riguardi di Dio”.

I diritti, i limiti e le possibilità di questi corpi sono ormai considerati esclusivamente in relazione al paradigma della sovranità: il sovrano circoscrive così la *legittimità* delle comunità. Iscritto nella République, “ogni corpo o collegio è un diritto di comunità legittima sottostante al potere sovrano” e la stessa parola *legittima* “implica l’autorità del sovrano, senza il cui permesso non vi può essere collegio”²¹¹. L’analisi di Bodin si sviluppa di qui in poi in maniera serrata: la sovranità propria alla comunità politica si definisce attraverso la necessità di distinguersi radicalmente da ogni altro corpo, ma nello stesso tempo i corpi intermedi e la comunità “sovrana” si dividono una stessa natura. Bodin, in effetti, si chiede se sia bene abolire tutti i corpi e i collegi, come pure qualcuno ha sostenuto nel caso ad esempio che la malattia sia “diffusa per tutto lo Stato”: resta sempre da vedere, tuttavia, se questo Corpo possa continuare a vivere dopo aver “amputato” da sé queste sue parti, “se lo Stato possa fare a meno di corpi e collegi.”²¹².

Questi ultimi si giustificano proprio per il fatto che mantengono l’amicizia che è il fondamento stesso della République, “e tale amicizia non si può mantenere altro che con alleanze, associazioni, stati, comunità, corporazioni, corpi e collegi”; sopprimere tutte queste “parti” del Corpo politico equivarrebbe per Bodin a credere che “lo Stato possa reggersi senza amicizia, quell’amicizia senza di cui neppure il mondo può sussistere”²¹³. E, se lo stato ben ordinato deve somigliare al corpo umano “in cui tutte le membra sono unite e congiunte in un mirabile legame, e , ciascuna assolvendo il suo compito, tuttavia al bisogno soccorre le altre, e tutte insieme si danno forza a vicenda per conservare il corpo nella sua salute, bellezza e alacrità (mentre, se avvenisse che entrassero in ostilità reciproca, che una mano tagliasse l’altra, che il piede destro opprimesse il sinistro, che le dita accecassero gli occhi, e ciascun membro ostacolasse il suo vicino, è certo che il

²¹¹ Ivi, p. 251. La precedente articolazione per ceti della Francia, la pluralità istituzionale storicamente esistente non viene certo qui da Bodin negata, le comunità cittadine rimangono *accanto* al potere sovrano, ma prive oramai del loro originario significato costituzionale, “sono ormai divenute momenti di una comunità civile *sine imperio*.” (Cfr. A. Biral, *La genesi dell’opposizione tra ‘pubblico’ e ‘civile’*, cit., p. 28).

²¹² Nell’edizione del 1586 si legge : «E’ infatti salutare tagliare e bruciare un membro cancrenoso; ma quando la cancrena si è estesa a tutte le membra e le ha tutte mandate in putrefazione, a che servono più tagli e bruciature? Il grandissimo Ippocrate ci insegna che non si devono applicare rimedi alle malattie senza speranza; molto meno poi se il marciame ha già attaccato le parti più importanti ed essenziali del corpo»(*ivi*, p. 278, nota 72).

²¹³ Ivi, pp. 278-279.

corpo resterebbe tronco e mutilo, e perderebbe ogni sua capacità di agire), altrettanto si può affermare dello Stato, la cui salvezza dipende dall'unione e dal legame amichevole dei sudditi fra di loro e col loro capo"²¹⁴. Così la famiglia, i collegi e le altre parti della République "non sono altro che comunità"²¹⁵, con-dividono né più e né meno che la stessa *amicizia*, costitutiva delle comunità e prodotta dalla "benevolenza reciproca dei loro membri".

Ma allo stesso tempo, è vero che "i collegi e le comunità mal regolati si tirano dietro molte lotte di fazioni, sedizioni, divisioni in parti avverse, monopoli, e talvolta perfino la rovina dello Stato, e in luogo di un'amicizia santa e di una benevolenza caritatevole si vedono nascere cospirazioni e congiure degli uni contro gli altri. Si sono visti perfino – aggiunge Bodin con una significativa allusione alle guerre civili di religione²¹⁶ - molti collegi nascondere dietro pretesti di religione una esecrabile empietà"²¹⁷.

Insomma, i corpi, le "parti" possono in questo caso mettere in pericolo l' *indivisibilità* della sovranità stessa e generare la guerra civile, la malattia mortale del corpo politico: "In questo caso i principi più saggi hanno preso l'abitudine di fare come quei piloti prudenti che si abbandonano alla tempesta sapendo bene che resistere ad essa provocherebbe solo un naufragio generale; si è visto ciò sotto l'impero di Costante, che lasciò libertà ai collegi di Ariani non perché fosse loro favorevole, come molti hanno scritto, ma per salvare i suoi sudditi e il suo Stato; e perfino Teodosio il Grande, che fu sempre avverso alla loro dottrina, lasciò vivere in pace ariani e cattolici sotto la sua sovranità; ancor più lo fecero Valente e Valentiniano, benché l'uno fosse ariano e l'altro cattolico; ugualmente si comportò Zenone, facendo promulgare un editto di pace chiamato *Henotikon*, e sul suo esempio Anastasio fece promulgare un editto di oblio; e si sa che egli prediligeva i predicatori saggi e moderati e bandiva quelli troppo veementi"²¹⁸. La risposta finale di Bodin è allora sfumata: "i principi più saggi" e le monarchie legittime "sono tenute in piedi dalla forza moderatrice di un certo numero di stati, corpi e comunità *ben regolati*"²¹⁹.

La *norma* alla quale attenersi sarà dunque quella di una forza moderatrice *ben regolata*, la rovina può colpire la République, infatti, in due modi diversi, da due lati: nella totale assenza dell'amicizia che sarebbe la soppressione tirannica delle parti della comunità politica, da un lato (questa è per

²¹⁴J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., IV, 5, pp. 508-509.

²¹⁵ *Ivi*, III, 7, p. 279. Ma all'inizio del capitolo Bodin aveva già chiarito che: "La famiglia è una comunità naturale, il collegio è una comunità civile; lo Stato ha, in più (*la République a cela d'avantage*), che è una comunità governata con potere sovrano (*une communauté gouvernée par la puissance souveraine*)" (*ivi*, p., 245).

²¹⁶ L'emersione, in funzione *pacificatrice* e neutralizzante dei conflitti religiosi, della moderna categoria di sovranità in Bodin, è strettamente legata alle vicende francesi della seconda metà del Cinquecento secondo H. A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, London 1983; trad. it. *La nascita dello stato moderno nella Francia del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 1986.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., III, 7, pp. 282-283.

²¹⁹ *Ivi*, p., 284. Corsivo nostro.

Bodin la definizione stessa della tirannia), e nell'amicizia non regolata rappresentata da un ipertrofico sviluppo delle parti che entrassero in concorrenza con la necessaria indivisibilità della sovranità, dall'altro (ed è la definizione della democrazia). "Insomma – scrive Bodin –, per decidere questo punto, se cioè è bene che lo stato comprenda collegi, stati e comunità, o se possa farne a meno, posso dire che, a mio parere, non c'è niente di meglio di essi per conservare i regimi democratici e rovinare le tirannidi; regimi in sé opposti, che si mantengono e si distruggono con metodi del tutto opposti". E subito dopo, a precisare ancora meglio il suo pensiero, aggiunge: "Come uno Stato a regime democratico accetta e riconosce tutti i collegi, corpi, e comunità di qualsiasi tipo, come abbiamo detto che fece Solone istituendo il regime democratico in Atene, così il tiranno si dà da fare per abolirli completamente, sapendo bene che l'unione e l'amicizia fra i sudditi è la sua inevitabile rovina"²²⁰.

I "principi saggi" faranno dunque, di fronte alla complessità plurale del corpo della *respublica* e alla sua interna dinamica, da un lato come il pilota prudente, ma dall'altro come "i medici saggi" che hanno imparato a *prevenire* la rovina del corpo politico: "Se dunque si è scoperto che il potere degli astri, che un tempo si riteneva irresistibile, si può limitare nei suoi effetti, e se i medici saggi hanno trovato i mezzi per cambiare le malattie e alterare il corso naturale delle febbri allo scopo di guarirle più facilmente; perché mai il saggio politico, prevedendo i cambiamenti che avvengono nella natura degli Stati, non potrebbe prevenire, con consigli e rimedi convenienti, la loro rovina?", scrive Bodin²²¹.

Questi consigli e questi *rimedi* convenienti, cioè capaci di prevenire la rovina degli Stati, consistono nel prevedere i cambiamenti che avvengono nella loro natura osservandone i *sintomi* meno visibili. Bodin ce lo spiega subito dopo, e infatti aggiunge: "Così come i medici più accorti, anche di fronte agli accessi più violenti, se i sintomi sono buoni, hanno più speranza di salvezza che di fronte a un accesso leggero e debole, e, al contrario, quando vedono l'uomo al più alto grado di salute, proprio allora sono in maggior timore che cada in grave malattia, come diceva Ippocrate; anche il sapiente e saggio politico, quando vede il suo Stato tormentato da ogni parte e quasi oppresso dai nemici, ma in pari tempo sa che i saggi reggono il timone, che i sudditi obbediscono ai magistrati e i magistrati alle leggi, si fa coraggio e promette un buon risultato finale"²²².

Si tratta, infatti, per il medico del corpo politico, di pre-vedere, per ben *governare* il corpo *prima* che questo si ammalii irreparabilmente e per far ciò occorre innanzitutto conoscerne la natura particolare e le cause delle malattie in cui esso può incorrere, "giacché non è sufficiente conoscere

²²⁰ *Ivi*, pp. 284-285.

²²¹ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., IV, 3, p. 467. E' il capitolo terzo del libro IV che si intitola: "Di come i cambiamenti degli Stati e delle leggi non si debbano fare repentinamente".

²²² J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., IV, 3, p. 468.

quale sia fra gli stati il migliore; occorre sapere anche i mezzi per conservare ciascuno di essi in quello che è il suo ordinamento, se non è in nostro potere cambiarlo o se, cambiandolo, si sa di incorrere nel pericolo di mandare lo Stato in rovina”²²³.

Il governo dei corpi politici deve – comunque - essere, innanzitutto, governo e conservazione della loro *vita*, cura della vita di *ciascuno* di essi nella sua natura specifica e irriducibile ad un modello astratto al quale uniformarla con rimedi violenti: “E’ molto meglio conservare in vita il proprio malato con una dieta conveniente anziché tentare di guarirlo da una malattia incurabile mettendo a repentaglio la sua vita stessa; né mai bisogna tentare rimedi violenti, a meno che la malattia non sia giunta all’estremo e non vi sia più alcuna speranza di salvezza”²²⁴.

Echeggando alcune delle argomentazioni della *Guida dei perplessi* di Maimonide, la *République* avverte che “i cambiamenti degli Stati e delle leggi” non si devono fare “repentinamente” – men che meno se si tratta di quelle *leges* religiose su cui, come insegnano Polibio, i filosofi e i legislatori tutti, si fondano gli Stati²²⁵. Di conseguenza “occorre dunque, nel governo degli Stati, seguire l’esempio del gran Dio signore della natura, che fa tutte le cose gradualmente e quasi insensibilmente”²²⁶. Cinque pagine dopo il «*gran Dio signore della natura*» è diventato, per quasi insensibile sottrazione, il «*gran Dio della natura*, che procede in tutto lentamente e gradualmente: facendo crescere da un minuto seme un albero in grandezza e forza ammirevole, in maniera inavvertibile, congiungendo sempre gli estremi con un medio termine, mettendo la primavera fra l’inverno e l’estate, l’autunno fra l’estate e l’inverno; usando sempre in tutte le cose la stessa saggezza»²²⁷. E indicando, così, l’autentica funzione del sovrano nell’ambito del suo Stato: quella

²²³ *Ivi*, pp. 469-470.

²²⁴ *Ibidem*. Sembra qui ancora ben presente il carattere della «naturalità» del governo e della sua azione «terapeutica».

²²⁵ Per Maimonide, questo *ritmo* che procede adagio e che è tipico della lentezza dei processi della Natura, è da adottarsi anche per ciò che concerne l’affermazione della Legge: questa cautela si rende per lui necessaria, infatti “non è possibile passare da un estremo all’altro d’un sol colpo; pertanto, non è possibile per la natura umana abbandonare tutto ciò che era solita fare d’un sol colpo.” (Maimonide, *Guida dei perplessi*, III, xxxii; trad it a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2005, p. 632). Maimonide osserva qui come, quando nasce, ogni individuo “è estremamente molle e non è in grado di nutrirsi con un cibo secco, pertanto, sono state predisposte per lui le due mammelle per produrre latte, così che esso si nutra con cibo umido”. Mammelle e cibo liquido servono fin tanto che, “a poco a poco, gradualmente”, le membra si solidificano, col che si passa allo svezzamento e al cibo solido. Così agisce ingegnosamente la natura, e così *governa* attraverso le sue leggi. Ma, secondo l’ebreo Maimonide, “molte cose nella nostra Legge procedono in modo simile a questo governo, gestito dal Governatore divino” (*ibid.*).

²²⁶ *Ivi*, p. 474. Il Dio signore assoluto di Bodin fa pensare al Dio di Maimonide: “Maimonide è fonte più volte citata da Bodin, e importante per la formazione”, forse conosciuto nella traduzione latina del 1520 della *Guida dei perplessi*, “edita a Parigi e scritta, pare, dal medico ebraico Jacob Mantino” (M. Isnardi Parente, *Introduzione* a J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., p. 31). Per un confronto tra Bodin e Maimonide, in relazione al tema dell’armonia della natura come paradigma per l’ordine del governo, cfr. P. Morpurgo, *L’armonia della natura e l’ordine dei governi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 290-293, dove leggiamo che “nei *Sei libri dello Stato* è possibile rintracciare l’eredità di un pensiero medievale che esemplò sui modelli della Natura una teoria dell’ordine dello Stato” (*ivi*, p. 291).

²²⁷ *Ivi*, p. 479. “E in ogni aspetto della vita dello Stato – scrive M. Isnardi Parente - dall’ordinamento delle cariche e degli uffici alla distribuzione dei premi e benefici, dalle provvidenze relative alla guerra e alle fortificazioni a quelle relative alla moneta e alle finanze, tale funzione mediatrice si esercita nel trovare, fra due soluzioni opposte, la combinazione di norme contrastanti e controbilancianti più adatta a ciò che nella determinata situazione appare opportuno; e, al di là di questa determinata situazione, nell’inserirsi più largamente nel quadro universale delle varietà

della superiore mediazione e riduzione *ad armonia* – proporzione armonica - dei contrasti fra le parti del corpo politico, che operando gradualmente e “quasi insensibilmente” le congiunge tra loro nell’ ‘accordo’ e nella connessione come *metaxy*, vero e proprio elemento medio, *mezzo armonico* (come nel pitagorismo, in Filolao e nel Platone del *Timeo*), senza cui non potrebbe darsi alcun *cosmo*²²⁸. Ma neppure alcun “governo”, se la potenza assoluta del sovrano è costruita da Bodin ad immagine della *puissance absolue* di Dio o, meglio, se il fatto di aver “posto” il principe “comme l’image de Dieu” è rivelatore qui di un carattere che Foucault direbbe forse “governamentale” e che, paradossalmente, può essere ritrovato proprio accanto alla teoria moderna della sovranità: “Se il sovrano può e deve governare nel prolungamento e nella continuità ininterrotta dell’esercizio della sua sovranità, è perché fa parte del grande *continuum* che va da Dio al padre di famiglia, passando per la natura”²²⁹, e la cui forma di *attività* è quel “governo pastorale” che si presenta come una vera *oikonomia*²³⁰, cioè una gestione delle cose e degli uomini, *omnes et singulatim*, che diventa il modello e la “matrice” del governo politico. Il governo agisce disponendo le cose “gradualmente e quasi insensibilmente”, come opera la natura secondo Bodin, per condurle ad un fine conveniente, relativo a ciascuna cosa da governare, nella sua singolarità.

naturali sussistenti fra gli uomini, secondo uno schema assai caro al Bodin come al suo contemporaneo Le Roy, che sussume e svolge largamente alcuni principi aristotelici e galenici in una teoria generale dei caratteri commisurati alla varietà dei climi. La natura, anche qui, come sede precipua della varietà infinita delle cose e degli infiniti contrasti fra le cose, offre il modello cosmico allo Stato” (M. Isnardi Parente, *Introduzione*, cit., p. 64-65). E’ l’individuazione del Gran Dio della Natura a garantire la pace e la *giustizia* e a far in modo che l’equilibrio instabile degli stati, caratterizzato da un’intrinseca tendenza a degenerare, non collassi e non ritorni verso il Caos (cfr. P. L. Rose, *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religion Universe of a Judaiser*, Droz, Genève 1980, p. 23.)

²²⁸ Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 136.

²²⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, cit., p. 339.

²³⁰ Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, cit., pp. 125-127 e, in generale, G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirkenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jarhundert*, cit.. Gerhard Richter ha mostrato come *oikonomia* - nel contesto del lessico teologico dei Padri - designi contemporaneamente una “attività divina di gestione e governo” e la stessa incarnazione e rivelazione di Dio nel tempo: i due significati non sono che i due aspetti di un’unica *attività* di gestione “economica” della vita divina, che si estende dalla casa celeste alla sua manifestazione terrena. Allo stesso modo si produce nel diritto canonico, a partire dal VII secolo, una contrapposizione fra “canone” ed “economia” e l’eccezione si definisce, in Fozio ad esempio, come una decisione che non applica strettamente la legge, ma “che fa uso dell’economia” (“*ouk kanonikos ... , all’ oikonomiai chresamenoi*” (cit. in G. Richter, op. cit., p. 582 sgg.).

CAPITOLO SECONDO.

Corpo , comunità , ordine politico.

1. «L'orditura di un così gran corpo».

L'analogia del corpo vivente naturale e del corpo "civile", la loro *continuità*, almeno nei casi che abbiamo esaminato fin qui, si limita quasi sempre ad un ruolo di descrizione emblematica dell'immagine della comunità politica: quella di una moltitudine di parti composte in un tutto naturalmente "uno". Si tratta di una tecnica di persuasione spesso esclusiva o che *si aggiunge* a un ragionamento di ordine logico. Bodin, per esempio, aveva utilizzato anche altri argomenti ricavati dalla storia per giustificare l'eccellenza del sistema monarchico e per rafforzare la sua teoria del potere sovrano, prima di ricorrere alle analogie dell'anima e del corpo. E, d'altronde, la stessa relazione analogica e lo stesso *topos* possono servire a illustrare altrettanto bene delle tesi politiche opposte tra loro²³¹.

Abbiamo visto che la supremazia dell'intelletto e il suo potere "armonizzante" sul resto del corpo, che giustifica in Bodin, in virtù del suo concetto di sovranità, *la summa potestas legibus soluta* e resa autonoma dalla *societas civilis*²³², in Contarini sta ad indicare invece la supremazia della Legge²³³ collocata al di sopra di ogni potere costituito e alla quale tutti sono in egual misura vincolati, secondo una tradizionale concezione che intende il "corpo politico" come *societas naturalis sive civilis sive politica*²³⁴, un corpo cioè "naturalmente" costituito di parti che praticano la

²³¹ Quentin Skinner ha mostrato, ad esempio, come i teorici neo-romani della *civil liberty* "assumono nel modo più serio possibile l'antica metafora del corpo politico" (cfr. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cup, Cambridge 1998; trad. it *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2002, p. 22). Qui, come in altri suoi lavori recenti, Skinner ricerca gli effetti *attuali* di un conflitto fra il liberalismo ed il repubblicanesimo di tipo "neoromano", polemizzando, con qualche accento autocritico, con la "passione antiquaria" (da lui stesso in buona parte condivisa fin lì) di quanti relegano il passato nel passato.

²³² Per la storia del concetto di « società civile » cfr. M. Riedel, la voce «*bürgerliche Gesellschaft*», in *Geschichtliche Grundbegriffe.*, cit., Bd. 2 (1975), pp. 719-800.

²³³ Per il senso complesso ed irriducibile al significato moderno che la legge ha nel medioevo cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995 e Léopold Genicot, *La Loi*, in "Typologie des sources du Moyen Âge occidental", Fasc. 22, Brepols, Louvain 1977.

²³⁴ Cfr. O. Brunner, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 201-216.

comprensione razionale della cosa pubblica ed in essa *convengono* come molte voci concordano in una medesima armonia, “plura in unum”. Ecco allora i due significati del termine: l’*armonia* è la connessione riuscita delle parti, ma è anche la legge, il Numero che determina la connessione; è questa *determinata* disposizione degli elementi, ma è -insieme- l’idea che la informa, l’*ordine* sulla cui base essa è stata prodotta, quello dell’Unità.

La metafora del corpo politico è, in questo caso, *immunizzata* dalla nozione di “armonia”, che funziona come *antidoto* che protegge il corpo dalla sua instabilità e dal conflitto che sempre potrebbe insorgere tra le sue parti, dal continuo movimento degli “umori” contrari che lo attraversano incessantemente, proteggendolo così dal suo divenire, cioè dalla sua stessa vita. Quello “armonicista” è il dispositivo teorico che blocca il corpo per garantirne la governabilità, la gerarchizzazione stabile che regge il corpo politico dentro la sua unità e lo fissa nel suo “stato”. L’itinerario che abbiamo compiuto attraverso i testi, ha messo in luce il discorso di un Ordine razionale unificante le diverse forme della natura, ordine che comprende anche le società politiche, i loro ordinamenti, ispirati tutti ai principi di un *codice* – il diritto naturale²³⁵ – che discende anch’esso da questa grande legge di Armonia universale, la Giustizia che compone in *discordie concordia* l’essere-con dei contrari all’interno del corpo della *respublica*, come all’interno di tutto il *cosmo*, e che si manifesta secondo diverse declinazioni nelle speculazioni sul corpo umano e sul corpo sociale, di cui quest’ultimo non è che l’immagine analogica.

In parziale conformità con questo *topos*, anche in Montaigne corpo umano e corpo sociale sono presi in un reticolo di corrispondenze, che circola nei due sensi, e nel quale i due termini del paragone si scambiano continuamente in un gioco di reversibilità che assicura del fatto che sono entrambi, l’uno e l’altro, immagini di uno stesso, grande Corpo della natura: l’alterità superficiale si riduce alla luce dell’identità funzionale. Ma, allora, si può dire che il regime delle similitudini e

²³⁵ Tale concezione, ancor più che in Aristotele, “raggiunse – scrive Leo Strauss – la sua perfezione teorica con l’opera di San Tommaso d’Aquino”, lì dove sono in causa i principi primi dell’umana convivenza, perché è nella *Summa* che l’indirizzo politico razionalista dello Stagirita perviene al suo compiuto sviluppo: “L’uomo tende per natura a una varietà di fini che si riconducono a un ordine naturale: questo ascende dalla sopravvivenza e dalla procreazione, passando per la vita sociale, sino al mirare della conoscenza di Dio” (L. Strauss, *Legge naturale e diritto naturale*, in Id., *Gerusalemme e Atene*, cit., p.312). Il *codice* a cui ci riferiamo ha a che fare con ciò che Michel Foucault, nella sua “archéologie du savoir”, ha definito con il concetto di «discorso», basato sull’idea che fosse possibile rintracciare sistemi coerenti di conoscenza in determinate epoche storiche, in grado di dominare le questioni e i ragionamenti fondamentali di ogni partizione specifica del sapere umano (cfr. M. Foucault, *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it., *L’archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 29-39). Da questo punto di vista, la teoria di Foucault, che verrà sviluppata e resa più complessa a partire dalla seconda metà degli anni ‘70 con il concetto di «dispositivo», può essere accostata a quella di Koselleck, per quanto riguarda la sua focalizzazione sui *Grundbegriffe*, i «concetti fondamentali» (cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 91-109, pp. 97-98). Anche se per quest’ultimo la *Trennung* che istituisce il Mondo Moderno (*die Auflösung der alten und Entstehung der modernen Welt*) è spostata in avanti di un secolo, rispetto all’*Âge classique* di Foucault.

delle analogie autorizzi anche in Montaigne una stessa lettura di *ogni* corpo, micro-cosmo nel quale si rifletterebbe l'*armonia* del macrocosmo, dell'*Ordine* immutabile del mondo fisico, come abbiamo visto nei testi letti finora?

È, in realtà, proprio una tale concezione a costituire – come cercheremo di mostrare di qui in avanti – la perfetta *antitesi* del pensiero di Montaigne e ad essere oggetto della sua feroce ironia. Leggiamo nell'*Apologie de Raymond Sebond*: “Non è un’impresa ridicola andar fabbricando un altro corpo (*forgeant un autre corps*) e prestando una forma falsa, di nostra invenzione, a quelle cose che, per nostra stessa confessione, la nostra scienza non può raggiungere? [...] Non c’è maggior retrogradazione, trepidazione, accessione, retrocessione, ravvedimento negli astri e nei corpi celesti di quante ne abbiano foggiate in questo povero corpiciattolo umano. Davvero hanno avuto ragione per questo di chiamarlo il piccolo mondo, tanti pezzi e figure hanno impiegato a fabbricarlo e costruirlo. Per accordare i movimenti che essi vedono nell’uomo, le diverse funzioni e facoltà che sentiamo in noi, in quante parti hanno diviso la nostra anima? In quante sedi l’hanno collocata? In quanti ordini e piani hanno spartito questo povero uomo, oltre a quelli naturali e percepibili? E quanti uffici e funzioni gli hanno assegnato? Essi ne fanno uno Stato immaginario (*une chose publique imaginaire*). E’ un oggetto che essi tengono in mano e manovrano: è lasciato loro pieno potere (*toute puissance*) di scucirlo, rassettarlo, rimetterlo insieme e ben guarnirlo, ognuno a suo capriccio; eppure ancora non lo possiedono. Non solo in realtà, ma neppure in sogno essi possono regolarlo, senza che vi si trovi qualche cadenza o qualche suono che sfugga alla loro architettura, per quanto enorme essa sia e rattoppata di mille pezzi (*mille lopins*) falsi e fantastici” (II, xii, 537-538;706). Testo cruciale questo, in cui il fondamento stesso dell’analogia tra il corpo umano e quello celeste è messo in scacco e riconosciuto nella sua valenza politica essenziale fin nell’uso del lessico (*offices et vacations, chose publique, toute puissance*) e in cui, soprattutto, è messa in gioco la natura “immaginaria” della nozione di armonia che sottostà a quella enorme architettura che tenta invano di uniformare i mille pezzi, *pieces* e *visages* che la sua *puissance* vuole rimettere insieme dopo averli scuciti *à sa fantasie* e alla quale – ci dice Montaigne - continua tuttavia a sfuggire sempre “qualche cadenza o qualche suono”, proprio di questo corpo. Testo chiave questo, crediamo, anche per avviare l’itinerario della nostra lettura dei *Saggi*.

A questo proposito, il campo dei possibili riscontri è vasto, perché abbraccia nei *Saggi* non soltanto il dominio delle istituzioni e delle “*polices*” – il che tutto sommato risulterebbe piuttosto convenzionale - quanto piuttosto quello delle *pratiche* sociali e politiche, il che è invece molto più originale. La *police*, questa forma di governo propria per Montaigne di ogni società, “selvaggia” o “civilizzata” che sia (è noto che per Montaigne la *police* selvaggia dei Cannibali in quanto ordinata alle leggi naturali è la più perfetta) è spesso assimilata a un corpo. Ma proprio *il corpo* è ciò che

davvero è sempre in questione negli *Essais*: si tratta appunto di chiedersi, qui, di *quale* corpo si tratti.

Nel celebre capitolo primo del terzo libro, intitolato *Dell'utile e dell'onesto*, leggiamo: "La nostra organizzazione (*bastiment*), e pubblica e privata, è piena di imperfezione. Ma non c'è niente di inutile nella natura; neppure l'inutilità stessa; non si è introdotto in questo universo nulla che non vi occupi un posto opportuno. Il nostro essere è cementato di qualità malsane; l'ambizione, la gelosia, l'invidia, la vendetta, la superstizione, la disperazione, albergano in noi con un così naturale dominio che se ne ritrova l'immagine nelle bestie; perfino la crudeltà, vizio così contro natura (...). E chi togliesse nell'uomo il seme di tali qualità, distruggerebbe le condizioni fondamentali della nostra vita. Allo stesso modo, in ogni governo (*en toute police*) ci sono degli uffici necessari, non solo abietti, ma anche viziosi: i vizi vi trovano il loro posto e sono utili a fissare il nostro legame, come i veleni a conservare la nostra salute" (III, i, 790-791; 1048).

Sono due le sequenze metaforiche che si incrociano qui: la prima è ricavata dal codice dell'*architettura*, che ispira la rappresentazione dell'uomo e della società come *bastiment*, edificio cementato, connesso insieme, coeso²³⁶. Questo modello "architettonico" autorizza, secondo una strategia frequente nei *Saggi*, sia la messa in evidenza, da parte di Montaigne, delle debolezze e delle imperfezioni di ogni "edificio", la sua costitutiva precarietà: "Se ci soffermassimo qualche volta a considerare noi stessi, e se il tempo che impieghiamo a osservare gli altri e a conoscere le cose che sono al di fuori di noi, lo spendessimo a sondare noi stessi, vedremmo facilmente come tutto questo nostro edificio (*toute cette nostre contexture*) sia costruito di parti deboli e imperfette" (I, liii, 309;400); sia, dall'altro lato, quella dell'armonia: "Perché smembriamo in divorzio un edificio costruito (*tissu*) su una così stretta e fraterna corrispondenza" (III, xiii, 1114;1494). Allo stesso modo il paradigma architettonico dichiara la fragilità dell'edificio sociale, quella di un *tessuto*²³⁷ a trame sottili e delicate, che continuamente rischia di essere lacerato: "Poiché la coesione e l'orditura (*la liaison et contexture*) di questa monarchia e questa gran costruzione è stata da essa disfatta e dissolta, proprio nei suoi vecchi anni, si ha ora libero adito e accesso a simili disastri" (I, xxiii, 119;156), o, all'inverso, la sua resistenza: "Il re Filippo raccolse una massa di

²³⁶ Cfr. G. Mathieu-Castellani, Montaigne, *L'écriture de l'essai*, PUF, Paris 1988, pp.180-181. Nell'*Epistre* dedicatoria al re di Navarra, il curatore dell'opera di François La Noue, *Discours politiques et militaires nouvellement recueillis et mis en lumière*, pubblicata a Basilea nel 1587, afferma che in questi *Discorsi* La Noue "traite de la concorde, qui est le seul ciment qui peut rejoindre les membres de ce caduque et ancien édifice tout entr'ouvert", (citato in P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 200).

²³⁷ Paolo Grossi, a proposito dell'*ordo* politico-giuridico medievale, parla di *tessuto*: "La ragnatela dell'ordine ha trame di fili, di rapporti; nel suo seno tutto è relativo a qualcun altro o a qualcos'altro", la sua struttura interiore si concreta sempre in una *relatio ad*, è un "tessuto legante, e non sorprende se la sua trama più riposta si incarna in una rete di *autonomie*". Cfr. P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato. Fra Medioevo ed età moderna*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 109; e inoltre Id., *L'ordine giuridico medievale*, cit., *passim*.

uomini, i più malvagi e incorreggibili che poté trovare, e li riunì tutti in una città che fece costruire per loro, e che portava il loro nome. Io credo che essi creassero con gli stessi vizi un'orditura politica (*contexture politique*) fra di loro e una comoda e ordinata società (*commode et juste société*)" (I, ix, 956;1273).

L'altra serie metaforica è ricavata dal modello *medico* che trova nell' "organismo" biologico come in quello sociale una disfunzione la cui causa – secondo la tradizione ippocratica - sarebbe lo squilibrio degli *umori*, e che cerca il rimedio in un uso prudente e "giudizioso" di un *contra-veleno*. Cemento ed orditura, paradigmi della *struttura* nel linguaggio degli artigiani , nel lessico dei muratori e dei sarti per esempio²³⁸, costituiscono in unità organicamente coese edifici la cui integrità è ugualmente minacciata dalla lacerazione e dallo smembramento: "poiché un ordinamento pubblico (*une police*) è come una costruzione di diversi pezzi tenuti insieme con tal legame che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta " (I, xxiii, 119; 155). Si tratta qui di una rappresentazione dei due corpi, corpo individuale e corpo sociale, come di due strutture nelle quali anche il vizio, il difetto stesso, è "funzionale" e dove perfino l'inutile ha la sua utilità, come negli *organismi viventi* nei quali la disfunzione rende utile il veleno, il farmaco. L'uno e l'altro corpo hanno una identica capacità di *resistenza* al male, una pulsione auto-conservativa, *auto-immunitaria*²³⁹ che lavora qui e là: "Il mantenimento degli Stati è una cosa che verosimilmente oltrepassa la nostra intelligenza. (c) Come dice Platone, un governo civile è una cosa potente e che difficilmente si sfascia. Esso resiste spesso contro malattie mortali e intestine, contro il danno delle leggi ingiuste, contro la tirannide, contro la dissolutezza e l'ignoranza dei magistrati, la licenza e la sedizione dei popoli."(III, ix,959; 1277). La *police* è un corpo che è sostenuto dalla sua stessa pesantezza, dal peso delle sue istituzioni, tanto più saldamente quanto più è antico: "Non tutto quello che vacilla cade. L'orditura d'un così gran corpo (*la contexture d'un si grand corps*) si regge a più d' un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità; come i vecchi edifici (*comme les vieux bastiments*), ai quali l'età ha portato via la base, senza intonaco e senza cemento, che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso."(III,ix, 960; 1279). Il testo di Montagne tesse i due fili, "cucendo" così la metafora corporale e la metafora architettonica in una continuità analogica: la forma del governo è un corpo, che è un edificio, che è un corpo a sua volta. Il postulato analogico innesca la riflessione politica: questo corpo ha, come il corpo umano, la sua *forme maistresse*: "Spetta alla consuetudine dar forma alla nostra vita (*c'est de la costume de donner forme à nostre*

²³⁸ Cfr. G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, cit., pp.187-197.

²³⁹ In ordine al carattere "immunitario" della metafora corporale nel politico, si veda di Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, in particolare pp.134-172. Di Esposito cfr. anche il precedente *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Più recentemente, sempre sul paradigma biopolitico dell'immunizzazione, in una prospettiva innovatrice che originalmente si colloca lungo la traiettoria aperta dalle ricerche di Michel Foucault sulla biopolitica, cfr. Id., *Bios.Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 41-77.

vie), come le piace” (III,xiii, 1080; 1445), tanto ben formata da questa seconda natura, la *costume*, la sua “piega abituale”, che non è possibile tentare di raddrizzarla senza pericolo, a partire da un modello teorico astratto, *u-topico*: “E certo tutte quelle descrizioni di governi, immaginate per arte, si trovano ridicole e inadatte ad esser messe in pratica. Quelle grandi e lunghe discussioni sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti, sono discussioni convenienti soltanto all’esercizio del nostro spirito; come si trovano nelle arti molti argomenti che hanno la loro essenza nel dibattito e nella disputa, e non hanno alcuna vita fuori di lì . Tale descrizione di governo (*peinture de police*) sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi; non li generiamo, come Pirra o come Cadmo. Qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale senza rompere tutto” (III, ix, 957; 1273). Il “conservatorismo” di Montaigne, così spesso sottolineato dagli interpreti ²⁴⁰, si afferma qui come un *realismo* che tiene conto del peso degli effetti della *coustume* e che ha come suo fondamento l’analisi dell’essere umano nella concretezza vivente della sua esperienza e osservazione di sé: “Quanto alla salute del corpo, invece, nessuno può fornire esperienza più utile di me, che la presento pura, niente affatto corrotta e alterata dall’arte o dall’opinione. L’esperienza è proprio a casa sua nell’argomento della medicina, in cui la ragione le cede senz’altro il posto”(III, xiii, 1079; 1443); *l’arte*, della politica o della medicina, non si oppone alla natura, ma a questa “seconda natura” che iscrive *l’abitudine* nel corpo del soggetto. “Ho lasciato invecchiare e morire in me di morte naturale raffreddori, reumatismi di gotta, sciolte, palpitazioni di cuore, emicranie e altri accidenti, che mi sono andati via quando ero mezzo abituato a portarmeli dietro”(III, xiii,1089; 1458), dice Montaigne nell’ultimo saggio del terzo libro descrivendo la sua auto-terapia e mostrandosi tentato di estendere le regole che governano la salute

²⁴⁰ Su quello che è stato definito il “conservatorismo politico” di Montaigne si veda, ad esempio, la fondamentale opera di Hugo Friedrich, *Montaigne*, Francke Verlag, Bern-München 1949; trad. fr., Gallimard, Paris 1968, in particolare pp.206 e sgg. ; ma anche F.S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Droz, Genève 1963 e il famoso saggio di M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in “Zeischrift fur Sozialforschung” VII,1938, pp.1-54, trad. it. in Max Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, pp.196-252. Per la critica (a nostro avviso definitiva) a questo schema interpretativo, cfr. J. Starobinski, op. cit., p. 336: “Nella lingua politica di Montaigne – scrive Starobinski – *conservare* si definisce attraverso la sua opposizione a innovare; la *conservazione* riceve il suo valore lessicale dal suo rapporto di contrasto con l’*innovazione* e le “novità”. Questa coppia semantica, abituale nel francese del XVI secolo e nella maggioranza delle lingue europee, è profondamente differente dal sistema attuale; nella lingua di oggi il concetto di *conservatorismo* (esso stesso di recente formazione) si definisce principalmente nei confronti della nozione di *progresso*, oppure (per la simmetria dei suffissi) di *progressismo*, nell’accezione che ha preso a partire dal XVIII secolo – senza tuttavia che l’antonimo *innovazione* abbia cessato di contribuire al “valore” di *conservazione*. Il sistema semantico di oggi non può evitare di attribuire al “conservatorismo” una funzione essenzialmente antitetica in rapporto al “progresso” storico o alle teorie del progresso, per le quali l’innovazione è generalmente oggetto di un pregiudizio favorevole. Una interpretazione *moderna* di Montaigne e della sua epoca ha certamente il pieno diritto di tentare, a suo rischio e pericolo, di discernere cosa fossero alla fine del XVI secolo la “via del progresso”, i “fattori” del progresso, ecc. Ma essa non ha il diritto di giudicare gli uomini in funzione di un’idea che non faceva ancora parte del loro repertorio intellettuale.” Sulla coniazione moderna del concetto di “progresso”, cfr. R. Kosellek e Chr. Meier, *Progresso*, Marsilio, Venezia 1991 (titolo originale: “Fortschritt”, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit.), in particolare pp. 32-85.

del suo corpo al corpo “malato” della *police*. Torcere dalla sua “piega abituale” il corpo umano o il “corpo politico” è dunque ugualmente errato: “La costituzione delle malattie è formata sul modello della costituzione degli animali. Esse hanno il loro destino e i loro giorni limitati fin dalla nascita : chi tenta di abbreviarle imperiosamente con la forza, ostacolando il loro corso, le allunga e le moltiplica, ce le irrita invece di calmarle”(III,xiii, 1088; 1457).

La società degli uomini disegna essa stessa un’ “orditura” che non obbedisce ad alcuna Armonia prestabilita né ad alcuna gerarchia cosmica, ma che trova da sé la sua struttura e compone con tutti i corpi, che riunisce senza *un* ordine pre-costituito , un corpo plurale e tuttavia organizzato e capace di vita: “Infine io vedo dal nostro esempio che la società degli uomini si regge e si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammucchiandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz’ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto gli uni fra gli altri, spesso meglio di come l’arte avrebbe saputo disporli.”(III, ix, 956; 1272-1273)

2. La malattia del «corpo politico».

In quanto paradigma di ordine naturale sul quale anche la politica può modellarsi, l'immagine corporea si impone come modello descrittivo e normativo: come regola e come *exemplum*. All'origine insieme della teoria e della pratica. L'arte politica trova i suoi principi nell'arte medica, usando gli stessi *rimedi* ²⁴¹, le purghe e i salassi, per ristabilire l'equilibrio degli umori alterato dagli eccessi, o dai difetti: "I Romani fondavano così le loro colonie; di fatto, accorgendosi che la loro città si ingrandiva oltre misura, la alleggerivano della popolazione meno necessaria, e la mandavano ad abitare e coltivare le terre da loro conquistate. A volte essi hanno anche suscitato di proposito guerre con alcuni dei loro nemici, non solo per tenere in esercizio i loro uomini... (a) ma anche perché servissero di salasso alla loro repubblica e facessero evaporare un po' il calore troppo violento della loro gioventù, potassero e diradassero i rami di quel tronco troppo rigoglioso e gagliardo"(II, xxiii, 683; 909). Quando il corpo collettivo, la *res publica*, è minacciato dal sovraccarico, dalla sovrabbondanza degli umori, la buona terapeutica politica suggerirà di praticare la purga: "Noi siamo soggetti a una ripienezza di umori inutile e nociva; sia di umori buoni (i medici infatti temono anche questo); e siccome non vi è in noi nulla di stabile (*il n'y a rien de stable chez nous*), dicono che la perfetta salute troppo gagliarda e vigorosa dobbiamo diminuirla e indebolirla artificialmente, per paura che la nostra natura, non potendo arrestarsi in alcuna posizione fissa e non avendo più dove salire per migliorarsi, indietreggi in disordine e troppo di colpo; essi ordinano per questo agli atleti le purghe e i salassi, per toglier loro questa sovrabbondanza di salute); sia ripienezza di umori cattivi, la quale è causa abituale delle malattie. Di simile ripienezza si vedono spesso malati gli Stati, e si è presa l'abitudine di servirsi di diverse specie di purghe. Ora si dà congedo a un gran numero di famiglie per alleggerirne il paese, ed esse vanno a cercare altrove dove sistemarsi a spese altrui. In questo modo i nostri antichi Franchi, partiti dal fondo della Germania, vennero a impadronirsi della Gallia e a scacciarne i primitivi abitanti; così si formò quell'infinita marea d'uomini che calò in Italia sotto Brenno e altri ..." (II,xxiii, 682-683; 908-909).

Così, le vicissitudini delle repubbliche e le malattie degli stati fino alla guerra civile, a ragione detta guerra *intestina*, sono fatte risalire da Montaigne a questa sorta di eziologia patologica ²⁴², che

²⁴¹ Scrive La Noue: « Confusions et misère (...) plaintes et lamentations (...) vices et maux qui de toutes parts nous infectent et tourmentent », per descrivere la « ruine » della Francia, ridotta a un corpo ammalato a cui è ormai divenuto difficile apprestare rimedi adeguati ; per fortuna « qu'il y a beaucoup plus de remèdes en l'art politique qu'en celui de chirurgie » (citato in : P. Schiera, *Specchi della politica*, cit., p. 201).

²⁴² Pierre Villey, nella sua nota di presentazione a questo saggio, in *Essais*, cit., p.682, ha osservato come la maggior parte delle idee presentate da Montaigne in questo capitolo del Secondo Libro dei *Saggi* sono già sviluppate da Gentillet

impone ancora una volta il rimedio autorizzato dalla patologia umorale: “Ce ne sono molti in questo tempo che ragionano allo stesso modo, augurandosi che questa fervente agitazione che è fra noi possa scaricarsi in qualche prossima guerra, per paura che questi umori malsani che dominano ora il nostro corpo, se non vengono riversati altrove, mantengano sempre violenta la nostra febbre e apportino infine la nostra rovina totale.”(II,xxiii, 683; 910). Nel corpo politico sia la patologia sia la terapeutica si riferiscono a uno squilibrio dell’organismo che ha la forma di un conflitto *intestino* foriero di totale rovina, e che pertanto abbisogna di una scienza medica che sembra trovare il suo strumento efficace, nel caso delle guerre civili, nella drasticità del bisturi (la guerra) piuttosto che in rimedi solo lenitivi. All’interno di questo macro-corpo, si trovano molti altri “corpi” che rinviano allo stesso modello organologico, e richiedono la stessa analisi: così è, ad esempio, per il caso del Corpo della Giustizia, “foggiata sul modello della medicina”(III, xiii,1071; 1432), quando definisce il giusto, l’*Honnête*, in funzione della sola utilità, un corpo senza la guida di un’anima²⁴³, un corpo monco: “La nostra giustizia ci presenta solo una delle sue mani, e per di più la sinistra”(III, xiii, 1070; 1432)²⁴⁴. Corpo malato, corpo *mostruoso*: “Considerate la forma di questa giustizia che ci regge: è una vera testimonianza dell’umana debolezza, tante contraddizioni ed errori vi sono. L’indulgenza e il rigore che troviamo nella giustizia, e dell’una e dell’altro ce n’è così gran quantità che non so se vi si trovi altrettanto spesso il giusto mezzo fra i due, sono parti malate e membra deformi del corpo stesso e dell’essenza della giustizia.”(III, xiii, 1070; 1430-1431). Il corpo nello stato di malattia, anzi la malattia stessa come modalità propria del corpo, prospettiva privilegiata per mostrare la dinamica dei suoi umori. La sovrapposizione dei testi di Montaigne in cui la metafora corporea si impone come modello paradigmatico dell’organismo politico e sociale permette forse di coglierne le costanti, e di individuare la matrice figurale che sostiene qui il postulato dell’analogia. Cogliendo il corpo come un fascio di relazioni, come un insieme strutturato di funzioni vitali, il respiro, l’ingestione e la digestione, l’assimilazione, l’escrezione, la riproduzione, Montaigne

nella *Méthode de l’histoire*, riprese poi nella *République* di Bodin, che deve molto ai discorsi di Gentillet, e sono inoltre presenti nei *Saturnalia sermonum libri* di Giusto Lipsio, del 1582.; in generale, sulla cruciale questione delle fonti di Montaigne, fondamentale rimane sempre l’apporto della grande ricerca filologico-erudita di P.Villey, *Les Sources et l’Evolution des “Essais” de Montaigne*, 2 voll., Hachette, Paris 1908 e *Les livres d’histoire moderne utilisés par Montaigne*, Hachette, Paris 1908; cfr., inoltre, tutto il capitolo secondo di H.Friedrich, *Montaigne*, cit. e A.Tournon, *Montaigne:La glose et l’essai*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1983, ora: Champion, Paris 2000.

²⁴³ Uno dei contributi più importanti sulla nozione di *giustizia* in Montaigne ci sembra il saggio di P. Magnard, *La justice selon Montaigne*, “Philosophie”, 1995, 46, pp. 77-89. Si veda anche A. Tournon, *La glose et l’essai*, cit. e Id., *Le grammairien, le jurisconsulte et l’humaine condition*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», n. 21-22, 1990, numéro spécial, «L’expérience philosophique», pp.107-118; d’ora in avanti citeremo la rivista con la sigla «BSAM». Segnaliamo inoltre L.Mengoni, *I pensieri di Montaigne sul diritto*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”,L,1973, 285-299 e N. Panichi, “*Id genus omne*”. *Politica diritto e morale negli “Essais”*, “Hermeneutica”,1998, pp.199-236, ora raccolto in volume dell’autrice insieme ad altri suoi importanti saggi su Montaigne, in Ead., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, pp.103-148.

²⁴⁴ Su questo, cfr. M.Horowitz, *Drogue médicinale ou vieux conte. L’histoire et la justice chez Montaigne, Bodin et saint Augustin*, in *Montaigne et l’histoire*, a cura di C.-G. Dubois, Klincksieck, Paris 1991, pp.173-181.

trasferisce metaforicamente le attività fisiologiche e biologiche a quest'*altro* corpo vivente che è la comunità politica. Corpo che respira e si espande: “di fatto non c’è aria che si respiri tanto avidamente, che si diffonda e penetri quanto la licenza”(III,xii, 1391; 1041-1042); corpo che ingerisce e digerisce, soffre di “sovrabbondanza di umori” che è necessario purgare²⁴⁵. Corpo che si de-compone e si dissolve. “Di fatto dalle mie parti siamo ormai, per la lunga licenza di queste guerre civili, invecchiati in una forma di Stato così dissoluta (*une forme d’estat si desbordée*)”(III,ix, 956; 1272), una forma corporea che è in preda alla confusione *fluida* degli umori che la attraversano dall’interno. Corpo invaso di umori malsani che deve far scorrere *altrove*, corpo che emette sudore e lacrime, urina ed escrementi, corpo mostruosamente doppio, corpo del mostro: “questo doppio corpo e queste membra diverse, collegate a una sola testa, potrebbero ben fornire al re un pronostico favorevole , che egli cioè manterrà sotto l’unione delle sue leggi le parti e le membra diverse del nostro Stato (*ces pars et pieces diverses de nostre estat*)”(II,xxx, 713; 946).

“Se la metafora organologica è al centro della trattatistica politica – scrive Roberto Esposito - , la malattia è al centro della metafora. E’ vero che il punto d’incrocio tra sapere politico e sapere medico è costituito dal comune problema della conservazione del corpo. Ma tale conservazione acquista un rilievo centrale appunto a partire dall’angolo prospettico aperto dalla malattia”²⁴⁶.

Dalla prognosi alla terapeutica, dalla diagnostica alla farmacologia: il motivo del farmaco, del *pharmakon*²⁴⁷, del veleno, del *medicamentum*, della droga e dell’antidoto medicinale (veleno-cura),

²⁴⁵ Leggiamo in Machiavelli : “... perché la natura, come ne’ corpi semplici, quando e’ vi è ragunato assai materia superflua, muove per se medesima molte volte, e fa una purgazione, la quale è salute del corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che, quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori, in modo che non possono vivervi, né possono andare altrove , per essere occupati e ripieni tutti i luoghi; e quando la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de’ tre modi [inondazione, peste e fame]; acciocché gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente, e diventino migliori” (Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, II, 5, in: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p.155). Si veda comunque a questo proposito le interessanti riflessioni di R. Esposito, *Forma e scissione in Machiavelli*, «Il Centauro »,1, genn-aprile 1981, pp. 3- 29, che ha indicato la matrice lucreziano-avicenniana della teoria della *purgatio* naturale. Sul rapporto Montaigne-Machiavelli si vedano almeno: A. Nicolai, *Le machiavélisme de Montaigne*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne»(d’ora in poi : «BSAM »), oct.-déc. 1957, 4, pp.11-21; janv.-juin,1958, 5-6, pp.25-47; juillet-sept.,7, pp. 2-8; janv.-mars 1959, 9, pp.18-30; P. Michel, *La Boétie, Montaigne et Machiavel*, «BSAM », janv.-mars 1962, 21, pp. 54-60; S.G. Sanders, *Montaigne et les idées politiques de Machiavel*, “BSAM”, avril-sept. 1976, 17, 18-19,pp 85-98; N.Trèves, *Beyond “L’utile” and “l’honneste”*.On some Pioneering Aspects of Machiavelli and Montaigne, «BSAM», juillet -déc. 1983, 15-16, pp.45-60; una ispirazione machiavelliana di Montaigne sostengono D.L. Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, Cornell UP, Ithaca-London 1990; e M. Tétel, *Montaigne and Machiavelli: Ethics, Politics and Humanism*, «Rivista di letterature moderne e comparate» , XXIX, 1968, pp. 165-181.

²⁴⁶ Cfr. R. Esposito, *Immunitas*, cit., p.145. Sulle metafore mediche negli *Essais*, si veda il bel libro di G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Champion, Paris 2001, pp. 273-310. Il libro di Geralde Nakam è, a nostro avviso, uno dei contributi più importanti sul nesso profondo che lega, in Montaigne, l’esperienza storica e la scrittura nei *Saggi*; della stessa autrice si veda utilmente anche: *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Nizet, Paris 1982, una puntuale e documentatissima ricostruzione del contesto storico-politico dell’opera e del pensiero di Montaigne. Su quest’ultimo tema, cfr. anche R.A. Sayce, *The Essays of Montaigne. A critical exploration*, Weidenfeld and Nicolson, London 1972.

²⁴⁷ Secondo Jacques Derrida il “pharmakon” in Platone è insieme il male e ciò che gli si oppone. Cfr. J.Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissemination*, Seuil, Paris 1972; trad. it., *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*,

che connota l'*artificio*, entra nella tematica del corpo sociale come in quella del singolo corpo umano. Così le malattie stesse sono dei rimedi naturali²⁴⁸, che permettono agli stati di purgarsi per ristabilire la condizione migliore: “Chissà se Dio vorrà che accada come per i corpi che si purgano e si rimettono in condizioni migliori (*en meilleur estat*) per mezzo di lunghe e gravi malattie, che rendono loro una salute più integra e piena di quella che avevano loro tolto?”(III,ix, 961; 1280).

Il *pharmakon*, il veleno-medicamentum, prodotti dall'*artificio*, sono, come in medicina, talvolta inefficaci e dannosi: la guarigione attraverso l'*arte* è violenza fatta alla natura e alla *costume*, la sua droga è spesso mortale. “Ma c'è in un governo (*en une police*) qualche male che valga la pena d'esser combattuto con un rimedio così mortale?” (III,xii,1043;1393); meglio dunque lasciare la malattia, commenta Starobinski, “evolvere verso la sua fine naturale, che corrisponderà alla liberazione e alla guarigione dell'individuo sofferente.

Ora, per i mali del corpo la maggior parte dei rimedi sono peggio che il male. E per i mali che affliggono la società è la stessa cosa, soprattutto quando il rimedio implica l'uso della violenza”²⁴⁹: sono così ugualmente respinti tanto il “rimedio” dei cattolici quanto quello dei riformati di parte ugonotta, che mette in entrambi i casi a repentaglio la vita del corpo di cui le due *parti* sono “membra”: “Guerra mostruosa: le altre agiscono di fuori; questa anche contro se stessa, si rode e si rovina col suo proprio veleno.” (III,xii, 1041; 1390). In queste malattie pubbliche “si possono distinguere i sani dai malati, ma quando cominciano a prolungarsi, come la nostra, tutto il corpo ne risente, dalla testa ai calcagni, nessuna parte è esente da corruzione”(III,xii, 1041; 1391). In una patologia siffatta, come questa della malattia *degenerativa* che è la guerra civile, la *stàsis*, di natura così maligna e distruttrice, “la nostra medicina porta infezione”(ibidem).

Jaka Book, Milano 1989, pp.103-197. Qui Derrida svolge magistralmente le implicazioni “politiche” del tema del *pharmakon* in Platone; sul tema del *pharmakon* in relazione al corpo politico, alla soglia tra epoca medioevale e epoca moderna, cfr. M. Merlo, *Vinculum concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., in particolare, pp. 156-163.

²⁴⁸ Scrive Roberto Esposito che “il principio filosofico che associa il male al suo rimedio ha una lunga storia che affonda le radici nel mondo classico per arrivare a Montaigne, Shakespeare e Rousseau” (R.Esposito, *ibidem*, p. 150).

²⁴⁹ J. Starobinski, op. cit., p. 341.

3. «*Conserver et durer* ».

Se il postulato che sostiene la lettura della *societas* e della *res publica* alla luce della scienza medica si iscrive all'interno di una lunga tradizione metaforica basata sull'analogia fra il corpo umano e la forma politica della comunità, ciò che è proprio di Montaigne va, allora, cercato nel suo *commentaire*, nella "glossa" che l'accompagna, nella lezione che - all'altezza dello stile²⁵⁰ e del movimento di pensiero proprio degli *Essais* -, egli ne ricava. La metafora corporea applicata alla politica non sembra autorizzare qui alcun discorso *armonicista* o consolatorio sulla "meravigliosa relazione e corrispondenza in questo universale governo (*police*) delle opere di natura"(II,xxiii, 682; 908), ma semmai un discorso *scettico*²⁵¹ che si rivolge alla critica del corpo malato: "in un tempo malato come questo " (III,ix, 993; 1324), Montaigne rifugge dal presentare una sua ricetta di risanamento: non solo infatti "il mantenimento degli stati (*la conservation des estats*) è una cosa che verosimilmente oltrepassa la nostra intelligenza" (III,ix, 1277; 959), ma – come abbiamo visto – è imprudente e vano attendersi una traduzione in pratica di un modello qualsiasi di buon governo escogitato dalla mente e garantito dall'Ordine di un cosmo armonico nel quale inscrivere. A tal proposito si è acutamente fatto notare come - per Montaigne - "in anni, peraltro già affollati di medici del corpo politico, in cui le motivazioni dell'agire umano mutano incessantemente ed ogni azione soggiace a cento interpretazioni diverse, poiché ciascuno le giudica sulla base della passione del momento, l'unico atteggiamento ragionevole che si può assumere è il rifiuto di dare il proprio

²⁵⁰ Sullo stile di Montaigne in relazione al suo pensiero, cfr. Floyd Gray, *Le style de Montaigne*, Nizet, Paris 1958, cap. III, pp.151-181; ma, anche, J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit.; A. Thibaudet, *Montaigne*, cit., pp. 471-566 e ora, soprattutto, A. Tournon, «*Route par ailleurs*», *Le «nouveau langage» des Essais*, Champion, Paris 2006.

²⁵¹ Sullo scetticismo di Montaigne si veda V Carraud e J.-L. Marion (éd. par), *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, théologie*, PUF, Paris 2004; F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997 e Id. *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle et Hume*, PUF, Paris 2001; ma anche J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des « Essais »*, Champion, Paris 1998. Più in generale, sulla vicenda moderna dello scetticismo, si veda il fondamentale libro di R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960, trad.it. *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000, in particolare su Montaigne pp. 59-84. All'analisi della tradizione scettica è dedicato il volume *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro e E. Spinelli, Carocci, Roma 2007, che affronta l'intera vicenda filosofica dello scetticismo sotto il profilo storico e concettuale. Sulla tradizione dello scetticismo politico in età moderna, cfr. A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966 e D. Taranto, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Franco Angeli, Milano 1994; cfr., inoltre, J.Ch. Laursen, *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Brill, Leiden 1992. Sullo scetticismo come maschera ironica di un Montaigne "precursore" del liberalismo di Locke e Montesquieu, fino a quello di Leo Strauss, cfr. D.L. Schaefer, *Political philosophy of Montaigne*, cit., in particolare il capitolo quarto, intitolato: "The Proper Use of Reason", pp. 114-152. L'antesignano della tesi del "liberalismo" ante litteram di Montaigne è stato A. Armaingaud (cfr. *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contr'Un*, Hachette, Paris 1910), al quale spesso Schaefer si rifà nel suo libro, e che resta, nella critica montaignista, il più ardente sostenitore del "liberalismo profondo" di Montaigne, sotto la maschera del "fideismo religioso e politico" e del quale Schaefer arriva a riprendere l'idea secondo la quale Montaigne sarebbe "the real autor" del *Discours de la Servitude Volontarie* di la Boétie (Schaefer, op. cit., p. 41).

contributo al disordine e alle divisioni della Francia”²⁵², un corpo a sua volta colto nel continuo mutamento e soggetto alla metamorfosi che gli impone la malattia e la vecchiaia, questo complesso e anziano corpo è aggredito da un uguale numero di mali naturali e di mali prodotti dalla dissolutezza e stoltezza umane²⁵³, in preda alla decomposizione e allo smembramento come un qualsiasi altro corpo, corpo mostruoso e *infermo* : “Vedo in questi smembramenti e divisioni della Francia in cui siamo caduti, che ognuno si affanna a difendere la propria causa, ma perfino i migliori con finzione e menzogna. (...) anche il partito più giusto è pur sempre membro d’un corpo verminoso e bacato. Ma in un tal corpo il membro meno malato si chiama sano ...”(III, xiii, 993; 1325)²⁵⁴. Perché negli ultimi saggi , il modello figurale non è più il corpo in generale, ma il *mio* corpo, questa “metà o un quarto d’uomo”(III, xiii, 1101; 1476), di cui alcune parti sono già morte e altre “morte a metà” (*ibidem*). È a partire dalla propria esperienza del corpo, di un corpo che avvizzisce, si irrigidisce e si raffredda, che Montaigne conosce la *pesantezza*, la gravosità di quest’altro corpo, che è il “corpo politico”: è proprio a partire dalla sensazione di peso interiore che grava in lui, a partire dalla intima percezione della *propria* dissoluzione (“E’ così che mi dissolvo e sfuggo a me stesso”, *ibidem*) che egli *sente* il mondo, come sente se stesso, in via di dissoluzione. “E’ una fortuna per me che la desolazione di questo stato coincida con la desolazione della mia età”(III, ix, 947; 1259)²⁵⁵. La politica è ormai pensata da Montaigne a partire *dal* corpo, *de-scritta* attraverso *questo* corpo gravoso e pesante, instabile e vacillante, dis-armonico nel suo movimento.

²⁵² A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell’epoca delle guerre di religione*, pubblicato originariamente in AA.VV., *Il politico. Da Hobbes a Smith. Assolutismo e consenso*, v. 2, tomo I, Feltrinelli, Milano 1982, pp.265-284, ora in: A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, p.71. Dobbiamo a questo grande studioso, prematuramente scomparso, contributi illuminanti sulla storia del pensiero politico della modernità, segnatamente su Hobbes e Rousseau, alcuni dei quali presentati in questa bella antologia postuma dei suoi scritti curata da Giuseppe Duso.

²⁵³ A. Biral, *ivi*, p. 70. Cfr. anche G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., pp 311-419.

²⁵⁴ Sul tema del “tempo malato” e della “France malade” nel secolo XVI cfr. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., in particolare la seconda parte del libro, intitolata : *Les maux du XVI siècle: ses cruautés et ses phobies*, pp. 271 e sgg.

²⁵⁵ Circa la traduzione dell’antico francese “*estat*” con l’italiano “Stato”, va detto che l’uso di questo termine rischia forse di ingenerare qualche fraintendimento di carattere storico-concettuale e quindi “di veicolare elementi concettuali che caratterizzano il concetto di Stato proprio dell’epoca moderna, quali unità del territorio, omogeneità della legislazione, la legge intesa come comando del legislatore, una nozione dell’obbligazione politica che si chiarisce nel rapporto formale di comando-obbedienza, la distinzione di pubblico e privato” (G. Duso, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, p.16). E’ ovvio, infatti, che con il termine *estat* Montaigne non si riferisce al concetto di “Stato”, così come ci verrà consegnato nella concettualità politica moderna, “ragion per cui è un’evidente trasposizione concettuale quella che si compie quando lo si adopera per riferirsi a entità politiche precedenti l’età moderna” (*ivi*, p.18). Sembra approssimarsi a uno dei significati che questo termine polisemico ancora rivestiva al tempo di Montaigne la locuzione “potere di governo”, proposta da A. Biral (cfr. A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p.68) per differenziarlo da “*Estats*”, che nel lessico politico dell’epoca designava gli Stati, nel senso dei “Ceti” o “Ordini” della tradizione medievale. In questa accezione *les Estats* sono ancora il popolo, il clero, la nobiltà e la loro rete di autonomie. In riferimento a questo contesto storico-lessicale, Biral scrive: “L’antica armonia del corpo politico è così colpita a morte: infranti i tre freni moderatori, le singole parti del regno perdono le loro corrispondenze e i loro nessi unitari e, non potendo più trovare integrazione, vengono a formare uno sconnesso mosaico solcato da aspre contrapposizioni sia tra *Estat* e *Estat* sia tra gli *Estats* e la monarchia.” (A. Biral, *ivi*, p.66). In tal senso allora, attorno alla metà del XVI secolo in Francia, il *costume* ormai “configura comportamenti e situazioni che concernono soltanto i sudditi, i *cives*: dà forma cioè ad una dimensione meramente

Il dispositivo metaforico del corpo malato e alterato, in via di dissoluzione, non armoniosamente composto ma nel pieno del suo de-comporsi, sostiene così la tutta la tematica relativa al discorso sulle istituzioni. In una formula come questa: “*Tout crolle autour de nous*”(III, ix, 961; 1279), quel *tutto* si riferisce allo stesso tempo al proprio corpo e all’intero corpo dell’ *estat*.

Il postulato analogico non può dunque in alcun modo essere ridotto, in Montaigne, ad una funzione meramente “ornamentale” e descrittiva dell’armonia delle parti che convengono, componendosi in uno: nella tessitura di un testo che viene costruendo una coerente logica del corpo, la metafora corporea diviene lo strumento di un enunciato critico e *storico*²⁵⁶, che scalza i fondamenti del paradigma ereditato dalla tradizione, di cui non conserva ormai l’immagine analogica se non per perturbarla e problematizzarla continuamente.

Il corpo “politico” è, infatti, oggetto di un doppio movimento, nel quale di volta in volta la “malattia” di cui soffre è oggetto di una “diagnosi” più o meno grave, che fa oscillare la *prognosi*²⁵⁷ ora verso un esito favorevole ora verso una prospettiva “infausta”: “Ma mettersi a rifondere una così gran massa e a cambiar le fondamenta d’un così grande edificio, è cosa degna di coloro (c) che per pulire cancellano, (b) che vogliono emendare i difetti particolari per mezzo di una confusione generale e guarire le malattie con la morte (...). La società è incapace di guarirsi ”(III, ix, 958; 1275). Ma l’efficacia della malattia “naturale”, dell’auto-immunizzazione, è tuttavia auspicata in nome della perfezione della natura: “Noi non dobbiamo soltanto trarre conforto da questa universale comunanza di male e di minaccia, ma anche qualche speranza per la durata del nostro Stato , poiché per natura nulla cade dove tutto cade. La malattia generale è la salute particolare; la conformità è qualità nemica della dissoluzione. Per quanto mi riguarda, non mi getto alla disperazione e mi sembra di veder alcune strade per salvarci ...”(III, ix, 961; 1280). In questa oscillazione tra due prognosi, alla condanna della medicina e dei suoi rimedi mortali, più mortali

civile che non riesce più ad occupare l’*estat*, il potere di governo.”(*ivi*, p.68).La parola *estat* talvolta è impiegata da Montaigne nel senso più astratto di “situazione”, “stato di ...”, talaltra in un’accezione che sembra avvicinarla al senso moderno che al termine darà l’evoluzione del pensiero politico nel secolo successivo . Sui problemi connessi alla storia concettuale nella filosofia politica, cfr.G. Duso, *La logica del potere.Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, specialmente pp. 3-34 e 55-85 e Id., *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S.Chignola, G.Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’ Europa*, cit., pp. 159-193; si veda qui il saggio di S. Chignola, *Concetti e storia (sul concetto di storia)*, *ivi*, pp.195-223, dove sono svolte interessanti osservazioni sull’esemplarità della storia in Montaigne. Sul lessico filosofico-politico europeo rimane fondamentale il rinvio all’opera monumentale dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit.. Si veda inoltre, l’imprescindibile saggio di R.Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato*, cit., pp. 93-109.

²⁵⁵ Sulla storia in Montaigne cfr. C.G. Dubois (a cura di), *Montaigne et l’histoire*, cit. e, soprattutto, il fondamentale saggio di Kh. Stierle, *L’histoire comme exemple, l’exemple comme histoire*, «Poétique», 10, 1972, pp. 176-198, ripreso poi in *Geschichte, Ereignis und erzählung*, hrsg. Von R. Kosellek und W. D. Stempel (*Poetik und Hermeneutik*, Bd. 5), Fink, Munchen 1973, pp. 347-375.

²⁵⁷ Sul carattere *politico* della prognosi , scrive Koselleck: “mentre la profezia trascende l’orizzonte dell’esperienza calcolabile, la prognosi sa di essere legata alla situazione politica. Lo è al punto che fare una prognosi significa già cambiare la situazione.La prognosi è un momento consapevole di azione politica” (R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., p. 22).

ancora che il male che dovrebbero curare, corrisponde l'elogio della chirurgia, più *naturale*: “ (c) Lo scopo del cerusico non è far morire la carne cattiva; questo è solo l'inizio della cura. Egli mira al di là, a far rinascere al suo posto quella naturale e a restituire la parte al suo stato normale .”(III, ix, 958; 1275).

Questo doppio movimento fonda un discorso “paradossale”²⁵⁸, che *dialettizza* i contrari, condannando i grandi mutamenti che scuotono l'*estat* e lo turbano: “Niente turba uno Stato come l'innovazione (*rien ne presse un estat que l'innovation*)”(III, ix, 958; 1275), ma condannando anche l'immobilismo o le piccole, meschine riforme: “(b) Vidi tuttavia a questo proposito, alcuni anni fa, che un uomo del quale onoro la memoria in modo particolare, in mezzo ai nostri grandi mali, quando non c'era né legge, né giustizia, né magistrato che facesse il suo dovere, non diversamente da ora, andò a pubblicare non so quali meschine riforme dell'abbigliamento, della cucina e dei cavilli giudiziari. Sono bazzecole che si danno in pasto a un popolo mal governato , per dire che non lo si è del tutto messo in oblio. Fanno al stessa cosa coloro che si soffermano a proibire insistentemente certi modi di parlare, le danze e i giochi a un popolo corrotto da ogni sorta di vizi esecrabili. Non è il momento di lavarsi e ripulirsi, quando si è in preda a una gran febbre.”(III, ix, 947; 1259). La “riforma” è rifiutata se questa si genera dal “difforme”, dal mostruoso, ma anche nel caso in cui essa nell'impossibilità di essere vera *rigenerazione*, non agisca che sulla superficie, all'esterno del corpo politico, cambiandone l'abbigliamento invece di curarne la pelle e la carne²⁵⁹.

Il “conservatorismo” di Montaigne non è che il rovescio di questo atteggiamento, di questa sua condotta che discende da un'abitudine “peggiore”, che si nutre di questa constatazione “realista”: “Quanto a me, ho quest'altra abitudine peggiore, che se ho uno scarpino fuori posto, lascio fuori posto anche la camicia e la cappa: disdegno di correggermi a metà”(III, ix, *ibidem*). La sua condotta, quando si trova in cattivo stato, è di lasciare che il suo corpo segua il male da cui è affetto: “Ho maggior cura di accrescere la salute quando mi sorride, di quanto ne abbia di riacquistarla quando si è allontanata da me”(III, ix, 947; 1260). Il postulato analogico del corpo, quindi, lungi dall'autorizzare un discorso apologetico sulla “meravigliosa corrispondenza”, fonda qui l'atteggiamento scettico, che oscilla continuamente tra la critica dei “mali” e quella delle “medicine”, e da questa alla critica della violenza “terapeutica” della guerra²⁶⁰. Se la Riforma è

²⁵⁸ In generale, sul discorso “paradossale” negli *Essais*, cfr. A. Glauser, *Montaigne paradoxal*, Nizet, Paris 1972.

²⁵⁹ Sul rapporto tra il corpo e la relazione esterno/interno in Montaigne abbiamo presente in particolare A. Thibaudet, *Montaigne*, cit., pp.508-517 e, soprattutto, G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, PUF, Paris 1988.

²⁶⁰ Sul tema della critica della violenza e della crudeltà in Montaigne cfr. G. Nakam, *Le Essais de Montaigne*, cit, pp. 311-321. Sul nesso violenza-diritto all'origine del politico, si veda il bel libro di Thomas Berns, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, Paris 2000, spec. su Montaigne pp. 259-413. Berns ritrova in Montaigne il riconoscimento che la guerra non si giustifica mai, essa si riduce, infatti, ad un desiderio della “guerra per la guerra”, dal momento che le stesse leggi non possono mantenersi «par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix»: questa violenza *originaria* dell'ordine della legge, di cui Montaigne non smette

condannabile, nella misura in cui essa uccide il corpo che pretende di guarire, la medicina che crede di poter rompere, per mezzo della violenza “terapeutica”, la violenza “sediziosa” dei riformati, non sa essere rimedio efficace, né la “malvagità” essere “legittima”, prendendo “col consenso del magistrato, il mantello della virtù”(III, xii, 1043; 1394).

E’, questa, la duplice funzione della metaforica corporea in Montaigne: da un lato essa stigmatizza l’illusoria speranza di riforma religiosa e politica che produce un “*mal pire*”, un male peggiore di quello che, a buon diritto, vorrebbe “curare”, dall’altro respinge con lo stesso movimento la Contro-Riforma che va “*vers la reformation par la pire des difformations*” (*ibidem*). Così sono, ad un tempo, sovvertite le norme e i codici del discorso della tradizione - che come abbiamo visto tale metaforica sosteneva e di cui appare ormai l’ingannevole ottimismo *armonicista* - e dissolte nello scetticismo le tesi che, simmetricamente, a tale discorso si oppongono. La condizione attuale è, per Montaigne, quella di uno scontro continuo e violento di fazioni che sostengono, tutte, delle “ragioni” a loro modo valide, in nome di queste “ragioni” ciascuno si ritiene in diritto di mettere in questione la regalità, il potere, la stessa *police* di governo. Si vive, così, in una situazione di anarchia, e se la definizione di anarchia è quella condizione *in qua nullus paret et nullus imperat*, affinché *civitas* e governo siano *possibili*, deve essere preliminarmente realizzato un rapporto, una relazione che trattenga dalla dissoluzione del legame sociale tra chi governa e chi è governato e ne metta in comunicazione il flusso degli istinti e delle forze vitali e consenta la salvaguardia della vita della *contexture* del vecchio corpo della comunità sofferente all’interno del quale questi ‘umori’ incessantemente, da sempre circolano. Così, Montaigne può scrivere:“(a)E tuttavia, secondo la mia opinione (*selon mon humeur*)²⁶¹, negli affari pubblici non v’è indirizzo tanto cattivo, purché antico e costante, che non sia preferibile al cambiamento e alla

di stabilire la radicale contingenza e precarietà, non è compensato – paradossalmente, secondo Berns – che dal fatto di rendere necessario il mantenimento di questo stesso ordine. Secondo Berns, la legge in questione è una legge di “pura obbedienza”, data su un fondamento «mistico» che esprime, sotto forma quasi di *tautologia*, la necessità che la legge trovi in se stessa la sua origine, in modo da cancellare così l’origine *reale* di ogni ordine, un’origine senza alcuna misura comune con ciò che ne risulta. In questo modo, come contropartita, ogni rimessa in discussione di quest’ordine, con il pretesto di una giustizia già esclusa, nega proprio ciò che fa sì che la violenza di quest’ordine sia contenuta; riconducendo la legge alla precarietà della sua origine, non darà luogo a nient’altro che alla violenza più pura: la guerra per la guerra al posto della legge per la legge (*ivi*, p.380).

²⁶¹ “Humeurs” è anche il termine con cui Montaigne designa la propria opinione (“mes resveries”, “mes fantasies”). Come nota H. Friedrich (*Montaigne*, cit., p. 407, n.191): “la parola *humeur* comprende in Montaigne tanto l’accezione primitiva concreta di “liquido”, “succo” (p.es. II,xii p.584 a), quanto la sua applicazione alla dottrina dei quattro temperamenti che risale alla fisiologia umorale di Galeno (*Essais*, II, xii, p.549 a, l’umore malinconico, quello collerico come basi di una fisiognomia), ma soprattutto esso viene esteso, in generale nel XVI secolo, al carattere e alla vita dell’anima. Gli umori sono i gusti, i sentimenti, le fantasie, dati con la natura di ciascuno. In accordo con la concezione dell’uomo *subject ondoyant*, Montaigne sembra sentire più intensamente di quanto non si fosse mai fatto il senso primario del liquido”. Friedrich richiama qui l’ascendenza senecana di questa modalità dell’instabilità: “...quanto *facilius animus accipit formam, flexibilis et omni umore obsequentior*” (Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* V, 50, 6). Già qui è aperto – ci sembra – un piccolo spiraglio verso quella che si potrebbe chiamare la “metafora organologica” montaigniana. Sulla presenza di Seneca nei *Saggi*, cfr. P.Villey, *Les Essais de Montaigne*, Nizet, Paris 1972, pp. 29-48 e, soprattutto, Id., *Les sources et l’évolution des Essais*, cit., t. I, p. 214 sgg. .

mutazione. I nostri costumi sono estremamente corrotti, e inclinano straordinariamente al peggio; fra le nostre leggi e le nostre usanze ve ne sono parecchie barbare e mostruose; tuttavia, data la difficoltà di porci in condizione migliore (*meilleur estat*), e il pericolo di questa scossa, se potessi mettere una zeppa alla nostra ruota e fermarla a questo punto, lo farei ben volentieri”(II, xvii, 655; 876). Due immagini definiscono qui il corso degli eventi umani: l’inclinazione (“verso il peggio”) e il movimento circolare della *ruota*, che Montaigne vorrebbe fermare per interrompere il corso dello sviluppo catastrofico della corruzione, abolire il tempo, raddrizzare l’inclinazione per timore del disastro imminente. E, tuttavia, aggiunge subito dopo: “La cosa peggiore che trovo nel nostro stato è l’instabilità, e il fatto che le nostre leggi, non diversamente dai nostri vestiti, non possono assumere alcuna forma stabile. E’ facile accusare un ordinamento politico (*une police*) d’imperfezione, poiché tutte le cose mortali ne sono piene; è facile ispirare a un popolo il disprezzo delle sue antiche usanze: mai uomo si propose di farlo senza riuscirci; ma quanto al ristabilire uno Stato migliore al posto di quello che si è distrutto (*restablir un meilleur estat en la place de celui qu’on a ruiné*), parecchi di coloro che se l’erano proposto vi hanno perso il loro tempo” (*ibidem*)²⁶². Il tempo del corpo, anche del corpo politico, è il *presente*²⁶³, quello della sua vita e della sua salute di adesso: “Io dovevo solo conservare e continuare (*conserver et durer*), che sono azioni sorde e impercettibili”, dice Montaigne della sua azione politica come sindaco di Bordeaux (III, x, 1023;1367).

Durare è perpetuare il presente. Così commenta Starobinski: “La sottomissione rassegnata in Montaigne può anche essere considerata come la conseguenza e la contropartita dell’analisi spietata dei meccanismi della tirannia che La Boétie proponeva nel *Contr’un*. E’ meglio una monarchia imperfetta, dai meccanismi un po’ fuori registro, che una perfetta tirannia. Certamente Montaigne non si fa alcuna illusione in proposito. La sottomissione è preferibile solo perché riconosce una autorità *presente*, e perché nessun’altra fonte di autorità, nel passato e nell’avvenire, si impone al suo spirito con forza maggiore”²⁶⁴. E’ il solo modo di *resistere* alla forza distruttrice che il tempo esercita sulle istituzioni umane²⁶⁵. La sola risposta possibile, *nel presente*, alla malattia.

²⁶² Sul nesso corruzione/mutamento/instabilità/declino nel tempo del corpo politico, nel pensiero del Rinascimento, cfr. John. G.A. Pocok, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. I cit., pp. 193-199. In generale, sulla storia dell’idea di declino, la migliore messa a punto è riunita nella serie di studi pubblicati da Reinhart Kosellek e Paul Widmer, *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Klett - Cotta, Stuttgart 1980.

²⁶³ L’influenza di Seneca nelle pagine degli *Essais* dedicate al problema del tempo è attestata dalle numerose citazioni che Montaigne ricava da questo autore e di cui Pierre Villey fa l’inventario in Id., *Les sources*, cit., t. II, p. 49 sgg.

²⁶⁴ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 343. In Charron questo atteggiamento prenderà la forma di un vero e proprio « paradigma » della *conservazione* politica, come ha ben mostrato G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, il Mulino, Bologna 1993, su Charron pp. 50-62.

²⁶⁵ Per l’iconografia sul tempo e sulla sua azione distruttrice, alla soglia della modernità, cfr. i lavori di E. Panofsky, *Il padre Tempo*, in Id., *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino 1975, pp. 89-134 (ed or. *Studies in Iconology*, Oxford U. P.,

4. «Se joindre et s'emplacer les uns parmi les autres ».

Abbandoniamo, per il momento, l'analisi dettagliata della metaforica corporea che nei *Saggi* è applicata al discorso politico, per interrogarci sul senso di questa immagine del corpo e sul suo significato specificamente concettuale. Abbiamo già rilevato come il valore di tale immagine non debba essere considerato in Montaigne né soltanto “figurale” né, tanto meno, meramente convenzionale o “di maniera”²⁶⁶.

Ciò che vorremmo mostrare è come l'immagine del corpo politico - mutuata da quella del corpo umano e, in questo caso, del corpo di Montaigne, descritto nel suo farsi molteplice e storico²⁶⁷, nella sua mobilità e instabilità - faccia segno verso la dimensione di una costitutiva pluralità della costruzione politica e delle sue *parti (pieces)*, e perciò implichi non tanto una terapeutica “innaturale” di violenta *reductio ad unum*, che alteri la sua naturale *costituzione*, ma piuttosto una concezione plurale della società e dell'*estat*²⁶⁸. Da quanto abbiamo visto finora risulta con chiarezza l'estensione semantica che in Montaigne la metafora “organologica” ricopre.

New York 1939) e di F. Saxl, *Veritas filia temporis*, in R. Klibansky – H. Paton, a cura di, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford U. P., Oxford 1963.

²⁶⁶ Già nel 1960 Hans Blumenberg aveva dimostrato come le metafore costituiscano un orientamento attivo, permanente e incancellabile del pensiero, una maniera *originaria* di donazione di senso alla realtà, non semplici ed effimere strutture pre-logiche, destinate unicamente a favorire la cristallizzazione dei concetti. Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», VI, H. Bouvier und Co., Bonn 1960, trad. it., *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p.98 e sgg.. Dello stesso autore si veda anche *Sguardo su una teoria della inconcettualità*, in Id., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, pp.117-138 (ed. or. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979).

²⁶⁷ Cfr. Ph. Desan, *Essai du moi et histoire de l'autre: la ruse des Essais*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., p. 252.

²⁶⁸ “Tale metafora del corpo – scrive G. Duso a proposito di Althusius – comporta necessariamente differenza (al contrario di ciò che vedremo accadere nella costituzione giusnaturalistica), in quanto esso può funzionare poiché le parti sono diverse, e ognuna svolge la sua funzione. Le funzioni sono legate le une alle altre in modo organico e insieme gerarchico, per cui è la testa a dirigere e a coordinare i movimenti del corpo. Dunque è proprio in quanto c'è il corpo composto di parti che c'è una funzione di direzione e di governo. Questa funzione della testa non implica un'azione di tipo totalmente diverso da quello delle altre membra, in quanto è la funzione propria secondo la quale la testa partecipa della vita dell'insieme, quella di guidare e di governare le membra”(G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id. *La logica del potere*, cit., p. 63). Tale osservazione ci sembra poter valere anche per Montaigne, che in merito al mantenimento di una interna struttura *pluralistica* del corpo politico appare ancora vicino a Bodin.

²⁶⁸ “Rien ne presse un Estat que l'innovation: le changement donne seul forme à l'injustice et à la tyrannie” (III,ix, 958 ;1275). A.M. Battista, in un libro importante ai fini della riflessione su Montaigne politico, afferma a questo proposito che “il concetto di giusto e ingiusto, da cui discende la tradizionale distinzione tra re e tiranno, è svincolato da premesse etiche, ma è connesso invece in Montaigne alla sua teoria organica dello stato, per cui tirannia significa inserimento violento nell'evoluzione spontanea dell'organizzazione statale e quindi sovvertimento dell'equilibrio della società” (A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron.*, cit., p. 34).

Uomo e mondo, forma di governo e *costituzione* (“*estats et polices*”), ricadono tutti nell’orbita del suo significato. La metafora costituisce, come si è visto, un modello esplicativo la cui portata – nell’economia del discorso montaignano – è posta bene in evidenza. Occorre dunque chiedersi: in che rapporto si pone essa con lo spazio del politico, *les affaires publiques*, la vita della *civitas*?

Abbiamo già visto come per Montaigne il mondo sociale, la “*société des hommes*”, il loro essere-in-comune si costituisca autonomamente, creando *da sé* le proprie forme di organizzazione (“si regge e si tiene unita a qualsiasi costo”), alle quali il saggio non può far altro che consentire. Queste ultime non vanno assolutamente turbate dal vuoto *dover essere* di tutte “quelle descrizioni di governi immaginate per arte”, né da colpi di mano portati dalla semplice forza.

“Giustizia” e “forza” – in quanto deboli riflessi di un’altrettanto debole volontà umana – sono criteri del tutto estranei al vasto movimento di auto-riproduzione sociale che l’immagine dell’organismo sottende: “In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammicchiandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz’ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto gli uni fra gli altri (*se joindre et s’emplacer les uns parmy les autres*)”(III, ix, 956; 1272-1273).

Qui ogni volontarismo,²⁶⁹ - ogni decisione umana tesa a modificare il corso “organico” degli eventi –, è considerato negativamente da Montaigne, quale allontanamento velleitario dalla spontaneità “naturale”²⁷⁰ propria di qualsiasi forma di comunità umana. Ciò che tiene insieme il “*bastiment de diverses pieces*”, la *liaison*, il legame che rapporta tra loro le singole parti della *societas* in questa *police*, si regge anch’esso su spiegazioni di ordine naturalistico e assolutamente non artificiale-meccanicistico.

Ora, questi “*corps mal unis*” che trovano da se stessi, in un movimento spontaneo e auto-costitutivo, il modo di unirsi gli uni *con* gli altri e gli uni *fra* gli altri inserendosi nell’orditura politica (*la contexture*), nel tessuto organico della *societas* (“spesso meglio di come l’arte avrebbe saputo disporli”!), possiedono un loro ordine vitale nell’*usage*²⁷¹ e, più ancora, nella *coustume*.²⁷²

²⁶⁹ Sulla matrice *logica* del volontarismo individualistico che sarà proprio del contrattualismo giusnaturalistico nella prestazione strutturante la modernità cfr. G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987. In particolare i saggi ivi contenuti di A. Biral: *Hobbes: la società senza governo* e Rousseau: *la società senza sovrano*.

²⁷⁰ Cfr. ancora il fondamentale capitolo VI dei *Paradigmi* di Hans Blumenberg, già citato: “*Sottintesi metaforici di concezioni organiciste e meccaniciste*” (Id., op. cit. pp. 87-105). Blumenberg nota inoltre come Montaigne resista ad ogni esplicazione “anti-naturalistica” dell’esistenza, che nel moderno “comincia a formarsi e incombe” (ivi, p. 44).

²⁷¹ “Non per opinione ma in verità, l’ottimo e migliore governo (*l’excellente et meilleure police*) è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è mantenuta. La sua forma e la sua utilità essenziale dipende dall’uso (*usage*)”(III, ix, 957; 1274). Commenta opportunamente A. M. Battista: “Un enunciato così deciso, che persino nella sua dizione contrasta con il consueto atteggiamento possibilista di Montaigne, ha permesso alla maggioranza dei suoi commentatori di assegnare a Montaigne la qualifica di “conservatore” e liquidare così il problema del suo pensiero politico”(A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit., p. 27).

I due termini rinviano, all'interno della metaforica organologica, a quella forma di energia che – accumulatasi e stratificatasi nella ripetizione uniforme dei comportamenti – viene infine a convertirsi nella stessa ipotesi della dinamica immanente alla comunità politica, alla *societas* degli uomini. La “*coustume*” in particolare, in quanto concetto centrale di quella che davvero si potrebbe definire una *bio*-politica in Montaigne, si distingue in ciò con chiarezza dal concetto giuridico-prescrittivo di “consuetudine”, al quale comunque va rapportata²⁷³.

Ci troviamo con la *costume* di fronte a un concetto che esclude ogni riferimento ad un sistema giusnaturalistico di valutazioni. E' ora *questo* mondo, questo fluire di eventi, che va accettato nel bene e nel male. “Bene” e “male”, “giusto” e “ingiusto”, sono anzi criteri di giudizio che questa visione anti-giusnaturalistica del mondo tende a ritenere estranei a sé: “*Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit ès autres cratures; mais en nous elles sont perdues ...*”(II, xii, 580; 771); anche i nuclei concettuali rappresentati da *giusnaturalismo* e *organicismo* si scindono tra loro qui nettamente, nella negazione del primo e nella conservazione del secondo: nessuna legge naturale è riconoscibile dietro al funzionamento “sregolato” dell'organismo.

Occorre disabituarsi dal pensare assieme i due nuclei concettuali: nel Moderno l' “organicismo” prima di estinguersi per lasciar posto a metafore meccanicistiche²⁷⁴ può vivere ancora una lunga vita residua dopo la morte della “legge naturale” umanistica.

Nella “malattia” – intesa come irregolarità e difformità rispetto alla sanità del modello, ma pure – contemporaneamente – come fenomeno che comporta la conservazione sostanziale del principio organico, è il simbolo di quanto si sta dicendo. Se infatti la metafora organologica resiste come schema esplicativo della comunità politica, il suo oggetto è tuttavia in Montaigne, come abbiamo visto, un *corpo malato*, sottoposto al pericolo incombente del totale disfacimento. Ha quindi certamente ragione A. M. Battista quando parla, a proposito del clima culturale francese degli ultimi decenni del secolo XVI e dei primi del secolo successivo, di *scissione* dell'unità organica propria della dottrina politica “tradizionale” nei due elementi costitutivi: da una parte gli individui e dall'altra la struttura dello Stato²⁷⁵. Ma quello che, nel segnalare questo importante fenomeno,

²⁷² “Car la «coutume» est parole donnée qui engage le prince”, scrive A. Compagnon (*Montaigne ou la parole donnée*, in *Rhétorique de Montaigne*, a cura di F. Lestringant, Champion, Paris 1985, p. 18). Cfr. *Essais*, I, xxiii, intitolato: “Della consuetudine (*coustume*) e del non cambiar facilmente una legge accolta”, trad. it. cit., pp. 140-161.

²⁷³ Come sostiene A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit. cap. IV e Id., alla voce “*Coutume*” del *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, a cura di Ph. Desan, Champion, Paris 2004, pp. 230-233.

²⁷⁴ Cfr. P. Becchi, *Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione*, in «Filosofia politica», 1993, n.3, pp. 457-472; Blumemberg, *Paradigmi*, cit. pp. 88-89 e, specialmente, G. Mathieu-Castellani, *Montaigne*, cit. pp. 135-197.

²⁷⁵ Cfr. A. M. Battista, *Morale “privata” e utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, in Ead. *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 189-219 e, soprattutto, Ead. *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»*, ivi, pp. 249-291. Così anche A. Biral, *Montaigne e Charron*, cit. Ma, su questo cruciale problema, restano sempre fondamentali i lavori di R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, trad. it. *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano 1979; G.

spesso si trascura è la permanenza “postuma” della metafora organologica ereditata dalla tradizione, come immagine sempre effettuale sovrapposta a quella della scissione. La metafora organologica continua cioè a svolgere la propria funzione di schema esplicativo della reale *costruzione*, materiale *costituzione* della comunità politica: essa dimostra una residua sopravvivenza in quel mondo disgregato che pure aveva già scontato la critica scettica del “giusnaturalismo” umanista e l'impossibilità di pensare l'organismo sociale come “sano”, ovvero risparmiato dalla critica anti-umanistica.

Allo stesso modo in cui l'immagine del corpo è una *costruzione* in cui intervengono ad un tempo dati fisiologici, pulsioni vitali e immaginazione, relazione agli altri, così l'immagine del corpo sociale e politico della comunità non è tanto, o non è soltanto, un edificio “ideologico” sopravvissuto ad un'altra epoca, ma il riflesso dell'immaginario prodotto dal *desiderio* del soggetto alla soglia della modernità (il suo “mito personale”, direbbe Freud): la struttura pulsionale che ancora si trova investita *nel politico* – nell'essere-con del *comune* - si offre all'autoanalisi di Montaigne soprattutto negli ultimi capitoli del terzo libro degli *Essais*.

Qui si sviluppa infatti un discorso del corpo che prende come proprio oggetto ciò che maggiormente sembra essergli estraneo, radicalmente “altro”: gli “affari pubblici”, tutti quegli “*affaires étrangères*” – cariche, funzioni, uffici - nei quali il soggetto investe senza saperlo affetti e passioni che lo portano fuori se stesso, in un certo senso ad oltre-passarsi, in una appartenenza / inappartenenza di sé a sé che si dà nel prestare se stessi all' essere in comune: “Io ho potuto immischiarmi nelle cariche pubbliche senza allontanarmi da me stesso (*sans me despartir de moy*) della lunghezza di un'unghia, (c) e darmi agli altri senza togliermi a me (*me donner à autrui sans m'oster à moy*)”(III, x, 1007; 1344), leggiamo nel celebre capitolo X del Terzo Libro, intitolato “*Del governare la propria volontà*”. Montaigne riconosce nella gente del mestiere, « *les gens du métier* » (gli uomini politici totalmente occupati in apparenza nel “bene pubblico”) la soggezione a quelle “ipoteche e a quegli impegni penetranti e intimi” (III, i, 792; 1050), che oltrepassano l'affezione “*simplement légitime et civile*”. L'opinione comune chiama dovere “un rancore e un risentimento interiore che nasca dall'interesse e dalla passione privata”(III,i, 793, 1052).

E' proprio, d'altronde, perché scopre negli altri questa “febbre”, che Montaigne osserva in sé l'assenza di questo sintomo: “io non sono agitato da passione né di odio né di amore verso i potenti; né la mia volontà è vincolata da offesa o da obbligazione particolare” (*ibid.*), che rifiuta da parte sua quegli impegni che lo porterebbero “al di là del dovere e della giustizia”(*ibidem*).

Schneider, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Burgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, J.B. Metzeler, Stuttgart 1970, trad. it. *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1974 e, soprattutto, R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

Lo spazio del politico è definito così, soprattutto nel capitolo *Dell'utile e dell'onesto* (III,i), come un campo solcato dalla violenza delle passioni sregolate, collera e odio, dal movimento di intenzioni di per sé “eque e temperate” che si alterano “in sediziose e illegittime” (ivi).

Come il luogo cioè in cui il “fuori” fa irruzione nel “dentro” , le occupazioni pubbliche comandano la volontà e i desideri; ma anche come il luogo in cui il dentro si espande al di fuori, dove coloro che agiscono “per i loro privati disegni” chiamano “zelo la loro inclinazione alla malvagità e alla violenza; non è la causa che li infiamma, è il loro interesse”. Costoro attizzano la guerra “non perché è giusta ma perché è guerra”(ibidem).

Spazio del gioco, teatro dove si mette in scena la passione mascherata da dovere, spazio della *finzione*: “La gente del mestiere si tiene coperta il più possibile, e si presenta e si contraffà più moderata e più conciliante che può”(III, i, 791;1049), spazio dove l' *homme du métier* nasconde anche a se stesso ciò che davvero lo spinge ad agire, spazio della sregolatezza, dove si corrompe e si altera la nozione stessa dell'*onesto* confusa con quella dell'*utile*: “Si deduce male l'onestà e la bellezza di un'azione dalla sua utilità, e si conclude malamente stimando che ognuno vi sia obbligato, (c) e che essa sia onesta per ognuno, (b) per il fatto che è utile”(III, i, 803; 1066).

Il discorso sullo spazio politico è strutturato da una serie di opposizioni: esterno / interno, apparenza / realtà, movimento / stabilità, che generano, negli *Essais*, tutto un insieme logicamente coerente di motivi la cui origine si situa nell'immagine del corpo così come questa si viene costituendo nel testo di Montaigne.

Lo spazio degli “affaires”, che è anche quello della *civitas*, del mondo politico e delle relazioni sociali, è innanzitutto e per lo più definito da Montaigne come *lo spazio dell'esterno*, dell'esteriorità; l'origine dell'opposizione centrale: interno/esterno, dentro/fuori²⁷⁶, si trova nella fenomenologia di una sensazione organica: “Le corps implique un dualisme du dehors et du dedans, l'un est indispensable à l'autre, mais l'un s'oppose aussi à l'autre, l'un s'accroît au détriment de l'autre ”²⁷⁷ .

²⁷⁶ In generale, sul tema dello “spazio politico” si veda la penetrante ricostruzione di C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, in particolare sul rapporto *interno/esterno, privato/pubblico*, pp. 54-66. Sul tema della separazione *interno-esterno*, coscienza ed agire politico, conseguente alle dilacerazioni indotte dalle guerre di religione di fine Cinquecento risulta utile la lettura di A. Biral, *La genesi dell'opposizione tra 'pubblico e 'civile*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Cleup, Padova 1977, pp. 11 ss. Per un approccio sociologico al tema del rapporto “pubblico”/ “privato” cfr. R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982 (ed. orig. *The Fall of the Public man*, Knopf, New York 1974), che ricorda come a proposito del termine “*le public*” in Francia, “l'uso rinascimentale del termine designava essenzialmente il bene comune e lo stato”(ivi, p. 16).

²⁷⁷ Cfr. A. Thibaudet, cit., p. 507, che propone una suggestiva e originale lettura “fenomenologica” del tema della *corporeità* in Montaigne assai vicina al pensiero di Merleau-Ponty: la scrittura dell'io diventa – per Thibaudet – la continua ri-scrittura del proprio corpo in movimento: “En langage aussi, il s'essaye. Il est en mouvement”(ivi, p. 488). Assai prima di Starobinski, Thibaudet aveva messo in luce questo decisivo aspetto dell'opera di Montaigne e, se possiamo dirlo, in maniera filosoficamente ancora più densa. La sua grande lettura di Montaigne è, da questo punto di vista, davvero pionieristica.

Il soggetto non sposa gli affari pubblici, la vita della *civitas*, perché questi producono quelle passioni che “mi distraggono da me e mi volgono altrove”(III, x, 1003; 1338); esse comportano “questa agitazione interiore” che disloca l’anima dalla “folla delle preoccupazioni personali che ho nelle viscere e nelle vene”, aggiungendovi “una folla estranea ” (III, x, 1004; 1338-1339). Affari doppiamente “estranei” in effetti: sia perché questi non concernono il soggetto “interiore”, che desidera “prestarsi agli altri (*se prester à autrui*) e darsi soltanto a se stesso (*ne se donner qu’à soy-mesme*) ”(III, x, 1003; 1338) , sia perché “estraniano” il soggetto, allontanandolo da sé e dislocandolo altrove, sottraendolo ad un “proprio” che nemmeno gli appartiene: “Tratterrei volentieri il mio sentimento perché non vi si immerga troppo interamente , dato che è una cosa che io possiedo per grazia d’altri (*à la mercy d’autrui*) e sulla quale la fortuna ha più diritto di quanto ne abbia io”(ivi).

Montaigne non si rifiuta agli affari della *civitas* : “tenersi in bilico, i piedi su due staffe, indifferenti e senza inclinazioni in mezzo ai torbidi del proprio paese e in una secessione pubblica, non lo trovo né bello né onesto”(III, i, 793; 1051), ma diffida dell’*incorporazione* : “Se talvolta sono stato spinto a occuparmi di affari estranei, ho promesso di prenderli in mano, non nel polmone o nel fegato, d’incaricarmene, non d’incorporarli in me”(III, x, 1004; 1338): la mano, lo strumento della presa, la parte del corpo a contatto con il mondo di cui consente una prima conoscenza, rappresenta ad un tempo l’estremità, la periferia in opposizione al centro, e il “fuori” del corpo²⁷⁸, in opposizione al dentro, all’interno, polmone e fegato, organi di una vita colta dall’interno, luoghi segreti dove si regolano gli scambi con l’esterno e si inscrivono le passioni e i sentimenti, rappresentanti di questa intimità vitale che si preserva, di un interno sempre minacciato dall’intrusione di un fuori, dell’estraneo, minaccia mortale alla sua integrità e – quindi – alla sua stessa vita.

²⁷⁸ G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L’écriture de l’essai*, cit., p. 189.

5. Interno/Esterno.

L'attività sociale e, soprattutto, lo *spazio* della comunità politica sono a questo punto fortemente contrassegnati da una metaforica che sembra sempre più intensamente *bio-politica*, nella quale cioè emerge un paradigma che, con Roberto Esposito, potremmo chiamare "immunitario". Qui il corpo è il luogo, metaforico e reale al tempo stesso, di una relazione a due termini tra politica e vita: "è nella dimensione del corpo che la vita – scrive Esposito – si presta ad essere conservata tale dall'immunizzazione politica"²⁷⁹. Proteggere la vita, preservarla dall'incorporazione di ciò che la può distruggere e dissolvere, che si tratti di vita individuale o di vita collettiva, di quella del singolo o di quella della comunità. "Già per essere pensata, del resto – continua Esposito –, la vita ha bisogno di una qualche rappresentazione di tipo organico che la vincoli alla realtà o, quantomeno, alla potenzialità di una configurazione corporea. Quando poi è considerata dal punto di vista dalla sua protezione rispetto a un pericolo, endogeno o esogeno, che la insidia, tanto più essa richiede di essere inclusa nei confini del corpo.

Sono esattamente questi a costituire le linee di difesa nei confronti di ciò che minaccia di sottrarre la vita a se stessa, di espellerla nel suo fuori, di rovesciarla nel suo opposto. E' nel corpo, e solo nel corpo, che essa può rimanere ciò che è – e anzi crescere, potenziarsi, riprodursi."²⁸⁰ E' proprio il corpo il luogo privilegiato del dispiegamento della vita "ma anche – osserva ancora Esposito – quello in cui più che altrove si avverte l'incombenza della morte", della malattia, dell'invecchiamento e della consumazione, come abbiamo visto fin qui leggendo Montaigne. Proprio questa sua "binarietà costitutiva" rende il corpo "la zona liminare entro la quale si esercita l'intenzione immunitaria della politica: ritardare fin quanto è possibile il transito dalla vita alla morte, spingere la morte nel punto più lontano dalla attualità della vita"²⁸¹.

Il corpo, bordo, spazio *liminare*, confine dunque tra l'apparire e l'essere, tra il fuori e il dentro in Montaigne, tra la propria exteriorità e la propria interiorità. Da qui il costante intreccio tra identità e alterità²⁸², che si annoda intorno alla sua figura: l'opposizione dell'apparenza e della realtà,

²⁷⁹ R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 134.

²⁸⁰ *Ivi*, pp. 134-135. "Le corps représente bien l'objectivation du moi de Montaigne" (Ph. Desan, op. cit., p. 252). Ma cfr. L. Kritzman, *My Body, My text : Montaigne and the Rhétoric of Sexuality*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 13, 1, 1983, pp. 59-72 e G. Mathieu-Castellani, *Montaigne et l'écriture de l'essai*, cit., pp. 135-253.

²⁸¹ R. Esposito, *ibidem*. Sull'esperienza del corpo in Montaigne abbiamo presenti le suggestive osservazioni di G. Mathieu-Castellani, *Montaigne et l'écriture de l'essai*, cit., pp. 165-170, che seguiamo da vicino.

²⁸² Sul tema dell'alterità in Montaigne cfr. M. Liddle, *Montaigne et l'alterité*, in BSAM, 29-32, 1992-1993, pp. 161-167 e P. Henry, *Recognition of the Other and Avoidance of the Double : the Self and the Other in the Essais of Montaigne*, «Stanford French Review», 6, 1982, pp. 175-187.

tematizzata nei motivi ricorrenti della maschera e del volto, ha ugualmente la sua origine nell'immagine del corpo che struttura il rapporto al mondo. Gli abiti, integrati all'immagine del corpo, “representent – scrive Thibaudet – le dehors conventionel et social”²⁸³; essi coprono e mascherano la realtà dei costumi, dissimulano la persona nel suo *personaggio*²⁸⁴; gli “affari politici” rappresentano questo abito che maschera il sé, che lo separa da se stesso, ma anche il margine e la soglia in cui l'estraneo investe il proprio e il proprio continuamente si estranea; “fuori” e “dentro” vi co-abitano da tanto tempo che ormai si confondono²⁸⁵. E, paradossalmente, è proprio l'*esteriorità* della vita pubblica a ritagliare, dall'altro lato dello specchio, la possibilità di una dimensione “privata”: “La maggior parte delle nostre occupazioni sono da commedia. «*Mundus universus exercet histrioniam* ».

Bisogna recitare a dovere la nostra parte, ma come parte di un personaggio preso a prestito. Della maschera e dell'apparenza non bisogna farne un'essenza reale, né dell'estraneo il proprio. Noi non sappiamo distinguere la pelle dalla camicia. (c) E' già sufficiente infarinarsi il viso, senza infarinarsi il petto. (b) Vedo alcuni che mutano la propria forma e la propria sostanza in quella di altrettante nuove figure e nuovi esseri per quante sono le cariche che assumono, e che si impretano fino al fegato e agli intestini, e si portano dietro la loro carica fin nella latrina” (III, x, 1011-1012; 1349-1350). A governare questo *personaggio* preso a prestito è ordinata la rappresentazione sociale, che Montaigne ricostruisce in termini teatrali – recitazione, incorporazione, travestimento – in cui ciascuno diventa un sosia di se stesso.

Gli “affari pubblici” stanno dalla parte del *cerimoniale* e delle sue leggi, dal lato della superficie e delle apparenze: “e non c'è da meravigliarsi se in tutte le parti delle usanze della nostra società c'è una così continua e generale mescolanza di cerimonie e apparenze superficiali; tanto che la parte migliore e più efficace dei governi consiste in questo (*la meilleure et plus effectuelle des polices consiste en cela*)”(III, viii, 930; 1238). Queste rischiano ad ogni istante di passare dall'esterno all'interno, dal *visage* alla *poitrine*, dall'abito al corpo²⁸⁶, dalla camicia alla pelle, dalla mano al fegato: tutto questo reticolo di immagini, così diverse tra loro, si organizza concettualmente a partire da un sentire, il sentire dell'interno, dell'intima percezione di una interiorità minacciata

²⁸³ A. Thibaudet, op. cit., p. 507. La riflessione sulla *fides* e sulla sincerità della parola contro la *dissimulazione*, si estende lungo tutto il terzo libro degli *Essais*, dopo le considerazioni iniziali (III, i) sulla ragion di Stato – il « *mentire* » preso nella sua più elevata accezione politica – fino al penultimo racconto sulla *naïveté* volontaria e non ingenua con la quale Montaigne riceve gli intrusi nel suo castello (III, xii). Cfr. A. Compagnon, *Montaigne ou la parole donnée*, cit., pp. 13-19. Ma sulla tematica della dissimulazione cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, cit., pp. 133-157.

²⁸⁴ Cfr. F. Gray, *Le style de Montaigne*, Nizet, Paris 1958, pp. 156-158.

²⁸⁵ Cfr. J.-Y. Pouilloux, *Lire les “Essais” de Montaigne*, Maspero, Paris 1969, p. 106. Il libro di Pouilloux costituisce una svolta imprescindibile, soprattutto sul piano metodologico, nella letteratura critica montaigneana.

²⁸⁶ Cfr. F. Gray, *Le style de Montaigne*, cit., p. 159. Floyd Gray chiarisce bene questo punto, seguendo la filiera semantica che Montaigne mette in movimento per indicare i diversi gradi di *assimilazione*, che è tradotta – sul piano dello stile – dai verbi: *avaller, digerer, regorger, cuire* (ivi, p. 161).

dall'esterno, di un mondo vitale messo in pericolo dall'artificio della rappresentazione esteriore. Luogo ormai dell'*apparire*, l'ordine del politico rischia così di rendere irriconoscibile il sé anche a se stesso, dietro la maschera della *in-appartenenza* e della cerimonia a cui lo condanna inseguendolo fin dentro lo spazio della propria semplice vita naturale²⁸⁷.

Infine, l'opposizione del movimento e della stabilità struttura la rappresentazione del politico mostrandolo come un corpo in preda a una continua, "affannosa" agitazione, ad un movimento che turba la *tranquillitas* dell'anima e la trascina fuori di sé. Un mondo, quello degli "affaires publiques", che appare con l'immagine di *quest'altro corpo*, di questo altro come corpo, di questo corpo estraneo, corpo mostruoso e deforme che, nella catastrofe della guerra civile di religione - sotto gli occhi di Montaigne - è divenuta ormai la comunità degli uomini.

Lo spazio del politico, lo spazio del *comune* è ormai percepito come lo spazio dell'estraneità e della rappresentazione²⁸⁸, della perdita, di cui il Sé non è più il "locatario": quando gli uomini si danno "in affitto", occupati in affari "estranei", "le loro facoltà non sono per loro, ma per quelli a cui essi si asserviscono; sono i loro locatari che abitano in loro, non loro"(III, x, 1004; 1339). E' proprio questa paura di ospitare dentro di sé dei "locatari" venuti dal di fuori, quest'angoscia di incorporare un ospite *inimicus, hospes hostis*²⁸⁹, che accompagna nei *Saggi* – sotto traccia – la costruzione del paesaggio politico. Determinandone, spesso, la tonalità "immunitaria".

Tutta l'analisi è condotta da quest'angolo prospettico, da questo punto di osservazione che offre il "corpo" del soggetto, il soggetto *in quanto* corpo. Montaigne vede investirsi negli "affaires publiques" una prodigiosa energia che agita coloro che vi si impegnano "tanto profondamente": non però, come essi dicono e senza dubbio credono, per un attaccamento gratuito all' "interesse di tutti e dello Stato", ma piuttosto per degli affetti, delle passioni all'esclusivo servizio del loro interesse privato. "Quelli che estendono la loro collera e il loro odio al di là degli affari, come fanno i più, dimostrano che tali sentimenti derivano loro da qualcos'altro e da una causa privata"(III, x, 1012; 1351): collera e odio, ardimento e amore, volontà e slancio, "acutezza e violenza di desiderio "(III, x, 1007; 1344), a queste passioni essi si abbandonano e "ci si rodono con passione personale e – osserva Montaigne – al di là della giustizia e della ragione pubblica"(III, x, 1012; 1351).

²⁸⁷ Quella che i Greci chiamavano *zoé* e che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dèi) in opposizione a *bíos*, che indicava la forma o *maniera di vivere* propria di un singolo o di un gruppo. Ma su tutto questo, si veda l'importante libro di Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, specialmente pp. 4 -16.

²⁸⁸ Cfr. G. Defaux, *Rhétorique et représentation dans les Essais, de la peinture de l'autre à la peinture du moi*, in F. Lestriongant, *Rhétorique de Montaigne*, cit., pp. 21-48 e F. Rider, *The dialectic of Selfhood in Montaigne*, Stanford University Press, Stanford 1973

²⁸⁹ Dall'inquietante contiguità lessicale *hospes-hostis*, ospite-nemico, prende spunto Massimo Cacciari per porre il tema della comunità, e in generale del Politico, nel suo stimolante *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 33. Di M. Cacciari si veda, su questi temi, anche il precedente *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

Desideri e passioni venuti “*d’ailleurs*”, da altrove²⁹⁰, desideri e passioni che si investono nel politico senza riconoscersi per quello che sono, mascherati da sentimenti “altruisti” e magari “*pii*”, “disciplinati” e travestiti da volontà di servire “l’interesse di tutti”. L’analisi è ancora condotta attraverso il corpo, la sua sperimentata esemplarità: “proprio come in chi, guarito da un’ulcera, la febbre che dura ancora dimostra che aveva un’altra origine più nascosta” (*ibid.*). Un *principe plus caché* : non si potrebbe indicare più chiaramente la dinamica “pulsionale” che è all’opera e al tempo stesso si nasconde nella pratica politica e sociale e nella quale converge, all’insaputa del soggetto, un’energia vitale a cui “è prestata” quest’*altra* via alla socialità, in quel *disciplinamento* della condotta individuale e suo progressivo “incivilimento” che costituisce uno “dei motivi e dei presupposti per i quali l’uomo si piega, o si adatta alla politica”²⁹¹.

Che gli “affari pubblici” siano l’oggetto di un desiderio, che essi mirino ad “ipotecare” una volontà che dovrebbe rivolgersi ed impiegarsi altrove, che essi dunque assumano una funzione di *diversione/disciplinamento* delle passioni, il capitolo *De mesnager sa volonté* non smette di ripeterlo con forza. Ciò che caratterizza infatti l’*attività* del politico, agli occhi di Montaigne, è la “volontà e la veemenza”, l’ “asprezza e la violenza del desiderio”, la “volontà violenta e tirannica”, l’ “impetuosità” del desiderio, dei “desideri che provengono dalla sfrenatezza della nostra immaginazione” ... E l’analisi mette in luce la passione che agita l’*azione* politica, e quello che l’uomo vi impegna di violenta affezione, quando si lascia prendere dal gioco nel quale è spinto:

²⁹⁰ Sul concetto di “*ailleurs*” nei *Saggi* cfr. le pagine illuminanti di A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., pp. 313-356.

²⁹¹ P. Schiera, *Specchi della politica*, cit., p. 234. Si veda, sul tema della *disciplina*, soprattutto il capitolo secondo: “Il rapporto disciplina/disciplinamento fra sociologia del potere e storia costituzionale”, pp. 59-105. In generale, sul nesso disciplina/incivilimento si vedano, naturalmente, i classici studi di Norbert Elias e di Michel Foucault. Del primo si veda soprattutto: *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, trad. It. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1982 e *II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969; trad. it., *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna 1986; del secondo cfr. *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978 e *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005. Si vedano inoltre, per il tema della *Sozialdisziplinierung* in rapporto alla nascita dello Stato moderno, i contributi di Gerhard Oestreich, alcuni dei quali raccolti e tradotti in italiano in una silloge curata da P. Schiera con il titolo *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Bibliobolis, Napoli 1989. In questa importante ricerca l’autore indaga sulla decisiva influenza della tradizione stoica sul complesso delle correnti di pensiero che interpretano e producono novità nella forma dei comportamenti e nella cultura della prima età moderna. I temi relativi al *potere formativo della disciplina* (l’espressione è di Oestreich,) nel processo di civilizzazione in Europa sono anche centrali negli importanti studi di M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford U. P., Oxford 1975, trad. it., *La condotta umana*, Il Mulino, Bologna 1985. In Italia l’argomento del disciplinamento sociale è stato a più riprese affrontato da P. Schiera. A titolo di introduzione al suo contributo si veda l’*Introduzione* alla raccolta di scritti di Lamprecht ed altri autori, in P. Schiera (a cura di), *Società e corpi*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 9-20. Su questo tema, cfr. anche C. Galli, *Spazi politici*, cit., pp. 60-63; V. Dini, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Franco Angeli, Milano 2000, in particolare, su Montaigne, pp. 39-43 e G. Borrelli, «*Ratio Status*» e «*Leviathan*»: *prudenza, saggezza e disciplina nella formazione della moderna categoria di sovranità*, in G. Borrelli, (a cura di), *Thomas Hobbes. Le origini del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990.

“(b) Considerate che perfino nelle azioni vane e frivole, nel gioco degli scacchi, della palla e simili, questo impegno violento e ardente di un desiderio impetuoso spinge immediatamente lo spirito e le membra alla mancanza di discernimento e al disordine: ci si abbaglia, ci si confonde da soli. Colui che si comporta con maggior moderazione di fronte al guadagno e alla perdita, è sempre padrone di se stesso (*chez soy*); meno si picca e si appassiona al gioco, tanto più vantaggiosamente e sicuramente lo conduce.”(III, x, 1008-1009; 1345-1346). Alla luce della passione del gioco, la “passione” del politico rivela la sua per-versione. Si rivolge in quella direzione una spinta vitale, *Trieb* direbbe Freud²⁹², che confonde il proprio oggetto, o piuttosto che sceglie per realizzarsi un oggetto del tutto *immaginario*: “La maggior parte delle regole e dei precetti del mondo sono intesi a spingerci fuori di noi e gettarci sulla piazza (*de nous et chasser en la place*), per l’utile della società (*à l’usage de la société publique*). Hanno pensato di fare una bella cosa distogliendoci e distraendoci da noi stessi, presupponendo che fossimo eccessivamente attaccati a noi e con un legame troppo naturale ; e non hanno tralasciato di dir nulla a questo fine.”(III, x, 1006; 1341-1342). La società recupera così, in qualche modo nell’*immaginazione*²⁹³, una spinta, un’energia vitale che *sottrae* al singolo dall’interno, distogliendolo dalla sua *solitude*, dis-traendolo da sé, educandolo *dalla* appartenenza a sé in una sorta di esilio da sé che, dopo averlo sospinto fuori e *gettato* “en la place”, cioè sulla scena teatrale dell’ordine politico, lo costituisce come *attore*, soggetto assoggettato alle *regole* e ai *precetti* del mondo²⁹⁴.

Il *disciplinamento* comporta educazione e correzione dei nostri sensi, degli stessi organi del corpo: “Spesso bisogna ingannarci perché non ci inganniamo, e cucirci gli occhi e stordire il nostro intelletto per educarli e correggerli” (*ibid*). *Dressage*, dunque, disciplina che impone una forzatura

²⁹² Scrive Freud: “Chiamiamo *pulsioni* (*Triebe*) le forze che supponiamo star dietro le tensioni dovute ai bisogni. Esse rappresentano le richieste corporee avanzate alla vita psichica.” (S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, in “Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse – Imago”, vol. 25 (1), 1940, trad. it. *Compendio di Psicoanalisi*, in: Sigmund Freud, *Opere.1930-1938*, edizione diretta da C.L. Musatti, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, p. 575.

²⁹³ Sul ruolo cruciale dell’*immaginazione* in Montaigne, cfr. C. Clark, *Montaigne and the imagery of political discourse in 16. century France*, in «French studies», XXIV, 1970, pp. 337- 355; Id., *The Web of Metaphor.Studies in the Imagery of Montaigne*, French Forum, Lexington 1978; C. D. Dubois,*Essais sur Montaigne.La regulation de l’imaginaire. Ethique et politique*, Paradigme, Caen 1992; I. McFarlane, *Montaigne and the Concept of the Imagination*, in *The French Renaissance and its Heritage: Essays presented to Alan Boase*, Methuen and Co, London 1968, pp. 117-137; J. O’Brien, *Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination*, in «South Central Review», 10, 1993, pp. 3-19; N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 183-212; Id., *Michel de Montaigne. L’immaginazione*, Olshki, Firenze 2000; D. Polachek, *Montaigne and imagination.The Dynamies of Power and Control*, in *Le Parcours des «Essais».Montaigne: 1588-1988*, Duke University-University of North Carolina, a cura di M. Tètel e G. Mallory Masters, Aux Amateurs de Livres, Paris 1989, pp. 134-145; K. Westerwelle, *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*, Münch 2002. In generale, sul tema dell’immagine e dell’immaginazione nel Rinascimento, tra estetica ed etica, si veda la fondamentale opera di Robert Klein, *La forme et l’intelligible*, Gallimard, Paris 1970; trad. it. *La forma e l’intelligibile*, Einaudi, Torino 1975.

²⁹⁴ Sull’educazione alla socialità e sul rapporto socialità/disciplina, cfr. P. Schiera, *Specchi della politica*, cit., pp.197-207; sul nesso cruciale, negli emblemi della prima età moderna, asocialità/malinconia/solitudine: cfr. *ivi*, pp. 233-271. Ma l’indagine più ampia sulla malinconia resta quella di Klibansky, Panofsky e Saxl, *Saturn and Melancholy*, London 1964; trad. it. *Saturno e la melanconia*, Einaudi, Torino 1983. Sulla «solitude» come esigenza filosofica, cfr. A.M.Battista, *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»*, cit., pp. 261-265.

della natura, un artificio: “Quando essi ci impongono di amare più di noi stessi tre, quattro e cinquanta specie di cose, imitano l’arte degli arcieri che, per raggiungere il bersaglio, vanno prendendo la mira un bel tratto al di sopra del segno. Per raddrizzare un legno curvo lo si curva all’incontrario.” Tutto il capitolo *De mesnager sa volonté* è attraversato da questa interna tensione “malinconica”²⁹⁵ tra l’appartenenza a sé e l’appartenenza al corpo politico della comunità, tra la cura di sé e la cura degli altri, in un oscillare sempre più teso che accresce la complessità del testo, fino a sporgersi dentro al “tabernacolo delle Muse”, sul limitare di quel “culmine della saggezza umana e della nostra felicità”, che spetta a colui che “sapendo esattamente ciò che deve a se stesso, trova che rientra nella sua parte il dover trarre vantaggio dagli altri uomini e dal mondo e, per far ciò, tributare alla società i doveri e gli uffici che gli appartengono. (c) Chi non vive in qualche modo per gli altri (*qui ne vit aucunement à autrui*), non vive in alcun modo per sé. «*Qui sibi amicus est*, - suggella la citazione da Seneca - *scito hunc amicum omnibus esse*».

Il compito principale che abbiamo è per ognuno la propria condotta (c) ed è per questo che siamo qui.” (III, x, 1006-1007; 1342-1343). Chi conosce i doveri della propria *conduite*, e li adempie nella pratica dell’ esercizio quotidiano, “fa parte davvero del tabernacolo delle Muse”, ha raggiunto cioè “il culmine della saggezza umana e della nostra felicità”, che per Montaigne verosimilmente si trova in quei misteri che “nel tempio di Pallade” erano “i più alti”, *autres mysteres plus secrets*, altri misteri più segreti da rivelare “soltanto a quelli che vi fossero iniziati”. “E’ verosimile – aggiunge Montaigne – che in questi ultimi si trovi il vero grado dell’affetto che ognuno deve a se stesso”. Non una *amitié* esteriore, falsa e teatrale, “che ci fa abbracciare la gloria”, *qui nous faict embrasser la gloire*, “ma un’affetto salutare e moderato, utile quanto piacevole”(III,x, 1006; 1342). Quello stesso affetto che, come abbiamo visto, dobbiamo praticare a vantaggio “*des autres hommes et du monde*”²⁹⁶.

Eppure, Montaigne sembrava avere rimarcato una certa eccedenza, o *oltranza*, dell’amicizia rispetto alla cosa pubblica, nel capitolo ventiseiesimo del Libro I, intitolato “Dell’amicizia”. Quando, nella malinconia del ricordo dell’amico irreparabilmente perduto, parla della fraterna amicizia che lo ha legato a Etienne De La Boétie, l’autore del celebre “*Discours de la Servitude Volontarie*” (o “*Contr’Un*”, sottotitolo con il quale era stato ribattezzato dai protestanti il libello scritto dall’amico “à l’honneur de la liberté contre les tyrans”), e insiste sul carattere eccezionale di

²⁹⁵ Sulla malinconia in Montaigne cfr. M. A. Screech, *Montaigne & Melancholy. The Wisdom of the «Essays»*, Duckworth & Co., London 1983; J. Starobinski, *L’Encre de la mélancolie*, in «La Nouvelle Revue Française», 123, 1963, pp. 410 sgg. e Id., *Montaigne et la dénonciation du mensonge*, in *Identität. Poetik und Hermeneutik*, VIII, a cura di O. Marquard e Kh. Stierle, München, 1979, pp. 463-480.

²⁹⁶ Sul peso politico dell’amicizia in ambito nobiliare, nell’età delle guerre di religione in Francia, cfr. A. Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l’Etat moderne, 1559-1661*, Fayard, Paris 1989, pp. 65-90 e Ead., *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIème siècle*, Hachette, Paris 1977.

quest'amicizia "*souveraine*"²⁹⁷, Montaigne ha appena citato "la frase che Aristotele aveva tanto familiare: «Amici miei, non esistono amici!»" e prosegue: "(a) In questo nobile commercio (*commerce*), i servizi e benefici che alimentano le altre amicizie non meritano neppure d'essere presi in conto, e ciò è dovuto al totale connubio delle nostre volontà. Infatti, come l'amicizia che ho verso me stesso non viene affatto annientata dal soccorso che mi porgo nel bisogno, checché ne dicano gli stoici, e come non mi sono affatto grato del servizio che mi rendo, così, l'unione di tali amici, essendo davvero perfetta, fa loro perdere il senso di tali doveri, e odiare e bandire da sé queste parole, che dividono e differenziano: beneficio, obbligo, riconoscenza, preghiera, ringraziamento e simili. Tutto essendo di fatto comune tra loro, volontà, pensieri, giudizi, beni, donne, figli, onore e vita, (c) e la loro convenienza essendo come un'anima in due corpi, secondo la definizione assai pertinente di Aristotele, (a) essi non possono prestarsi, né donarsi alcunché" (I, xxviii, 190; 253). Conseguenza "ineluttabilmente comunitaria e comunista (insieme platonica e aristotelica nel suo stile) di questa comunità assoluta come comunità d'anima", commenta Derrida²⁹⁸.

Così, alla distanza dell'ordine politico si oppone la *prossimità* che incarna l'amicizia; alla *gerarchia* introdotta dal *beneficio* e dall'*obligation*, come dalla preghiera e dalla riconoscenza, che definiscono la forma di una non partecipabile "esteriorità" dello spazio politico, si oppone la *convenance*²⁹⁹, la "convenienza" – come aveva detto La Boétie - su un piano di eguaglianza³⁰⁰ delle anime nella *amitié*, la loro *oikeiôtēs*: "Non c'è nulla a cui sembra che la natura ci abbia indirizzato come alla società (*nous aye plus acheminé qu'à la société*). (c) E Aristotele dice che i buoni legislatori hanno avuto più cura dell'amicizia che della giustizia ³⁰¹.(a) Ora, questo è il culmine della sua perfezione."(I, xxviii, 184; 244-245).

²⁹⁷ La Boétie aveva scritto: «E' certamente per questo che il tiranno non è mai amato e non ama: l'amicizia è un nome sacro, una cosa santa; essa avviene solo tra uomini per bene, non si ottiene se non attraverso una stima reciproca e non si mantiene con dei favori ma con l'onestà di vita. Ciò per cui un amico si fida dell'altro è la conoscenza che ha della sua integrità morale; gli sono di garanzia il suo buon carattere, la sua fedeltà, la sua costanza» (cfr. Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it a cura di L. Geninazzi, Jaca Book, Milano 1979, p. 111).

²⁹⁸ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, p. 203; trad it., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 210. Tutto il libro di Derrida ruota intorno a questa frase, "quattro incredibili parole" attribuite da Diogene Laerzio ad Aristotele: «*O philoi, oudeis philos!* » e il loro eterno ritorno, da Montaigne a Kant, da Nietzsche fino a Heidegger e Carl Schmitt, rilanciando la questione dell'amicizia come questione *del* politico. Su una politica del "vincolo" come politica dell'amicizia in La Boétie e Montaigne, cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 149-179.

²⁹⁹ "Parola particolarmente bella, con cui spesso si traduce *oikeiôtēs*", osserva Derrida, op. cit., p. 204; trad. it. p. 211.

³⁰⁰ La Boétie: "Ma anche se non ci fossero questi ostacoli sarebbe comunque difficile ritrovare in un tiranno un amore fedele poiché stando sopra a tutti e non avendo alcun compagno pari a lui è già fuori dai confini dell'amicizia che può fiorire solo sul terreno dell'eguaglianza e non procede mai zoppicando ma si tiene in perfetto equilibrio" (loc. cit., p. 112).

³⁰¹ Aristotele, *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22-26: «Pare anche che l'amicizia (*philía*) tenga unite le città (*póleis sunékein*) e che i legislatori (*nomôthētai*) si diano più preoccupazione per essa che per la giustizia (*dikaíosunēn*). Infatti la concordia (*omónoia*) sembra essere alcunché di simile all'amicizia (*philía*); ed è a questa che mirano principalmente i

La valorizzazione dello spazio *privato* dell'amicizia non è, dunque, che l'altra faccia e "il culmine" dell'emergere dello spazio *sociale* e pubblico in cui si dispiega l'attività umana, la sua "perfezione".³⁰²

"L'amicizia *al principio della* politica, certo – si chiede Derrida –, ma allora e per ciò stesso, *al di là del* principio del politico? (...) E' il bene (al di là dell'essere)? L'amicizia di una giustizia che trascende il diritto, la legge dell'amicizia al di sopra delle leggi, è una cosa accettabile? Accettabile, giustamente, in nome di che? Della politica? Dell'etica? Del diritto? O di un'amicizia sacra che non risponderebbe più davanti a nessun'altra istanza se non a se stessa?"³⁰³

legislatori, e bandiscono soprattutto la discordia (*stásin*) perché ne è nemica.» (trad. di Marcello Zanatta, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, p. 705).

³⁰² Sulla presenza in Montaigne della tematica della "perfezione dell'uomo", cruciale nella filosofia del Rinascimento, si veda E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998, in particolare pp. 163-237.

³⁰³ J. Derrida, op. cit., p. 210; trad. it. p. 216. Derrida ha sviluppato il nesso giustizia/politica/diritto, proprio a partire da Montaigne, in: *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 49-85. La trattazione più esauriente e più sistematica su Montaigne e il diritto ci sembra quella di M. Kölsch, *Recht und Macht bei Montaigne*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, di cui si veda in part. il capitolo terzo, intitolato *Ondnungsversuche*, pp. 60-97.

6. « *Un corps qui se tient* ».

Alla gerarchia dell'ordine politico, come abbiamo visto, si oppone l'*égalité* che si instaura nell'amicizia, alla distanza introdotta dalla rappresentazione cerimoniale dell'esteriorità si oppone la fusione delle “*ames réglées et fortes d'elles-mêmes*” (II, xvii, *De la praesumption*) così che in Montaigne il nesso tra saggezza pratica e attività politica sembra davvero ormai reciso³⁰⁴.

Non è in realtà errato sostenere che Montaigne rappresenti uno di momenti maggiori in cui si opera la “scissione” tra sfera pubblica e sfera privata che caratterizzerà la modernità³⁰⁵: sotto la pressione sempre più forte dell'assolutismo nascente, gli Umanisti sono condotti a situare l'eccellenza della vita non più nella partecipazione attiva al potere ma nel culto privato del “tabernacolo delle Muse”. La sconfitta storica ormai evidente dell'ideale repubblicano avrebbe per effetto di far tacere la parola politica degli uomini di lettere , o più esattamente, di dislocarla all'interno di un'interiorità ben protetta, nel ristretto gruppo di un cenacolo scelto di *amici* (certo, votato a universalizzarsi – ma più tardi – nella comunità cosmopolita che sarà la *République des Lettres*). Le posizioni politiche di Montaigne sancirebbero così la morte dell'ideale antico. Contro la tradizione *fiorentina* del “vivere civile”³⁰⁶, Montaigne sarebbe dunque uno dei teorici della *retraite* nella vita privata³⁰⁷. Questa lettura trova riscontro effettivamente in molti riferimenti testuali negli *Essais*, in particolare proprio nel capitolo decimo del Libro III, nel quale come abbiamo visto Montaigne descrive l'impegno politico come un peso, un onere al quale accetta sì di *prestarsi*, ma che egli avrebbe vissuto come una rinuncia a se stesso. Testimone di questo sarebbe anche la forma drammaticamente emblematica della sua *retraite* : stanco e deluso della vita pubblica, egli si ritira

³⁰⁴ S. Chignola, *Concetti e Storia (sul concetto di storia)*, cit., p. 217. In questa direzione ,soprattutto, A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione*, cit., pp. 72-73 e A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, cit., p. 10 e sgg. La separazione del pensiero dalla condotta - qui - l'opposizione tra ciò che accade *in petto* e ciò che si mostra *in foro*, è fatta risalire alla distinzione tra ciò che esige la vita pubblica e ciò che permette la vita *privata*. Due « domini dell'esistenza » si troverebbero così definiti esteriormente l'uno dall'altro e buona parte della politica moderna dovrà pensare, su questa scia, le modalità della loro difficile articolazione. La questione del rapporto tra la vita pubblica e la vita privata non è infatti soltanto centrale nei libertini del XVII secolo, che faranno di Montaigne la loro fonte diretta; essa anima anche il pensiero politico di Hobbes, e quindi di tutta la filosofia politica successiva. Ciò che ci pare assai dubbio è il fatto che vi sia Montaigne « alle origini » di tutto questo.

³⁰⁵ A. M. Battista, *Morale «privata» e utilitarismo politico nella Francia del Seicento*, cit., p. 208.

³⁰⁶ Si veda su questo concetto, naturalmente, J.G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, trad. it. cit., pp.147 – 199 e Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad it., *Le origini del pensiero politico moderno. I. Il Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 143-316.

³⁰⁷ Su questo sembra concordare la linea interpretativa tradizionale su Montaigne politico “conservatore” (cfr. – a titolo emblematico - F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, cit.) . Discute criticamente questa lettura A.M.Battista, *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»*, cit, pp. 249-253, sottolineando efficacemente la radicale novità della svolta *concettuale* rappresentata dalla psicologia montaignana come “scoperta dell'uomo privato”.

nella sua dimora, nel castello di *Montaigne*, per prendersi finalmente “cura di sé”³⁰⁸. Tra le esigenze della *vita activa* e le aspirazioni alla *vita contemplativa* sembra proprio che non vi sia alcuno spazio all’esitazione e al dubbio. La scomparsa del *Discours de la Servitude Volontaire* di La Boétie³⁰⁹ dal capitolo che avrebbe dovuto rappresentare nelle originarie intenzioni dell’autore il centro ideale del Libro I dei *Saggi*, potrebbe rappresentare forse il sintomo più eloquente di questo atteggiamento “impolitico” di Montaigne: in luogo e al posto del *Discours*, Montaigne fa l’elogio, come abbiamo visto, dell’amicizia *privata*. Quando La Boétie aveva parlato il linguaggio dell’amicizia era stato per manifestare meglio l’enigma dell’obbedienza alla tirannide³¹⁰. Quando rinviava alla “*communion de nos volontés*”, alla “*fraternelle affection*” (I, xxviii), La Boétie pensava l’amicizia come una realtà etica che determina i vincoli e le relazioni che dovrebbero intrattenere tra loro degli uomini che non fossero soltanto “unis”, ma “uns” per natura³¹¹. Di qui, egli metteva in luce il “*monstre de vice*” che istituisce l’asservimento di tutti al re-tiranno³¹², il vizio che “*la langue refuse de nommer*” e faceva valere, così, l’amicizia come norma critica della politica, come lo strumento che permette di denunciarne l’ingiustizia mostrandone l’origine. Montaigne, invece, scinde i due ordini: la vita politica è ormai tutta superficie ed esteriorità, cerimoniale e distanza, mentre - come abbiamo visto - nella comunità perfetta delle anime, nella loro *convenance*, cioè “nell’amicizia di cui parlo, esse si mescolano e si confondono l’una nell’altra con un connubio così totale (*d’un melange si universel*) da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite.” (I, xxviii, 188; 250)³¹³. Il centro vuoto del Libro I esibisce questa cancellazione, alla quale si sostituisce l’omaggio all’amico morto divenuto a sua volta “nemico degli sconvolgimenti e delle innovazioni del suo tempo” (I, xxviii, 194; 259). L’amicizia privata ha preso il posto dell’impegno civile³¹⁴.

³⁰⁸ Sul tema della « cura di sé » si veda, ovviamente, M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985 e Id. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2001, trad. it. *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003: “Certo, troverete nel secolo XVI tutta un’etica di sé. Anche tutta un’estetica di sé, che è d’altronde molto esplicitamente riferita a quella che si trova presso gli autori greci e latini di cui vi parlo. Penso che bisognerebbe rileggere Montaigne in questa prospettiva, come un tentativo di ricostruire una estetica e un’etica del sé.” (ivi, p. 222).

³⁰⁹ Cfr. la tesi sostenuta da A. Vermorel nella sua *Introduzione* a E. De La Boétie, *Le Discours de la Servitude Volontaire*, texte établi par P. Léonard, ed. M. Abensour, Payot, Paris 1976, p. 68. Si veda anche A. Comparot, *La servitude volontaire, ou la politique d’un humaniste chrétien*, «BSAM», 29-32, 1993, pp. 29-41.

³¹⁰ Su La Boétie critico della tirannide, cfr. P. Mesnard, *L’essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 1951, trad. it., *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, Laterza, Bari 1964, pp. 1-30.

³¹¹ Cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 153-155.

³¹² “Mais o bon dieu, que peut estre cela? Comment dirons nous que cela s’appelle? Quel malheur est celui là? Quel vice ou plustot quel malheureux vice voir un nombre infini de personnes, non pas obeir, mais servir; non pas estre gouvernés, mais tyrannisés, n’ayans ni biens, ni parens, femmes ny enfans ni leur vie mesme qui soit a eux ...?” (E. De La Boétie, *Le Discours de la Servitude Volontarie*, ed. cit., pp. 106-107).

³¹³ E ancora poche pagine dopo: “Di fatto la perfetta amicizia di cui parlo è indivisibile (*Car cette parfaite amitié, dequoi je parle, est indivisible*): ciascuno si dà al proprio amico tanto interamente che non gli resta nulla da spartire con gli altri (*ailleurs*)” (I, xxviii, 191; 254).

³¹⁴ Ci sembra riduttivo il tentativo di vedere nella filosofia scettica la matrice di questo atteggiamento “conservatore” di Montaigne, come fa F. S. Brown, *Religious and political conservatism*, cit., il cap. IV: “*Social obligation and the*

Se l'amicizia è davvero la "perfezione" stessa della vita sociale per Montaigne, ciò significa che questa vita, la vita del "corpo" sociale, non trova più ormai lo spazio per espandersi liberamente nell'ordine del politico. Montaigne, per il quale la società è un corpo, guarda allora la politica da medico. E' "libera" una società in buona salute : "Infatti la disciplina normale di uno stato sano (*un Estat qui est en sa santé*) [...] presuppone un corpo che si tiene saldo (*un corps qui se tient*) nelle sue parti e nei suoi uffici, e un generale consenso all'osservanza e all'obbedienza (*un commun consentement à son obligation et obeissance*) "(I, xxiii, 122; 160). Non esiste una norma unica della salute: questa non è una somma di proprietà oggettive, essa invece è la maniera con la quale un individuo attraversa la malattia. "Nous ne sommes jamais sans maladie" (II, xii, 569). La malattia non è un fatto accidentale, essa è immanente alla vita. Ne è anzi la modalità principale: "tu ne meurs pas de ce que tu es malade, tu meurs de ce que tu es vivant" (III, xiii, 1091). La salute è la capacità del vivente di lasciarsi alterare senza perciò richiudersi in se stesso nell'immobilità della morte, né perdersi nell'esperienza dell'intrusione della malattia. La medicina "umorale" crede che la salute sia un equilibrio stabile, che suppone un organismo chiuso in sé; essa non comprende che la salute è l'atto attraverso il quale lo squilibrio costitutivo del corpo si riprende costantemente, la *cadenza* del corpo che sfugge a ogni modello ordinatore, a ogni *ratio* architettonica per quanto "potente" essa sia: "quelque cadence ou quelque son qui échappe à leur architecture, toute énorme qu'elle est" (II, xii, 537). Il corpo, quello politico come quello individuale, non è una "sostanza", per Montaigne, ma un movimento, un processo, un farsi molteplice e *plurale* nella sua instabilità e precarietà³¹⁵ che, come abbiamo visto, indica la dimensione di una costitutiva *pluralità* della

autonomy of conscience", pp. 65-80. Ma anche, in questa direzione, F. S. Heck, *Montaigne's Conservatism and Liberalism: A Paradox ?*, in «Romanic Review», 66, 1975, p. 165; A. Thibaudet, *Montaigne*, cit., pp. 304-319; H. Friedrich, *Montaigne*, cit., pp. 206-10; Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., pp. 309-386; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., vol. II, pp. 396-408. Vi sarebbe, in Montaigne, l'elaborazione, sul modello degli antichi, di una teoria "scettica" della politica il cui esito coerente sarebbe l'estraneità, se non l'indifferenza, del saggio e il determinarsi di questo atteggiamento deriverebbe direttamente dai radicali sconvolgimenti prodotti dalle guerre di religione che avrebbero costretto *les hommes de lettres* a sviluppare nella sfera privata l'ideale di una libertà che i tempi nuovi erano sempre meno disposti a tollerare nella sfera pubblica. Il relativismo "pirroniano" di Montaigne non sarebbe, in base a questa tradizionale lettura, che la giustificazione "filosofica" di un conservatorismo fondato sul disincanto. E che sfocerà nel "manierismo politico" dei libertini del Seicento, come ha sostenuto R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, cit., pp. 19-33. Così anche G. Schneider, *Der Libertin*, cit., in particolare pp. 159-202. Per una lettura « liberal », in toto divergente da questa, cfr. D. L. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, cit., pp. 312-346.

³¹⁵ Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., *passim*. Si potrebbe osservare qui come, proprio in un testo dell'autore antico più caro a Montaigne (e a La Boétie), cioè nei *Moralia* di Plutarco, in particolare nel *Praecepta gerendae rei publicae*, si trovi l'affermazione seguente: " Chi è esperto nella cura e nell'allevamento delle api giudica florido e sano l'alveare in cui ronzio e brulichio siano maggiori; chi invece è chiamato da Dio a sovrintendere allo sciame razionale e politico, arguendo la felicità del popolo soprattutto dalla calma e dalla mitezza che vigono al suo interno, accoglierà ed imiterà con tutte le sue forze le altre leggi di Solone, ma si chiederà con umbarazzo e stupore che cosamai abbia indotto quel grand'uomo a emanarne una che privava dei diritti civili chi, in occasione di una discordia civile (εν στάσει πόλεμος), non avesse aderito a nessuna delle due parti in lotta. In un organismo malato l'avvio del cambiamento (μεταβολης αρχή), che porta alla guarigione, non muove dalle parti cointeressate dal male, ma si ha quando il temperamento di quelle sane riprende vigore ed elimina ciò che è contrario a natura: così in un popolo sconvolto da una sedizione (στάσις), non tremenda o mortale, ma destinata prima o poi a finire, è fondamentale che la

costruzione e delle sue membra e che , perciò, richiede non tanto una medicina “innaturale” che faccia violenza al corpo e ne alteri la naturale *costituzione*, ma piuttosto una immaginazione plurale, così del proprio Sé come della società e dell’*estat qui est en sa santé*. Abbiamo già osservato come in Montaigne la “société des hommes”, il mondo sociale, si costituisce autonomamente, creando *da sé* le proprie forme di organizzazione, “si regge e si tiene unita a qualsiasi costo”. Rileggiamo di nuovo: “Infine io vedo dal nostro esempio che la società degli uomini si regge e si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammicchiandosi, come dei corpi male accozzati (*comme des corps mal unis*) che vengano insaccati senz’ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto gli uni fra gli altri, spesso meglio di come l’arte avrebbe saputo disporli”(III, ix, 956; 1272-1273)³¹⁶. Gli uomini, come dei corpi dentro un sacco, “si rannicchiano e si sistemano” , trovano *da soli* il modo di unirsi e “prender posto gli uni fra gli altri”, trovano cioè *un* ordine che risulta dalla forma particolare di “ciascuno” e dalle relazioni di *contiguità* che essi intrattengono tra loro. Quest’ ordine, tuttavia, non è di natura artificiale. E’ piuttosto l’effetto di superficie di qualcosa che bisogna chiamare una “autoregolazione”. In questo testo di Montaigne, l’autoregolazione è addirittura precedente la morale : dal momento in cui ci sono uomini, c’è un ordine sociale che si produce. E’ proprio perché vive e pensa la guerra civile, che Montaigne giunge a questo grado per così dire istintivo, assolutamente primario della vita sociale come *spontaneamente* ordinata, *prima* ancora di ogni sua determinazione *positiva*. E’ un testo cruciale questo, perché afferma che il semplice *fatto* dell’associazione produce *da sé* un ordine sociale che la volontà e l’intelligenza umane non avrebbero saputo costruire artificialmente. Vale a dire che la società non richiede l’autorità sovrana del principe o della Legge per esistere. L’autoregolazione del corpo sociale non è tanto qui

componente immune e sana sia ben temperata alle altre, e rimanga salda e conviva con loro, perché da essa scorre, sgorgando da persone assennate, l’umore salutare che si trasfonde nelle parti malate; del tutto perdute sono invece – prosegue questo testo straordinario – le città in cui i disordini sono generalizzati, a meno che dall’esterno non si prifili un intervento coattivo e repressivo, che con la sua tremenda minaccia non le costringa a rinsavire. Se scoppia una sedizione non bisogna dunque restarsene da parte, insensibili e indifferenti, intonando inni alla propria imperturbabilità (*αταραξίαν*) e alla vita ritirata e felice (*απράγμονα βίον καὶ μαχάριον*), e compiacendosi dell’altrui follia; è soprattutto in questi momenti , invece, che si deve calzare il coturno di Teramene e dialogare con le due parti, senza peraltro aderire a nessuna , perché se eviterai d’associarti alle ingiustizie darai solo un’impressione d’estraneità, mentre se porgerai il tuo aiuto sarai visto come amico di tutti, e non susciterà invidia il fatto che tu non condivida le sventure degli altri, se mostrerai di condividere nello stesso modo il dolore di tutti” (*Praecepta gerendae rei publicae*, 32, 823 F – 824 B; trad. it. in: Plutarco, *Moralia. Consigli politici*, a cura di Giuliano Pisani, Mondadori, Milano 1994, pp. 97-99). Non è questa la sede per affrontare il tema del rapporto di Montaigne con Plutarco, basti ricordare che ammontano a più di cinquecento gli *emprunts* diretti reperibili negli *Essais*, dei quali più della metà ricavati dai *Moralia*: Plutarco, reso accessibile al pubblico francese del tempo dalla celebratissima traduzione di Amyot, svolge senza alcun dubbio per Montaigne un ruolo del tutto eccezionale. Sulla presenza di Plutarco in Montaigne si vedano , almeno, P. Villey, *Les Sources et l’évolution des Essais*, cit., t. I, pp. 198-200; R. Aulotte, *Amyot et Plutarque – La tradition des Moralia au XVIe siècle*, Slatkine, Genève 1965; A. Tournon, *La glose et l’essai*, cit., pp. 143-144; G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L’écriture de l’essai*, cit., cap. 3, pp. 63-89 e, inoltre, I. Kostantinovitch, *Montaigne et Plutarque*, Slatkine, Genève 1989.

³¹⁶ Cfr. *supra*, p. 14.

ricondata alla natura “socievole” dell’uomo come *zoòn politikon* (alla maniera di Aristotele), quanto alla *storia*. Gli esseri umani sono per Montaigne così fortemente innervati dalla *coustume*, che il loro essere fa tutt’uno con il loro essere sociale. C’è un termine che indica la fondamentale *indistinzione* dell’ “individuo” e della società; si tratta di un concetto che manifesta, nella sua stessa indeterminazione, il confondersi dei confini tra la “natura” e la “consuetudine”: è quello di *moeurs*, “costumi”³¹⁷. Il sociale è ormai - per intero - riassorbito nei “costumi”, rispetto ai quali il saggio non può far altro che con-sentire e che non devono essere turbati dal vuoto dover essere di “tutte quelle descrizioni di governi immaginate per arte”, né da colpi di mano portati da un atto di forza. Il “volontarismo” che sarà proprio del contrattualismo giusnaturalistico moderno – ogni decisione tesa a modificare forzatamente il corso degli eventi – è qui considerato negativamente, quale allontanamento velleitario dalla spontaneità della *bonne santé* propria di qualsiasi forma di associazione umana. Non è la volontà, tanto meno quella degli *individui*, a istituire per Montaigne un ordine politico. Non sono gli individui che costruiscono l’ordine politico, che decidono volontariamente e razionalmente delle loro relazioni e, con esse, del sorgere del potere che le renderà possibili. Lo spazio del politico – in Montaigne – è lo spazio *routinier* dell’agire umano conforme al moto lento dei *moeurs*, della sua vita materiale, non dell’artificio soggettivistico della volontà: “La vita è un moto materiale e fisico (*la vie est un mouvement materiel et corporel*), azione imperfetta per sua stessa essenza, e senza regola (*desreglée*); io mi adopero a servirla conformemente ad essa”(III, ix, 988; 1318). L’azione del politico deve tenersi allora a ciò che è comune e consueto, al *grossière* piuttosto che al *subtil*: “Si guardi quali sono i più potenti nelle città, e quelli che sbrigano meglio le loro faccende: si vedrà che in genere sono i più inetti. E’ accaduto alle donne, ai fanciulli e ai pazzi di comandare grandi Stati, al pari dei principi più valenti. (c) E vi riescono, dice Tucidide, più spesso i semplici (*les grossiers*) che gli scaltri (*subtils*)”(III, viii, 934; 1244). L’accento a Tucidide³¹⁸ ci sembra qui assai significativo e tutt’altro che casuale: Leo Strauss ha messo in evidenza come in Tucidide “la virtù, nella misura in cui ha una rilevanza politica, non è, come senz’altro si presenta nel discorso politico, il fine della vita politica, ma soltanto un mezzo”. Mentre, infatti, per Platone “ciò che è basso esiste soltanto in virtù dell’attrazione esercitata da ciò che è alto, per la potenza di ciò che è alto. Tucidide, invece, nega questo indirizzarsi dal basso verso l’alto. E’ questa la ragione per cui considera la politica inaccessibile alla filosofia. Ciò che è basso è inaccessibile a ciò che è alto. [...] Il basso è

³¹⁷ Cfr. la voce “*moeurs*” a cura di Ph. Desan, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., pp. 671-672. Su Montaigne giurista della «Chambre des Enquêtes» del Parlamento di Bordeaux e sul diritto consuetudinario, cfr. la fondamentale ricostruzione di André Tournon, *La glose et l’essai*, cit., pp. 185-202. Cfr anche M. Kölsch, op. cit., pp. 83-90.

³¹⁸ “L’amministrazione dello stato in ogni caso è più sicura tra le mani di uomini semplici, che di gente troppo sagace.” Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, Libro III, cap. 37 [trad. it di E. Savino, Garzanti, Milano 1974, p. 182].

indipendente dall'alto, ma l'alto dipende dal basso. L'alto è debole, il basso è forte"³¹⁹. Non c'è dunque, per Montaigne come per Tucidide, competenza politica che non sia dell'ordine del comune, del "basso", dell'ordinario, non c'è vera saggezza del Principe che non si nutra delle idee "le più comuni e consuete", che sono anche le più sicure e utili in pratica, se le ragioni più banali sono le più solide, dato che "le più basse e vili, e le più trite, convengono di più agli affari" (III, viii, 933; 1243). Il cuore della *police*, dell'arte di governare, sta in basso, è nell'amministrazione, nella *maîtrise*: concretezza della *routine*, esercizio del fare pratico, azione determinata, non applicazione di modelli teorici astratti, come abbiamo visto: "Il nostro intervento è quasi soltanto una pratica meccanica (*une routine*), e spesso una conseguenza di consuetudini e di esempi più che di ragione (III, viii, 933; 1242-1243), "ragione governamentale", per usare un'espressione di Foucault³²⁰, non razionalità formale del progetto e sua interna coerenza logica, non virtù astratta dell'ottimo principe, come credono invece le tante *teorie* sul potere e sul suo fondamento che la tradizione ci ha consegnato. Quale sarà allora lo statuto del potere, vale a dire lo statuto dell'istituzione politica, se la legge stessa confluisce nei costumi? "Le leggi derivano la loro autorità dal possesso e dall'uso (*Les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage*); è pericoloso ricondurle alla loro origine (*il est dangereux de les ramener à leur naissance*), esse si rafforzano e nobilitano scorrendo, come i nostri fiumi; risalitele fino alla sorgente, non si tratta che di una piccola vena d'acqua appena riconoscibile, che si inorgoglisce così e si rinvigorisce invecchiando" (II, xii, 583; 775). Non serve ricondurre la legge alla sua origine, perché non è dall'atto creativo del legislatore che essa ricava il suo valore ma dal tempo³²¹, dalla durata del suo essere in vigore. Non è la *razionalità* delle leggi³²² che salva e fa vivere la società, ma il *fatto* che le leggi abbiano autorità. Ora, le leggi ricevono l'autorità solo dalla loro maestà, la quale a sua volta non esiste da nessun'altra parte se non nel sentimento di rispetto del popolo: "Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione

³¹⁹ L. Strauss, *Tucidide e il significato della storia politica*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 116-117. "Distinguere caso per caso quale sia la condotta che conviene all'uomo politico è molto più difficile che vedere quale sia il regime migliore e quali siano gli scopi ultimi della vita politica. Ma l'arte di governare consiste nell'affrontare saggiamente le situazioni particolari. Ciò che si può dire sull'arte del governare senza riferirsi a situazioni particolari è banale, e difficilmente vale la pena di curarsene." (ivi, p. 115).

³²⁰ Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di M. Senellart, Gallimard-Seuil, Paris 2004, in particolare sul concetto di « *gouvernementalité* » pp. 91-113. Sviluppa la lezione di Foucault, in merito alle "arti di governo", M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995, in particolare il cap. I, intitolato *La notion de « gouvernement »*, pp. 19-44. Ma sul principio del governo si veda G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id. *La logica del potere*, cit., pp. 55-85.

³²¹ Sul tempo in Montaigne, specialmente in rapporto al costume giuridico e alla legge, cfr. F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Nizet, Paris 1972, pp. 143-168. Secondo Joukovsky, per Montaigne legge e *coustume* tendono a confondersi: "elles sont aussi peu fondées en raison l'une que l'autre" (ivi, p. 152). Su ciò cfr. M. Kölsch, op. cit., p. 83.

³²² "(c) Sono fatte spesso da gente sciocca, più spesso da persone che, per odio dell'eguaglianza (*en haine d'égalité*), mancano di equità (*ont faute d'équité*), in ogni caso sempre da uomini, autori vani e incerti" (III, xiii, 1072; 1433-1434).

(*observations*), accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che non me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla in altri”(I, xxiii, 116-117; 151). La legge, che non esiste che nella maestà che essa ispira, non riceve questa maestà che dalla sua durata. E’ il carattere *immemoriale* della legge che la legittima, sacralizzandola : la legge non è legge che per il fatto di essere sacralizzata dall’immaginazione del popolo, di modo che è la credenza a fare tutta l’autorità della legge. Letteralmente, la legge non è che una *credenza*: “Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. E’ il fondamento mistico della loro autorità (*c’est le fondement mystique de leur autorité*); non ne hanno altri. (...) Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve.”(III, xiii, 1072; 1433)³²³. E’ dunque proprio perché la sua origine è stata dimenticata che la legge ha potuto essere “sacralizzata” e mantenere così il suo *credito*. Ed è bene che sia così, “sembrandomi quanto mai iniquo - dice Montaigne - voler sottoporre le costituzioni e le regole pubbliche e immobili all’instabilità d’una fantasia personale (*d’ une privée fantasie*) (la ragione personale ha solo una giurisdizione personale)”(I, xxiii, 121; 158), perché un qualsiasi sistema politico non vive che del suo essere *immemorabile*. Non che esso si sia mantenuto attraverso le vicissitudini e gli accadimenti di eventi contingenti del tempo *perché* era buono³²⁴, come se la sua durata non fosse in fondo che l’effetto della sua eccellenza intrinseca; ma esso è buono proprio per il fatto di essersi mantenuto. La sua bontà non è la ragione della sua durata, ne è la conseguenza. Il “conservatorismo” di Montaigne è sì – forse - qualcosa come una fedeltà alla “tradizione”³²⁵, ma la tradizione è “buona” non a causa della presunta *autenticità* del suo contenuto, ma in quanto tale. Vale a dire in quanto in essa il tempo ha levigato le rugosità e smussato le sporgenze che avrebbero potuto urtare la piega singolare degli individui³²⁶, lacerando così il tessuto del loro esser-insieme nella vita comune, nella *contexture* in cui “si tengono” sentendosi parte di un identico corpo: “L’orditura (*contexture*) di un

³²³ Derrida commenta questo passo in *Force de loi. Le «Fondement mystique de l’autorité»*, cit., p. 60 e sgg. Sul carattere « mistico » della Legge in Montaigne insiste anche Th. Berns, *La violence de la loi à la Renaissance*, cit., pp. 374-392.

³²⁴ Come nel caso del *De laudibus legum Angliae* di John Fortescue, nella lettura che ne dà Pocock, op. cit., pp. 85-102.

³²⁵ Anche se quello di “tradizione”, come ha mostrato Otto Brunner, appare concetto tipico dell’epoca moderna, in quanto: “i secoli più antichi non conoscevano la «tradizione» o la «storia» come fondamento autonomo di legittimità: in quei tempi si viveva in un ordinamento che appariva come «antico», perché era, per convinzione diffusa, buono, giusto, e perciò aveva avuto vigore nella storia, allo stesso modo come vigeva nel presente”(O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, trad. it. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 111). Sul ruolo che giocano la *costume* e l’*abitudine* nel consolidarsi del «potere tradizionale», si vedano le classiche analisi di Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976, I Bd., trad. it. *Id. Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1974, vol. I, il cap. III su: «I tipi del potere», pp. 221 e sgg.

³²⁶ “La virtù applicata agli affari del mondo è una virtù a parecchie pieghe (*à plusieurs plis*), angoli e gomiti, perché si conformi e combaci con l’umana debolezza (*pour s’appliquer et joindre à l’humaine foiblesse*)” (III, ix, 991; 1322).

così gran corpo si regge a più d'un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità”(III, ix, 960, 1279). La legge non è diventata buona se non per il fatto di essere stata incorporata e come “metabolizzata” dal corpo sociale, « un così gran corpo », così da non essere più sentita come qualcosa di esteriore. Lo stato immemorabile delle cose è *divenuto* buono, perché è ormai divenuto istintivo e permette una adattabilità della vita collettiva che l'innovazione imposta impedisce: “C'è molta differenza fra la causa di colui che segue gli usi e le leggi del suo paese, e quella di colui che si accinge a dominarli e cambiarli . Quello allega a sua scusa la semplicità, l'obbedienza e l'esempio; qualsiasi cosa faccia non può essere malvagità: è, tutt'al più, sventura . [...] (b) L'altro si trova in una condizione ben più difficile, (c) poiché colui che s'impaccia di scegliere e di cambiare, si arroga l'autorità di giudicare , e deve farsi garante di vedere il difetto di ciò che elimina e il bene di ciò che introduce.”(I, xxiii, 121; 157-158).

Si può allora osservare come uno degli effetti teorici più importanti di questa posizione politica è che il “generale consenso” del popolo è sufficiente a legittimare il potere esercitato da chi governa senza che gli sia necessario giustificarsi soltanto come obbedienza. “I popoli allevati nella libertà e nell'autogoverno (*à se commander eux mesmes*), considerano ogni altra forma di governo (*forme de police*) mostruosa e contro natura. Quelli che sono abituati alla monarchia, fanno lo stesso.”(I, xxiii, 116; 150-151). Ma, dal momento in cui i *peuples* accettano di subordinarsi alla “*maistrise*” (ivi, 116; 151), il potere “di governare gli altri” è , per ciò stesso, “legittimo”, ma non nel senso che sarebbe “razionalmente” *fondato*, e che abbia perciò carattere prescrittivo³²⁷ , ma perché esso è “*en bonne santé*”, in buona salute.

Che vi debba essere *obéissance* è certo innegabile e, anzi, in qualche modo “naturale” tra le varie *pièces* di un corpo sano; ma ciò che « misura » questa subordinazione non è un concetto astratto di libertà, non può che essere il comune sentire, il “*consenso*”, il “*commun consentement*” della subordinazione stessa di chi è governato alla *maistrise* di colui che esercita il governo. Se perfino “*les lois de la conscience , que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume*” (I, xxiii, 115; 150), allora quale criterio mai potrà condannare questa *coustume*, se non un'altra *coustume* ? Ciò che rende un'istituzione legittima non va cercato nella sua conformità all'universalità astratta di una norma, né tantomeno nella sua corrispondenza ad un Ordine cosmico fondato sulla legge naturale dell'*Armonia*, quanto piuttosto nella sua efficacia concreta per la *salute* del corpo sociale di cui fa già parte, cioè nella sua “*convenance*” singolare con il “*regime*” e con la “forma di vita” di questo corpo che la sostiene e nel quale è “incorporata”: “Si agita e si risveglia il male con

³²⁷ Come sarà di lì a qualche decennio, con la nascita di quella che si è soliti chiamare la *scienza politica moderna* e con l'invenzione della *rappresentanza* “*come condizione indispensabile per poter pensare il corpo politico, cioè il soggetto collettivo*” (G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003 , p. 81).

opposizioni contrarie. Bisogna che sia il modo di vivere a illanguidirlo dolcemente fino a farlo sparire: le violente lotte del farmaco e del male sono sempre a nostro discapito, poiché la lite si svolge in noi e il farmaco è un soccorso infido, per sua natura nemico della nostra salute e che non ha accesso nel nostro Stato se non attraverso il disordine . Lasciamo un po' fare : l'ordine che provvede alle pulci e alle talpe, provvede anche agli uomini che hanno la pazienza di lasciarsi governare come le pulci e le talpe (*la patience pareille à se laisser gouverner que les pouces et les taulpes*).”(II, xxxvii, 767; 1017).

Il *laisser faire* che suggerisce Montaigne indica la sua sfiducia radicale nei confronti di ogni *teoria* politica, che fa proprio come la medicina la quale, dall'alto di un sapere estraneo e superbo, pretende di affrontare la malattia del corpo “con opposizioni contrarie”, con la prescrizione di un *farmaco*, che interviene ad alterare violentemente la sua forma di vita per suscitare al suo interno la lotta col male, ma che in realtà è esso stesso nemico della salute di quel corpo e agitatore del disordine che dovrebbe curare.

CAPITOLO TERZO.

Il governo della vita.

1. “*Desgousté de maistrise et active et passive*”.

La critica di Montaigne a *tutte* le teorie politiche, del passato come del suo presente storico, è radicale, e radicale è soprattutto la lucida dimostrazione del loro carattere “opinabile”, del carattere strumentale di *ogni* “medicina politica”, perfino di quella machiavelliana che sembra la meno compromessa con istanze di tipo metafisico e religioso: “(a) Specialmente nelle faccende politiche (*aux affaires politiques*), c’è un bel campo aperto all’oscillazione e alla contestazione: *Iusta pari premitur veluti cum pondere libra / Prona, nec hac plus parte sedet, nec surgit ab illa.*³²⁸ I ragionamenti di Machiavelli, per esempio, erano abbastanza solidi per l’argomento; eppure è stato molto facile controbatterli ; e quelli che l’hanno fatto non hanno lasciato minori opportunità di controbattere i loro. Si troverebbe sempre, in un tale argomento, di che fornir risposte, controrisposte, repliche, tripliche, quadrupliche, e tutta l’infinita orditura di dibattiti che il nostro cavillare ha allungato quanto ha potuto a vantaggio dei processi, *Cædimur et totidem plagis consumimus hostem*³²⁹ , poiché le ragioni non hanno ivi altro fondamento che l’esperienza e la

³²⁸ Tibullo, IV, i, 40.

³²⁹ Orazio, *Epistole*, II, 97.

varietà degli eventi umani ci presenta infiniti esempi d'ogni specie e forma.”(II, xvii, 655; 874-875). Sui pronostici, sulla *prognosi* che ogni teoria politica pretende di avanzare e sui risultati poi che ciascuna di esse, con la propria *terapia*, crede così di poter realizzare, Montaigne esprime tutto il suo scetticismo, rafforzato dallo spettacolo offerto nel campo politico dal tempo presente, “tempo malato” segnato dalla malattia di una guerra civile che si ammantava di motivazioni religiose, laddove i principi più santi, chiamati a fondare e ad avvalorare la teoria politica che pretende di richiamarsi, vengono tutti affermati e contemporaneamente tutti traditi e contraddetti senza tregua dai contendenti: “Un dotto personaggio dei nostri tempi dice che nei nostri almanacchi, dove dicono caldo bisognerà dir freddo, e invece di secco, umido, e mettere sempre il contrario di ciò che pronosticano, se si dovessero fare scommesse su che cosa avremo, l'uno o l'altro, senza curarsi di qual partito prendere, salvo nelle cose in cui non ci può essere incertezza, come promettere calori estremi a Natale, e per il giorno di san Giovanni i rigori dell'inverno. Io penso lo stesso di questi discorsi politici: qualunque sia il partito al quale vi iscriviate, avete buon gioco quanto il vostro compagno, purché non veniate a urtare i principi troppo elementari e evidenti” (*Ivi*, 655; 875-876). E proprio nel campo politico, allora, nel *bransle* del presente storico, “nelle guerre che opprimono in questo momento il nostro Stato, vediamo ondeggiare e variare gli avvenimenti in modo comune e ordinario” (II, xii, 442; 570). E' qui allora, in questo movimento e in questa *inquietudine* dentro la quale vediamo “ondeggiare e variare” gli eventi, che agisce con più acuta efficacia quel processo di *decostruzione* scettica delle certezze in cui la *quête* montaigneana si esprime con forza impareggiabile, convalidandola e in qualche modo sanzionandola.

Lo si vede con chiarezza proprio in quel passo della *Apologie de Raymond Sebond*, dove più e prima che in ogni altro luogo degli *Essais* prende corpo il discorso *scettico* di Montaigne e il suo singolare “pirronismo” politico³³⁰: “(c) Guardate la spaventosa impudenza con cui ci pallegiamo le ragioni divine, e quanto irreligiosamente le abbiamo gettate e riprese secondo che la fortuna ci ha fatto mutar di posto in queste bufere politiche. Quanto a quella proposizione così solenne : se sia permesso al suddito ribellarsi e armarsi contro il proprio principe per la difesa della religione, ricordatevi in quali bocche, l'anno scorso, la risposta affermativa fosse pilastro di un partito. Di quale altro partito fosse il pilastro la risposta negativa ; e sentite ora da che parte venga l'enunciazione e la difesa dell'una e dell'altra; e se le armi facciano meno strepito per questa causa che per quella”(II, xii, 443; 571)³³¹.

³³⁰ Cfr. D. Taranto, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600*, cit., 1994, pp. 29-39.

³³¹ Montaigne scrive questa aggiunta sicuramente dopo l'assassinio di Enrico III (1589). Il diritto alla rivolta fu sostenuto dai protestanti sotto il re cattolico, e contestato dai cattolici. Salito al trono il protestante Enrico IV, furono i cattolici a sostenere tale diritto, mentre i protestanti lo contestavano. Cfr. A. Jouanna, *Le droit de révolte*, cit..

L'affermazione del carattere pratico-governamentale, «basso», costitutivamente mutevole e circostanziale, dell'arte di governare in Montaigne va di pari passo, così, con il momento della decostruzione di ogni teoria politica quando essa pretende di attingere ad un «alto» religioso o metafisico, quando ad esempio si serve di principi religiosi assumendoli a fondamento teologico di obiettivi politici contingenti la cui origine è meramente utilitaristica, strumentali³³² cioè al gioco delle parti in conflitto, ognuna forte della propria assoluta "verità", cioè di una propria teologia politica da opporre artificiosamente all'avversario proprio mentre pratica la sua stessa condotta: "Dio deve il suo straordinario soccorso alla fede e alla religione, non alle nostre passioni. Gli uomini conducono e si servono in ciò della religione; dovrebbe essere tutto il contrario. (c) Osservate se non è con le nostre mani che la maneggiamo, per trarre, come dalla cera, tante forme contrarie da una regola così retta e salda. Quando mai – si chiede Montaigne – questo si è visto più chiaramente che in Francia ai nostri giorni? Quelli che la tirano a dritta, quelli che la tirano a manca, quelli che ne dicono nero, quelli che ne dicono bianco, se ne servono in modo tanto simile per le loro imprese violente e ambiziose, e si conducono in questo con un andamento tanto concorde per sregolatezza e ingiustizia, da rendere dubbiosa e difficile a credersi la differenza delle loro opinioni, che essi proclamano, in una cosa dalla quale dipende la condotta e la regola della nostra vita. Si possono forse veder uscire da una stessa scuola e disciplina costumi più eguali e identici?" (ivi, 443;57-571).

Da una stessa scuola e *disciplina* forse escono le teorie politiche che proclamano da un lato il carisma inviolabile del monarca e quelle che, dall'altro lato ma specularmente *unies* a quelle che combattono, a queste oppongono il diritto originario del popolo al comando³³³: "La superiorità e l'inferiorità, la dominazione e la soggezione (*la maistrise et la subjection*) -, leggiamo in "Dello svantaggio della grandezza" - sono costrette a una naturale invidia e contesa; bisogna che si combattano continuamente. Io non do retta né all'una né all'altra riguardo ai diritti della sua compagna; lasciamolo dire alla ragione, che è inflessibile e impassibile, se pure potremo deciderne. Sfogliai, neppure un mese fa, due libri scozzesi³³⁴ che disputavano su questo argomento: quello

³³² Il carattere meramente strumentale della teoria politica, una «scienza» senza alcun solido costruito, utile solo ad impressionare il volgo, è un tema classico di Montaigne. Si veda, a titolo di esempio, la lettura del Platone politico in questa chiave, nel rifiuto di accordare alle sue costruzioni una valenza teoretica o etica: «Platon – egli scrive – traicte ce mystere d'un jeu assez decouvert. Car, où il escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style regnant et asseverant, et si y mesle hardiment les plus fantastiques de ses inventions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soy mesme, sachant combien nous sommes propres à recevoir toutes impressions, et, sur toutes, les plus farouches et enormes» (*Essais*, II, xii, 512).

³³³ «A peu que je n'entre en haine irreconciliable contre toute domination populaire, qoy qu'elle me semble la plus naturelle et equitable, quand il me souvient de cette inhumaine injustice du peuple Athenien» (I, iii, 23).

³³⁴ Il dialogo di Georges Buchanan *De jure regni apud Scotos* (1579) che subordina l'autorità dei re a quella della legge, e il libello di Adam Blackwood in risposta a quest'opera, *Adversus Georgii Buchani dialogum, De jure regni apud Scotos, pro regibus apologia* (1581). Montaigne ha già citato Buchanan, suo precettore al Collegio di Guienna, al capitolo XXVI del libro I. Su Buchanan e Blackwood, cfr. C.H. McIlwain, *Growth of Political Thought*, cit., p.382.

popolare pone il re in condizione peggiore di quella di un carrettiere; quello monarchico lo colloca alcune braccia al di sopra di Dio (*au dessous de Dieu*) per potenza e sovranità (*en puissance et souveraineté*)” (III, vii, 918; 1222-1223).

Così, proprio nel momento in cui appariva a molti necessario ricostruire il prestigio e la forza del potere sovrano, ricorrendo ad antichissime legittimazioni sacrali, ad immagini evocanti il segno di un’arcana designazione divina, ponendo la *maîtrise* del monarca tanto in alto da situarla, “per potenza e sovranità”, addirittura *au dessous de Dieu*, nasceva nella trama del discorso degli *Essais* una lettura dei problemi politici del presente esattamente antitetica³³⁵: un discorso che nell’acclararsi del suo “pirronismo” sul fondamento della *majestas*, su quello delle leggi, sull’equità delle norme civili, esprime la consapevolezza che il pilastro di antichi crismi si era definitivamente incrinato, corroso dall’evidenza di una pluralità di tesi a confronto, dalla contraddizione del loro stesso confliggere, e che, quindi, la politica andava pensata e risolta su altre basi, immaginando un altro spazio per la sua azione rispetto a quello dell’altezza, da cui discende il *dominio*: “(b) Io detesto il dominio – leggiamo sempre in “*Dello svantaggio della grandezza* “ -, sia attivo che passivo (*Je suis desgouté de maîtrise et active et passive*)” (ivi, 917; 1221). E subito dopo, in un’aggiunta posteriore: “(c) Otane, uno dei sette che avevano diritto di pretendere al regno di Persia, prese una decisione che anch’io avrei preso volentieri; cioè lasciò ai suoi compagni il proprio diritto di potervi giungere per elezione o per sorte, purché lui e i suoi vivessero in quell’impero al di fuori di ogni soggezione e signoria, salvo quella delle antiche leggi, e vi godessero di qualsiasi libertà che non portasse pregiudizio a quelle, insofferente di comandare come di essere comandato (*de commander comme d’estre commandé*)” (ivi, 917; 1222).

³³⁵ Cfr. T.J. Reiss, *Montaigne et le sujet du politique*, in «*Œuvres et Critiques*», 8, 1983, pp. 127-152 e, inoltre A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit.; J. Dehommeaux, *Les idées politiques de Montaigne*, in «*BSAM*», 17, 1976, pp. 15-30 e D. Schaefer, *The political Philosophy of Montaigne*, cit. pp. 184 sgg. Sul quadro ideologico al quale facciamo riferimento, in merito al dibattito teorico-politico sull’autorità del re, si veda, almeno, la bella sintesi di V. Piano Mortari, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., pp. 411-509. Piano Mortari spiega molto bene la natura politica della posta in gioco nei testi dei maggiori teorici cinquecenteschi della monarchia assoluta, come il già citato Guillaume Budé (ne *L’Institution du prince*, scritta tra la fine del 1515 e il 1519, come abbiamo già avuto modo di vedere), ma anche Bathelemy Chasseneuz che, nel suo *Catalogus gloriae mundi* del 1529, «arrivò a rappresentare il re di Francia quale incarnazione terrena di Dio, nel quadro di un universo descritto come un ordine di essere disposti in gerarchia», riprendendo ancora una volta l’immagine organica della società francese dal concetto di corpo mistico, come abbiamo visto aveva fatto Seyssel. Così anche Chasseneuz, dopo aver messo in evidenza il gran numero di diritti e di privilegi del re, «aveva affermato che il sovrano formava con lo stato un corpo mistico: il re ne era la testa e doveva esercitare il potere della testa sul corpo» (p. 429). Così pure Charles de Grassaille nel *Regalium Franciae libri duo, iura et dignitates Christianissimi galliae regis continentes*, del 1538, ribadisce «l’immagine del sovrano ministro di Dio delegato al governo dei popoli» (ivi, p. 430), come fa d’altronde Charles Dumoulin con una serie di scritti apparsi tra il 1539 e il 1567, e particolarmente nel *Traité de l’origine, progrès et excellence du royaume et monarchie des Français et couronne de France* del 1561, «nel tentativo di esprimere l’unione spirituale del popolo francese» (ivi, p. 433). Ma si veda, sulla cornice teorica complessiva del dibattito politico-costituzionale nella Francia dell’età delle guerre di religione, quella che resta ancora oggi l’opera imprescindibile e fondamentale di V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico nella Francia delle guerre di religione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1959.

E, tuttavia, questa insofferenza alla *maîtrise* – *de commander comme d'estre commandé* - va educata e disciplinata alla *pazienza* politica “delle pulci e delle talpe”, alla quale si esercita anche Montaigne: “Io stimolo il mio cuore alla pazienza”(III, vii, 916; 1220), scrive all’inizio del capitolo che è qui oggetto della nostra analisi. La pazienza in questione, quella “di lasciarsi governare”, è descritta “indirettamente” in questo capitolo, che ha a suo tema in realtà la “grandezza” dei re, quando Montaigne subito aggiunge: “Ho tanto da desiderare quanto un altro e lascio ai miei desideri altrettanta libertà e sfrenatezza, pur tuttavia non mi è mai capitato di desiderare né impero né regno, né l’eminenza di quelle alte e signoreggianti fortune. Non miro da quella parte, voglio troppo bene a me stesso”(ibidem).

Esercitare il proprio desiderio, la sua insofferenza e la sua libertà, alla “pazienza”, significa innanzitutto tenerlo a distanza dall’*altezza* da cui si esercita il comando politico, l’*imperium* e la sua “grandezza”: “In generale, essa ha questo evidente vantaggio, che si abbassa quando le piace, e si può dire che abbia la scelta fra l’una e l’altra condizione: infatti non si cade da ogni altezza ; ve ne sono molte dalle quali si può scendere senza cadere” (ivi, 916; 1219-1220). La pazienza di Montaigne comporta dunque una disciplina che non richiede un grande sforzo, né il sacrificio di una vera rinuncia: “La sua essenza non è così evidentemente comoda che non la si possa rifiutare senza gran pena. Io trovo molto difficile lo sforzo di sopportare i mali; ma per accontentarsi di una mediocre misura di fortuna e per fuggire la grandezza, trovo che ci sia ben poco da affannarsi” (ibid.).

La virtù in questione è una virtù «bassa» e comune, dunque, “alla quale io – dice Montaigne -, che non sono che un babbaleo arriverei senza troppo sforzo” (ivi). Una virtù “facile” e comoda, alla portata di chiunque, di un uomo “medio”, un uomo *qualsiasi* come Montaigne stesso dice di essere, anzi desidera essere: “Sono abituato a una condizione media, sia per sorte sia per gusto. (c) E ho mostrato, nella condotta della mia vita e delle mie imprese, che ho piuttosto evitato che cercato di scavalcare il grado di fortuna nel quale Dio collocò la mia nascita. Ogni condizione naturale è parimenti giusta e comoda (*Toute constitution naturelle est pareillement juste et aisée*)”(ivi, 917; 1221). L’abitudine ha formato in Montaigne una condizione media , una forma media che la sua *condotta* di vita ha conservato anche nelle azioni via via intraprese, nelle imprese della sua vicenda politica, ad esempio, nella quale ha cercato di non “scavalcare il grado di fortuna” nel quale la sua nascita lo collocava.

La pazienza alla quale ha esercitato il suo *courage*, virtù politica eminente, è allora conforme al suo “gusto” , alla sua condizione naturale e quindi “parimenti giusta e comoda”, facile (*aisée*) e comune come quella di ogni altro, di qualsiasi altro: “(b) Ho l’animo così pigro che non misuro la buona fortuna dalla sua altezza, la misuro dalla sua facilità” (ivi). Il tema del capitolo, la

“grandezza”, ha portato Montaigne a un *détour* che lo porta, come spesso accade nei *Saggi*, a parlare di sé, a portare la testimonianza della sua *vita*, della sua condotta e della sua condizione *determinata* e singolare, che viene misurata in ragione della sua *facilità*, non della sua altezza ma del suo carattere «basso» e della sua lentezza e precarietà: “(c) Ma se non ho il cuore abbastanza grande, l’ho in compenso aperto, e tale che mi comanda di confessare arditamente la sua debolezza”(ivi).

Esponendo la propria debolezza, a cuore aperto, Montaigne si appresta a scegliere così il terreno nuovo sul quale ricondurre, in realtà, il tema del capitolo che, ricordiamolo ancora una volta, è la *grandeur*. Il terreno sul quale verrà in tal modo ri-dislocato il problema politico della “grandezza” è quello della pratica determinata di *una vita* comune, dell’esistenza singolare della condizione umana nella sua concreta *determinabilità*: “Se mi si desse da paragonare da una parte la vita di L. Torio Balbo, uomo dabbene, bello, istruito, sano, esperto e ricco d’ogni sorta di vantaggi e piaceri, che condusse una vita tranquilla e tutta sua, con l’anima ben preparata contro la morte, la superstizione, i dolori ed altri ostacoli dell’umana condizione, e che morì infine in battaglia, con le armi in mano, per la difesa del suo paese, e dall’altra parte la vita di M. Regolo, grande e sublime come ognuno sa, e la sua fine ammirevole; l’una senza fama (*sans nom*), senza dignità, l’altra esemplare e mirabilmente gloriosa, ne parlerei certo come ne parla Cicerone, se sapessi parlar bene come lui. Ma se dovessi confrontarle alla mia, direi anche che la prima è tanto conforme alla mia portata e al mio desiderio, che io regolo secondo la mia portata, quanto la seconda ne è al di là e di molto; che a questa io posso accostarmi solo per venerazione, e mi accosterei volentieri all’altra nella pratica”(ibidem).

La singolarità irriducibile di una vita qualunque è dunque à *conferer* con ogni altra, nella sua concreta, «bassa» determinatezza fatta dei dolori e degli ostacoli che rendono instabile e precaria ogni “umana condizione”, ma che sola la rende davvero *comunicabile* alle altre vite e confrontabile con esse, con quella di Montaigne stesso ad esempio. Conforme alla sua portata, questa vita qualunque è così accostabile e condivisibile “nella pratica”, comunicabile a sua volta a una qualunque altra vita, proprio perché essa non è situata “al di là” della *humaine nécessité* ma è ad essa prossima.

Qui Montaigne, all’improvviso, decide di fare ritorno al “suo” tema. “Ritorniamo alla nostra grandezza temporale, da cui siamo partiti ” (ibidem). Il tema della “grandezza temporale” è ormai quello del comando politico e della soggezione, del dominio e dell’obbedienza, qui posto al centro del capitolo, che è a sua volta al centro del libro III degli *Essais*. Occupa quindi strategicamente in questo libro il luogo simmetrico a quello che avrebbe dovuto occupare nel primo libro il *Discours*

de la Servitude volontarie di Etienne de La Boétie, secondo il disegno originario di Montaigne³³⁶: il “tema” non è dunque scelto a caso e neppure la sua collocazione, si direbbe. Si tratta per Montaigne di ri-dislocare la questione ricevuta in eredità dall’amico, la questione del comando e dell’essere comandato, di ripensare il politico cioè alla luce del *luogo* del comando, proprio in relazione a una questione così politicamente delicata in quel momento come quella relativa al ruolo della monarchia. Montaigne infatti subito aggiunge: “(b) Il più duro e difficile mestiere al mondo, a parer mio, è fare degnamente il re . Io giustifico le loro colpe più di quanto si faccia comunemente, in considerazione dell’orribile peso della loro carica, che mi sbigottisce. E’ difficile conservare la misura in un potere così smisurato (*à une puissance si desmesurée*). E, tuttavia, anche per coloro che sono di natura meno eccellente, è uno straordinario incitamento alla virtù l’esser collocati in un luogo tale dove non possiate fare alcun bene che non sia annotato e messo in conto, e dove la minima buona azione si riflette su tante persone e dove la vostra abilità, come quella dei predicatori, si rivolge soprattutto al popolo, giudice poco esatto (*juge peu exact*) , facile da ingannare, facile da accontentare”(III, vii, 917-918; 1222). Smisurata è la *potestas*³³⁷, la *puissance* di colui che è collocato così «in alto», in un tale luogo, occupando il quale è difficile “conservare la misura”, e da dove ogni azione inevitabilmente discende *sur tant de gens*, così come la parola del predicatore discende inesorabile, dall’alto del pulpito da cui parla, *sul* popolo; “giudice poco esatto, facile da ingannare, facile da accontentare”, aggiunge ironicamente Montaigne. La funzione regale risulta essere, dunque, in un certo senso analoga, *per posizione*, alla funzione sacerdotale.

Lo svantaggio di una tale “posizione” risulta evidente agli occhi di Montaigne: “Ora, lo svantaggio della grandezza (*l’incommodité de la grandeur*), che ho preso ad annotare qui per qualche circostanza che me ne ha reso consapevole , è questo. Non c’è forse nei rapporti fra gli uomini (*au commerce des hommes*) nulla di più piacevole delle prove che facciamo gli uni contro gli altri, per rivalità di onore e di valore, sia negli esercizi del corpo sia in quelli dello spirito, nei quali la grandezza sovrana non ha alcuna vera parte.”(ivi, 918; 1223).

Il passo ci sembra decisivo per l’economia del discorso di Montaigne in questo capitolo, di cui chiarisce il tema e il titolo, e forse per l’intera sua maniera di pensare il politico: il tono ironico qui lascia il posto all’arte montaigneana di *controbilanciare*, come in un dialogo costruito su antitesi, di opporre cioè alla circostanza dell’essere “collocati in un tale luogo”, prima esposta come “uno straordinario incitamento alla virtù”, la considerazione ricavata *par quelque occasion* e di cui Montaigne è ora consapevole, che forse maggiore è lo svantaggio, *l’incommodité* dell’occupare una

³³⁶ Cfr. M. Butor, *Essais sur les Essais*, Gallimard, Paris 1968, pp. 72-75.

³³⁷ Sul tema cruciale della *potestas*, e della sua « misura », nel dibattito costituzionale che si svolge in Francia negli anni delle guerre civili di religione, cfr. V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico nella Francia delle guerre di religione*, cit., pp. 197-374; in particolare, sul tema del limite proprio al *gubernaculum* in M. de L’Hospital, pp. 203-210.

tale posizione da parte del monarca³³⁸. Ciò perché nel *commerce* tra gli esseri umani, nella dinamica dei loro scambi, del loro rapportarsi gli uni agli altri, ciò che è “più piacevole” è proprio il mettersi alla prova, gli *essays* che facciamo, il “saggiarci” gli uni *di fronte* agli altri, gli uni *con* gli altri, mettendo alla prova nella relazione il nostro valore, come si fa negli esercizi del corpo, nelle gare, nello spazio del *gioco* dove ci si confronta su un piano di parità, in uno spazio cioè dove, per Montaigne, “la grandezza sovrana non ha alcuna vera parte”. Dove anzi essa è, letteralmente, *fuori gioco*.

Con un gesto sorprendente dello stile che è anche il tratto inconfondibile del suo singolare movimento di pensiero, Montaigne sposta improvvisamente il discorso su un altro piano, il piano della propria esperienza vitale, della propria infanzia: “In verità - aggiunge ironicamente – mi è spesso sembrato che a forza di rispetto si trattino i principi in modo sdegnoso e offensivo. Infatti quello per cui mi offendevo infinitamente nella mia infanzia, che cioè quelli che si esercitavano con me evitassero di impegnarsi sul serio, trovandomi indegno del loro sforzo, è quello che si vede accader loro tutti i giorni, poiché ognuno si stima indegno di gareggiare con loro.”(*ibidem*).

Ma, allora, se il principe è in realtà “fuori gioco”, se il luogo che si trova ad occupare lo sottrae “a forza di rispetto” proprio alla possibilità della relazione politica, come paradossalmente accade nella teoria politica quando “le monarchique le loge quelques brasses au dessous de Dieu en puissance et souveraineté”, allora, si chiede Montaigne: “Quale parte hanno essi nella lotta nella quale ciascuno è per loro (*à la meslée, en la quelle chacun est pour eux*)? Mi sembra di vedere quei paladini del tempo passato che si presentavano nelle giostre e nei duelli con corpi ed armi fatate. Brissone, correndo a gara con Alessandro scansò durante la corsa; Alessandro lo rimproverò, ma avrebbe dovuto farlo fustigare. Per questa considerazione Carneade diceva che i figli dei principi non imparano nulla per bene se non a maneggiare i cavalli, poiché in ogni altro esercizio ognuno si inchina ad essi e la dà loro vinta: ma un cavallo, che non è adulatore né cortigiano, getta a terra il figlio del re come farebbe col figlio di un facchino.”³³⁹ (*ivi*).

Fuori dalla *meslée*, dalla lotta, dalla “mischia” vengono meno anche le possibilità di esercitarsi al confronto con l’altro, al *commerce* attraverso il quale gli uomini entrano in comunicazione gli uni con gli altri, nel gioco dell’emulazione e nella relazione *agonistica* che sola può dar loro “coraggio e ardire, qualità che non si riscontrano affatto in coloro che sono esenti da pericolo” (*ivi*, 919; 1224). Ed ecco l’affondo finale della riflessione di Montaigne in questo suo breve, concentratissimo

³³⁸ Per la rilevanza “costituzionale” di una tale questione, cfr. ancora V. De Caprariis, op. cit., pp. 210-256.

³³⁹ Lo stesso esempio si trova anche in Erasmo: “Atque vtinam saltem apud Christianos minus verum esset illud Carneadis apophthegmata, qui negauit quicquam recte disci a regnum filiis praeter artem equitandi, quod caeteris in rebus omnibus omnes obsecundent et assententur. At vnus equus quondam haud intelligit patricius insideat an plebeius, diues an pauper, princeps an priuatus, tergo excutit, quicumque parum scite insiderit.” (Erasmo, *Institutio*, ed. cit., p. 176).

dialogo “de principe instituendo”: “Chi non prende parte al rischio e alla difficoltà, non può pretendere di partecipare all’onore e al piacere che segue le azioni pericolose . E’ triste aver tanto potere (*de pouvoir tant*) che ogni cosa vi ceda. La vostra fortuna respinge troppo lontano da voi la società e la compagnia, vi mette troppo in disparte. Questa agevolezza e fiacca facilità di far tutto piegare sotto di sé è nemica di ogni sorta di piacere: è scivolare, questo, non è camminare, è dormire, non è vivere”(ibidem).

Si ricordi che Montaigne sta sempre parlando dei re, anzi del posto dei re e del ruolo di comando che devono esercitare in ragione della *posizione* che pretendono di occupare all’interno del corpo della società: quale “parte” hanno coloro che sono “esenti dal pericolo” e si collocano fuori della *meslée*, al di sopra di essa e di coloro che invece ne sono partecipi, si chiede Montaigne. Quale parte hanno nel piacere condiviso che segue “le azioni pericolose” se ogni cosa cede davanti a “tanto potere”, ma anche si sottrae ad esso e lo allontana da sé, perché la distanza da cui il comando viene esercitato “respinge troppo lontano” dal re “la società e la compagnia”? Il monarca si vede condannato così a *consistere* nella lontananza del “luogo” solitario che occupa, nel suo esser *fuori* dal consorzio degli altri esseri umani, ma con ciò condannato all’in-umano lui stesso, reso selvatico ed estraneo da una Fortuna che, con la “fiacca facilità di far tutto piegare sotto di sé”, glielo sottomette agevolmente *sub potestate*, ma contemporaneamente lo colloca nell’abisso della sua solitudine “nemica di ogni piacere”, à *l’écart* della comunità politica, anzi dalla stessa comunità umana. “Immaginate l’uomo fornito di onnipotenza -, prosegue Montaigne - lo rovinate : bisogna che egli vi domandi per elemosina impedimenti e ostacoli (*de la resistance*); il suo essere e il suo bene stanno nell’indigenza ”(ibidem).

Lo spazio del politico, allora, non è quello abitato dall’onnipotenza perché l’uomo “fornito di onnipotenza” non è che un uomo caduto fuori dalla relazione umana nell’abisso dell’in-umano, visto che l’umano stesso – il suo *essere* e il suo *bene* – richiede, nella sua indigenza, “impedimenti e ostacoli”, e cioè la *resistance* offerta solo nella *meslée* dal confronto con gli altri esseri, dalla differenza e dal contrasto, dalla partecipazione al gioco comune, alla sua *convenance*, forse alla sua “servitude volontarie”.

Si tratta della dislocazione, qui, nel campo delle relazioni sociali tra i singoli, di un’idea fondamentale del *Discours de la Servitude Volontarie*. La Boétie aveva stabilito, nelle ultime pagine del suo giustamente celebre *pamphlet*, che il tiranno non può contrarre legami amicali con nessuno: “poiché stando sopra a tutti , e non avendo alcun compagno pari a lui è già fuori dai confini dell’amicizia (*il est desjà au delà des bornes de l’amitié*) che può fiorire solo sul terreno dell’eguaglianza e non procede mai zoppicando ma si tiene sempre in perfetto equilibrio (*est*

tousjours egale)”³⁴⁰. La Boétie presupponeva questa massima per dedurre la libertà originaria di ciascun uomo dalla comune *sociabilità* di tutti e, all’inizio della sua analisi, aveva scritto: “Così dunque questa buona madre ha dato a tutti noi la terra da abitare, mettendoci in un certo modo in un’unica grande casa, ci ha fatti tutti con lo stesso impasto così che ognuno potesse riconoscersi nel proprio fratello come in uno specchio. Se dunque a tutti noi ha fatto il grande dono della parola per comunicare, diventare sempre più fratelli e arrivare tramite il continuo scambio delle nostre idee ad una comunione di volontà; se ha cercato in tutti i modi di stringere sempre più saldamente il vincolo che ci lega in un patto di convivenza sociale (*le neud de nostre alliance et société*), se insomma sotto ogni punto di vista ha mostrato chiaramente di averci voluti non solo uniti ma addirittura una cosa sola (*tous uns*), allora non c’è dubbio che siamo tutti liberi per natura, poiché siamo tutti compagni; e a nessuno può venire in mente che la natura, dopo averci messi tutti insieme come fratelli, abbia potuto porre qualcuno nella condizione di servo (*ait mis aucun en servitude, nous aiant tous mis en compaignie*)”³⁴¹.

Il ragionamento di La Boétie porterebbe alla conclusione che l’essere insieme *en compaignie* è incompatibile con la condizione di *servitude*, cioè con ogni forma di soggezione³⁴², così come la condizione amicale di indipendenza e di parità è incompatibile con quella dell’onnipotenza del re-tiranno e anche una prospettiva che si illuda di scambiare l’assoggettamento politico con la salvaguardia di uno spazio omogeneo di sicurezza individuale è destinata a fallire: “Ma quelli che sono favoriti dal tiranno non possono in alcun modo far conto su di lui”, dal momento che il potere di costui è ormai senza limiti e senza freni “poiché sono stati loro stessi ad insegnargli che tutto è in suo potere e che per lui non vi è diritto o dovere che tenga, posto ormai nella condizione di far passare il proprio arbitrio come ragione, di non avere alcun compagno pari a lui ma di essere padrone di tutti (*mais d’estre de tous maistre*)”³⁴³.

³⁴⁰ Estienne de La Boétie, *De la Servitude Volontarie ou Contr’un*, éd. Par M. Smith, Droz, Genève 1987, p. 74; trad. it. *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 112.

³⁴¹ *Ivi*, p. 42; trad. it. cit., pp. 74-75. Insomma, la natura si incarica di mostrare di aver voluto che gli uomini fossero non solo uniti ma una cosa sola, «un uno». Ritroviamo qui il termine su cui si fonda tutto il *Discours*: si è partiti constatando l’uno, il tiranno, che tiene sottomessi gli uomini e si è arrivati ad un altro principio di unità: uno *senza* potere, precedente al potere, unità non storica ma naturale. Un soggetto indeterminato ed intero, libero e unito, organico e trasparente: è il grande mito della *Natura mater* e dell’*Homo naturalis* di origine pre-umanistica e umanistica, che arriverà fino a Rousseau. Su questo cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., il cap. II e, in part., pp. 149-163.

³⁴² Ma è stato fatto notare che, seguendo fino in fondo il ragionamento di La Boétie, egli risulta aver torto nel considerare *ingiustificato* il potere, proprio perché è il desiderio stesso della libertà che ha creato la monarchia, è l’unità originaria naturale che trapassa in un principio ordinatore della convivenza. Ora, si dice, o La Boétie riesce ad indicarci un altro principio storico che sappia incarnare l’originario stato di unità, oppure va rispettato questo Uno tanto deprecato (cfr. P. Leroux, *Le Contr’un d’Etienne La Boétie*, in «Revue Sociale», agosto-sett. 1847, riportato in E. De la Boétie, *Discours de la Servitude Volontarie*, éd. par M. Abensour et M. Gauchet, Payot, Paris 1976, pp. 41-56). Come dice Claude Lefort nel suo commento a questa importante edizione del *Discours*, in La Boétie «il desiderio di libertà esige che la natura del soggetto non sia determinata» (C. Lefort, *Le nom d’Un*, *ivi*, p. 273). Appena tenta la sua dicibilità, essa si contraddice.

³⁴³ Estienne de La Boétie, *De la Servitude Volontarie ou Contr’un*, cit., p. 74; trad. it. cit., p. 112.

Montaigne riprende questa idea e la generalizza: deprivato non solo dell'amicizia, ma anche di ogni altra relazione che non sia di condiscendenza servile, il re è così, di fatto, escluso dalla comunità umana. Colui che per La Boétie è "fuori dai confini dell'amicizia", è – per Montaigne - già oltre i confini dell'umanità stessa.

Nel primo libro, alla fine del capitolo intitolato "*Dell'ineguaglianza che esiste tra noi*", facendo riferimento al «Gerone» di Senofonte, Montaigne fa dire al re-tiranno: "Se i miei sudditi non mi offendono, questa non è una prova di affetto: perché mai dovrei prenderla in questo senso, dato che non potrebbero fare altrimenti, quand'anche lo volessero? Nessuno mi segue per un'amicizia che ci sia fra lui e me, poiché non potrebbe annodarsi un'amicizia dove c'è così poca relazione e corrispondenza. La mia altezza mi ha messo fuori del commercio degli uomini (*hors du commerce des hommes*): c'è troppa disparità e sproporzione."(I, xlii, 266; 347-348). Non c'è alcuna comunicazione, non c'è relazione possibile fra il tiranno e i suoi sudditi ridotti in servitù, ci dice Montaigne riecheggiando l'amico La Boétie e raccogliendone in qualche modo il lascito: "privato di ogni amicizia e mutua relazione, nella quale consiste il frutto più perfetto e più dolce della vita umana" (ivi, 266; 347), fuori dall'amicizia e dalla comunicazione con gli altri esseri umani, il tiranno Gerone è, nel suo assoluto isolamento, al di fuori della loro stessa *société mutuelle* – della loro stessa umanità - in quanto non ne condivide più la vita.

Il tiranno si è, così, collocato *oltre* la condizione umana, la sua posizione di dominio sugli altri lo ha per così dire disumanizzato. Colui che si occupa non di dominare, ma di governare gli altri, invece, dirà Montaigne in "*De la vanité*", deve *avoir conference* con le altre vite, comunicare con esse: perché ci sia governo, ci deve sempre essere *relazione* di governo: "La vita comune deve essere conforme alle altre vite (*avoir conference aux autres vies*). La virtù di Catone era vigorosa oltre la misura del suo secolo; e per un uomo che si occupava di governare gli altri (*de gouverner les autres*), destinato all'utilità pubblica (*au service commun*), si potrebbe dire che la sua era una giustizia, se non ingiusta, per lo meno vana e inopportuna."(III, ix, 991; 1323). Quanto al re - riconosce malinconicamente Montaigne avviandosi a concludere il capitolo "*De l'incommodité de la grandeur*" - "Le loro buone qualità sono morte e perdute, perché esse non si manifestano che per confronto, e questo è loro impedito; essi hanno scarsa conoscenza della vera lode, essendo fatti oggetto d'una approvazione così continua e uniforme. Anche avendo a che fare col più sciocco dei propri sudditi, essi non hanno alcun mezzo di prender vantaggio su di lui; dicendo: «E' perché è il mio re», gli sembra di aver lasciato intendere abbastanza chiaramente che ha fatto il possibile per farsi vincere. Questa qualità soffoca e distrugge le altre qualità vere ed essenziali: esse sono sommerse nella regalità che lascia loro far valere soltanto le azioni che la toccano direttamente e che le giovano, i doveri della carica. Essere re è tanto, che egli non esiste che per questo. Questo

bagliore esterno che lo circonda, lo nasconde e ce lo sottrae, la nostra vista si offusca e vi si perde, essendo abbagliata da questa forte luce”(III, vii, 919; 1224).

Dietro il volto del re comincia così ad apparire il fantasma del suo doppio, lo spettro del *tiranno*. Il re ormai non *esiste* più che per “essere re”, ma questo suo modo di essere re lo esclude dal consorzio della società e dalla *compagnie* con gli altri uomini e così “lo nasconde e ce lo sottrae”, e anche quando egli avrà a che fare con il più sciocco dei suoi sudditi, costui, non stando *di fronte* a lui in una vera relazione politica ma sotto di lui e a grande distanza, non gli consentirà mai di ottenere un vantaggio in un confronto leale nel quale possano emergere le sue qualità e le sue virtù nel comando, perché appunto queste non si manifestano che nel confronto e nella relazione.

Costui si lascerà allora vincere, ma così facendo distruggerà con la sua approvazione “continua e uniforme” la possibilità stessa della virtù del “buon governo” e contribuirà ad erigere invece, con l’adulazione del cortigiano che impedisce al suo re di mettersi alla prova, la figura del tiranno. “(b) Secondo il parere di Anacarsi – leggiamo ancora in “*Dell’ineguaglianza che esiste tra di noi*” – la condizione più felice di un governo (*le plus heureux estat d’une police*) sarebbe quando, essendo uguali tutte le altre cose, la preminenza si misurasse in base alla virtù e l’esclusione in base la vizio”(I, xlii, 267; 348).

Una comunicazione libera ed “egualitaria” consente, come nell’amicizia, di misurare la *precedence* sulla base della virtù, nel confronto aperto tra pari, tra uomini liberi, nella relazione *politica* che costituisce perciò “la condizione più felice di un governo”. Ormai, al contrario, come riconosce lo stesso Gerone: “ Essi mi seguono per convenienza e per consuetudine o, più che me, seguono la mia fortuna, per accrescere così la loro. Tutto quello che mi dicono e fanno è soltanto belletto. Poiché la loro libertà è imbrigliata da ogni parte dal gran potere che io ho su di loro , non vedo niente intorno a me che non sia coperto e mascherato” (ivi, 266; 348). In questo modo, le buone qualità richieste a chi governa sono morte e perdute per sempre, sommerse dalla regalità stessa” che lascia ormai campo aperto solo alle azioni che la toccano direttamente, e che per ciò stesso si corrompono in vizi: “Come si cede loro ogni superiorità di onore, così si confortano e si giustificano i difetti e i vizi che essi hanno, non solo con l’approvazione, ma anche con l’imitazione”(III, vii, 919; 1225).

La *flatterie* del cortigiano impedisce la *comunicazione* e il confronto, che escludono la relazione d’autorità e di dominio e richiedono invece le autentiche virtù *politiche* del coraggio e dell’ardire, la relazione unica e singolare, su un piano di parità, di chi al gioco *partecipa* a viso aperto, non la “soggezione” obbediente del cortigiano, la sua affettazione compiacente, e la dissimulazione prodotta dalla paura in colui che proprio alla *gara*, alla *meslée* del gioco politico vuole invece sottrarsi, fosse anche nel caso in cui la gara si svolga sul piano del linguaggio, “sull’interpretazione

di alcune parole” ad esempio, cioè quando il linguaggio stesso è politica, la forma privilegiata di comunicazione tra gli uomini in quella che diviene – nella *con-divisione* del discorso - una comunità di “disputanti”: “Ma, per terminare da dove ho incominciato –, conclude Montaigne - discutendo l’imperatore Adriano col filosofo Favorino sull’interpretazione di alcune parole Favorino gli cedette ben presto la vittoria. E poiché i suoi amici se ne lagnavano con lui: «V’ingannate,» disse «vorreste che non fosse più dotto di me, lui che comanda a trenta legioni?». Augusto scrisse dei versi contro Asinio Pollione: « Ed io» dice Pollione «taccio; non è saggio scrivere a gara con colui che può proscrivere »³⁴⁴. E avevano ragione. Infatti Dionigi, non potendo eguagliare Filosseno nella poesia e Platone nella prosa, condannò l’uno alle cave, e mandò a vender l’altro come schiavo nell’isola di Egina”(ibidem).

³⁴⁴ Sullo stesso esempio qui riportato da Montaigne, cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990 e, sul «Gerone», Id., *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»*, New York 1948; trad it., *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, Milano 1968.

2. “*J’ayme à contester et à discourir*”.

Il capitolo successivo, l’ottavo del Libro terzo si intitola, emblematicamente, “*De l’art de conferer*”: Montaigne vi svolge l’elogio della comunicazione, della *conférence*, proprio nei termini del confronto con gli altri, dell’“agonismo” che coinvolge i disputanti nel discorso, in quel *commercio* della parola che richiede ogni relazione autenticamente *politica* tra gli esseri umani³⁴⁵. Fin dall’esordio del capitolo, Montaigne fissa l’obiettivo che qui si prefigge, in qualche modo analogo a quello della giustizia: “(b) È uso della nostra giustizia condannare alcuni per ammonire altri” (III, viii, 921; 1226).

Si tratta in questo caso, per Montaigne, di fare il contrario di quello che fanno “gli uomini dabbene (*les honnestes hommes*)”, che “giovano al pubblico facendosi imitare”: “Pubblicando e confessando le mie imperfezioni”, annuncia programmaticamente Montaigne, “io gli gioverò forse facendomi evitare”. Non sarà dunque il dispositivo mimetico di un’esemplarità da imitare, ma una logica del *contrasto* e dell’opposizione a guidare la “pubblicazione” dei suoi errori “ormai naturali”: “Le qualità che stimo di più in me – prosegue – traggono maggior onore dal mio accusarmi che dal mio lodarmi. Ecco perché vi ritorno e mi ci soffermo più spesso”, e ancora: “Vi può essere qualcuno della mia indole, che m’istruisco meglio per contrasto che per esempio, e differenziandomi più che imitando.” (ivi).

Non sembra davvero casuale, qui, questa singolare ripresa dell’*avant-propos* posto alla soglia degli *Essais*, l’avviso “*Au lecteur*” che intraprendeva l’itinerario di questo libro *sincero*, “*livre de bonne foy*”, del suo fine “domestico e privato”, dove spiccava il tono colloquiale e diretto con il quale Montaigne avvertiva il suo interlocutore: “Se lo avessi scritto per procacciarmi il favore della gente, mi sarei adornato meglio e mi presenterei con atteggiamento studiato. Voglio che mi si veda qui nel mio modo d’essere semplice, naturale e consueto senza affettazione né artificio: perché è me stesso

³⁴⁵ Sulla centralità del tema della comunicazione/conversazione in Montaigne e sul suo debito nei confronti dei teorici italiani del Cinquecento, in particolare Castiglione e Guazzo, cfr. N. Panichi, *I Vincoli del disinganno*, cit., pp. 265-299.

che dipingo. Si leggeranno qui i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale , per quanto me l'ha permesso il rispetto pubblico.” (“*Au lecteur*”, 3; 3).

Ciò che è ripreso e riconfermato dell'*avant-propos* è l'accordo fatto col lettore, della sincerità, della “*bonne foy*” della scrittura, che si rivolge a chi legge in modo aperto e diretto “*sans contention et artifice*”, come si conviene in una relazione paritaria e a viso aperto, senza infingimenti e affettazione visto che – anche in questo caso – Montaigne non desidera *la faveur du monde*. Né desidera l'imitazione del proprio modello: come sappiamo è “disgustato” da ogni *maîtrise*, sia attiva che passiva.

Montaigne non vuole essere *maître* di nessuno, per questo - nel contratto col lettore dell'*avant-propos* - esponeva la sua *façon simple, naturelle et ordinaire*. Qui, nel capitolo che stiamo leggendo, va più in là: non solo rifugge da ogni desiderio di esporre la propria “esemplarità”³⁴⁶, ma pubblica le sue “imperfezioni” per innescare una contro-azione, per incitare al contrasto, come “quell'antico suonatore di lira , che Pausania racconta esser solito obbligare i suoi discepoli ad andare ad ascoltare un cattivo suonatore che abitava di fronte a lui, perché vi imparassero a detestare le sue stonature e tempi falsi .” (III, viii, 922,1227). Infatti, aggiunge Montaigne: “Ciò che punge tocca e risveglia più di ciò che piace”. Si tratta allora di provocare il contrasto, di obbligare ai *desaccords*, di aprire lo spazio alla disputa tra questi e al loro confronto dis-corde: “Quest'epoca è adatta a correggerci solo a rovescio, per contrasto più che per accordo, per differenza più che per similitudine. Essendo poco fornito di buoni esempi, mi servo dei cattivi, la cui lezione è abituale.”(ivi).

Se, dunque, la natura, come diceva La Boétie nel *Discours* “a tutti noi ha fatto il grande dono della parola per comunicare”, e in questa ci ha posti sullo stesso piano, “ci ha accomunati” senza qualcuno che, come il tiranno, si innalzi al di sopra degli altri, ma ha prodotto qui lo spazio dello scambio, del *commerce* nel quale i singoli comunicano e talvolta possono convenire “e arrivare tramite il continuo scambio delle nostre idee”, allora proprio alla parola scambiata, dibattuta e “contesa” è necessario affidare il contrasto, il confronto e lo scambio, a questa *conferance* è necessario *esercitarsi*, per Montaigne: “(b) Il più fruttuoso e naturale esercizio del nostro spirito è, a mio parere – egli scrive – la conversazione (*la conference*).” (ivi).

La conversazione, di cui in tutto questo capitolo Montaigne tesse l'elogio, è essenzialmente una forma del *fare* e cioè è una pratica: “Io ne trovo la pratica più dolce di qualsiasi altra azione della nostra vita; e questa è la ragione per cui, se ora fossi costretto a scegliere, accetterei piuttosto, credo,

³⁴⁶ La questione dell'*esemplarità* è fondamentale in Montaigne, proprio perché porta con sé il rapporto tra una supposta « saggezza » ideale o un comportamento « eroico » e l'umanità *media*, come abbiamo già visto. Cfr. M. Gutwirth, *Michel de Montaigne ou le pari de l'exemplarité*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1977 ; T. Hampton, *Writing from History : the Rhetoric of exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.)-London 1990; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit.; sul tema in generale, cfr. J. D. Lyons, *Exemplum. The Rhetoric of Exemple in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, Princeton 1989.

di perdere la vista che l'udito o la parola". Montaigne non solo parla della *conferance* come di una pratica, ma la descrive come un' *azione* che dà piacere, il cui *usage* è addirittura *plus doux que d'aucune autre action de nostre vie*.

La *conversazione* di cui parla qui è dunque un'azione, il cui esercizio ha certo una grande tradizione dall'Antichità ai teorici italiani del Cinquecento³⁴⁷: "Gli Ateniesi, ed anche i Romani, tenevano in grande onore quest'esercizio nelle loro accademie. Al tempo nostro gli Italiani ne conservano qualche vestigio, con loro gran profitto, come si vede dal confronto dei nostri ingegni con i loro."(*ibidem*). Per questo l'*art de conferer*, di "comunicare conversando"³⁴⁸ è quella che Montaigne stima al di sopra di ogni altra: "La mia forma essenziale – scrive in "*Di tre commerci*" – è propria alla comunicazione e all'espressione; io sono tutto al di fuori e in evidenza, nato alla società e all'amicizia (*je suis tout au dehors et en evidence, nay à la société et à l'amitié*" (III, iii, 823; 1092). Fare esercizio nell'*art de conferer* significa quindi esercitarsi "alla pratica degli uomini (*à la pratique des hommes*)" (*ivi*). Certo, precisa Montaigne: "Se converso con un animo forte e con un giostratore (*joueur*) gagliardo, egli mi stringe ai fianchi, mi punge a sinistra e a destra, le sue idee danno slancio alle mie. La rivalità, la gloria, la contesa mi spingono e m'innalzano al di sopra di me stesso. E l'unisono è una qualità assolutamente noiosa della conversazione ." (III, viii, 923; 1227-1228).

Insomma, ciò che è in gioco nell' "arte della conversazione"³⁴⁹ è l'aspetto "agonistico", che Montaigne non nasconde ma anzi enfatizza nell'uso stesso di termini quali *jalousie*, *gloire*, *contention* e tutta una semantica della *gara* e del confronto, del "jouer", del *giostrare* che spinge ad oltrepassarsi, ad andare oltre, al di là di se stessi. E' *qui* che la distanza che separa questo capitolo dai modelli classici che pure Montaigne ha presenti, da Platone a Cicerone e Plutarco, da Erasmo a Castiglione, risulta evidente: tutti i teorici della conversazione assegnano allo scambio verbale lo scopo di scoprire una verità sulla quale sia possibile l'accordo. Nel capitolo "*De l'art de conferer*", è proprio questa immagine pacificante, irenica, delle discussioni filosofiche ad essere deliberatamente messa in discussione, per lasciare il posto agli aspetti "eristici", *polemici*, sottolineati con forza nel testo.

L'antagonismo è necessario: io discuto con un tale "joueur" nella misura in cui sono in disaccordo con lui, è "par disconvenance" e "par difference", più che "par similitude", che riusciamo à *nous amender*, perché "l'unisono è una qualità assolutamente noiosa della conversazione". Si discute *per conflaggere*, il conflitto non viene negato ma valorizzato nella costante ritessitura delle ragioni

³⁴⁷ Cfr. in part. su Guazzo, M. Tetel, *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, Champion, Paris 1992.

³⁴⁸ Cfr. M.-L. Demonet Launay, *Art de conférer, art de raisonner* (III, 8), «Cahiers Textuel», 33/44 (1986) 2, pp. 19-29.

³⁴⁹ Cfr. R. E. Jones, *On the Dialogic Impulse in the Genesis of Montaigne's Essais*, «Renaissance Quarterly», 30, 2, 1977, pp. 172-180; M. Fumaroli, *Michel de Montaigne et l'éloquence du for intérieur*, cit.; N. Panichi, *La virtù eloquente. La 'civil conversazione' nel Rinascimento*, Argalia, Urbino 1994.

continuamente rimesse in gioco nel confronto, *par contrariété*. Impossibile sottrarsi a questo “gioco”, a questa “contesa”, per chi accetta di entrarvi a viso aperto, come fa Montaigne qui, lanciando la sfida al suo lettore in questo libro “de bonne foy” che a sua volta apre alla conversazione con lui, lo coinvolge nel rapporto: “Io entro in conversazione e in discussione con grande libertà e facilità, perché l’opinione trova in me un terreno poco acconcio per piantarvisi e svilupparvi profonde radici. Nessuna affermazione mi stupisce, nessuna mi ferisce, per quanto contrastante alla mia.”(III, viii, 923; 1228). Anzi, il contrastare delle *propositions* dà slancio, produce la contesa e il piacere che vi è sempre connesso, per Montaigne. Anche quando a contendere è la stoltezza: “La stoltezza è una brutta qualità; ma non poterla sopportare, e indispettersene e rodercisi, come mi accade, è un’altra specie di malattia che non è da meno della stoltezza e dell’importunità; ed è quello che ora voglio accusare per quanto mi riguarda (ivi).

La *reciprocità* è la regola per chi entra *en dispute*. Il carattere “domestico” e “privato” degli *Essais* è, qui, radicalmente problematizzato: il libro non è più, se mai lo è stato, il luogo della “retraite”, il rifugio esclusivo dell’interiorità, chiusura del *moi* e separazione/dissociazione dal mondo. Le sue leggi, il suo spazio proprio, aprono alla relazione, fosse anche quella della *disconvenance*, anzi soprattutto di questa opposizione e *différence* con il mondo circostante e con le opinioni correnti del suo tempo storico³⁵⁰.

Terence Cave ha individuato in Montaigne, in particolare nell’*Apologia*, l’emergere di quella che egli ha chiamato “la logica dell’antiperistasi”³⁵¹: si tratta di una modalità specifica dell’atteggiamento “pirroniano” che consiste in una radicale valorizzazione all’interno del discorso della dinamica dell’opposizione e del contrasto. Ci sembra che tale dinamica sia all’opera anche nel testo che stiamo commentando: facciamo dunque un breve *détour* attraverso l’*Apologie de Raimond Sebond*, prima di far ritorno al nostro testo. Qui, nella celebre *apostrophe* alla principessa anonima che viene ad interrompere l’esposizione degli argomenti scettici³⁵² nel corpo del lunghissimo

³⁵⁰ Cfr.- G. Nakam, *Montaigne, la manière et la matière*, Klincksieck, Paris 1992, pp. 71-78.

³⁵¹ Terence Cave ne ritrova l’origine nella prefazione che Henri Estienne appone alla sua traduzione delle «*Hypotyposes pyrrhoniennes*» di Sesto Empirico, quando l’autore parlando della *skepsis* pirroniana cita due volte di seguito il termine “antiperistasi”, una prima volta per definire una sorta di movimento di reazione nel passaggio da un registro ludico ad uno serio: «Verum tandem aliquando serio loqui incipiam, tantum abest ut sceptice animum meum in illo adversus literas odio obfirmaverit, ut potius per quondam ἀντιπερίστασιν cum illis me reconciliaverit.» e la seconda volta per descrivere il processo attraverso il quale si ritrova la verità dopo una rigorosa messa a nudo di tutto ciò che è errore o menzogna: «Quinetiam tantum abest ut veritas oppugnata expugnari, vel eius lux mendaciis obrui possit, ut, perinde ac manus ex contrectatione nivis per ἀντιπερίστασιν calorem paulo post acquirit: ita etiam veritas, offusa illi mendacii caligine, haud multo post nova quidam luce aucta videatur» (cit. in T. Cave, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Droz, Genève 1999, pp.35-36). Nel ricostruire con grande rigore filologico la storia e la fortuna della nozione nel secolo XVI, Cave attraversa una serie di testi, da Ambroise Paré a Budé e Du Bartas prima di rilevare la presenza di questa figura complessa nella *Apologie de Raimond Sebond*. Secondo Cave, Montaigne doveva conoscere la prefazione di Estienne, “sans doute dans l’édition des *Hypotyposes* de 1562” (ivi, p. 39).

³⁵² Sull’ esposizione dello scetticismo nell’*Apologie*, cfr. I. Maclean, *Montaigne philosophe*, PUF, Paris 1996, pp. 48-51.

capitolo nel quale definisce i tratti del suo singolare “pirronismo”, Montaigne ha appena passato in rassegna la serie di opinioni filosofiche che ha classificato in tre diversi gruppi (dogmatici, accademici, pirroniani), le *sèttes* dei filosofi, per dimostrare il carattere per lo più vano del loro babelico discorrere, “quell’infinito e perpetuo alterco e contrasto di opinioni e di ragioni che accompagna e turba il vano edificio della scienza” (*ivi*, 553; 732). Ma, mentre in questo caso la molteplicità dei punti di vista è valutata negativamente, nel passo seguente la stessa *discordance* appare come un fenomeno positivo³⁵³: “La libertà e la vivacità di quegli spiriti antichi produceva dunque nella filosofia e nelle scienze umane parecchie sèttes di differenti opinioni, ciascuno mettendosi a giudicare e a scegliere per prender partito .”(II, xii, 559; 741).

La felice libertà degli antichi, la loro *gaillardise*, non è dunque per Montaigne legata tanto alla semplice pluralità delle opinioni, alla molteplicità dei punti di vista di cui erano capaci, ma al fatto che attraverso le “differenti opinioni” essi giudicavano, soprattutto, “per prender partito”. In questo differenziandosi dai moderni, come leggiamo in un’aggiunta posteriore all’edizione del 1588: “Ma ora (c) che gli uomini vanno tutti per una strada, «*qui certis quibusdam destinatisque sentiis addicti et consacrati sunt, ut etiam quae non probant, cogantur difendere*»³⁵⁴, e (a) che accogliamo le arti per autorità e ordinanza civile , (c) sicché le scuole hanno un solo maestro e una dottrina e disciplina uguale e circoscritta, (a) non si guarda più quel che le monete pesano e valgono, ma ognuno per parte sua le intasca secondo il valore che dà loro il corso e l’approvazione comune . Non si discute della lega, ma dell’uso: e così si fanno accettare ugualmente tutte le cose.”(*ivi*, 559-560; 741). E’ evidente qui la polemica di Montaigne contro il principio dell’*auctoritas* che vigeva ancora nelle scuole di impronta aristotelico- scolastica, la Sorbona ad esempio, fondate sulla “contrainte” di un sapere accolto “per autorità e ordinanza civile”.

Siamo ancora, tutto sommato, all’interno del *topos* antiscolastico che definisce fin dalle origini l’atteggiamento umanistico. E tuttavia il *topos* , come osserva Cave, è sviluppato da Montaigne in “une manière assez insolite”³⁵⁵. Infatti, aggiunge Montaigne: “Si accoglie la medicina come la matematica; e le ciarlatanerie, gli incantesimi, le fatture, la comunicazione con gli spiriti dei defunti, i pronostici, le divisioni zodiacali, e perfino quella ridicola ricerca della pietra filosofale, tutto si accetta senza discussione.”(*ivi*, 560; 741). Ciò che qui sembra essere denunciato da Montaigne non è solo relativo agli effetti negativi del principio *autoritativo* sulla vita intellettuale, là dove tutto si accetta *sans contredict* ma, più radicalmente, sulla “société en general”, come osserva acutamente Cave³⁵⁶.

³⁵³ Cfr. T. Cave, op. cit., p. 43.

³⁵⁴ Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II, ii.

³⁵⁵ T. Cave, *ivi*.

³⁵⁶ *Ivi*.

Si tenga ben presente che il discorso di Montaigne è rivolto qui “alla principessa”, in un contesto cioè fortemente connotato “politicamente”: Montaigne dopo aver esposto infatti la valenza epistemologica del pirronismo opera qui un primo movimento di antiperistasi, sostituendo al precedente un discorso *opposto* e allo stesso tempo operando ad un diverso livello, quello delle esigenze “pratiche, politiche, ideologiche”³⁵⁷. Improvvisamente, infatti, «une voix autoritaire vient animer le texte, provisoirement mais avec une étrange intensité»³⁵⁸ : questa voce che si rivolge alla principessa la invita, apparentemente, a rifuggire «la novità e la stravaganza» e ad attenersi invece alla moderazione e alla temperanza, imponendo vincoli e limiti precisi alla libertà delle opinioni : «Voi, che per l'autorità che la vostra grandezza vi conferisce, e ancor più per i privilegi che vi danno le vostre qualità più personali, potete con un batter di ciglio comandare a chi vi piace”(ivi, 739-740). E, tuttavia qualche pagina prima, quando si trattava di attaccare, invece, le posizioni dei dogmatici che “trovano gli argomenti di Sebond troppo deboli”, Montaigne passa subito a contestare la posizione autoritaria³⁵⁹ e le sue conseguenze “poiché le opinioni degli uomini sono accettate in seguito alle antiche credenze, per autorità e credito (*par autorité et à crédit*), come se si trattasse di religione e di legge. Si accoglie come un gergo ciò che si ritiene comunemente, si accoglie questa verità con tutta la sua costruzione e apparecchiatura di argomenti e di prove, come un corpo fermo e solido, che non si scuote più, che non si giudica più. Anzi, ognuno, come meglio può, va intonacando e puntellando questa credenza ricevuta con tutte le forze della propria ragione, la quale è uno strumento duttile, adattabile e acconciabile a ogni forma. Così il mondo si riempie e si candisce di sciocchezza e di menzogna” (ivi, 539; 711). E ancora, con tono ironico: “E’ stata proprio una cosa ragionevole che questa briglia, questa costrizione della libertà dei nostri giudizi (*cette bride et contrainte de la liberté de nos jugements*) e questa tirannia delle nostre credenze si sia estesa fino alle scuole e alle arti”(ivi, 539; 712).

Insomma, sembra emergere un doppio registro nel testo dell'*Apologie*, un sorta di “duble bind” che annoda in una relazione oppositiva, in contrasto tra di loro, due atteggiamenti diversi: uno che apre alla pluralità e alla “conference” delle opinioni e delle voci discordanti, contro la “tirannia” e la costrizione autoritaria “della libertà dei nostri giudizi”, l'altro che suggerisce alla principessa, qualche pagina più in là, soprattutto in merito alle opinioni religiose : “E’ più opportuno metterle sotto tutela”. E inoltre: “Si ha ragione di porre allo spirito umano barriere più strette possibile. Nello studio, come nel resto, bisogna contare e regolare i suoi passi, bisogna assegnargli ad arte i limiti della sua caccia.”(ivi, 559; 740). Soprattutto ora, che la Riforma minaccia di mettere in circolazione opinioni che ci gettano “in questa sfrenata licenza”, di fronte alla malattia che questi “nuovi dottori”

³⁵⁷ Ivi, p. 41.

³⁵⁸ Ivi.

³⁵⁹ Cfr. H. Friedrich, *Montaigne*, cit., pp. 195-210.

diffondono ovunque “a spese della sua salute e della vostra, per liberarvi di questa peste pericolosa che si diffonde tutti i giorni nelle vostre corti, questo rimedio, nell’estremo bisogno, impedirà che il contagio di questo veleno colpisca voi e la vostra compagnia” (ivi, 559; 741).

È certo un invito esplicito ad applicare *la contrainte, les brides, les barrières* quello che qui Montaigne rivolge alla principessa anonima, tanto più sconcertante se si osserva come all’ultima frase segue immediatamente quella che esalta la “libertà e vivacità degli spiriti antichi”: ha dunque ragione Cave quando sottolinea “la violenza della rottura tra questa apostrofe e ciò che segue: una tensione irrisolta si iscrive al cuore stesso dell’*Apologia*, la tensione che caratterizza l’antiperistasi”³⁶⁰.

La *tensione* che caratterizza la figura internamente auto-oppositiva dell’antiperistasi si riflette allora nel testo stesso di Montaigne, esemplandone il carattere “irrisolto”, cioè sempre aperto e conflittuale, e mostrando così la potenza eversiva e dissolutoria dell’unica filosofia “*du champ non fermé*”³⁶¹ in grado di sostenerla, il *pirronismo*, che decostruisce ogni chiusura³⁶² e riapre continuamente il mondo delle opinioni ricevute “a credito”, proprio perché “è difficile porre dei limiti al nostro spirito: esso - osserva Montaigne - è curioso e avido, e non ha ragione di fermarsi a mille passi piuttosto che a cinquanta”(ivi, 560; 742)³⁶³.

Mentre poco prima, proprio nell’atto stesso di suggerire alla principessa il gesto *politico-diplomatico* di “imbrigliarlo” per frenarne gli eccessi nella sua stessa corte, Montaigne aggiungeva subito: “e tuttavia si vede che per la sua volubilità e dissolutezza sfugge a tutti questi legami. E’ un corpo vano che non si sa da che parte afferrare e dove colpire; un corpo diverso e di molteplici forme, che non si può legare e sul quale non si può far presa. (ivi, 559; 740). Elogio perturbante della potenza incoercibile di questo spirito che è, in realtà, “un corps divers et difforme”, un corpo vano che non si lascia vincolare, inafferrabile e sfuggente ad ogni *neud* e *prise*, sempre in movimento. Come accade a Montaigne stesso di osservare nei suoi stessi scritti, in un passo molto noto aggiunto

³⁶⁰ T. Cave, op. cit., p. 44.

³⁶¹ Ivi.

³⁶² Il “pirronismo” assume un significato diametralmente opposto a quello della moderazione e del “conservatorismo” che abitualmente gli viene attribuito: se da un lato infatti esso raccomanda l’accettazione dei costumi e delle consuetudini del paese nel quale si vive, dall’altro presenta quest’ *altra* faccia , si presenta insieme cioè come rimedio e come *veleno*.

³⁶³ Il testo prosegue così: “Avendo provato per esperienza (*essayé par expérience*) che ciò in cui uno era fallito, un altro vi era riuscito; e che ciò che era ignoto a un secolo, il secolo successivo lo ha chiarito; e che le scienze e le arti non si gettano in uno stampo, ma si formano e si modellano a poco a poco maneggiandole, e refinendole a più riprese, come gli orsi abbelliscono i loro piccoli leccandoli e rileccandoli: quello che le mie facoltà (*ma force*) non possono scoprire, non smetto di sondarlo e provarlo (*le sonder et essayer*); e rimaneggiando e impastando questa nuova materia, agitandola e riscaldandola, apro a colui che mi segue (*j’ouvre à celui qui me suit*) qualche possibilità di goderne (*pour en jouir*) più a suo agio, e gliela rendo più duttile e maneggevole ...Altrettanto farà il secondo col terzo: sicché la difficoltà non deve farmi disperare, e nemmeno la mia impotenza, poiché è soltanto mia. L’uomo è capace di tutte le cose (*L’homme est capable de toutes choses*), come di nessuna ...” (II, xii, 561; 742-743). È la “creatività”, la *forza* dello spirito creatore che è all’opera qui e la sua potenza positiva, piuttosto che la sua “curiosità”, come ha mostrato molto bene Mary B. McKinley, *Words in a Corner. Studies in Montaigne’s latin quotations*, French Forum, Lexington 1981, pp. 20-26

nel 1588, tre o quattro pagine dopo: “Molte volte (come facilmente mi accade di fare), avendo cominciato per esercizio e per divertimento a sostenere un’opinione contraria alla mia, il mio spirito, applicandosi e volgendosi da quella parte, mi ci attacca così bene che non trovo più la ragione della mia prima opinione, e me ne allontano.” (ivi, 566; 751).

Torniamo allora, dopo questo *détour* attraverso l’*Apologie*, al capitolo che stiamo commentando, “*De l’art de conferer*” e proprio riprendendo l’ultima citazione che fa riferimento all’esercizio “pirroniano” che Montaigne spesso pratica nei suoi scritti, di sostenere un’opinione “contraria” alla sua, attitudine che lo porta – *tournant de ce coste là* – a dislocarsi così in qualche modo da se stesso, a perdere la ragione della sua prima opinione o meglio ad “alterarla” mettendosi al posto di un altro e, così, ad allontanarsene. Ben si comprende allora come l’antiperistasi non sia un semplice “contrasto”, una *coincidentia oppositorum* o un paradosso, ma un movimento di *trasvalutazione*, “che permette di intrattenere successivamente – se non simultaneamente – due attitudini, o anche molteplici attitudini, radicalmente differenti”³⁶⁴.

“Non c’è idea tanto frivola e stravagante che non mi sembri – scrive Montaigne – conveniente alla produzione dello spirito umano. Noialtri che priviamo il nostro giudizio del diritto di emettere decreti, consideriamo tranquillamente le opinioni diverse dalle nostre, e se non vi porgiamo la mente vi porgiamo facilmente l’orecchio. Quando un piatto della bilancia è completamente vuoto, io lascio oscillare l’altro sotto il peso dei sogni di una vecchia”(III, viii, 923; 1228). Ogni opinione³⁶⁵, ogni fantasia che sta “intorno a noi” merita che le si dia ascolto, che le si porga l’orecchio, perché tutte le opinioni per quanto “comuni e fortuite”, per quanto lievi, hanno comunque un peso sulla bilancia di Montaigne, “hanno più importanza del nulla proprio in quanto esistono in natura” (ivi, 923; 1229).

L’*art de conferer* richiede, insomma, la capacità di ascoltare, l’apertura di credito all’altro e a ciò che ci dice, nella logica del confronto oltre che dell’incontro, che ci spinge a rovesciare i nostri stessi argomenti contro di noi, alla *trasvalutazione* del loro senso, che non preesiste dunque ma si produce nella relazione: “(b) Ma perché, mentre incontriamo senza sdegnarcene qualcuno che ha il corpo storto e mal fatto, non possiamo sopportare l’incontro d’un ingegno mal costruito senza andare in collera? Questa asprezza, che è un difetto, riguarda più il giudice che la colpa. Dobbiamo avere

³⁶⁴ T. Cave, op. cit., p. 49.

³⁶⁵ R. E. Leake ha censito 160 occorrenze del termine «opinion» negli *Essais*, con il significato generale di «credenza», anche se si può rilevare come il termine dia luogo in realtà a due gruppi semantici e concettuali diversi: da un lato l’associazione frequente con il vocabolo «fantasie», dall’altro il gruppo «opinion publique» o «opinion commune». Queste due associazioni intervengono assai di frequente in un ordine ben preciso, che si potrebbe definire come il passaggio dall’opinione «particolare» all’opinione «pubblica». L’uomo si presenta al mondo tramite le sue «opinioni», e è di qui che sorge ogni costruzione sociale e politica: «Moy, je m’offre par mes opinions les plus vives». La verità non è altro che il conflitto delle opinioni, in questo modo. E’ a questo secondo livello, quello «politico», che l’opinione è associata ad una credenza acquisita attraverso il costume, la coutume, le consuetudini e l’educazione. I due capitoli «De la coutume et de ne changer aisément una loy receue» (I, xxiii) e «Des Cannibales» (I, xxxi) illustrano bene questo processo che trasforma l’opinione che di volta in volta possiamo farci di un comportamento o di un’azione qualsiasi. Cfr. Ph. Desan, *De l’opinion chez Montaigne*, in «Studi di letteratura francese», 28, 2003.

sempre in bocca questo detto di Platone: (c) «Quello che trovo difettoso non è forse tale perché io stesso sono difettoso?» (b) Non sono io stesso in errore? La mia critica non si può rovesciare contro di me? Saggio e divino ritornello, che frusta il più diffuso e comune errore degli uomini. (c) Non solo i rimproveri che facciamo gli uni agli altri, ma anche le nostre ragioni e i nostri argomenti su cose controverse sono di solito rovesciabili contro di noi e ci infilziamo con le nostre armi.”(ivi, 929; 1236).

Ecco ripresentarsi quella tensione interna al testo che, attraverso l’indagine di Terence Cave, abbiamo visto emergere nell’*Apologie*: tensione irrisolta del lavoro di riflessione attraverso il quale Montaigne stesso si duplica all’interno dei suoi scritti e rivolge le sue stesse armi, le sue ragioni e i suoi argomenti, contro se stesso, come già sappiamo. La *conferance*, e la socievolezza che vi è implicata, è già presente dentro Montaigne stesso, dunque la *partizione delle voci* ³⁶⁶ che entrano in discussione l’una con l’altra e si confrontano e si contrastano, è qualcosa di naturale in lui e, quindi, nella sua scrittura, e la pluralità e le “contraddizioni dei giudizi” non solo non la ostacolano ma anzi la suscitano: “Dunque le contraddizioni dei giudizi non mi danno noia né mi irritano: mi eccitano soltanto e mi esercitano . Noi non vogliamo esser corretti, bisognerebbe invece offrirsi ed esporsi alla correzione, specialmente quando si presenta sotto forma di conversazione, non di lezione.” (ivi, 924; 1229).

Esponendosi al confronto, accettando la relazione con l’altro e la relazione con l’altro che è in se stesso *alla pari*, sulla base di questa differenza delle diverse voci, su un piano cioè all’interno del quale “ci si esprima coraggiosamente” e nel quale “le parole vadano dove va il pensiero”, bisogna abbandonare ogni affettazione cerimoniosa del linguaggio, affidarsi invece ad una parola aperta, alla *parresia* di una parola libera e franca, amicale e sincera : “Bisogna irrobustire il nostro udito e indurirlo contro la dolcezza del suono cerimonioso delle parole. Mi piace una dimestichezza e una familiarità forte e virile, un’amicizia che si compiaccia dell’asprezza e del vigore della sua pratica (*de son commerce*), come l’amore di morsi e graffi sanguinanti” (*ibidem*).

Il carattere agonistico della relazione sociale, la sua naturale “politicità” ³⁶⁷, trova qui il suo emblema più vivo nella *aspreté et vigueur* di due “commerci” come l’amicizia e l’amore, dove l’essere è l’essere abbandonato a questa partizione, e alla sua *difficile* comunità, dove l’essere è “ciò

³⁶⁶ Ricaviamo la bella espressione da Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982 ; trad. it., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, il Poligrafo, Padova 1993. Si veda anche Id., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986; trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 88.

³⁶⁷ “Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c’è la resistenza della volontà e l’intransigenza della libertà. Piuttosto che parlare di un “antagonismo” essenziale, sarebbe più opportuno parlare di un “agonismo” – di un rapporto che è al contempo di incitamento reciproco e di lotta; più che di una opposizione termine a termine che li blocca l’uno di fronte all’altro, si dovrebbe parlare di una provocazione permanente” (M.Foucault, “*The subject and Power*”, in H.Dreyfus-P.Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, ora in : M.Foucault, *Dits et Écrits, IV, 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994, p. 238; trad. it “*Il soggetto e il potere*”, in *Archivio Foucault*, 3, 1978-1985, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 249).

che ci annunciamo gli uni agli altri”³⁶⁸: *une société* dove si richiede un linguaggio che renda più forte il nostro udito, contro la *tendreur* ipocrita e menzognera “del suono cerimonioso delle parole”³⁶⁹, quando non vanno *où va la pensée*. “(c) Essa non è abbastanza robusta e generosa – leggiamo in un’aggiunta posteriore all’edizione del 1588 – se non è litigiosa, se è urbana e artificiosa, se teme l’urto e ha un andamento forzato. *Neque enim disputari sine reprehensione potest*.³⁷⁰”(ivi). Un corpo “vigoroso” è anche un corpo “generoso”: la *société* che piace a Montaigne può esporsi e stringersi nella relazione *querelleuse* propria dell’amore.

Non si dà, infatti, relazione dei disputanti *sine reprehensione*, senza contrasto e contra-dizione³⁷¹, senza l’esperimento continuo della resistenza che l’altro mi offre per *fare* le idee comuni, costruendole insieme in un processo continuo e differenziale che non teme l’urto e non ha un andamento artificioso e “forzato”, ma si pone al di là del formalismo dell’obbedienza e della *contrainte*. Producendo, così, una *familiarité forte* e una *amitié* che “si compiaccia dell’asprezza e del vigore della sua pratica”, e che nel suo agonismo sviluppi resistenza e potenza: “(b) Quando mi si contraddice, si risveglia la mia attenzione, non la mia collera; mi faccio avanti verso colui che mi contraddice, che mi informa ” (*ibidem*)

È in questo processo strutturale che si produce la relazione comune nella quale la contraddizione sviluppa l’attenzione: non la collera, ma la resistenza e la potenza che è intrinseca al conflitto e che mi fa avanzare *vers celui qui me contredit*, verso l’altro che mi contrasta e che, così facendo, *m’instruit*. “La causa della verità – aggiunge Montaigne che sembra qui dimenticare per un momento il suo pirronismo – dovrebbe essere la causa comune all’uno e all’altro ”(ivi, 924;1230).

La causa comune, la causa del *commune* nel quale l’uno e l’altro, *l’un et l’autre*, sono presi, intessuti e solidali, ciascuno nella sua singolarità e libertà, portando qualcosa *in più* al complesso

³⁶⁸ Come scrive Jean-Luc Nancy, *Le partage de voix*, trad. it cit., pp. 90-91.

³⁶⁹ E’ sconcertante qui, sulla questione dell’udito e della necessità di “indurirlo”, la *consonanza* di Montaigne e Nietzsche. Sul tema dell’orecchio, dell’ascolto e sulla sua valenza “politica” in *Ecce Homo*, cfr. J. Derrida, *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, pp. 73-114.

³⁷⁰ Cicerone, *De finibus*, I, xviii.

³⁷¹ Il termine ricopre nei *Saggi* due principali accezioni che rinviano tanto ad un *principio* logico che organizza il discorso, quanto a una *pratica* dialettica legata all’esame pirroniano (la *skepsis*) che si rende necessaria proprio a causa dell’impossibilità di rispettare il suddetto principio. Alla luce del suo esercizio “scettico”, sembra che la contraddizione in Montaigne finisca così per perdere il suo tradizionale statuto di freno, di principio limitativo del discorso (l’*antiphrasis* aristotelica) per divenirne piuttosto il motore, il principio dinamico (l’*antileghein* in Sesto Empirico, *contradire* nella traduzione delle *Hypotyposes* di Estienne già citata), che mira a mettere in opera la “*faculté d’opposition*” che sta al cuore della ricerca scettica. La contra-dizione diviene allora una pratica intellettuale liberatoria, quella che espone “*De l’art de conférer*”, una disputa che funziona con la modalità contraddittoria dell’*altercation*, dove il movimento aggressivo della contro-proposizione deve stimolare la produzione di una risposta di nuovo contraddittoria, innescando così una *zetetica* che non permette in nessun momento all’opinione di fissarsi: “les contradictions donc des jugements ne m’offencent ny m’alterent: elles m’esveillent seulement et m’exercent”(III, viii, 923-924). Cfr. su questo E. Berti, *La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lo Scetticismo Antico*, Morano, Napoli 1981, I, pp. 61-79; M. Conche, *Pyrrhon ou l’apparence*, Editions de Mégare, Villiers-sur-Mer 1973, pp.74-76; A. Tournon, «Route par ailleurs», cit., pp. 15-31; J. Miernowski, *L’Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l’étude de la métaphysique des Essais*, cit. e E. Limbick, *Was Montaigne really a Pyrrhonian?*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance», XXXIX, 1977, pp. 67-80.

plurale delle differenze che ci costituiscono nella relazione: “Io festeggio e accarezzo la verità in qualsiasi mano la trovi, e mi ci arrendo allegramente le tendo le mie armi vinte, quando da lontano la vedo avvicinarsi. (c) E purché non si assuma una grinta troppo imperiosa e precettoriale, porgo la spalla alle critiche che si fanno ai miei scritti; e li ho spesso cambiati più per urbanità che per migliorarli; giacché mi piace ringraziare e alimentare la libertà di essere avvertito con la facilità nel cedere; anche a mie spese”(*ivi*, 924; 1230).

Si tratta, per Montaigne, di alimentare la libertà “di essere avvertito”, e di sperimentare con gli *Essais*, con la parola nella quale si espone pubblicamente, il processo nel quale si genera la società “en l’aspreté et vigueur de son commerce”, la continuità della procedura nella quale si costruisce il comune: infatti Montaigne riconosce con chiarezza che nel suo tempo storico ciò che è assente è proprio questo, questo coraggio dell’apertura verso l’altro, questa fenomenologia del *conférer* come esercizio del mettersi in gioco nella *société et familiarité forte et virile* dell’essere in comune della parola condivisa: “Tuttavia – riconosce Montaigne – è certo difficile indurvi gli uomini del mio tempo; essi non hanno il coraggio di correggere, perché non hanno il coraggio di sopportare di esser corretti, e parlano sempre dissimulando in presenza gli uni degli altri. A me fa tanto piacere l’essere giudicato e conosciuto, che mi è quasi indifferente in quale delle due forme io lo sia”(*ivi*).

L’esporsi di Montaigne è dunque legato al piacere, al *grand plaisir* di essere conosciuto e giudicato dagli altri nella sua singolarità, proprio perché questa auto-esposizione produce per contraccolpo una conoscenza maggiore, la possibilità di essere avvertito da colui che lo contraddice e di co-operare così alla costruzione della “causa comune all’uno e all’altro”, la verità che emerge solo dalla relazione e dalla differenza, dalla mutazione e dal movimento continuo che questa produce in coloro che disputano tra loro. Non in coloro che “parlano sempre dissimulando in presenza gli uni degli altri”, perché non hanno il *coraggio*, la virtù *politica* per eccellenza qui³⁷², “di sopportare di essere corretti”. Costoro manifestano così la loro impotenza attraverso la loro “alterigia”: costoro dovrebbero andare alla scuola di chi davvero conosce e pratica apertamente, ma anche disciplinatamente e ordinatamente, la procedura, la maniera che davvero porta nel dialogo alla costruzione delle opinioni condivise: “M’importa poco della materia, e le opinioni sono per me tutte uguali, e la vittoria dell’argomento pressappoco indifferente. Discuterò tranquillamente per un giorno

³⁷² Vero e proprio catalogo commentato degli uomini «eroici», gli *Essais* non cessano di celebrare il *coraggio*, nel suo significato corrente, quello delle qualità *de coeur* della «braverie et la constance» (I, i), della virtù guerriera, del valore e più in generale – nella tradizione aristotelica –, della grandezza d’animo, la magnanimità. Il capitolo primo del libro primo si apre, così, sull’impresa dei tre gentiluomini francesi che, di fronte al principe di Galles, «con incredibile ardore sostenevano da soli l’urto del suo esercito vittorioso» e, nello stesso capitolo, Montaigne propone l’esempio di Fitone, «uomo assai probo», difensore della città di Reggio, capace di conservare «sempre saldo il suo coraggio, senza smarrirsi», nel bel mazzo dei supplizi che gli infliggeva il tiranno Dionigi il vecchio per «trarne un tragico esempio di vendetta». Cfr. su questo il bel libro di J. Supple, *Arms versus Letters. The Military and Litterary Ideals in the Essais of Montaigne*, Clarendon, Oxford 1984 e, inoltre, U. Langer, *Montaigne’s Ethics in Context: Fortitude (I. 12) and Justice (I. 23)*, in «Montaigne Studies», 14, 2002, pp. 7-18.

intero, se il dibattito è condotto con ordine. (c) Non domando tanto la forza e la sottigliezza, quanto l'ordine.”(ivi, 925, 1231).

Per quanto possa apparire strano, Montaigne rivendica l'importanza di un *ordine* nella discussione, di una norma che i disputanti devono impegnarsi a seguire pur “nell'ardore della lotta”, nella *conference* che non si uni-forma ad alcun modello prestabilito, ma che deve trovare da sé le proprie regole, deve inventarsi di volta in volta le proprie norme di condotta, la *conduicte* alla quale disciplinare il dibattito senza ricorrere ad un'autorità superiore alla quale sottomettersi, ma regolandosi attraverso la semplice e autonoma vigilanza dei “disputanti”: quest'ordine è un ordine *comune*, va cercato e trovato in basso, la modalità reale del processo viene da lì: “L'ordine che si vede tutti i giorni nelle liti dei pastori e dei garzoni di bottega, mai fra noi. Se essi si scompongono è per inciviltà; e questo lo facciamo anche noi. Ma la loro agitazione (*leur tumulte*) e impazienza non li porta mai fuori tema: il loro ragionamento segue il suo corso. Se si prevengono l'un l'altro, se non si attendono, per lo meno s'intendono . Per me, si risponde sempre fin troppo bene se si risponde a proposito.” (ivi, 925; 1231).

E' solo la fedeltà al “tema” della discussione il criterio che Montaigne richiede alla disputa, una norma che si vede tutti i giorni essere naturalmente e liberamente seguita nelle *altercations* “dei pastori e dei garzoni di bottega”, una regola naturale, che emerge dal basso e che è già attiva nell'uso, nelle abitudini comuni del *peuple*, “mai tra di noi”: gli uomini si riuniscono seguendo il costume e così, “se non si attendono, per lo meno si intendono”, al di qua o al di là di ogni vuoto e artificioso formalismo retorico dell'obbedienza e della “cerimonia”.

La caricatura di colui che “non ha né passo né andatura valida”(ivi, 926; 1232) illustra *a contrario* questo principio di pertinenza, “non dico un modo scolastico e artificioso, dico un modo naturale e proprio di una mente sana ”(ivi): tutte le patologie della discussione rilevate e puntualmente elencate da Montaigne nella loro “fenomenologia”³⁷³, riguardano in realtà il rapporto tra gli enunciati e la questione che è in gioco negli enunciati, mai la “verità” degli enunciati stessi, ma al massimo la conformità alle procedure del loro scambio³⁷⁴, la pertinenza di queste ai loro *commerci*: “Quando

³⁷³ “L'uno va a oriente, l'altro a occidente; essi perdono la sostanza, e la smarriscono nella folla degli accidenti. In capo a un'ora di burrasca non sanno quello che cercano; uno è in basso, l'altro in alto, l'altro di fianco. Chi si attacca a una parola e a una similitudine; chi non sente più ciò che gli si obietta, tanto è impegnato nella sua corsa, e si preoccupa di seguire se stesso, non voi. Chi, sapendo di avere le spalle deboli, teme tutto, rifiuta tutto, fin dall'inizio confonde e imbroglia il discorso; (c) o, nel calore della discussione, si arrabbia fino a zittirsi del tutto; per un'ignoranza stizzosa, affettando un orgoglioso disprezzo, o una sciocamente modesta rinuncia allo sforzo. (b) Pur di colpire, non gli importa di scoprirsi. Un altro conta le parole, e le valuta come ragionamenti. Quello vi mette sotto la superiorità della propria voce e dei propri polmoni. Eccone uno che conclude contro se stesso. E questo, poi, che vi assorda con preamboli e digressioni inutili! (c) Quello si arma di mere ingiurie e cerca una questione di lana caprina per sbarazzarsi della compagnia e della conversazione di uno spirito che opprime il suo.”(ivi, 926; 1232-1233).

³⁷⁴ Sul tema dello *scambio* e del «commercio» come paradigma storico-interpretativo di carattere generale in Montaigne, si veda l'importante volume di Ph. Desan, *Les commerces de Montaigne : le discours économique des Essais*, Nizet, Paris 1992.

ottenete la vittoria per merito del vostro argomento, è la verità che vince; quando ottenete la vittoria per merito dell'ordine e dell'esposizione, siete voi che vincete. (c) Credo che in Platone e in Senofonte Socrate disputi più a favore dei disputanti che a favore della disputa (*plus en faveur des disputants qu'en faveur de la dispute*), e più per rendere Eutidemo e Protagora consapevoli della loro insufficienza che dell'insufficienza della loro arte. Egli – aggiunge Montaigne – impugna la sostanza dell'argomento come chi si propone un fine più utile del chiarirla, cioè il chiarire gli spiriti che prende a dirigere e ad addestrare. (b) L'inseguimento e la caccia sono la nostra vera preda: non siamo scusabili se li conduciamo male e scioccamente; fallire la presa, è un'altra cosa." La procedura viene dal basso ed è intrinseca al carattere agonistico del conflitto tra i disputanti: ottenere la vittoria per merito dell'*ordre* e della *conduite* comporta una maggiore virtù nel senso che contribuisce di più alla costruzione del discorso comune, della *civitas* come complesso plurale delle differenze dei discorsi, ognuna delle quali concorre nella propria singolarità e nella propria insufficienza a produrre la *société*, come sapeva Socrate che disputava "più a favore dei disputanti che a favore della disputa".

A condurla male e *impertinemment*, senza cioè la necessaria pertinenza, non è l'ignoranza "ma l'inettitudine", per Montaigne, e una stolta "vanità": "(b) E' sempre con l'uomo che abbiamo a che fare, e la sua condizione è in massima parte corporea (*merveilleusement corporelle*). Quelli che hanno voluto fabbricare, negli anni passati, una pratica di religione tanto contemplativa e immateriale, non si stupiscano poi se si trova chi pensa che essa sarebbe svanita e svaporata fra le loro dita se non si fosse mantenuta fra noi come segno, titolo e strumento di divisione e di partito, più che per se stessa.

Così nella conversazione: la gravità, la veste, e la fortuna di chi parla dà spesso credito a discorsi vani e sciocchi; non si può supporre che un signore così famoso, così temuto, non abbia dentro qualche abilità al di sopra del comune, e che un uomo al quale si danno tante commissioni e cariche, così sdegnoso e sprezzante, non sia più abile di quell'altro che lo saluta tanto da lontano e di cui nessuno si vale " (1238-1239).

Sono, ancora una volta, la *vanité* e l'*ineptie* che suscitano l'avversione di Montaigne, la loro "impertinenza" a istituire la comunicazione con gli altri uomini, a costruire il comune, ad abbassarsi "à la conference commune" (931; 1239): esse non esigono "autres choses qu'approbation et reverence" e ci opprimono asservendoci all'autorità che si arrogano, come nel caso della religione riformata che nega e mortifica la nostra condizione *merveilleusement corporelle* ³⁷⁵.

³⁷⁵ Il problema della conoscenza da parte di Montaigne delle dottrine protestanti è stato largamente trattato dalla critica, si vedano almeno H. Friedrich, *Montaigne*, cit., pp.93-112; M. Smith, *Montaigne and the Religious Freedom. The Down of pluralism*, Slatkine, Genève 1991; F. Garavini, *De l'usage de la pierre dans les affaires religieuses d'Europe*, in C. G. Dubois (a cura di), *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 201-209; G. Nakam, *Montaigne et son temps*, cit.; F. Rigolot,

Riprendendo qui il tema e l'intenzione del capitolo precedente, "*De l'incommodité de la grandeur*", Montaigne, ancora una volta, ci ricorda: "Io ho in odio ogni sorta di tirannia, e quella a parole e quella di fatto"(ivi). Il "tema" in questione non è dunque stato abbandonato da Montaigne, che a sua volta mostra di attenersi con scrupolo alla norma che ha appena ricavato dall'esempio dei "garzoni di bottega" e dei "pastori", di una *conference* che sa costruire le idee comuni insieme, lontano da ogni forma di "autorizzazione" che esige solo "aprobation et reverence" e che, come abbiamo visto, taglia fuori il re dalla vita comune, dalla *meslée* con gli altri cittadini della res publica e, quindi, dal resto dell'umanità, isolandolo nella *tyrannie* della sua disumanità ferina, selvatica.

Alla relazione dialogica che istituisce il comune non si è sottratto, invece, quello che appare uno dei personaggi più emblematici negli *Essais*, forse l'emblema stesso della *conduite* filosofica del politico, che dell'*art de conferer* fa la norma della propria condotta di governo: l'imperatore Giuliano l'Apostata.

3. «*De la civilité et de la pure courtoisie*» : elogio politico di Giuliano l'Apostata.

Il capitolo 19 del Libro II, «*De la liberté de conscience*», è interamente dedicato all'imperatore Giuliano l'Apostata di cui viene tessuto un memorabile elogio politico³⁷⁶. L'esordio del testo rende evidente fin dall'intonazione l'*intentio* di Montaigne, ancora una volta radicata nel presente storico, drammatico, delle guerre civili di religione: “(a) E' cosa comune vedere che le buone intenzioni, se non sono disciplinate, spingono gli uomini ad azioni molto cattive. In questa controversia per cui la Francia è ora agitata da guerre civili, il partito migliore e il più sano è senz'altro quello che mantiene e la religione e il governo antico del paese (*la police ancienne du pays*).” (II, xix, 668; 892). Ancora una volta, inoltre, sembra ribadito con la maggior decisione il conservatorismo montaigneano, sia sul piano politico che su quello religioso.

Si trova riaffermata nel testo l'idea, innanzitutto, che le dottrine “*nouvelles*”, quando si impongono agli *éstats*, portano con sé terribili massacri di inaudita violenza e crudeltà. Al loro inizio, i nuovi regimi sono atroci ed eccessivi. E' il caso dei cristiani: “E' certo che in quei primi tempi in cui la nostra religione cominciò ad acquistare autorità con le leggi, lo zelo armò molti contro ogni sorta di libri pagani, della cui distruzione i letterati soffrono gran danno. Ritengo che tale disordine abbia portato alle lettere maggior nocimento di tutti gli incendi dei barbari”(ivi). Questa constatazione di carattere storico, della quale potremmo trovare negli *Essais* molti altri esempi, rende conto in parte delle dichiarazioni esplicite di “conformismo”³⁷⁷ di Montaigne. Ma, prima di tutto, questo testo è un lungo ritratto dell'imperatore Giuliano “soprannominato l'Apostata”³⁷⁸, che Montaigne intende “riabilitare”³⁷⁹. Notiamo, per cominciare, che Giuliano, stando ai suoi biografì, era un re- filosofo; aveva ricevuto un'educazione filosofica ed era celebre per il suo gusto raffinato delle lettere, aveva scritto inoltre qualche saggio filosofico. Montaigne comincia col ricordare le sue diverse virtù: la castità, la moderazione, la giustizia, il coraggio e l'intelligenza politica.

³⁷⁶ E' stata Geraldine Nakam a richiamare l'attenzione su questo capitolo e a mostrarne la crucialità politica. Cfr. Ead., *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, cit., pp. 361-366. Nel volume si cita più volte la figura di Giuliano.

³⁷⁷ Cfr. F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the «Essais» of Montaigne*, cit., Cap. I; I. Cremona, *La pensée politique de Montaigne et les guerres civiles*, « Studi Francesi », 1979, pp. 432-448.

³⁷⁸ G. Nakam, *Sur deux héros des « Essais » : Alcibiade, Julien l'Apostat*, in *Actes du IX Congrès Guillaume Budé*, t. II, Les Belles Lettres, Paris 1975, pp. 651-670, ora in Ead., *Montaigne : la matière et la manière*, cit., pp. 85-108. Ma anche L. Cons, *Montaigne et Julien l'Apostat*, in « Humanisme et Renaissance », 4, 4, 1937, pp. 411-420.

³⁷⁹ Questa “riabilitazione” di Giuliano fu biasimata dal Maestro del Sacro Palazzo quando nel marzo del 1581 convocò Montaigne per restituirgli la copia dei *Saggi* confiscatagli al suo ingresso a Roma, come Montaigne narra nel *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne*. Su questa e su altre censure elencate nel passo del *Journal*, Montaigne si era detto d'accordo col censore! (Cfr. Montaigne, *Oeuvres complètes*, Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris 1962, p. 1229).

Di lui, in particolare, ci dice questo: “Era duro verso di noi, in verità, non però nemico crudele”(ivi, 670; 894), ciò che precisamente non si può dire di tutti i cristiani del suo tempo. Osserviamo di passaggio che è importante che qui Montaigne dica “noi”. Egli si riferisce qui alla Cristianità e non dimentica certo la sua appartenenza nel momento in cui tesse le lodi dell’avversario. La lode rivolta a quest’ultimo non lo porta a sminuire la comunità della quale fa egli stesso parte e che – in questo caso – riconosce come la sua. Cristiani, noi lo siamo dopo Giuliano, e in ogni caso senz’altro agli occhi degli altri, anche qualora individualmente noi fossimo pronti a pensare il contrario; ma siamo noi, siamo proprio “noi”, è la nostra “*coustume*” e la nostra “tradizione”. Tuttavia, così come la sua appartenenza alla cristianità non gli impedisce di lodare e di identificarsi in parte con l’imperatore Giuliano, così questa parziale identificazione non fa dimenticare a Montaigne la sua appartenenza alla comunità dei cristiani. In questo senso, ciò che è messo in gioco non è tanto la nostra identità, quanto nostri modi di identificazione, o piuttosto di “soggettivazione”³⁸⁰. La *maniera* che ci fa dire, per esempio, che siamo “cristiani”.

Per tornare a questa qualità dell’imperatore Giuliano, essa, in un altro contesto (a proposito cioè del re tebano Epaminonda) viene detta da Montaigne “*filosofica*”. Epaminonda è lodato spesso negli *Essais*, ma in modo del tutto particolare per questa ragione: “che giudicava iniquo, per quanto buon cittadino potesse essere, colui che, fra i nemici e in battaglia, non risparmiava il suo amico e il suo ospite (*son amy et son hoste*). Ecco un’anima ricca e. Egli univa alle più rudi e violente azioni umane la bontà e l’umanità, forse la più delicata che si trovi nella scuola della filosofia”(III, i, 801; 1064). Qualche riga più in là questa qualità, in ragione della quale Montaigne pensa che questo generale sia stato superiore ad ogni altro, è chiamata “della civiltà e della pura cortesia (*de la civilité et de la pure courtoisie*)” (ivi), ma questa “*civilité*” fondata sul radicale della parola che compare in *civil, civilisation, civilisé, civique*³⁸¹, indica anche, nella sua *condotta*, “la dolcezza e la mitezza dei

³⁸⁰ “Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com’è evidente, è solo una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé” (M.Foucault, *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault* 3, p. 271). Sul tema della “soggettivazione” si veda Id., *L’hérméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001; trad it. *L’ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003 e Id., *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; trad it. *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli Milano 1985. È davvero singolare, e degno forse di nota, il fatto che Foucault nell’ultima fase della sua esperienza di ricerca tutta rivolta ad indagare il ruolo delle “pratiche dell’io” e della “cura di sé” nei processi di soggettivazione, abbia dedicato solamente un paio di accenni, *en passant*, all’opera di Montaigne, proprio a proposito della *conduite*.

³⁸¹ Sulla nozione di *civilité*, anche nella trattatistica cinquecentesca, cfr. R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d’Ancien Régime*, Seuil, Paris 1987; trad. it. *Lecture e lettori nella Francia di Antico Régime*, Einaudi, Torino 1988, pp. 25-66. Roger Chartier ricostruisce con grande finezza la storia del termine e la definizione del concetto di *civilité*, ma di straordinario interesse, ai fini del nostro lavoro, ci sembra soprattutto questa sua osservazione: “Nelle differenze come nelle somiglianze, le definizioni dei dizionari di fine Seicento registrano una prima evoluzione del concetto di *civilité*. Va detto, in primo luogo, che esse non recano più alcuna traccia di un significato antico, e ancora vivo nel XVI secolo, che identificava la *civilité*, o meglio, le *civilités*, con le abitudini e i costumi caratteristici di una comunità. Scompare altresì l’accezione di *civilité* come « sistema, ordinamento e governo di una città o di una comunità » che si incontra alla fine del XV secolo nelle traduzioni di Aristotele ad opera di Nicolas Oresme e in relazione alla quale il suo contrario, *incivil*, viene definito come l’impossibilità di vivere in società”(ivi, p. 30). Ad esempio La Noue, nei suoi già

costumi più delicati e la pura innocenza”, che questo generale sapeva mischiare alla sua “durezza marziale”.

Che cos’è qui specifico della filosofia, o della “scuola della filosofia”³⁸²? E’, forse, quella stessa qualità che si potrebbe accostare al senso dell’*amicizia* che caratterizzava le prime scuole filosofiche dell’antichità? O non, piuttosto, questa forza o questa capacità di *mesler*, di comporre e di fondere in sé, “nella grandezza del cuore di Epaminonda”, questi due aspetti: la durezza marziale, “le più rudi e violente azioni umane”, e - ciò nondimeno - i costumi più delicati e una pura *cortesie*? Anche Epaminonda, come Giuliano l’Apostata, è dunque *un homme meslé*? Cerchiamo di rendere più evidente innanzitutto il senso politico di questa qualità.

Per farlo utilizzeremo una semplice osservazione di John Rawls. Quest’ultimo fa notare, infatti, in *Una teoria della giustizia*, che il *rispetto* è cosa reciproca, o che coloro che rispettano se stessi hanno maggiori possibilità di rispettare gli altri e inversamente³⁸³. Ora, adoperarsi per il rispetto del nemico, questo “altro” molto particolare e probabilmente decisivo per il rapporto con ogni altro, cioè con l’Altro, è una maniera – per una comunità data – di adoperarsi per il suo proprio rispetto, e quindi potremmo dire per la sua “stabilità”: allora, “dopo un così gran maestro”, non dobbiamo temere di affermare “(c) che ci sono cose illecite anche contro gli stessi nemici” (ivi, 802; 1065) osserva Montaigne, che subito cita Ovidio: “(b) *et nulla potentia vires / Praestandi, ne quid peccet*

citati *Discours politiques et militaires* del 1587, scrive: “Coloro che vanno in Germania, dove i costumi e le *civilités* sono diversi dai nostri, ci paiono poi, al loro ritorno, piuttosto grossolani”(ibid.). Sull’uso antico del termine cfr. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI siècle*, Paris 1932, t. II, che fornisce numerosi esempi dove per *civilité* si intende il diritto di cittadinanza o la condizione di cittadino (in particolare nelle traduzioni di Seyssel).

³⁸² In quello straordinario, breve trattato sull’educazione che è il capitolo ventiseiesimo del libro primo, intitolato « *Dell’educazione dei fanciulli* », a proposito del ruolo che vi gioca la filosofia Montaigne scrive: « (a) L’anima che alberga la filosofia deve, con la sua sanità (*par sa santé*), render sano anche il corpo. Deve far risplendere anche al di fuori la sua tranquillità e il suo benessere (*son repos et son aise*); deve dare la sua impronta al portamento esteriore e guarnirlo quindi di un’amabile fiera (*d’une une gracieuse fierté*), di un’aria attiva e allegra e di un’atteggiamento soddisfatto e bonario ... Essa conta di rasserenare le tempeste dell’anima, e di insegnare a ridersi della fame e delle febbri, non con qualche epiciclo immaginario, ma con argomenti naturali e palpabili. (c) Ha per fine la virtù, che non è, come dice la scuola, piantata sulla cima di un monte scosceso, dirupato e inaccessibile. Quelli che l’hanno avvicinata la ritengono, al contrario, situata in una bella pianura fertile e fiorita (*fertile et fleurissante*), da cui essa vede, sì, tutte le cose ben al di sotto di sé, ma dove chi ne sa la direzione può arrivare per strade ombrose, erbose e dolcemente fiorite, agevolmente (*plaisamment*) e per un pendio facile e liscio, come quello delle volte celesti. Per non aver praticato questa suprema virtù, bella, trionfante, amorosa (*amoureuse*), dilettevole e al tempo stesso coraggiosa (*courageuse*), nemica dichiarata e irreconciliabile di ogni amarezza, dispiacere (*desplaisir*), timore e costrizione (*de crainte et de contrainte*), avente per guida la natura, per compagni la fortuna e il piacere, essi sono andati, seguendo la loro debolezza, ad inventar quella sciocca immagine, trista, litigiosa, corrucciata (*triste, querelleuse, despitée*), arcigna, e a collocarla sopra una roccia, in disparte (*à l’escart*), fra i rovi, fantasma per spaventare la gente» (I, xxvi, 161; 213). La *civilité* è pensata anche, dalla trattatistica dell’epoca, come oggetto di studio e di apprendimento, e questo a partire dall’infanzia. Nelle definizioni dei dizionari del Seicento non manca – osserva Chartier – un richiamo ai trattati destinati ai fanciulli: ai bambini si insegna la “*civilité puerile*” e il primo influsso è quello esercitato dal trattato di Erasmo, pubblicato a Basilea nel 1530 col titolo *De civilitate morum puerilium*, che “conosce un enorme successo su scala europea” e che avrà numerose edizioni latine (almeno 80 nel XVI secolo e 13 nel successivo”) (R. Chartier, *op. cit.*, pp. 30-31). Per Norbert Elias il trattato di Erasmo illustra in modo puntuale una svolta decisiva nel processo di civilizzazione delle società occidentali (cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 147 sgg.).

³⁸³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard, Cambridge 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 362-367.

*amicus, habet*³⁸⁴, chiosando : “non tutto è permesso a un uomo dabbene per il servizio (c) del suo re né (b) della causa comune e delle leggi .”

Torna qui, nel giudizio di Epaminonda, il tema del rapporto che intrattiene l’azione di un *homme de bien* con le leggi, non più tuttavia per rilevare come non ci sia azione di quest’ultimo che si sottragga alla sanzione di colpevolezza da parte delle leggi, a causa della sproporzione nella relazione ingiusta tra comando e obbedienza, quanto piuttosto ora per rimarcare che a un tal genere d’uomo non ogni azione è permessa né per il servizio del suo re, *ny de la cause generale et des loix*: quand’anche essa fosse formalmente conforme ad esse e per quanto *bon Citoyen* sia colui che la compie, costui resterebbe ai suoi occhi *meschant homme* se non risparmiasse in battaglia la vita dell’amico e dell’ospite, come richiede la qualità più delicata appresa alla scuola della Filosofia, cioè quella *de la civilité e de la pure courtoisie* propria di un *homme meslé*, di un uomo dalla natura composita e cioè *de riche composition*, come Epaminonda.

Ma è solo alla fine del capitolo “*Della libertà di coscienza*” che Montaigne rende meno latente ciò che l’esempio di Giuliano l’Apostata permette di interrogare, conformemente al titolo dell’*essai*, cioè appunto la nozione di “libertà di coscienza” e il suo senso ad un tempo politico e morale. Dopo un lungo richiamo a quella che fu, su questo punto, la politica di Giuliano, così come i suoi vari tentativi e stratagemmi per ristabilire il paganesimo antico, ecco come conclude Montaigne: “ nel che è degno di considerazione il fatto che l’imperatore Giuliano si serva, per attizzare i torbidi della discordia civile, di quella stessa ricetta della libertà di coscienza che i nostri re hanno or ora impiegato per estinguerli. Si può dire , da un lato, che lasciar briglia sciolta ai partiti nel sostenere la loro opinione, è diffondere e seminare la scissione; è quasi un prestar mano ad aumentarla, non essendovi alcuna barriera né coercizione delle leggi che freni e ostacoli la sua corsa . Ma, d’altro lato si potrebbe anche dire che lasciar briglia sciolta ai partiti nel sostenere la loro opinione, sia un fiaccarli e stancarli con la facilità e l’agevolezza, e che sia spuntare lo stimolo che si aguzza con la rarità, la novità e la difficoltà. E tuttavia credo piuttosto, ad onore della religiosità dei nostri re, che, non avendo potuto quello che volevano, abbiano fatto finta di volere quello che potevano (*ont fait semblant de vouloir ce qu’ils pouvoient*)” (II, xix, 671-672; 897)³⁸⁵.

³⁸⁴ “Nessun potere è tanto forte da autorizzare a violare i diritti dell’amicizia”. Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, I, vii, 37-38.

³⁸⁵ Il riferimento storico più probabile di Montaigne è al cosiddetto Editto di gennaio del 1562, con cui Caterina de’ Medici, reggente in nome del figlio dodicenne Carlo IX, convoca l’assemblea di Saint-Germain-en-Laye che inaugura una brevissima stagione di tolleranza e di conciliazione tra cattolici e protestanti in Francia, il cui principale fautore era stato il grande giurista Michel de l’Hospital, cancelliere del regno dal 1560, come Montaigne avversario tenace dei rivolgimenti radicali dell’ordine costituito e nei confronti del quale Montaigne ha parole di grande elogio (II, xvii, 661). Le ricerche più recenti hanno fatto giustizia dell’immagine di un L’Hospital padre della tolleranza in quanto mero principio filosofico astratto: egli fu innanzitutto un “politico” preoccupato di consolidare la monarchia grazie alla tolleranza “civile”, imposta all’inizio del 1562 da “cet edict de Janvier, fameux par nos guerres civiles” (I, xxviii, 184), condannato a suo tempo da La Boétie; un’opzione politica invalidata di lì a poco dai fatti di Wassy, e alla quale

Montaigne sottolinea subito l'equivocità politica dell'istituzione della libertà di coscienza, che può sia favorire sia ostacolare la salute, il ben-essere della *civitas*. L'avvertimento di Montaigne ben si comprende a partire da una certa maniera di porre il problema politico. Se si afferma infatti che il problema politico si riduce alla questione di sapere *cos'è* che fa sì che un popolo sia *un* popolo³⁸⁶, se in altri termini lo si definisce attraverso la questione dell'unità semplice del popolo, allora la posizione "scettica" in rapporto a questo problema, così come è qui formulata da Montaigne, consiste nel mettere radicalmente in gioco tale questione e nel far sentire sino a che punto questa domanda può essere realmente *perturbante*, per la semplice ragione che non lo si sa affatto, e che in ogni caso coloro che pretendono di rispondere restando soltanto sul piano dei principi, per esempio qui quello della "libertà di coscienza", si ingannano.

Ma, in realtà, ciò che è più importante in questo elogio di Giuliano è qualcos'altro: è la descrizione di una specie di gioco implicito e *dinamico* tra l'imperatore e il suo popolo. E' infatti come dispositivo dinamico che l'attitudine di Giuliano è descritta, non soltanto e non semplicemente come un'astuzia limitata per arrivare al potere, allo scopo di fare ciò che a lui sembra buono. Una volta al potere, infatti, Giuliano – dice Montaigne – "tentò con tutti i mezzi di instaurare l'idolatria", per giungere però alla fine a instaurare "la libertà di coscienza".

Non abbiamo qui né il ritratto del politico astuto e dissimulatore, né il ritratto del tiranno che ignora le consuetudini e i costumi del suo paese, quanto piuttosto la descrizione di un confrontarsi *dinamico*, di un rapporto cioè nel quale costitutiva è la *tensione* tra un sovrano che dichiara la sua convinzione e tenta di per-seguirla e il popolo con il quale entra così *in conflitto*, che gli sta di fronte e viene così messo alla prova nella solidità della sua convinzione contraria e nella *resistenza* che questa offre, con Giuliano che alla fine, nel relazionarsi *ripiega*, non spinge la sua volontà di comando all'estremo, senza peraltro abbandonare per questo il terreno del confronto con chi è governato. Questo popolo si sarebbe riconosciuto nelle proprie convinzioni se non fosse stato così sollecitato? Questo re – sembra chiedersi Montaigne – sarebbe stato re in *maniera* migliore se si fosse immediatamente piegato alla credenza del momento? In quest'ultimo caso sarebbe fondato parlare di una coscienza scissa, sdoppiata tra una credenza "privata" e la forma "pubblica"³⁸⁷.

Ma è proprio questo "dualismo" che l'imperatore Giuliano, attraverso la sua attitudine, il carattere *meslé* della sua *complexion*, rifiuta, come rifiuta in questo modo – cioè mettendosi *in gioco* nella

Montaigne fa senza dubbio allusione qui. Cfr. su tutto questo contesto storico-politico V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico*, cit., pp. 208 sgg.; A. C. Keller, *L'Hospital and the Edict of Toleration of 1562*, in «BSAM», 14, 2, 1952, pp. 301-310; R. Ritter, *L'Hospital et Montaigne devant les guerres civiles*, in «BSAM», 30, 1964, pp. 57-59.

³⁸⁶ Come sarà nella modernità, ad esempio nel caso di Rousseau, *Du contrat social*, I-4. Cfr. A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-235.

³⁸⁷ Come hanno fatto A. M. Battista, A. Biral e R. Schnur, tra gli interpreti più autorevoli del "politico" montaigneano.

relazione – un simulacro di saggezza di natura esclusivamente “privata”. Così, si può davvero dire ad onore di Giuliano che “non avendo potuto quello che voleva”, abbia fatto *semblant* di volere ciò che poteva. In quest’ultima espressione usata da Montaigne, e in particolare in questo “semblant”, si può vedere se si vuole certo l’ipocrisia e la dissimulazione, ma forse vale la pena piuttosto di scorgervi la condotta della diversione e della variazione, che mantiene aperto il gioco del confronto nel relazionarsi, qui davvero *politico*, di chi governa a chi è governato, la sua “perfetta cortesia”³⁸⁸.

Così, dunque, in questo lungo ritratto dell’arte di governo di Giuliano l’Apostata, si può vedere la difesa e l’illustrazione di una politica *del* conflitto e della partizione delle sue voci e delle ragioni plurali in gioco nella relazione di governo. Questa presuppone l’atteggiamento “scettico” in Montaigne, inteso semplicemente qui come la presa in carico di questa distribuzione delle *ragioni* e la pratica del mostrarla.

Non è affatto secondario che a più riprese, talvolta direttamente, altre indirettamente, Montaigne dica che l’attitudine così descritta sia un’attitudine, se non filosofica, perlomeno nata da un’educazione filosofica. L’attitudine *filosofica* di certi Principi consiste per Montaigne nella capacità di governare un certo dualismo, nel mostrarlo di fronte a tutti, o nel metterlo in valore in una simultanea, doppia responsabilità: asprezza con il nemico ed *insieme* rispetto; fermezza della convinzione ed *insieme* adattabilità, plasticità; attitudine guerriera ed *insieme* “mœurs douces et molles”, attitudine cioè alla variazione e alla *diversion*. Attitudine alla mescolanza, al *meslange*, ancora una volta³⁸⁹. E al lasciare-essere la pluralità “agonistica” delle parti in gioco.

Riguardo a questa “posizione” politica, all’attitudine cioè che Montaigne giudica essere buona nei Principi e che sembra egli, a sua volta, abbia cercato di praticare nella sua esperienza di governo prima al Parlamento poi alla *mairie* di Bordeaux³⁹⁰, bisogna ancora tener conto di quello che egli ce ne dice. Si vedrà allora che forse il “conservatorismo” di Montaigne, se di conservatorismo si può ancora parlare, va di pari passo con una libertà di parola davvero fuori dal comune.

³⁸⁸ Di questa “perfetta cortesia” si potrebbe forse trovare un modello, il principio “stilistico”, in quell’arte di gestire, di educare e di guidare, così come ci è presentata da Socrate nell’*Economico* di Senofonte e di cui ci parla Leo Strauss nella terza delle cinque conferenze intitolate *Il problema di Socrate* (tradotte insieme ad altri scritti straussiani col titolo *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 170-171). Si ricordi poi che Montaigne era stato l’editore della traduzione dell’*Economico* realizzata da Étienne de la Boétie.

³⁸⁹ Terence Cave ha osservato acutamente come anche gli *Essais* appartengano, come il *De subtilitate* di Cardano, alla famiglia di testi «melangés» del secolo XVI. Cfr. T. Cave, *Pré- histoires. Textes trublés au seuil de la modernité*, cit., p. 80. Si veda anche J. Maclean, *Montaigne, Cardano: the reading of subtly/the subtely of reading*, in «French Studies», XXXVII, 1983, pp. 143-156.

³⁹⁰ L’esperienza di magistrato, al Parlamento di Bordeaux, assieme all’umanesimo giuridico e ad una solida educazione alle «belles lettres», accomuna la vicenda biografica di Montaigne a quella di Michel de L’Hospital, nel suo tentativo di «prendre en main le gouvernement des affaires du monde», come Montaigne stesso sottolinea nella sua dedica al cancelliere dei poemi latini di La Boétie. Una sorta di fascinazione per l’uomo di lettere che aveva saputo trasformarsi in «attore» della storia e che può spiegare, forse, perché egli abbia ritenuto di raccomandare la memoria dell’amico La Boétie proprio a L’Hospital nella lunga «lettre-dédicace» ai *Poemata* (30 aprile 1570).

Ciò che stupisce in questa libertà di parola, nel *parlar franco* di Montaigne, è il fatto che abitualmente si è soliti attribuire ad una posizione conservatrice una certa attitudine ad un silenzioso rispetto verso l'autorità stabilita e i valori codificati.

Il conservatorismo si sposa difficilmente con quello che Montaigne rivendica ad ogni passo, tanto negli *Essais* quanto nella sua pratica della vita politica³⁹¹, e che egli nell'ultimo capitolo del Libro III, intitolato "Dell'esperienza", come abbiamo già visto descrive come il suo "parlar franco" al principe. "Talvolta mi si domandava di che cosa avrei pensato di essere capace, nel caso che a qualcuno fosse venuto in mente di servirsi di me quando avevo l'età adatta, «*Dum melior vires sanguinis dabat, aemula necdum / Temporibus geminis canebat sparsa senectus*»³⁹². "Di nulla", risposi. E mi giustifico volentieri di non saper fare cosa che mi renda schiavo degli altri. Ma l'avrei cantata chiara al mio padrone, e avrei sindacato i suoi costumi, se avesse voluto. Non in blocco, con lezioni scolastiche, cosa che non so (e non vedo derivarne alcun vero emendamento in coloro che lo fanno), ma osservandoli passo passo, ad ogni occasione, e giudicandoli a occhio, pezzo per pezzo, semplicemente e naturalmente, facendogli vedere quale sia l'opinione comune che si ha di lui, opponendomi ai suoi adulatori. Chiunque di noi sarebbe peggiore dei re, se fosse così continuamente corrotto, come essi sono, da quelle canaglie di persone. E come potrebbe essere altrimenti, se Alessandro, quel grande re e grande filosofo, non poté difendersene? Avrei avuto abbastanza fedeltà, giudizio e libertà per questo. Sarebbe un incarico senza titolo (*un office sans nom*); altrimenti perderebbe il suo effetto e la sua bellezza (*sa grace*). Ed è un compito che non può appartenere a tutti indifferentemente. Di fatto, neppure la verità ha questo privilegio di essere praticata in ogni momento e in ogni maniera: il suo uso, per quanto nobile sia, ha le sue restrizioni e i suoi limiti." (III, xiii, 1077-1078; 1441-1442).

Si ritrovano qui molti dei temi del pensiero politico di Montaigne. Il "conservatorismo", certo, vi è ben presente, nel senso qui più semplice del rispetto e della lealtà dovuta al Principe, o del riconoscimento del *maistre*, "il mio padrone" dice Montaigne, poiché qui il *maistre* senz'altro c'è. Ma questo riconoscimento è altrettanto legato all'espressione, senza odio né risentimento, di un *jugement*, di un giudizio, perfettamente libero da *soggezione*, in cui ben si esprime l'idea che il rapporto tra il principe e colui che lo serve relazionandosi al suo comando è un rapporto nel quale vigono il *parlar franco* e il reciproco rispetto.

³⁹¹ Sull'esperienza politica di Montaigne, dapprima al Parlamento di Bordeaux e poi alla *Mairie* della stessa città, cfr. G. Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les «Essais»*, Nizet, Paris 1982; Ead., *La mairie de Bordeaux dans les «Essais» : quelques grands principes de la conduite politique de Montaigne*, Colloque de l'Université de Bordeaux II, in *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest de la France autour des années 1580*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1982, pp. 23-32; D. M. Frame, *Montaigne: a biography*, Harcourt, New York 1965.

³⁹² «Quando un sangue migliore mi dava forza e l'invidiosa vecchiaia non mi aveva ancora sparso di bianco le tempie». Virgilio, *Eneide*, V, 415-16.

Scrivi Montaigne in “*De la vanité*”: “Servo più lietamente il mio principe perché è per libera elezione del mio giudizio e della mia ragione, (c) senza obbligo particolare, (b) e perché non vi sono forzato né costretto trovandomi respinto e malvisto da ogni altro partito”(III, ix, 988; 1318)³⁹³. Questo *jugement*, questo giudizio, non è un giudizio di carattere generale, ma è sempre rivolto al controllo (*contrerrolé*) dell’opera e delle circostanze, dei costumi del principe e cioè alle azioni concrete, “secondo il tempo”, ai discorsi fatti in questa o in quell’occasione, libero da “lezioni scolastiche” da impartire ma sempre attento a riflettere al sovrano la sua immagine nell’opinione “*commune*”, che Montaigne si incaricherebbe di trasmettere allo scopo di “regolare” la sua azione, essa stessa riconosciuta nella sua costitutiva precarietà e contingenza affine a quella che è all’origine della “*coustume*” e della vita stessa, a sua volta “azione imperfetta per sua stessa essenza e senza regola”(ibidem) . Qui l’opinione “comune” si oppone radicalmente alla *flatterie* del cortigiano e indica piuttosto la necessità di una forma di comunicazione, di una parola, rivolta sì a ogni genere di persona, una forma « media » si potrebbe dire con Aristotele, legata ai modi concreti di espressione della vita in comune, determinata quindi , ma anche *insieme* singolare, “che non può appartenere a tutti indifferentemente”, così come la verità che non può essa stessa essere “praticata” in ogni momento e alla stessa maniera.

Il limite posto alla verità protegge il politico, dato che la verità è “situata” nell’opinione, e quindi anch’essa spartita e distribuita nella relazione *à autrui*: il suo *usage*, “per quanto nobile sia”, ha le sue restrizioni e i suoi limiti³⁹⁴, ci dice Montaigne, è sempre unico e singolare ed esclude perciò una

³⁹³ Se la vera «*prudhomie*» che caratterizza l’esser libero, ha per Montaigne la natura per criterio, essa ha la Fortuna come compagna (II, xii, 516). Montaigne in questo stesso capitolo nono del libro terzo scrive : « Je me contente d’être en prise de la fortune par les circonstances proprement nécessaires à mon estre, sans lui allonger par ailleurs sa juridiction sur moi » (III, ix, 998) : esser libero è esser capace di *jugement*. La « *liberté de conscience* », allora, ci situa al margine di tutte le opinioni e così produce l’*équité* del nostro giudizio: essa ci conferisce vera dignità nella misura in cui riconosce che il “senso” è sempre ugualmente *partagé* nella relazione comune degli uni con gli altri, così come la libertà di *jugement*. Ecco perché, forse, il caso ha voluto che proprio il capitolo II, xix stia al cuore dell’intera sequenza degli *Essais*: l’opportunità editoriale e *politica* ha voluto che l’elogio dell’imperatore Giuliano abbia preso il posto inizialmente riservato da Montaigne alla pubblicazione del *Discours de la servitude volontaire* di Etienne de La Boétie. La figura dell’eroe emblematico e paradossale si sostituisce così a quella dell’amico, senza tuttavia farci dimenticare, però, che il *Contr’un* era stato scritto “à l’honneur de la liberté contre les tyrans”(I, xxviii, 184). Sul concetto di libertà in Montaigne cfr. M. Smith, *Montaigne and religious Freedom. The Down of Pluralism*, Droz, Genève 1991; G. Poizat, *Mouvement et liberté dans les essais de Montaigne*, in «*Frankofoni*», 5, 1993, pp. 123-124 ; K. Cameron, *Montaigne and ‘De la liberté de conscience’*, in «*Renaissance Quarterly*», 26, 1973, pp.285-294 ; J. Abecassis, «*Le Maire et Montaigne ont toujours été deux, d’une separation bien claire*» : *Public Necessity and private Freedom in Montaigne*, in «*Modern Language Notes*», 110, 5, 1995, pp. 1067-1089. Sul concetto pre-moderno di libertà, cfr. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, cit.

³⁹⁴ Il tema dei *limiti* del potere regio, lo ricordiamo, è cruciale nel dibattito costituzionale dell’epoca : ad esempio in uno dei più grandi giuristi del tempo, Etienne Pasquier, nel suo *Pour-parler du prince* del 1560, dove lo sforzo dell’autore è tutto rivolto a consolidare l’idea di *potestas* della monarchia. Qui, la legislazione e la *giustizia* regie erano ritenute da Pasquier manifestazioni particolarmente significative al fine di dimostrare in maniera visibile e concreta l’effettiva opera del re, anche se non tralascia di ricordare altri concetti, che dovrebbero costituire i suoi confini e i suoi freni (*freins*) : la superiorità della legge sul principe, immancabile nel costituzionalismo medievale, e la *giustizia* del Parlamento, vista perciò come opera tesa a fornire dei *limiti* entro cui dovrebbe rimanere il potere del re per non cadere nella tirannide. Sui rapporti tra Pasquier e Montaigne cfr. C. Magnien, *Etienne Pasquier familier de Montaigne ?*, in

relazione formale d'autorità per aprire invece ad una comunicazione più immediata, simile a quella che si realizza nel rapporto d'amicizia, o nell'amore, che è sempre *esterna* al formalismo dell'autorità, alla relazione senza proporzione *du commandement à l'obéissance*.

Non c'è amicizia senza *partizione* e condivisione, senza partecipazione, e non c'è autentica comunicazione politica senza il "parlar franco" della *conférence* creatrice della relazione sociale. Lo spazio del politico – qui - è accidentale, con-veniente, amicale, *aperto*. A questa maniera di esercitare il proprio giudizio, senza riconoscimento di cerimoniale, Montaigne associa sempre l'aggettivo *naturel*, che dice di un'attitudine, di una *complexion* non prevenuta, libera da ogni norma presupposta alla relazione (e valida per ogni azione) e da ogni gerarchia fondata su valori precostituiti, senso non opaco delle fisionomie dei singoli e assenza di soggetti o individui strutturati nella loro separatezza dalla dicotomia pubblico/privato: "Amo la vita privata perché l'amo per mia scelta, non perché non mi si addica la vita pubblica (*non par disconvenance à la vie publique*), che è forse altrettanto conforme alla mia indole"(ibid.).

Essa non si cura certo di esercitare il comando sul Principe, non tanto per il fatto che al sovrano non si possa comandare, quanto piuttosto perché nel rapporto immaginato da Montaigne non si esercita una relazione di comando su un amico quando gli si dice francamente, "*simplement et naturellement*", ciò che si pensa. A questa funzione, "perché non perda il suo effetto e la sua bellezza (*grace*)"³⁹⁵, a quest'ufficio il cui carattere distintivo è appunto la *grazia*, Montaigne non vuole assegnare alcun "nome", alcun titolo: si tratterà di un « *office sans nom* ». Questo perché spetta esclusivamente al re di *nominare*, e in tal modo di conferire un potere subordinato. Montaigne non vuole essere retribuito per una tale "funzione", ciò che comporterebbe tra l'altro la nomina a tale ufficio³⁹⁶.

Essere retribuito, essere nominato, sarebbe infatti uscire automaticamente da un tale rapporto di amicizia, di *prossimità*, un rapporto nel quale sono ancora possibili relazioni di dialogo *inter pares*, e in cui il re non è che il *primus* tra questi e il rapporto di *direzione* è in realtà una relazione di *governo*, che si svolge su un piano di parità con l'altro³⁹⁷.

«Montaigne Studies», 13, 2001, pp. 277-313. Su Pasquier, cfr., almeno, V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico*, cit., pp. 257-304.

³⁹⁵Sulla nozione di *grazia* "vera e propria giuntura in difficoltà tra concezione nobiliare «moderna» e grande pulsione rinascimentale", si veda l'importante saggio di A. Brandalise – M. Mancini, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, in « Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica », n. 15, 1985, pp. 71-94.

³⁹⁶Montaigne rimprovera con asprezza, in una lettera datata 2 settembre 1590, Enrico IV di Navarra di volerlo retribuire per i suoi sforzi di negoziatore. Cfr. *Lettre XXXVI. - Au Roy*, in Montaigne, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 1399-1400.

³⁹⁷Abbiamo qui presenti le analisi di Michel Foucault sul discorso del "parlar franco", la "*parresia*", nella letteratura della tarda antichità, che ha "come funzione essenziale quella di essere orientato verso l'altro, verso colui al quale ci si rivolge" (cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, cit., p. 361 e sgg.). La trattazione sistematica del concetto fa parte, com'è noto, di un più vasto e ambizioso progetto al quale Foucault ha dedicato i suoi ultimi anni di vita. Si veda, a titolo di esempio, il libro ricavato dalle lezioni tenute da Foucault a Berkeley alla fine del 1983 nel corso del seminario intitolato «Discorso e verità». La trascrizione di tale corso è apparsa

Come avverrà, di lì a qualche anno, nell'*Enrico IV* di Shakespeare, dove è rappresentata plasticamente in John Falstaff la memorabile incarnazione iperbolica di quel nucleo originario della corte, quell'*altra* corte “che è la masnada, il branco, l'aggregazione dei singoli fondata sull'affinità e la parità”³⁹⁸. All'inizio della scena quarta del secondo atto, nella taverna di Eastcheap, il Principe di Galles, futuro re Enrico V, dirà: “ Compare , io sono il fratello giurato d'un terzetto di spillabotti, e sono in grado di chiamarli tutti col loro nome di battesimo (*and can them all by their christen names*). Tom, Dick, Francis; i quali già scommettono la loro porzione di paradiso che io, sebbene non sia ancora che il principe di Galles, sono già il re della cortesia (*I am the king of courtesy*), e mi dicono franco e tondo (*and tell me flatly*) che io non sono un tipo superbiioso come Falstaff, ma un «corinzio» - un fegataccio, una buona pasta - «per la madocina» - e che una volta re d'Inghilterra, posso contare sulla più meglio bardasceria di Eastcheap. Quelli, bere forte, lo chiamano «dar una mano di rosso»; e se nel tracannare prendi respiro, loro fanno «hem!» e l'hai da buttar giù tutto d'un fiato. Insomma, ho fatto tanto profitto in un quarto d'ora, che posso bere con qualsiasi calderaio nel suo gergo (*in his own language*) vita durante (*during my life*). ”³⁹⁹

Anche l' “ufficio senza nome” di Montaigne presuppone questa “courtesy” singolare, fatta del parlar franco, *flatly* , come dice il Principe Enrico non ancora *King of England*, capace ancora per un po' di bere “con qualsiasi calderaio nel suo gergo”, partecipando cioè del suo *language* in un comune tempo di vita, “*during my life*”, e chiamandolo per nome, entrando con l'altro in una relazione che è contemporaneamente di amicizia e competizione, universale e singolare, e che esclude la relazione d'autorità, ma entra con lui in un rapporto di forza *senza* gerarchia. Capace di comunicare immediatamente con *ogni* e *ciascun* genere di persone, perché: “Insomma -, leggiamo ancora tornando a “*L'art de conferer*” - bisogna vivere fra i vivi (*il faut vivre entre les vivants*), e lasciar correre il fiume sotto il ponte senza curarsene, o per lo meno senza scomporsi”(III, viii, 929;

postuma, col titolo *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1985; trad. it. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia classica*, Donzelli, Roma 1996, dove è affrontato con un accurato lavoro di scavo concettuale il problema della “genealogia dell'atteggiamento critico nella filosofia occidentale” e quello - contestuale - di un'etica “del dire la verità” e del suo rapporto con l'esercizio del potere (ivi, p. 112) .

³⁹⁸ A. Brandalise – M. Mancini, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, cit., p. 90.

³⁹⁹ *Re Enrico IV. Parte Prima*, II, IV. Citiamo da W. Shakespeare, *Teatro*, t. II, Einaudi, Torino 1978, (traduzione di C. Vico Lodovici), p. 493. Ricordiamo, per inciso, che a Shakespeare erano ben noti gli *Essays* di Montaigne, nella famosa traduzione inglese di John Florio, autore tra l'altro di un fortunato dizionario italiano-inglese e amico di Giordano Bruno. Sul rapporto Shakespeare-Montaigne, cfr. P. Villey, *Montaigne et Shakespeare*, in *A book of homage to Shakespeare*, edited by Sir Israel Gollancz, The Shakespeare Association, London 1916, pp. 417-420 e J. M. Robertson, *Montaigne and Shakespeare and other essays on cognate questions*, Adam & Charles Black, London 1909 e R. Ellrodt, *Self-Consciousness in Montaigne and Shakespeare*, « Shakespeare Survey », XXVIII, 1975, pp. 37-50. Ma, soprattutto, si veda H. Grady, *Shakespeare, Machiavelli & Montaigne: Power and Subjectivity from Richard II to Hamlet*, Oxford University Press, Oxford 2002, in part. il Cap. 3 intitolato: *Montaigne, Shakespeare, and the Construction of Modern Subjectivity* e il Cap. 4, *The Resistance to Power in 1 Henry IV: Subjectivity in the World*, in cui si prospetta una decisiva influenza “politica” della lettura di Montaigne su Shakespeare, proprio in ordine al tema cruciale della costituzione di una “new idea of subjectivity” : così che – secondo Grady – “the *Essays* of Michel de Montaigne propose a strategy of resistance to the instrumentalization of politics defined by Machiavelli”(op. cit. pp. 108-109).

1236), e l' *impatience* è “ugualmente viziosa” in colui che ha ragione come in colui che ha torto: “poiché è sempre una rigidità tirannica il non poter sopportare una forma diversa dalla propria” (ivi, 928; 1236).

L'arte di conversare, di cui Montaigne traccia qui le linee, ha a che fare così con uno stile amicale che produce un nuovo registro del pensiero, quello della singolarità e della exteriorità alla relazione d'autorità, cioè quello della *libertà* e del *coraggio* che portano fuori dalla sfera dell'autorità costituita, ai suoi margini, emancipando il gioco della comunicazione vivente dall'autorizzazione delle sue “regole comuni di civiltà”, già costituite, “a favore della verità e della libertà” (ivi, 942; 1255): “(b) Possiamo introdurre nell'argomento della conversazione e della comunicazione i discorsi pungenti e concisi che l'allegria e l'intimità portano fra gli amici, che celano e si burlano scherzosamente e vivacemente gli uni degli altri ?”(ivi, 938; 1249-1250).

4. “*Il faut vivre entre les vivans*”.

L’esortazione a “vivere tra i viventi”, che Montaigne ha inserito nel capitolo ottavo del libro III, trova la sua articolazione nel capitolo successivo che si intitola “Della vanità” e che inizia con un vero e proprio motto di spirito di Montaigne su se stesso: “(b) Non ce n’è forse alcuna più manifesta di quella di scriverne così vanamente” (III, 945; 1257), leggiamo nell’esordio del testo. Dunque la scrittura stessa degli *Essais*, la *conference* che vi è in gioco, è esposta alla vanità “di rappresentare la continua agitazione e modificazione dei miei pensieri, su qualsiasi argomento cadano”(ivi, 946; 1257), al carattere *ozioso* cioè di una comunicazione che, non potendo “annotare la mia vita attraverso la mie azioni: la fortuna – scrive Montaigne – le colloca troppo in basso”, l’*annota* attraverso i pensieri, “*mes fantasies*”, che diventano in questo modo la materia del libro. Sintomo di un tempo malato è anche il vagabondaggio mentale di cui Montaigne sembra scusarsi col lettore, ma che rinvia alla malattia vera del presente storico, la guerra civile, e in un certo senso la rivela: “Lo scribacchiare sembra essere, in qualche modo, sintomo d’un secolo dissoluto (*desbordé*). Quando mai scrivemmo tanto, quanto da quando siamo in subbuglio (*en trouble*)? Quando scrissero tanto i Romani, se non al tempo della loro rovina?” (ivi, 946; 1258). “*The time is out of joint*”, dirà Amleto, i tempi sono “fuori di sesto”, fuori dai cardini, “*desbordé*” dice Montaigne del suo secolo, in una sorta di non-contemporaneità a se stesso del tempo presente, che spinge a scrivere tanto più, quanto più si è *en trouble*, in mezzo alla rovina. “Oltre al fatto che l’affinamento degli ingegni non implica il loro diventar savi sotto un governo”, oltre al fatto cioè che non basta l’*affinement* a produrre saggezza pratica e azioni conseguenti nello spazio *politico*, esso anzi nasce proprio dal fatto che “ognuno si applica fiaccamente” ai doveri, all’*officium* della propria funzione nella vita civile, al proprio compito, “e se ne disvia”, se ne disgiunge contribuendo così, per la sua parte e in ragione della propria forza, alla malattia stessa del tempo, alla sua corruzione: “La corruzione del secolo si produce col contributo particolare di ciascuno di noi : gli uni vi portano il tradimento, gli altri l’ingiustizia, l’irreligione, la tirannia, la cupidigia, la crudeltà, secondo che sono più potenti; i più deboli vi portano la stoltezza, la vanità, l’ozio, e fra questi sono io. Sembra che il tempo delle cose vane sia quello in cui quelle dannose ci opprimono. In un tempo in cui l’agir male è tanto comune, l’agire soltanto inutilmente è quasi lodevole”(ivi).

Singolare elogio della vita meditativa e della “*retraite*” che la rende possibile nella tempesta della guerra civile: vanità e ozio non sono, per Montaigne, che “cose vane” in un tempo “in cui quelle dannose ci opprimono”! L’unica consolazione, assai magra in verità sembra dire Montaigne, in un tempo in cui “l’agir male è tanto comune”, è data dal fatto che “*ne faire qu’inutilement il est comme*

louable”. Ma la vita non sopporta l’ozio a cui la costringe la “retraite”, anche se questo produce solo azioni *inutili*, di “nessun utile” per gli altri, perché per essa è come per tutte le qualità che le ineriscono, “la scienza, la forza, la bontà, la bellezza, la ricchezza, tutte le altre qualità sono comunicate e messe in commercio” (II, v, 850-851; 1128), così la vita si accresce solo nel movimento incessante della *conference* con gli altri, della comunicazione e della messa in circolazione, del commercio e dello scambio *au service d’autrui*: “La nostra principale abilità – scrive in “*De trois commerces*” – è il sapersi applicare a diversi usi . E’ essere, ma non è vivere, tenersi attaccato e obbligato per necessità a un solo modo di vita” (*que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train*). Le più belle anime sono quelle che hanno maggior varietà e duttilità.” (III, iii, 818; 1085).

Insomma, lo stereotipo senecano della “retraite” e della sua forma di vita, fissato nelle *Lettere a Lucilio*, non sembra attagliarsi alla *complexion* di Montaigne, o meglio sembra reagire per contrasto, o per “antiperistasi”, al ritmo del suo corpo e della sua anima, che è di stampo *comune* e non aspira affatto ad una saggezza *insocievole*, ad una forma selvatica e lontana da quella “bassa” e “situata” nell’opinione e nel *costume*, nelle radici materiali e contingenti della vita: “Se dipendesse da me foggarmi a modo mio, non vi è alcuna forma per quanto buona nella quale volessi essere conficcato così da non sapermene distaccare. La vita è un movimento ineguale, irregolare e multiforme (*La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme*).” (ivi, 819; 1085).

Tutto il capitolo “*De trois commerces*” sembra ruotare ancora una volta attorno alla logica dell’*antiperistasi*, in questo caso del contrasto oppositivo tra la “retraite”, da un lato, il ritiro dal secolo *desbordé*, “fuori dai cardini”, la sua messa al margine e il suo distogliersene e, dall’altro lato, la propensione alla *conference* e allo scambio, al commercio *au service d’autrui*: il movimento del ritiro sembra innescare per contrasto, rilanciare e rimettere costantemente in gioco, incitare alla comunicazione e alla sociabilità, al *commune* della vita come “movimento ineguale, irregolare e multiforme”. Nessuna delle due forme di vita è di così *bonne façon* da far desiderare a Montaigne di esservi conficcato una volta per sempre, ma ciascuna innesca l’esigenza dell’altra e lo incita a praticarla, lo spinge verso il proprio opposto, il proprio “contrario”: “Ho un’indole sognatrice che mi fa ritrarre in me stesso (*qui me retire à moy*), e d’altra parte una crassa e puerile ignoranza di molte cose comuni.” (ivi, 820; 1087). Da un lato, la *complexion* di Montaigne, il suo modo d’essere, la sua costituzione singolare, la *façon* del corpo e della sua anima, lo spinge verso il dentro, lo inclina ad intrattenersi con se stesso, lo allontana dagli altri uomini e lo rende “inetto” alle azioni comuni: “quest’indole difficile mi rende schizzinoso nei rapporti con gli uomini (*à la pratique des hommes*) devo passarli al vaglio , e mi rende inetto alle azioni comuni .” (ivi).

La *philautia* di Montaigne è legata naturalmente alla sua indole *difficile* e tuttavia non è debolezza né disdegno, né tantomeno disprezzo del commercio e della conversazione col popolo, e infatti subito aggiunge: “Noi viviamo e abbiamo a che fare col popolo; se la sua conversazione ci infastidisce, se sdegnamo di occuparci degli animi bassi e volgari, e quelli bassi e volgari sono spesso tanto assennati quanto i più fini (c) (ogni sapienza è insipida, se non si adatta all’insipienza comune), (b) non dobbiamo più intrometterci né nei nostri propri affari né in quelli degli altri, e i pubblici e i privati si sbrigano con gente di quel tipo.” (ivi). Il fatto è che Montaigne ci sta parlando, qui, dell’amicizia e della vita meditativa, e della reazione che queste due propensioni del suo “modo di vita”, questi *commerces*, hanno con la sua *complexion*, che per Montaigne vuol dire con la forza e la potenza del suo proprio “modo di essere”.

E, allora, non si tratta per lui di evitare la conversazione degli animi “bassi e volgari”, perché come sappiamo, “bisogna vivere tra i viventi”, quanto piuttosto di regolare la propria occupazione sulla forza naturale sviluppata dalla propria natura singolare, la propria “indole difficile” non deve impedire la *pratique des hommes* ma farla co-esistere e inter-agire con l’esercizio di una pratica differente come il “meditare”, ad esempio, ma questa stessa pratica a sua volta non è “inutile” agli altri né “oziosa”, ma risveglia il giudizio ed è anzi la pratica più naturale, la più *potente* e *comune* agli uomini, come leggiamo in un’aggiunta posteriore all’edizione del 1588: “(c) Meditare è un’occupazione potente e piena, per chi sa saggiarsi e impiegarsi vigorosamente: io preferisco formar la mia anima che guarnirla. Non c’è occupazione né più debole né più forte di quella di intrattenere i propri pensieri, secondo l’anima che si ha. Le più grandi ne fanno la propria professione, «*quibus vivere est cogitare*»⁴⁰⁰. E natura l’ha favorita di questo privilegio, che non c’è nulla che possiamo fare per tanto tempo, né azione alla quale ci dedichiamo più comunemente e facilmente” (ivi, 819; 1086).

Azione naturale, dunque, è il meditare e azione “potente e piena” per colui che si mette alla prova in essa e in essa impegna il proprio *vigore*, azione che impegna la forza del “poter fare” più a lungo di ogni altra e alla quale allo stesso tempo ci dedichiamo “più comunemente e facilmente”: “ «E’ l’occupazione degli dèi » dice Aristotele «da cui nasce e la loro beatitudine e la nostra ». La lettura – aggiunge Montaigne – mi serve a svegliare con diversi oggetti la mia ragione, a far lavorare il mio giudizio, non la mia memoria”(ivi). Azione volta a risvegliare il giudizio e quindi a suscitare, attraverso gli oggetti che assume via via, il pensiero e il *discours* che vi è costantemente pro-vocato: non arte della memoria, dunque, ma *art de conferer* anche questa, l’occupazione da cui nasce la

⁴⁰⁰ Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, xxxviii. Sul rapporto tra Montaigne e Cicerone, cfr. P. Villey, *Les Sources et l’évolution des Essais*, cit., pp. 106-113; W.H. Slexander, *The sieur de Montaigne and Ciceron*, «University of Toronto Quarterly», 9, 1939-1940, p. 220-230; M. Fumaroli, *Michel de Montaigne et l’éloquence du for intérieur*, cit., pp. 27-50, M. Magnien, *Un écho de la querelle cicéronienne à la fin du XVI^e siècle: éloquence et imitation dans les Essais*, in F. Lestringant, a cura di, *Rhétorique de Montaigne*, Champion, Paris 1985, pp. 85-90.

nostra beatitudine, come dice Aristotele, “commercio” al servizio di tutta la forza di espansione, di dilatazione di cui è capace e che è sprigionata nello studio di se stesso, “son plus laborieux et principal estude” e della potenza intera che vi si esprime: “Per lieve che sia il soggetto che le si propone, essa lo accresce volentieri e lo dilata fino al punto di dover impegnarsi con tutta la sua forza.”(ivi). Esercizio naturale, allora, inerente alla vita stessa come movimento “multiforme” e quindi atteggiamento *spontaneo* e facile, attivo e capace di produrre ciò che serve alla salute: “Il suo ozio, per questa ragione – chiarisce Montaigne – è per me un’occupazione penosa e che nuoce alla mia salute.”(ivi).

Azione che esige un impiego continuo, il suo *ozio* è infatti per Montaigne *une penible occupation* e , aggiunge, “nuoce alla mia salute”, perché l’inattività comporta la passività e quindi l’essere impotente riguardo a se stesso, immobile davanti alla propria maniera d’essere e suo schiavo, incapace di distogliersene e di modificarla, di seguire l’irregolarità del suo movimento vitale: “Non è essere amico di sé, e meno ancora padrone, è esserne schiavo, il seguire se stesso continuamente ed essere così preso dalle proprie inclinazioni da non potersene mai distogliere, da non poterle modificare” (ivi, 819; 1085).

Esercizio della potenza, quello che si compie nello studio laborioso fatto su di sé, esercizio che produce l’accrescimento della forza e la sua messa in opera, quindi la sua libertà, che è l’amicizia che si deve a se stessi per non essere costretti a seguire continuamente se stessi e a imprigionarsi, così, nel presunto “individuo” che siamo e in una impotente fedeltà alle proprie “inclinazioni”, tale da obbligarci a non potercene mai distogliere, nella fissità immobile di una vita imbalsamata nella sua “servitù volontaria”.

La “retraite” di Montaigne non ha nulla a che fare con questo, ma invece con la *piega* di una vita che è “movimento ineguale, irregolare e multiforme”: il suo *esprit* non ripiega, ma si espande nel “suo studio più laborioso e principale”, l’esercizio che pratica è quello dell’autoproduzione incessante e dell’espansione multiforme, *à tout sens*: “ (c) I libri sono per lui un genere di occupazione che lo distoglie dal suo studio. (b) Ai primi pensieri che gli vengono, si agita e fa prova del suo vigore in ogni direzione, si esercita ora nel senso della forza ora nel senso dell’ordine e della grazia , (c) si regola, si modera e si fortifica. (b) Egli ha di che risvegliare le proprie facoltà di per se stesso. La natura gli ha dato, come a tutti, abbastanza materia propria per sua utilità, e soggetti abbastanza suoi su cui escogitare e giudicare.” (ivi, 819; 1086).

Il richiamo esplicito ad Aristotele rinvia quasi certamente alla lettura dell'*Etica Nicomachea*⁴⁰¹: proprio nel libro X, alla fine di quest'opera assai letta e commentata in Francia in questi anni⁴⁰², Aristotele, come si è fatto autorevolmente notare, "introduce uno stacco violento"⁴⁰³ dal resto dell'opera ed eleva la forma di vita *contemplativa*, la *theoria*, alle più alte realtà cosmologiche e teologiche di cui si parla nella *Metafisica*, a massimo ideale della natura umana, "quella del filosofo dedito, nella pace della scuola, alla pura teoria"⁴⁰⁴. La vita etica, così, e il paradigma antropologico che vi era sotteso, venivano da Aristotele innalzati in modo tale da *immunizzarli* nei confronti della mutevolezza e dell'instabilità di tutte le cose umane, in particolare di quelle politiche: definendo la vita come «una sorta di attività», *enérgeia tis*, sul modello delle attività dell'intelletto (*nous*), Aristotele la sottrae proprio a quell'imperfezione radicale del "movimento materiale e corporeo" sul quale, come abbiamo visto, insiste invece Montaigne.

A questa attività, secondo Aristotele, corrispondeva la «felicità teoretica», che è la sola perfetta⁴⁰⁵: Che ne è, di fronte a questa eccedenza sovrumana della beatitudine *teorica*, della forma di vita etico-politica sulle cui virtù e sulla cui *eudaimonia* Aristotele aveva così lungamente insistito nelle pagine precedenti dell'*Etica Nicomachea*? Essa conosce qui un declassamento gerarchico che sembra culminare in una effettiva privazione di valore. Le azioni virtuose della

⁴⁰¹ Su Montaigne e Aristotele abbiamo presente soprattutto il bel libro di Edilia Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974. Edilia Traverso prende in considerazione l'ipotesi che Montaigne abbia letto o posseduto l'opera di Aristotele prima del 1588, ma che solo *dopo* tale data abbia pensato "di farne materiale di utilizzazione e citazione per i suoi *Essais*" (ivi, p. 9). Il volume offre un' utilissima e completa ricognizione critica delle ricorrenze.

⁴⁰² Cfr. su questo, F. Rigolot, *Quand Montaigne emprunte à l' Ethique à Nicomaque: étude des « allongements » sur l'Exemplaire de Bordeaux*, in « *Montaigne Studies* », 2001, pp. 19-33. L' *Etica Nicomachea* è oggetto di dibattiti animati, nota Rigolot, tra gli anni 1576 e 1585 nell'Académie du Palais che ha sede al Louvre e di cui il re Enrico III si dichiara "protettore". Vi si discute ad esempio, in termini neoaristotelici, sulla superiorità delle virtù morali su quelle intellettuali e su quale debba essere il ruolo delle passioni nell'economia dei vizi e delle virtù. L' *Etica* è ormai divenuta la guida indispensabile dell' *honnête homme*. Sui riferimenti testuali di Montaigne all'*Etica Nicomachea*, cfr. P. Villey, *Les Sources*, cit., p.303; A. D. Menut, *Montaigne and the Nicomachean Ethics*, in « *Modern Philology* », 1933-34, pp. 225-42 e, soprattutto, E. Traverso, op cit., Cap. IV: *Montaigne e l'«Etica Nicomachea»*, in part. pp. 100-113. Edilia Traverso segnala puntualmente negli *Essais* trentaquattro *emprunts* a quest'opera di Aristotele, il più lungo dei quali, che si trova in II, viii, 386; 497, verte proprio sul tema del movimento e si presenta quasi in veste di parafrasi alla versione di Feliciano del testo aristotelico (*Eth. Nic. IX, VII, 1168 a 5-7*): "in particolare – scrive Traverso – l'espressione *estre est mouvement et action* sembrerebbe richiamare molto da vicino il *sumus autem operatione et actu; vivendo atque agendo sumus* con cui Bernardo Feliciano traduce l' *esmèn d'énérgeia* (*tò zèn gàr kai pràtteîn*) di Aristotele." (E. Traverso, op. cit., p.98). Sulla ricezione di Aristotele in Francia nel corso del secolo XVI, cfr. P. Rossetti Pogliano, *L'Etica a Nicomaco nel Cinquecento francese*, in « *Studi Francesi* », LXIII, 1977, pp. 394-406.

⁴⁰³ Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 202-205.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 205. La felicità della *theoria* è dovuta all'elevatezza di questa attività, alla sua continuità e conferisce "piaceri meravigliosi per purezza e stabilità" (*Eth. Nic. 1177 a 25 sgg.*). In questo modo, è definita la gerarchia delle attività e dei piaceri correlati che l' *Etica Nicomachea* propone allo scopo di collocare al loro culmine la contemplazione: "Tanto dunque che questo sia l'intelletto, o qualcos'altro (*eíte dè nous touto eíte állo ti*) – qualcosa che, ad avviso di tutti, per natura comanda (*ò dé katà phúsin dokei árchein*) e dirige ed ha conoscenza delle realtà belle e divine (*kalòn kai theíon*) [...] – l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria costituirà la felicità perfetta (*teleia eudaimonía*). Ora, che quest'attività sia un'attività contemplativa (*theoretikè*) è stato detto. [...] Infatti questa attività è la più alta: giacché anche l'intelletto (*nous*), di ciò che è in noi, è quel che vi è di più alto e, delle cose che sono oggetto di conoscenza, le più alte sono quelle intorno alle quali verte l'intelletto. [...] Di conseguenza, se l'intelletto è una cosa divina (*theíon*) rispetto all'uomo, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita dell'uomo (*anthrópinon bíon*)."(*Eth. Nic. X, 7*, 1177 a 13-20 e 1177 b 30).

politica e della guerra eccellono, concede Aristotele con un richiamo alla dimensione estetica della morale, «per bellezza e importanza» (1177 b 17). Esse sono tuttavia prive di *scholē*, quindi anche di autosufficienza e della beata stabilità che l'una e l'altra assicurano⁴⁰⁶.

Questa forma di vita, però, rischia di perdere anche la sua autonomia di valore: essa è *propriamente* umana, dunque è *soltanto* umana; ma se l'umano per eccellenza è l'elemento divino in noi, questa vita è alla fine meno che umana: “infatti ciò che è proprio (*oikeion*) a ciascuno è per natura ciò che per ciascuno vi è di più alto e di più piacevole. E per l'uomo, dunque, sarà la vita secondo l'intelletto (ò *katà ton noun bíos*), se è vero che quest'elemento è soprattutto l'uomo.” (*Eth. Nic. X*, 7, 1178 a 5-7). Si realizza solo così la *perfezione* del nostro essere.

Presentando la vita concreta come “un moto materiale e fisico, azione *imperfetta* per sua stessa essenza, e senza regola”, Montaigne si sottrae proprio al privilegiamento dell'intelletto, come attributo “essenziale” dell'uomo, operato da Aristotele. Affermando la vita come azione riducibile all'irregolarità di un *movimento* e, dunque, “imperfetta per sua stessa essenza”, ciò che è rimesso in gioco da Montaigne è la nozione stessa di un' “essenza” in quanto regola e *télos*, modello normativo della natura umana, cioè la *teleologia* e tutto il dispositivo concettuale che la faceva apparire come “naturale”⁴⁰⁷. Considerando la vita un “movimento irregolare”, *desreglé*, Montaigne la svuota di ogni subordinazione ad un unico *telos* che le venga assegnato dall'esterno⁴⁰⁸ e la costringa a *un seul train*, e in quanto questo movimento è “matériel et corporel” essa non sarà assoggettata per natura a delle finalità “spirituali” o “metafisiche” che nient'altro vogliono se non seppellire e soffocare sotto l'artificio “d' una luce presa a prestito” (II, iii, 822; 1091) le ricchezze “proprie e naturali” delle anime “ben nate”: “Quando le vedo dedicarsi alla retorica, all'astrologia giudiziaria, alla logica e a simili pasticci così vani e inutili alle loro necessità, comincio a temere – scrive Montaigne – che gli uomini che lo consigliano loro lo facciano per aver modo di dominarle con questo pretesto.”(ivi). La scelta della vita contemplativa, tutta dedicata alla meditazione e soltanto ad essa appare a Montaigne, come ogni scelta unilaterale che obbliga l'esistenza ad un'unica

⁴⁰⁶ La vita delle virtù etiche è, dunque, soltanto «seconda» perché essa non ha legami con il divino, è peculiarmente «antropica», indissolubilmente legata alla dimensione del corpo e delle passioni (*Eth. Nic. X*, 8, 1178 a 9 sgg.). Cfr. M. Vegetti, op. cit., p. 206.

⁴⁰⁷ Seguiamo qui molto da vicino la lettura, ineccepibile a nostro avviso, che di quest passo di Montaigne è stata proposta da André Tournon in Id., «*Route par ailleurs*». *Le «nouveau langage» des Essais*, cit., pp. 151-169.

⁴⁰⁸ Si veda M. Conche, *Montaigne et la Philosophie*, Editions de Mégare, Trefort 1987, cap. IV «*Le pari tragique*», in part. pp. 70-73: “La vie véritable selon Montaigne est, comme la *praxis* au sens d'Aristote, une activité ayant sa fin en elle-même. Elle s'achève à chaque instant en elle-même, elle est sans avenir et sans passé” (op. cit., p. 70). Ma, come ci ha ricordato Hannah Arendt: “La principale caratteristica di questa vita specificamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani, è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia; di questa vita, *bios* in quanto distinta dalla mera *zoē*, Aristotele ha detto: «in un certo senso è una specie di *praxis*»”. (H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, p. 70). Il testo di Aristotele citato qui da Hannah Arendt si trova in *Politica* 1254 a 7.

modalità, ad un solo modo d'essere, soltanto una delle sue maniere possibili, forse però la meno conforme al carattere plurale e multiforme della vita come movimento: “Ci sono delle nature particolari, raccolte e intime (*retirez et internes*). La mia forma essenziale è propria alla comunicazione e all'espressione; io sono tutto al di fuori (*tout au dehors*) e in evidenza, nato alla società e all'amicizia (*à la société et à l'amitié*). La solitudine che amo e che predico non è altro, in sostanza, che ricondurre a me stesso (*ramener à moy*) i miei sentimenti e i miei pensieri, restringere e rinserrare non i miei passi, ma i miei desideri e le mie preoccupazioni, abbandonando gli affanni estranei e fuggendo assolutamente la servitù e l'obbligazione, (c) e non tanto la folla degli uomini quanto la folla degli affari.”(ivi, 823; 1092). Ritorniamo al capitolo “*De la vanité*”, al passo che abbiamo appena commentato: di questa vita “*desreglée*”, irriducibile a una forma e a una norma, della vita cioè nella materiale concretezza della sua costitutiva in-stabilità e nella radicale contingenza della sua *mobilità*, Montaigne ci dice: “io mi adopero a servirla conformemente ad essa”. Dopo avere rimarcato con forza l' “imperfezione” della vita reale, Montaigne afferma di adoperarsi a prendere in carico, a “servire” cioè, proprio questa “imperfezione” e aggiunge subito dopo che è vano e menzognero pretendere di conformarne il flusso mutevole a dei modelli immutabili: “(b) A che pro quelle punte elevate della filosofia su cui nessun essere umano si può fermare, e quelle norme che eccedono la nostra pratica e le nostre possibilità? Vedo spesso che ci vengono proposte immagini di vita che né colui che le propone né gli ascoltatori hanno alcuna speranza di seguire, né, cosa più importante, nessuna voglia.”(III, ix, 989; 1319). E poco più in là chiosa: “Gli uomini procedono così. Si lascia che le leggi e i precetti seguano la loro strada; noi ne percorriamo un'altra; non solo per sregolatezza di costumi, ma spesso per opinione e giudizio contrario” (*ibidem*)..

Governare⁴⁰⁹ la vita vuol dire dunque per Montaigne “servirla conformemente ad essa”, conformemente cioè alla sua natura singolare e irriducibilmente plurale, come emblematicamente afferma la citazione da Cicerone che precede, e che ingiunge a ciascuno di conformarsi alla sua natura individuale “al di là” della sua “natura universale”: «*Sic est faciendum ut contra naturam universam nihil contendamus; ea tamen conservata, propriam sequamur*» (Cicerone, *De officiis*, I, xxxi). Così, uno dei modi possibili di *governare* la vita, di darle regola e forma, di formarla cioè, è la pratica della riflessione “registrata” e ratificata dalla scrittura degli *Essais*, l'esame e il giudizio operato dal lavoro retrospettivo *saggiato* da Montaigne su se stesso: “Io traggo un vantaggio dal far conoscere i miei costumi (*de la publication de mes meurs*) : che ciò mi serve in qualche modo di

⁴⁰⁹ Sulla nozione di « governo », fornisce una breve ma illuminante storia del termine nella lingua francese Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. pp. 96 sgg. Si veda anche – su questo – M. Senellart, *Les arts de gouverner*, cit.

regola. Mi deriva talvolta una certa stima dal non tradire la storia della mia vita. Questa dichiarazione pubblica mi obbliga a tenermi sulla mia strada ...”(III, ix, 980; 1305-1306).

Non c'è più, qui, alcun bisogno di un modello, di un paradigma al quale uni-formare le proprie azioni, ma piuttosto della *lealtà*, della fedeltà alla propria singolare esperienza vitale, nella sua stessa *incostanza* e mutevolezza: “Considerata la naturale instabilità dei nostri costumi e delle nostre opinioni, - scrive Montaigne nel capitolo primo del libro II, intitolato “*Dell'incostanza delle nostre azioni*” - mi è spesso sembrato che gli stessi buoni autori abbiano torto di ostinarsi a tracciar di noi un insieme stabile e solido (*une constante et solide contexture*). Essi scelgono un modello universale e, secondo quell'immagine, ordinano e interpretano tutte le azioni di un personaggio e, se non possono piegarle a forza secondo il loro intento, le attribuiscono alla simulazione.” Mentre invece, “*ce n'est que branle et incostance* “ (II, i, 332-333; 427-428). La vita è una serie di casi e di contingenze e “quelli che si esercitano a esaminarne le azioni” non si trovano mai tanto in difficoltà come “nel metterle insieme e presentarle sotto la stessa luce”(ivi, 331; 427).

Branle e *incostance* sono i caratteri salienti di quel movimento irregolare che è la vita per Montaigne: “Negli uomini, io credo più difficilmente alla loro costanza che ad ogni altra cosa, e a nulla più facilmente che alla loro incostanza. Chi ne giudicasse volta per volta (c) e distintamente, pezzo per pezzo, (b) si troverebbe più spesso a dire il vero” (ivi, 232; 428). È, infatti, questa la *maniera* più frequente della vita, la *forma* di vita più consueta che noi sperimentiamo: “Il nostro procedimento consueto è di andar dietro alle inclinazioni del nostro desiderio , a sinistra, a destra, in su, in giù, secondo che il vento delle occasioni trascina”. Movimento imperfetto – si ricordi - “per sua stessa essenza”, cosicché, leggiamo in un'aggiunta manoscritta posteriore: “(c) noi ondeggiamo fra diverse opinioni; non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente (*constamment*)”, trasportati “come le cose che galleggiano, ora dolcemente, ora con violenza”, mentre a loro volta in noi, nel nostro corpo “(a) i nostri umori si muovono coi movimenti del tempo (*se meuvent nos humeurs avecques les mouvemens du temps*)” (ivi, 333; 429).

Governare la vita, è così governare il movimento degli umori, il flusso dei casi e delle circostanze mutevoli, il vento e il mare del possibile e il suo continuo *branle*, ondeggiare, “secondo che l'acqua è agitata o in bonaccia” (*ibidem*). Ma non c'è regola o norma *stabile* che ci possa servire da nocchiero, in questo navigare incerto, non c'è *securitas* in questo viaggio. Infatti: “(a) Se qualcuno avesse prescritto e stabilito leggi sicure e un sicuro governo nella sua mente (*et certaine police en sa teste*), noi vedremmo in tutto il corso della sua vita risplendere una costanza di costumi, un ordine e una relazione infallibile fra le une cose e le altre (ivi). Invece per noi, nella vita *comune* che ogni momento, ogni giorno sperimentiamo e saggiamo, “sono necessari tanti giudizi particolari, quante sono le azioni. La cosa più sicura, secondo me – osserva Montaigne – sarebbe di riferirli alle

circostanze prossime, senza entrare in una più lunga ricerca e senza trarne altra conseguenza” (ivi, 334; 430).

La forma di *police*, il modo di governo richiesto dalla vita in quanto movimento radicalmente irregolare e imperfetto, non avrà allora il carattere prescrittivo di norme stabili e sicure, quanto piuttosto consisterà in un’attitudine, un procedimento, una maniera capace di rapportarsi alle “circostanze” e alla contingenza, capace cioè di servirla “conformemente ad essa”.

Proprio in questo stesso capitolo « *De la vanité* », come già abbiamo visto, a proposito del “corpo politico” Montaigne estendeva infatti *branle* e *incostance* all’orditura stessa della vita in comune della società nel suo complesso, al suo *contessuto* e scriveva: “Non tutto quello che vacilla cade (*Tout ce qui branle ne tombe pas*). L’orditura d’un così gran corpo si regge a più di un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità : come i vecchi edifici, ai quali l’età ha portato via la base, senza intonaco e senza cemento, che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso ...” (III, ix, 960; 1279). Insomma, la *police* attraverso la quale il vacillare del corpo sociale trova il modo di conservarsi e non cadere, di continuare a *vivere* anche senza intonaco e *cymment*, è la sua attitudine a sostenersi sul proprio stesso peso, cioè non nonostante, ma *attraverso* le alterazioni subite nel corso del tempo. La sua “sostanza” è *usage*, la sua “natura” *circonstance*: è solamente l’ *uso* a normare l’istituzione: non c’è scissione tra la natura e la storia; il luogo della politica non è il luogo del vero e del falso, ma di ciò che è buono o cattivo in relazione alle “inclinazioni del nostro desiderio”: “(b) Non per opinione ma in verità, l’ottimo e migliore governo è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è mantenuta (*l’excellente et meilleure police est à chacune nation celle sous la quelle elle s’est maintenuë*). La sua forma e la sua utilità essenziale dipende dall’uso.” (III, ix, 957; 1274).

E’ proprio per questo che la legge non ha realtà effettiva, per Montaigne, se non incorporata nei costumi: sono i costumi che cementano la società e trattengono insieme gli uomini⁴¹⁰, anche nel pieno delle convulsioni politiche delle guerre civili, nel furore della *stàsis*: “Vedo non un’azione, o tre, o cento, ma costumi generalmente praticati e ammessi , così mostruosi soprattutto per inumanità e slealtà (la peggior specie di vizi, a parer mio) che non mi basta l’animo di concepirli senza orrore; e li ammiro quasi quanto li detesto. La pratica di tali insigni malvagità è indizio di vigore e forza d’animo quanto di errore e sregolatezza. La necessità mette insieme gli uomini e li unisce (*compose les hommes et les assemble*). Quest’unione fortuita (*cousture fortuite*) si trasforma poi in legge; di fatto ce ne sono state di più selvagge di quanto alcuna mente umana possa concepire, e che tuttavia hanno mantenuto i loro corpi in altrettanta salute e lunghezza di vita quanto saprebbero fare quelle di Platone e Aristotele.” (ivi, 956-957; 1273). Montaigne pensa il vincolo sociale, il legame che tiene insieme gli uomini, sempre in termini di tessuto, di *contexture*, di *cousture*: l’essere

⁴¹⁰ Cfr. M. Kölsch, *Recht und Macht bei Montaigne*, cit., pp. 83-85.

contessuti degli uomini si mantiene così fin *dentro* la guerra civile, “la società degli uomini si regge e si tiene unita (*se tient et se coust*) a qualsiasi costo” (ivi, 956; 1272).

5. «*La philosophie politique aura bel accuser ...* ».

Ritornando ancora una volta all’esperienza feroce del suo presente storico, “en un temps malade comme cettuy-ci”, ai “costumi attuali del nostro Stato” e alla loro scelleratezza senza nome⁴¹¹, Montaigne osserva: “Di fatto dalle mie parti siamo ormai, per lunga licenza di queste guerre civili, invecchiati in una forma di Stato così dissoluta, *Quippe ubi fas versum atque nefas*,⁴¹² che in verità è un miracolo che possa mantenersi.” (III, ix, 956; 1272). Nonostante tutto, anche dopo i lunghi anni delle guerre civili di religione, la società non muore, il legame sociale non si dissolve ma si mantiene e invecchia adattandosi alle circostanze mutevoli, al loro perenne *branle*: “Il nostro governo va male; ce ne sono stati tuttavia altri più malati e non sono morti.” (III, ix, 960; 1278).

La capacità di adattarsi alle diverse condizioni testimonia, per Montaigne, della plasticità della natura umana anche *in politicis* e della sua attitudine ad incorporare l’estraneo e il difforme senza più sentirlo come qualcosa di esteriore a sé, ma anzi alimentandosene al fine di mantenere la vita e di espanderla oltre se stessa, oltre la propria chiusura, accrescendo così il proprio *peso* e sostenendosi proprio su di esso: se la società è un corpo, come abbiamo già avuto modo di vedere, essa sarà allora presa in un divenire continuo, ma è perciò stesso evidente che il mantenimento delle leggi tramandate finirà inevitabilmente per ostacolare proprio la vita e la salute di questo corpo collettivo. La rigidità delle leggi diventa allora altrettanto nefasta al dispiegamento dei legami sociali e cioè al rafforzarsi del vincolo nella *contexture*, quanto “tutte quelle descrizioni di governi (*descriptions de police*) immaginate per arte, si trovano ridicole e inadatte ad esser messe in pratica”(ivi, 957; 1273).

Se, infatti, “quelle grandi e lunghe discussioni sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti, sono discussioni convenienti soltanto all’esercizio del nostro spirito [...] e non hanno alcuna vita fuori di lì”, anche la chiusura e la rigidità delle leggi impedisce il metabolismo del corpo sociale e quindi la crescita della vita comune. A conferma di questo, Montaigne introduce, in un lungo passaggio, l’esempio tratto dalla storia di Roma: “Le stelle – scrive – hanno

⁴¹¹ Montaigne cita qui Giovenale, xiii, 28-30: «*peioraque saecula ferri / Temporibus, quorum scelere non invenit ipsa / Nomen, et a nullo posuit natura metallo*».

⁴¹² «Dove il giusto e l’ingiusto sono confusi», Virgilio, *Georgiche*, I, 505. Su Montaigne e Virgilio cfr. F. Gray, *Montaigne bilingue: le latin des Essais*, Champion, Paris 1991 e M. McKinley, *Words in a Corner: Studies in Montaigne’s Latin Quotations*, cit., pp. 62-102.

fatalmente destinato lo stato di Roma a modello di ciò che possono in questo campo. Esso comprende in sé tutte le forme e le vicende che riguardano uno Stato; tutto quello che vi possono l'ordine e la perturbazione, la fortuna e la sfortuna. Chi deve disperarsi della propria condizione, vedendo le scosse e i moti da cui quello fu agitato e che sopportò? Se l'estensione del dominio costituisce la salute di uno stato (cosa su cui non sono affatto d'accordo (c) e mi piace Isocrate quando insegna a Nicocle d'invidiare non i principi che hanno grandi possedimenti, ma coloro che sanno ben conservare quelli che hanno avuto insorte), (b) quello là non fu mai tanto sano come quando fu più malato. La peggiore delle sue forme fu per esso la più fortunata. Si scorge a fatica l'immagine di qualche forma di governo (*l'image d'aucune police*) sotto i primi imperatori; è la più orribile e più densa confusione che si possa immaginare. Tuttavia esso la sopportò e vi resisté, conservando non una monarchia chiusa nei suoi limiti, ma tanti popoli così diversi, così lontani, così poco devoti, così disordinatamente comandati e ingiustamente conquistati (*si desordonnéement commandées et injustement conquises*)”(ivi, 960; 1278). La pratica politica che emerge qui è sì un lavoro di adattamento della legge alle circostanze e alla varietà dei costumi, ma anche una *espesse confusion* che tuttavia mantiene la salute non come chiusura nei suoi limiti, come difesa e irrigidimento in una presunta identità stabile e riconoscibile nella quale arroccarsi, ma come apertura ed *osmosi*, alterazione e imbricazione con *altri*, i più diversi, i più lontani, i meno devoti, e tanto *desordonnéement commandées et injustement conquises*.

Ciò che Montaigne teme di più infatti, nelle vicende politiche che vive la Francia affetta dalla guerra civile, non è tanto l'alterazione del corpo sano, la sua contaminazione, quanto piuttosto la sua distruzione e dilacerazione: “Quello che più mi pesa è che, contando i sintomi del nostro male, ne vedo tanti di naturali e di quelli che ci manda il cielo e che sono propriamente suoi, quanti di quelli che vi portano la nostra dissolutezza e la stoltezza umana. (c) Sembra che le stelle medesime stabiliscano che abbiamo durato già assai oltre i termini abituali. E mi pesa anche questo, che il male più vicino che ci minaccia non è l'alterazione della massa intera e compatta, ma la sua distruzione e lacerazione (*divulsion*), il più grande dei nostri timori” (ivi, 961; 1280). Non è l'alterazione dunque, a suo modo sintomo naturale e “che ci manda il cielo”, sintomo di un “male” che in realtà si intreccia alla nostra stessa salute e la fortifica, quanto forse proprio l'assenza dell'alterazione il male che ci minaccia più da vicino, e che porta con sé il germe terribile della distruzione e della *divulsion*.

Con un movimento di scrittura che è caratteristico dello stile degli *Essais*, e della pratica di pensiero che li attraversa continuamente dislocandone i temi e gli argomenti⁴¹³, Montaigne dopo

⁴¹³ Pierre Villey, che per primo ha segnalato l'importanza eccezionale di questo saggio nell'economia complessiva dell'opera, nella sua nota introduttiva di commento al capitolo dice che “l'on trouve ici l'un des exemples les plus

una lunghissima digressione, improvvisamente riprende il motivo dal quale era partito all'inizio del capitolo che stiamo esaminando e che dà il titolo al saggio stesso. Che è, lo ricordiamo, “*Della vanità*” e che iniziava così: “(b) non ce n'è forse alcuna più manifesta di quella di scriverne così vanamente.”(ivi, 945; 1257).

L'*intentio* autoironica è rivolta evidentemente all'impresa stessa tentata da Montaigne con gli *Essais* : “Chi non vede che ho preso una strada per la quale, senza posa e senza fatica, andrò finché ci sarà inchiostro e carta al mondo?” (ibidem) chiede infatti al suo “suffisant lecteur”, ma la *vanità* di cui egli descrive il volto molteplice trova qui la sua principale manifestazione autobiografica nel piacere del viaggiare. Tutto il capitolo in realtà è organizzato attorno al motivo del *viaggio*, della fuga, del peregrinare, della *échappée* ⁴¹⁴, tanto che la stessa scrittura degli *Essais* appare qui sotto il segno dell'erranza senza fine, come un viaggio sempre ricominciato daccapo e mai concluso. Scrivere come viaggiare, un viaggio senza altra giustificazione che il piacere del *branle*: “Che me ne importa! Non lo comincio né per tornare né per portarlo a termine; mi propongo solo di muovermi, finché il movimento mi piace. (c) E passeggio per passeggiare.”(ivi, 977; 1302).

Anche qui, è ancora il movimento che definisce la condotta che Montaigne ci dice essere la sua e che ci descrive come una fra le “condizioni umane” più comuni : “compiacerci più delle cose altrui che delle nostre e amare l'agitazione e il cambiamento” (ivi, 948; 1260). Questa condizione umana, Montaigne la condivide : “Anch'io ne partecipo. Quelli che seguono l'altro estremo, di essere soddisfatti di se stessi, di stimare quello che possiedono al di sopra del resto e di non riconoscere alcuna forma più bella di quella che vedono, se non più saggi di noi, sono in verità più felici. Io non invidio la loro saggezza, ma la loro buona fortuna”(ibidem).

Questa tendenza propria della sua natura spiega la propensione per il viaggiare e il piacere che vi è connesso : “Quest'indole avida di cose nuove e sconosciute giova certo ad alimentare in me il desiderio di viaggiare, ma diverse altre circostanze vi contribuiscono”(ibidem). La principale di queste “circostanze” è presto detta da Montaigne e attiene singolarmente a qualcosa come una fuga dall' obbligo del comando, o meglio dalla relazione comando/obbedienza inerente all'esercizio del governo della propria casa: “Mi distolgo volentieri dal governo della mia casa (*du gouvernement de ma maison*). C'è qualche soddisfazione nel comandare, foss'anche in un granaio, e nell'essere obbedito dalla propria gente; ma è un piacere troppo uniforme e fiacco.”(ibid, 948; 1261).

frappants de ce désordre au moyen duquel Montaigne aime à étonner et à dérouter son lecteur”(Cfr. *Essais*, cit., p. 944).

⁴¹⁴ Il termine *échapper* ricorre sette volte nello stesso capitolo. Cfr. Roy E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, cit., vol. I, p. 379.

Si tratta di uscire, di sottrarsi al chiuso del proprio *oikos*, al *gouvernement*⁴¹⁵ della sfera domestica e al ruolo sociale che vi è connesso, quello del *pater familias* del diritto romano, che esercita la capacità di comandare (l'*oikodespotes*), di lasciare cioè la figura e la posizione del padre di casa, tipica del mondo nobiliare che vi è connesso, il capo di casa che regna “dispoticamente” su animali e cose, che “governa” la moglie, i figli e i servi, la casa nel suo complesso⁴¹⁶, ruolo che presuppone un mondo *chiuso* dal quale il desiderio “di cose nuove” spinge Montaigne a uscire: “E poi è necessariamente unito a molti pensieri fastidiosi: ora la povertà e l’oppressione dei vostri sottoposti, ora la lite fra i vostri vicini, ora l’usurpazione che vi fanno, vi affliggono” (*ibidem*).

Il piacere di viaggiare si lega in Montaigne al desiderio di fuggire da questo mondo familiare, di sfuggire all’afflizione della sua *oikonomia*, all’economica della casa e della famiglia e al principio signorile che la informa, alla *posizione* ereditata, con la casa, dagli avi e dal padre: “Io mi sono dedicato tardi all’amministrazione della casa. Quelli che la natura aveva fatto nascere prima di me, me ne hanno dispensato per molto tempo. Avevo già preso un altro indirizzo, più adatto al mio temperamento. Tuttavia, da quel che ne ho visto, è un’occupazione più fastidiosa che difficile; chiunque è capace di altro, lo sarà facilmente anche di questo. Se cercassi di arricchirmi, questa strada mi sembrerebbe troppo lunga; avrei servito i re, traffico più produttivo di qualsiasi altro.” (*ivi*). Montaigne ha preso *un autre ply*, un’altra piega, un’altra strada rispetto a coloro che la natura

⁴¹⁵ «Gouvernement est droicte disposition des choses, desquelles on prent charge pour les conduire jusques à fin convenable», scrive nel 1555 Guillaume de La Perrière in *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*, citato da Foucault nella sua lezione del 1 febbraio 1978 al Collège de France. Sulla nozione di *gouvernement*, “risalendo a quando non possedeva ancora il significato politico e statuale che comincerà ad assumere in maniera rigorosa nel XVI e XVII secolo”, Foucault scrive: “La prima cosa che si può notare è che la parola “governo” ricopre una congerie di significati diversi nel XIII, XIV, XV secolo. Innanzitutto, troviamo il senso puramente materiale, fisico, spaziale di dirigere, far avanzare, o anche di avventurarsi su un sentiero o una strada. “Governare” significa seguire un percorso, o far seguire un percorso. “Governare” ha anche il significato materiale, assai più ampio, di sostentare, fornire i mezzi di sussistenza. “Governare” quindi nel senso di mantenere, nutrire, fornire i mezzi di sussistenza. «Una donna il cui governo [*gouvernement*] è eccessivo» è una donna che consuma troppo, è difficile da mantenere. “Governare” possiede anche il significato a noi più vicino, per quanto leggermente diverso, di riuscire a vivere di qualcosa. (...) “Governare” può voler dire “dirigere qualcuno”, nel senso propriamente spirituale di governo delle anime – senso classico destinato a durare molto a lungo; in un significato un po’ diverso da questo, “governare” può voler dire “imporre un regime” a un malato, sia nel senso del medico che governa il malato, sia del malato che segue delle cure, cioè si governa. (...) “Governare” o “governo” possono pertanto riferirsi alla condotta, nel senso propriamente morale del termine ... “Governare” si può riferire inoltre a una relazione tra individui, assumendo le forme più diverse: la relazione di comando e di dominio, nel senso di dirigere qualcuno, averlo a propria disposizione.” (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., pp. 96-97).

⁴¹⁶ Su tutto questo “mondo nobiliare” e sulla concettualità dell’*oikos*, della “casa nel suo complesso” (*das ganze Haus*), cfr. O. Brunner, *La “casa come complesso” e l’antica “economica” europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 144-151 e, inoltre, Id., *Land und herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs in Mittelalter*, Wien 1965; trad. it. *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Giuffrè, Milano 1983. Anche Foucault, a proposito di La Perrière, nota come venga chiamato in causa in riferimento alla diligenza di chi governa “l’esempio del buon padre di famiglia: il padre di famiglia è quello che si alza prima di tutti gli altri componenti della casa, che si corica più tardi e vigila su tutto perché si considera al servizio della sua casa.” (op. cit., p. 81). Cfr. anche N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, cit., *passim*.

ha fatto vivere prima di lui, perché essa gli ha assegnato un'altra *complexion*⁴¹⁷, per esempio in confronto al padre: “A mio padre piaceva costruire Montaigne dove era nato e in tutta questa amministrazione di affari domestici (*police d'affaires domestiques*), mi piace servirmi del suo esempio e delle sue norme, e farò il possibile perché i miei successori vi rimangano attaccati” (ivi, 951; 1265). La casa è dunque – certo – la casa paterna, la casa e il luogo, la terra, che portano il nome del padre⁴¹⁸ e sono governati dalla sua “economica”.

Di questa “economica” domestica e delle attività che le sono connesse per la salvaguardia del patrimonio, il complesso dei compiti e dei lavori da svolgere in casa e nei campi che competono alla cura del “padre di casa”⁴¹⁹, Montaigne sembra sentire tutto il peso e il rammarico per non sapersene occupare davvero secondo l'esempio e le norme che suo padre gli ha lasciato in eredità: “Se mi sono occupato di terminare qualche vecchio pezzo di muro e di sistemare alcune parti della costruzione malamente raffazzonate, l'ho fatto certo mirando più alla sua intenzione che alla mia soddisfazione. (c) E accuso la mia indolenza del non essere andato oltre nel portare a termine le belle cose che egli ha lasciato iniziate nella sua casa; tanto più che è molto probabile che io ne sia l'ultimo possessore della mia stirpe e quello che vi darà l'ultima mano. (b) Di fatto, per quanto riguarda la mia particolare inclinazione, né questo piacere di costruire che si dice così attraente, né la caccia, né i giardini, né gli altri piaceri di una vita ritirata possono dilettermi molto” (ivi, 951; 1265-1266).

Montaigne però, dopo aver così riconosciuto la propria diversa inclinazione, la singolare *façon* della sua piega, che lo allontana dalla forma di vita del padre, tiene a sottolineare come non si tratti nel suo caso di *disdegno* o di disprezzo per gli affari “domestici”, quanto piuttosto del fatto che

⁴¹⁷ Sulla semantica del termine *complexio* e sulla sua declinazione in Montaigne nelle espressioni inerenti alla buona disposizione naturale del corpo umano, *structure et composition*, cfr. L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., pp. 220-221.

⁴¹⁸ Scrive Montaigne nel capitolo xlvì, del I Libro, intitolato “*Dei nomi*”: “(a) Per chiudere il nostro discorso, è una brutta usanza (*vilain usage*), e che nella nostra Francia porta con sé pessime conseguenze, chiamare ognuno col nome della sua terra e signoria (*d'appeller chacun par le nom de sa terre et Seigneurie*), ed è la cosa al mondo che fa più mescolare e confondere le schiatte. Un cadetto di buona casata (*de bonne maison*), che abbia avuto in appannaggio una terra col nome della quale (*une terre sous le nom de la quelle*) sia stato conosciuto e onorato, non può onestamente abbandonarlo; dieci anni dopo la sua morte, la terra passa a un estraneo che fa lo stesso: pensate come possiamo fare a distinguere questi uomini. [...] (b) Gli stemmi non sono più certi dei nomi (*Les armoires n'ont de seurté non plus que les surnoms*). Io porto l'azzurro seminato di trifogli d'oro, con una zampa di leone dello stesso colore, guarnita di rosso, messa di faccia. Che privilegio ha questa figura per rimanere proprio nella mia casa (*Quel privilege a cette figure pour demeurer particulièrement en ma maison*) ? Un genero la trasporterà in un'altra famiglia; qualche spregevole compratore ne farà il suo stemma originario: non c'è cosa in cui si trovino più cambiamenti e confusione (*plus de mutation et de confusion*)” (I, xlvì, 278; 360-361). Il capitolo è oggetto di una lettura straordinariamente acuta in A. Compagnon, op. cit., pp. 145-169.

⁴¹⁹ Scrive Otto Brunner: “Chi non ha conoscenza delle dottrine economiche antiche potrebbe essere tentato di ricercarle negli scritti antichi e medievali che portano il titolo di ‘economica’ (*Ökonomik*). La tradizione di questi ultimi va da Senofonte e Aristotele, attraverso la Scolastica medievale, fino all'età moderna. Benché sia rimasta a lungo priva di sviluppo interno, l'economica portò avanti tuttavia, attraverso i secoli, i concetti fondamentali della dottrina della ‘casa’ (*Haus*). Nel XVI secolo essa si collega con la dottrina agraria, rinascente dal nuovo sulla base di fondamenti antichi. Ancora all'epoca del mercantilismo esisteva un'ampia pubblicistica economica in tal senso: la così detta ‘letteratura del padre di casa’ (*Hausväterliteratur*)” (O. Brunner, *La “casa come complesso”*, cit., p. 134).

queste sue *idee* gli siano più *agevoli* e “giovevoli alla vita”: “Non mi preoccupo tanto di averle vigorose e dotte, quanto mi preoccupo di averle agevoli e giovevoli alla vita : (c) esse sono sufficientemente vere e sane se sono utili e gradevoli. (b) Quelli che, sentendomi parlare della mia inettitudine al governo della casa , mi sussurrano negli orecchi che è disdegno, e che io non mi occupo di conoscere gli attrezzi delle colture, le stagioni, le regole , come si fanno i miei vini, come s’innesta, e di sapere il nome e la forma delle erbe e dei frutti e la preparazione dei cibi di cui vivo , (c) il nome e il prezzo delle stoffe di cui mi vesto, (b) perché ho a cuore qualche scienza più alta, mi fanno morire. Questa è stoltezza e bestialità piuttosto che orgoglio (*gloire*). Mi preferirei buono scudiero piuttosto che buon loico”(ivi, 951-952; 1266).

E’ della sua inettitudine alla *oikonomia*⁴²⁰, cioè a una somma di conoscenze variegata e disparata, che va dalle tecniche dell’economia domestica e agraria alle nozioni di botanica e di meteorologia⁴²¹, che Montaigne parla e di cui sembra scusarsi qui. Anche se il suo non è l’orgoglio (*gloire*) di chi ritiene di doversi occupare di un sapere più elevato, *plus haute science*, e disdegna le conoscenze “basse” relative alle attività della casa, dato che questa sarebbe davvero stoltezza. Non è al desiderio di praticare una scienza più *alta* di questa che la sua *complexion* lo porta, a coltivare idee “vigorose e dotte” e a dilettarsi dei “piaceri di una vita ritirata”, quanto piuttosto ancora una volta “di averle agevoli e giovevoli alla vita” e cioè conformi alla propria *façon*, all’inclinazione singolare del proprio essere, “à mon application particulière”.

E tuttavia, un po’ più oltre nel testo, questa devozione filiale alla forma di vita paterna si fa sempre meno convinta e anzi sembra quasi rovesciarsi nel suo opposto, quando Montaigne scrive: “(b) Vorrei che, invece di qualche altra parte della sua eredità, mio padre mi avesse lasciato quell’amore appassionato che nei suoi vecchi anni portava alla propria casa. Era felice di ridurre i propri desideri al suo patrimonio, e di sapersi compiacere di quello che aveva . La filosofia politica – aggiunge però subito – avrà un bell’accusare la bassezza e la sterilità della mia occupazione (*La philosophie politique aura bel accuser la bassesse et sterilité de mon occupation*), se un giorno potrò prendervi gusto come lui. Io sono di quest’opinione, che l’occupazione più onorevole è servire alla gente ed essere utile a molti (*de servir au public et estre utile à beaucoup*)” (ivi, 952; 1267).

A rafforzare quest’affermazione Montaigne fa subito seguire, in un’aggiunta autografa posteriore, una citazione dal *De amicitia* di Cicerone: “(c) «*Fructus enim ingenii et virtutis omnisque praestantiae tum maximus accipitur, cum in proximum quemque confertur*»”. Insomma, il

⁴²⁰ «Nulla enim professio amplior quam oeconomia» scrive Wolf Helmard von Hohberg nella *Prefazione* alla sua opera *Georgica curiosa oder Adeliges Land und Feldleben* (1682), un capolavoro della letteratura del ‘padre di casa’ (cit. in O. Brunner, op. cit., p 135-136).

⁴²¹ Cfr. O. Brunner, op. cit., pp. 136-137-

rimprovero che la “filosofia politica” potrebbe rivolgergli nel caso possa prender gusto esclusivamente – come i suoi avi e suo padre – all’amministrazione della casa, al governo domestico e alle sue incombenze, Montaigne mostra di dividerlo, visto che per lui *servir au public et estre utile à beaucoup* è senz’altro l’occupazione *la plus honorable*, mentre qualche pagina più in là osserva come: “Il più sciocco comportamento d’un gentiluomo in casa sua, è vederlo occupato dell’andamento della propria economia domestica, parlare all’orecchio d’un servo, minacciarne un altro con gli occhi”(ivi, 954; 1270).

Il tema del *viaggio*, che domina l’intero capitolo, trova forse la sua luce più viva se lo si accosta a questa rivendicazione ripetuta dell’attitudine, della *complexion* che distingue Montaigne dalla forma di vita domestica ereditata, nella quale è difficile non scorgere una presa di distanza ironica da un modello e da un ruolo che è quello del “signore di casa”⁴²²: “(c) Io ne parlo per me, non tralasciando in generale di valutare quale dolce diletto sia per certi caratteri un’amministrazione domestica tranquilla, prospera, governata secondo un ordine regolato (*conduict par un ordre réglé*), e senza voler applicare alla cosa i miei propri errori e difetti, né contraddire Platone, che ritiene la più felice occupazione per ciascuno fare i propri affari senza ingiustizia”(ivi, 955; 1271).

Certo, in viaggio il *mesnage paisible*, l’abitare domestico governato da un ordine regolato, mancherà. “(b) «Ma in un viaggio così lungo sarete costretto a fermarvi in una miserabile bicocca dove tutto vi mancherà»”(ivi, 1309). Invece Montaigne non teme di lasciare le comodità della casa, ma anzi si lascia andare al piacere del vagabondare tra gli uomini, proprio per la sua forma di vita, per la sua *complexion*: “Ho un fisico adattabile e gusti comuni quant’altri mai. La differenza dei modi da un paese all’altro non m’interessa se non per il piacere della varietà (*ne me touche que par le plaisir de la diversité*) Ogni usanza ha la sua ragione . Siano piatti di stagno, di legno, di terracotta, sia bollito o arrosto, burro o olio di noci o olio d’oliva, caldo o freddo, per me è tutt’uno, e a tal punto che, invecchiando, questa bella facoltà si accentua in me e avrei bisogno, piuttosto, che la delicatezza e la scelta frenassero l’indiscrezione del mio appetito e alleggerissero talvolta il mio stomaco. (c) Quando sono stato fuori di Francia e, per farmi una cortesia, mi hanno domandato se volevo esser servito alla francese, me ne sono burlato e mi sono sempre precipitato alle tavole più affollate di stranieri .”(ivi, 985; 1313-1314).

Fuggendo il piacere “troppo uniforme e fiacco” del governo della casa, il recinto domestico della sua economia ristretta, della monotonia del suo *cibo* sempre uguale⁴²³, Montaigne si compiace del fatto che la fortuna agevoli “lo scorrere della mia esistenza (*la facilité du marché de ma vie*)”(ivi,

⁴²²O. Brunner, ivi., p. 145.

⁴²³ Sul “cibo” in Montaigne e sulla nozione di “nourriture”, cfr. A. Bettoni, *Le “nourritures” italiane di Montaigne*, in *Montaigne e l’Italia*, Slatkine, Genève 1991, pp. 469-490 e Ead., *Cibo e rimedio: i meloni di Montaigne*, in M. G. Profeti, a cura di, *Codici del gusto*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 265-274. Di Anna Bettoni si veda anche la voce “Alimentation”, nel *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, éd. par Ph. Desan, cit., pp. 17-20.

984, 1312), la *complexion* adattabile del *corps libre* che si piega plasticamente e con facilità alla differenza dei modi di vita altrui e delle altrui “*nourritures*”, e che è toccato dal piacere della diversità delle usanze e delle maniere e se ne lascia alterare, precipitandosi alle tavole *espesses d’estrangers*, piuttosto che “appaesarsi” nella riproduzione del già noto, dell’appartenenza ad una presunta identità data, di cui anzi si burla e si fa beffe: “(b) Ho vergogna di vedere i nostri uomini gonfi di questo sciocco umore d’irritarsi per usanze contrarie alle loro (*des formes contraires aux leurs*): sembra loro di esser fuori del loro elemento quando sono fuori del loro villaggio. Dovunque vadano, si attengono ai loro usi e detestano quelli stranieri . Se trovano un compatriota in Ungheria, festeggiano questa ventura: eccoli ad allearsi e a cucirsi insieme, per condannare tanti usi barbari che vedono (*tant de meurs barbares qu’ils voient*). Come potrebbero non essere barbari, dato che non sono francesi? E, per giunta, sono i più intelligenti che li hanno notati, per dirne male. La maggior parte non accettano l’andare che per il ritornare. Viaggiano protetti e chiusi in una saggezza taciturna e incommunicabile (*une prudence taciturne et incommunicable*), difendendosi dal contagio di un clima sconosciuto.”(ivi, 986; 1314).

E’ tratteggiato così, con una forza descrittiva incomparabile, il ritratto di coloro che riproducono indefinitamente la dimensione “domestica” ovunque vadano, l’economia ristretta dell’*oikos* anche “fuori dal loro villaggio”. Costoro si attengono sempre e comunque ai loro usi, detestando le *façons* diverse dalle loro e che vedono come barbare e dal cui contagio fuggono, dominati dalla paura della contaminazione e dell’alterazione.

Il commercio, il *marché* della vita è dunque in ogni modo evitato: essi viaggiano proteggendo ostinatamente la propria identità e chiudendosi agli altri come di fronte a una minaccia per la loro integrità, in una *prudence* silenziosa e incapace di scambio e di comunicazione, impermeabile al contatto di un clima sconosciuto. Fuori dal loro elemento attenti soltanto ad allearsi e cucirsi insieme, mettono a distanza ciò che vedono e coltivano la loro *insocievolezza* ostile nell’attesa continua del ritorno a casa.

Montaigne marca così la differenza radicale della propria *complexion*, dei propri “umori” rispetto allo “sciocco umore” di costoro, che non intraprendono l’andare che per il ritornare, taciturni e gonfi di una saggezza ripiegata e chiusa su se stessa, incapace di comunicarsi ad altri.

6. “*J’aime une sagesse gaye et civile*”.

Il ritratto che Montaigne ha così tracciato si attaglia perfettamente ad una figura politica che gli è ben nota e che nella sua esperienza pubblica ha avuto modo di conoscere e di osservare: quella del cortigiano. Montaigne se ne accorge subito, infatti, e scrive: “Quello che dico di costoro mi ricorda, in una cosa simile, quello che ho notato talvolta in alcuni nostri giovani cortigiani. Essi non frequentano che uomini della loro condizione, ci guardano come gente dell’altro mondo, con disprezzo o pietà. Togliete loro le conversazioni sui misteri di corte, sono come pesci fuor d’acqua, altrettanto ingenui e inesperti per noi come noi per loro. Si dice molto giustamente che un uomo dabbene è un uomo composito (*qu’un honneste homme c’est un homme meslé*)” (III, ix, 986; 1314). Apparentemente *en passant*, Montaigne chiama in causa qui, nella topografia singolare di “*De la vanité*”, un’altro luogo topico della stagione rinascimentale, non più l’*oikos* ma la *Corte*, *topos* dell’affabulazione, luogo dell’esercizio del potere e dei suoi *arcana*, le “conversazioni sui misteri di corte”, in cui si situano e si sovrappongono l’eredità della tradizione feudale e i primi tratti distintivi dei nuovi ruoli che la nascente “società di corte”⁴²⁴ va organizzando, “tra gestione del potere e organizzazione degli apparati e dell’apparire”⁴²⁵, tra famiglia e storia. Quelle “conversazioni” che si svolgono tra i giovani cortigiani “che ci guardano come gente dell’altro mondo”, non paiono a Montaigne vero *conversare*, fatto per *praticare insieme*⁴²⁶. “Nella piena stagione rinascimentale – scrive Carlo Ossola⁴²⁷ – la «conversazione» indica soprattutto una «frequentazione comune»; si oppone ormai alla *vita solitaria*, alla «*secretior habitatio et solitaria conversatio*» che il Petrarca

⁴²⁴ Cfr. N. Elias, *Die höfische Gesellschaft*; trad. it. *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 1980. Cfr. anche E. Saccone, *Le buone e le cattive maniere. Letteratura e galateo nel Cinquecento*, il Mulino, Bologna 1992.

⁴²⁵ Cfr. C. Ossola, *Dal «Cortegiano» all’«Uomo di mondo»*. *Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987, p. 101. Si tratta di un’opera fondamentale per la comprensione della figura del *cortigiano* nel Rinascimento. Sul *topos* della corte come luogo archetipico del moderno, si veda A. Brandalise – M. Mancini, *Corpo e rappresentazione nell’archetipo della corte*, in «Il Centauro», n. 15, 1985, pp. 71-94.

⁴²⁶ “E’ la definizione di « conversazione» quale propone – come nota Ossola – alla metà del secolo XVI, Francesco Alunno nel suo dizionario cosmologico *Della Fabrica del mondo*, 1548.” Cfr. C. Ossola, op. cit., p. 143.

⁴²⁷ C. Ossola, op. cit., p. 131.

aveva raccomandato citando Johannes Egiptius. L'intervallo semantico che separa quella *literata solitudo*, la «solitaria conversatio» del Petrarca dalla «conversation polictique» evocata da Rabelais, è analogo al processo che demarca, sul piano storico, la fine di una civiltà che all'Uno riconduceva e nell'Uno fondava - «sicut de causa omnium » - la pluralità dei nomi e delle parvenze, e la nascita di una società di scambio". Dove, come dice Baldassar Castiglione «il commercio tra diverse nazioni ha sempre avuto forza di trasportare dall'una all'altra, quasi come le mercanzie, così ancor novi vocabuli»⁴²⁸. Dove insomma, come dice Montaigne in «*De l'expérience* » : “(b) nous ne faisons que nous entregloser”(III, xiii, 1069; 1429). Ma i cortigiani di cui parla qui, come quei viaggiatori « protetti e chiusi in una saggezza taciturna e incomunicabile », come coloro che preferiscono l'economia ristretta della loro casa, non frequentano nessun'altro che « uomini della loro condizione » e ci guardano, come quelli guardano *les estrangeres*, con disprezzo o con pietà. Un *honneste homme*, invece, è per Montaigne *un homme meslé*, composito, aperto alla contaminazione e all'alterazione, allo scambio e alla mescolanza. Così è Montaigne: “Io, al contrario, mi metto in viaggio più che sazio dei nostri usi non per cercare dei Guasconi in Sicilia (ne ho lasciati abbastanza a casa); cerco piuttosto dei Greci e dei Persiani; mi avvicino a loro, li osservo; questo è ciò a cui mi dedico e di cui mi occupo (*où je me preste et où je m'emploie*). E quel che è più, mi sembra di non aver mai trovato usanze che non valgano le nostre .”(III, ix, 986; 1314-1315). “Nessun piacere ha gusto per me se non posso comunicarlo (*Nul plaisir n'a goust pour moy sans communication*)”(ivi).

L'*homme meslé*, che Montaigne oppone qui al cortigiano, è qualcuno che ama la *prossimità*, e che la riconosce anche nel lontano da sé e vi si presta, è qualcuno che si avvicina senza paura e gode della mescolanza di umori che la *vicinanza* procura, “come alcuni giardinieri dicono che le rose e le violette nascono più profumate in vicinanza degli aglio e delle cipolle, perché questi succhiano e traggono a sé tutto il cattivo odore che c'è nella terra”(ivi, 971; 1294): la sua *honnêteté* è anzi propriamente la ricerca della *prossimità*, a cui si dedica e di cui si prende cura a tal punto che fin nella pratica del pensare desidera questa *mescolanza*: “Non mi viene nell'anima una bella idea senza che mi dispiaccia di averla prodotta da solo, e di non avere a chi offrirla”(ibid.). Il piacere del viaggiare, dell'essere in movimento, è così il piacere dell'essere-con, della *conferance*, del mescolarsi e condividere *in proximum*, nel *branle* della vita comune: “La vita comune deve essere

⁴²⁸ B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di B. Maier, UTET, Torino 1973, p. 73. Sul «Cortegiano», si veda R. Esposito, *Umanesimo e teologia: l'idea della tecnica nel «Cortegiano» di B. Castiglione*, in «Il Centauro» n. 6, 1982, pp. 18-51; C. Ossola, «Il libro del Cortegiano»: *Esemplarità e Difformità*, in C. Ossola e A. Prosperi (edd), *La corte e il «Cortegiano»*, Bulzoni, Roma 1980, vol. I, pp. 15-82. Sul significato politico della *civil conversazione* in Baldassar Castiglione cfr. G. Borrelli, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 67-77. Borrelli vede, nell'Italia del Cinquecento, attraverso “le scritture della *civil conversazione*”, imporsi “la necessità di un intervento di autodisciplina da parte degli individui, governanti e governati” e “nuove regole di condotta, tali da rendere disponibili i soggetti allo scambio comunicativo e alla pacifica convivenza.” (pp. 67-68).

conforme alle altre vite (*La vie commune doit avoir conference aux autres vies*)”(ivi, 991, 1322), dice Montaigne. Ciò significa che il luogo del politico, che è per per lui il luogo della *vita comune*, non può incorporare semplicemente le regole di vita e i costumi che agiscono nello spazio chiuso della casa o della corte. Montaigne stesso ne ha fatto esperienza nel tempo in cui si è occupato della cosa pubblica, nell’impegno politico concreto al servizio della sua Città: “(b) Un tempo ho provato a usare nel servizio degli affari pubblici le opinioni e le regole di vita così rozze, nuove, non corrette ovvero incorrotte come le ho create a casa mia o ricevute dalla mia educazione, e delle quali mi servo (c) se non (b) comodamente (c) per lo meno con sicurezza (b) in privato una virtù scolastica e novizia. Le ho trovate inadatte e dannose a questo servizio. Colui che va tra la folla (*celuy qui va en la presse*) bisogna, infatti, che si scansi, che stringa i gomiti, che indietreggi o che avanzi, cioè che lasci la dritta via secondo quello che incontra; che viva non tanto secondo sé, quanto secondo gli altri (*selon autrui*), non secondo quello che si propone, ma secondo quello che gli viene proposto, secondo il tempo, secondo gli uomini (*selon les hommes*), secondo gli affari.”(ivi, 991; 1323). La virtù del politico non può più essere la virtù “domestica”, la virtù scolastica e novizia appresa in casa e ricevuta dall’educazione, una virtù “privata” alle cui regole sicure affidare il governo dei propri affari. Queste regole Montaigne le ha sperimentate e ne ha dovuto riconoscere l’inefficacia, anzi queste stesse regole che valgono nella sfera chiusa dell’*oikonomia* domestica, nell’ordinato governo della casa, si sono rivelate addirittura dannose se applicate alla cosa pubblica. Il politico è colui che *va en la presse*, non il “signore di casa” la cui virtù coincide con la capacità di comandare “dispoticamente”, ma in modo che i sottoposti ubbidiscano volentieri e spontaneamente, e costituisce, secondo l’*Oikonomikos* di Senofonte, la sua qualità più caratteristica⁴²⁹. La virtù che è necessaria al politico è invece, per Montaigne, essa stessa una virtù *meslée*, è la sua capacità di adattarsi, la flessibilità, la plasticità e la duttilità di movimento tra gli altri, la fluidità del procedere e dell’indietreggiare, del *deviare*, non dell’imporsi: la capacità cioè “che lasci la dritta via” *selon ce qu’on luy propose*, “secondo quello che incontra”. Così, “(b) La virtù applicata agli affari del mondo è una virtù a parecchie pieghe (*à plusieurs plis*), angoli e gomiti, perché si conformi e combaci con l’umana debolezza, mista (*meslée*) e artificiosa, non dritta, netta, costante, né del tutto innocente.”(ivi, 991;1322). E’ la virtù del politico: la *façon*, la *maniera* della sua vita sarà allora, come la sua natura “mista”, *meslée*, “non dritta”, a sua volta incostante e imperfetta, incompiuta, sempre al bordo di una forma non precostituita né consegnata allo sforzo della durata, che si produce nell’espansione vitale capace di conformarsi e *se joindre* a chi incontra, è la *façon* di qualcuno, cioè, la cui singolarità coincida con tutto il suo essere altro, con

⁴²⁹ “... e tale è ancora la posizione della moderna letteratura del padre di casa”, scrive Brunner (op. cit., p. 144), che chiarisce qui magistralmente il carattere “dispotico” del signore della casa sulla eterogeneità dei suoi membri. Cfr. anche O. Brunner, *Terra e potere*, Giuffrè, Milano 1983.

il suo aprirsi al contatto, all'incontro e "che viva non tanto secondo sé, quanto secondo gli altri", *selon autrui*; che viva nell'apertura a "quello che gli viene proposto", piuttosto che nell'imposizione "di quello che si propone", della *propria* volontà. Che viva, cioè, *secondo il tempo*, adattando le sue regole alle circostanze, al *momento* e alla variazione dei *moeurs*, non imponendo, "puramente innocente", norme incorrotte alla effettività materiale della vita, ma comprendendola nel suo movimento imperfetto e nelle sue modalità concrete, piuttosto che nella sua essenza astratta, cioè disincarnata dalla sua *storia*, dai mondi vitali dentro i quali gli uomini producono la loro stessa esistenza. Insomma, che viva come vive un *homme meslé*: "secondo gli uomini".

Montaigne ci fornisce un esempio dell'azione del politico capace di plasticità e adattabilità nel capitolo quarto del Libro III, "*De la diversion*", laddove, parlando del *tatto* di cui era stato capace in una certa occasione della sua vita, dice di essersi, nella sua condotta in *quel caso*, servito della *diversione*, piuttosto che dell'opposizione e spiega: "(b) Noi vediamo, nei discorsi comuni, che quello che posso aver detto senza pensarci, se uno viene a contestarmelo, mi ci formalizzo, lo sposo; peggio ancora se ci avessi interesse. E poi, così facendo, vi presentate nella vostra opera in modo rude, laddove i primi contatti del medico col paziente devono essere gentili, sereni e gradevoli; e mai medico brutto e arcigno ottenne qualcosa" (III, iv, 830; 1101).

Nel *volto* che si rivolge all'altro, è la presentazione della propria apertura, come *les premiers accueils* del medico verso i pazienti, della cui vita e della cui salute si prenderà cura. Nel capitolo successivo, «*Sur des vers de Virgile*», Montaigne dirà: "Mi piace una saggezza gaia e urbana (*J'aime une sagesse gaye et civile*), e fuggo la durezza dei costumi e l'austerità, avendo in sospetto ogni cipiglio arcigno [...] Io credo volentieri a Platone, il quale dice che gli umori facili o difficili hanno grande importanza per la bontà e la malvagità dell'anima. Socrate ebbe un volto composto, ma sereno e ridente La virtù è una qualità piacevole e gaia" (III, v, 844; 1120). Bisognerà, allora, "secondare fin dal principio e favorire i loro lamenti". E' con questo *comprendere*, è attraverso questa *intelligence*, questa *sagesse gaye et civile*, un "gay saber"⁴³⁰ rispecchiato nel volto lieto e "ridente" di Socrate, è con l'*accordo* che questo sa produrre che "ottenete credito per andare avanti e, in facile e insensibile declivio, scivoliate in discorsi più solidi e adatti alla loro guarigione" (III, iv, 830; 1101).

La strategia, e la pratica, della *diversione* si mostra così "terapeutica" perché *devia* e *piega* all'altro il procedere del medico verso il paziente col quale entra in una relazione, in una *inclination* più facile, dentro la quale far *scivolare* i discorsi. In un'aggiunta posteriore di Montaigne, questa

⁴³⁰ Sulla matrice «provenzale» del tema della 'gaya scienza', cfr. M. Mancini, *La gaia scienza dei trovatori*, Pratiche, Parma 1984.

terapeutica della diversione rivela ai nostri occhi tutta la sua natura *politica* : “(c) Forse ho trattato altrove- scrive Montaigne⁴³¹ - di alcune specie di diversioni pubbliche. E l’uso di quelle militari, di cui si servì Pericle nella guerra del Peloponneso, e mille altre altrove, per allontanare dal proprio paese le forze nemiche, è troppo frequente nelle storie.”(ivi, 831; 1102).

Nelle *storie*, dunque, Montaigne va a ritrovare gli *exempla* di una pratica di cui egli stesso ha *esseyé* , ha saggiato, l’efficacia terapeutica nell’esperienza della relazione all’altro, della *grace* e del “tatto” che vi ha saputo, in più di un’occasione, esercitare. In questo caso, la “storia” in questione è quella tratta dalla vicenda del primo assedio di Liegi da parte di Carlo il Temerario, nel 1466. La riportiamo per intero: “Fu un ingegnoso stratagemma – scrive Montaigne – quello con cui il signor de Himbecourt salvò e se stesso e altri, nella città di Liegi, dove il duca di Borgogna, che la stringeva d’assedio, lo aveva fatto entrare per dare effetto alle clausole della resa pattuita. La popolazione, radunata di notte per provvedervi, cominciò ad ammutinarsi contro quegli accordi precedenti; e molti deliberarono di gettarsi sui negoziatori che tenevano in loro potere . Lui, sentendo il vento della prima ondata di quella gente che veniva a precipitarsi sulla sua casa, sguinzagliò subito incontro a loro due abitanti della città (poiché ce n’erano alcuni con lui), incaricati di più miti e nuove offerte da proporsi nel loro consiglio, e che egli aveva fabbricato sul momento trovandosi in quel frangente. Quei due fermarono la prima tempesta , riconducendo quella turba eccitata nel palazzo di città per ascoltare la loro ambasceria e deliberarne. La deliberazione fu breve; ecco scatenarsi una seconda burrasca , altrettanto violenta ; e lui a spedir loro incontro quattro nuovi simili intercessori, protestando di aver da comunicare questa volta proposte ancor più generose, di lor pieno contentamento e soddisfazione, per cui quel popolo fu di nuovo risospinto nell’assemblea. Tanto che, stornando la loro furia con tale dosaggio di lusinghe e dissipandola in vane consultazioni (*divertissant leur furie et la dissipant en vaines consultations*), l’assopì infine e arrivò al giorno , che era il suo scopo principale”(III, iv, 831-832; 1102-1103).

Guadagnare il giorno, attraversare la tempesta violenta della notte tenendo ancora in vita se stesso e gli altri, *divertissant leur furie et la dissipant*, ecco l’*operation* diversiva del buon medico politico, che conserva in tal modo la salute, la salvezza del corpo sociale. La sua azione è sempre intesa a conservarne la vita, anche quando la malattia *non può* essere eliminata, ma soltanto sviata: “Quando i medici non possono eliminare il catarro – aggiunge poco più in là Montaigne – lo sviano e lo volgono (*ils le divertissent et le desvoyent*) a un’altra parte meno pericolosa. Mi accorgo che questa è anche la ricetta più comune nelle malattie dell’anima [...] E’ raro che le si facciano

⁴³¹ Cfr. II, xxiii , 683; 908 sgg .

combattere i mali direttamente , non le si fa evitare né respingere l’assalto, glielo si fa evitare e scansare .”(ivi, 832-833; 1104)⁴³².

Diversione e variazione sono dunque le maniere virtuose, i modi della *sagesse gaye et civile* dell’agire politico di fronte al vento impetuoso della burrasca, ma anche le ricette, i *rimedi* per le tempeste dell’anima e per l’acerbo pensiero, “aigre imagination”, che talvolta la occupa: “La variazione solleva sempre, dissolve e dissipa. Se non posso combatterlo – scrive Montaigne -, gli sfuggo, e sfuggendolo scantonò, gioco d’astuzia; mutando luogo, occupazione, compagnia, mi salvo nella moltitudine di altre faccende e pensieri, dove esso perde la mia traccia e mi smarrisce .” (III, iv, 836; 1108).

E’ questa, della variazione e della diversione, una *façon* naturale che si avvale di quell’*incostanza*, di quella mobilità costitutiva della vita che si rivela ora, agli occhi di Montaigne, una risorsa benefica più che un danno per la vita stessa, la modalità fondamentale del suo *procedere* imperfetto: “La natura procede così grazie al beneficio dell’incostanza ; poiché il tempo, che essa ci ha dato come sovrano medico delle nostre passioni , raggiunge il suo scopo soprattutto in questo modo: fornendo sempre altre occupazioni alla nostra immaginazione , scioglie e corrode quel primo sentimento, per forte che sia.”(ivi, 836; 1108-1109).

Così Montaigne, che pensa il politico come pratica e maniera del *meslange*, cioè come forma di vita che si sporge costantemente sull’aperto e si comunica *à autrui*, come virtù della contaminazione e dell’alterazione, sa anche che l’azione virtuosa non significa la Virtù, perché non è mai possibile prendere la misura esatta di ciò che, proprio in “*De la vertu*”, egli chiama “*l’impetuosité d’une humeur soudaine*”(II, xxix, 708; 940), lo slancio di un impulso improvviso. E’ questo impulso, questa *humeur* “che prende per sé le regole libere e naturali, sicuro di una salute forte e piena ”(III, ix, 989; 1320).

A governare il “moto materiale e fisico” della vita, che è sempre - come abbiamo visto - “azione imperfetta per sua propria essenza e senza regola” (ivi,988; 1318), dovrà dunque essere una politica della vita, capace cioè di adattare anche le leggi alla sua naturale mobilità, al *branle* incessante del corpo sociale di cui fa parte, conformandole ad esso di volta in volta, “secondo il tempo”. Infatti, scrive Montaigne: “Sarebbe desiderabile che ci fosse più proporzione fra precetto e osservanza (*du commandement à l’obeyssance*), e sembra ingiusta la mira che non si può raggiungere. Non c’è uomo così dabbene che, sottoponendo all’esame delle leggi tutte le sue azioni e i suoi pensieri, non

⁴³² G. Borrelli ha segnalato in Botero questa stessa “maniera conveniente”, propria sia della medicina che della *civil conversazione*, con la quale il principe deve trattare *rumori e disturbi* “con modalità differenziate” (G. Borrelli, *Non far novità*, cit., p. 161). Scrive Botero : “Si come i Medici acquetano gli umori peccanti e turbati del corpo umano con isviarli, e divertirli per via di rottorij, e di salassi, altrove; così il savio Principe placa il popolo infuriato co’l menarlo alla guerra contra i nemici, o con altri mezzi atti a ritirarlo dal mal tentato, e a volgerlo altrove”(G. Botero, *Della ragion di Stato libri dieci*, Gioliti, Venezia 1589, ristampa a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1948, pp. 156-157).

sia degno della forza dieci volte nella sua vita, anche uno che sarebbe grandissimo danno e cosa quanto mai ingiusta punire e rovinare”(ivi, 990; 1321). Il diritto non è più, così, l’insieme delle regole razionali messe in opera per fornire all’uomo i mezzi della sua azione, dentro un rapporto di comando/obbedienza stabile e immobile, statuito una volta per sempre; esso non potrà essere che un rimedio *locale* e di volta in volta circoscritto e mobile, sempre dipendente dalle circostanze.

Gli *Essais* sviluppano, così, una concezione “scettica” in base alla quale un’azione non può mai essere riportata con certezza al suo “autore” presunto⁴³³, senza che questo, per quanto *homme de bien* - anzi forse proprio per il fatto di esserlo - *à l’examen des loix*, in ragione della mobilità e imperfezione della vita, del suo essere *meslé*, non risulti inevitabilmente incapace di raggiungere la *visée* che queste gli impongono e, quindi, necessariamente “colpevole” e degno di essere punito nella relazione *senza proporzione*, e quindi radicalmente *injuste*, *du commandement à l’obéissance*: “(b) E qualcuno potrebbe non offendere affatto le leggi , senza meritare per questo la lode di uomo virtuoso , (c) anzi essere tale che la filosofia lo farebbe assai giustamente fustigare. (b) A tal punto questo rapporto è confuso e ineguale (*tante cette relation est trouble et inegale*). Siamo ben lontani dall’essere persone dabbene secondo Dio ; non potremmo esserlo neppure secondo noi . La saggezza umana non arrivò mai ai doveri che si era essa stessa prescritti e, se vi fosse arrivata, se ne sarebbe prescritti altri al di là , ai quali aspirare e pretendere sempre, tanto il nostro stato è nemico della stabilità (*tant nostre estat est ennemy de consistance*). (c) L’uomo ordina a se stesso di essere necessariamente in colpa. E’ sciocco determinare il proprio obbligo in ragione di un essere diverso dal proprio . A chi egli prescrive ciò che si aspetta che nessuno faccia ? E’ ingiusto da parte sua non fare quello che gli è impossibile fare? Le leggi che ci condannano a non potere, di per sé ci accusano di non potere .”(ivi, 990-991; 1321-1322).

Sembra stagliarsi qui un problema davvero cruciale, o forse una serie di problemi che diventeranno decisivi per il moderno, e di cui Montaigne mostra di avere piena consapevolezza: quello del rapporto dell’ *homme de bien* con le leggi, o meglio con la legge e il suo fondamento, la sua origine e il suo potere ordinatore. Ma anche quello della relazione tra il comando e l’obbedienza alle leggi, della colpa e della *visée injuste à la quelle on ne peut atteindre*.

⁴³³ Sul tema dell’azione in Montaigne si veda il numero monografico del «BSAM», 17-18, 2000, coordinato da F. Brahami e intitolato “Montaigne et l’action”.

7. “Un tres-grand homme et rare”.

Torniamo a “*De la vanité*”, e riprendiamo il nostro commento al punto in cui l’abbiamo lasciato: Montaigne ha appena affermato che chi “va en la presse” deve vivere non tanto secondo sé quanto deve imparare a vivere “secondo gli uomini” e secondo il tempo. Cioè, come abbiamo visto, secondo la contingenza, secondo “quello che incontra” e non secondo “una virtù scolastica”.

Eppure, Montaigne aggiunge in un’integrazione annotata a margine della sua edizione degli *Essais*: “(c) I miei stessi costumi , che si allontanano da quelli correnti appena della larghezza d’un pollice, mi rendono tuttavia in qualche modo selvatico per la mia epoca, e non socievole (*et inassociable*). Non so se mi trovo disgustato senza ragione dalla gente che frequento, ma so bene che sarebbe senza ragione se mi lamentassi del fatto che questa gente fosse disgustata de me più di quanto io lo sia di lei.”(III, ix, 991;1322). Montaigne sembra qui voler ridimensionare la facilità naturale alla vita comune della sua *complexion*, la sua *conferance aux autres vies* che aveva solo poco prima rivendicato alla propria natura, riconoscendo in fondo un piccolo scarto, un elemento di difformità, un’eccedenza “della larghezza di un pollice”, tra i suoi costumi e quelli della sua epoca, del tempo storico cioè nel quale si trova a vivere e che in qualche modo lo rendono forse – egli ammette – *desgousté sans raison du monde* e quasi “selvatico” e agli occhi di questo *inassociable*. Non è irrilevante osservare, ci sembra, come in un’ulteriore aggiunta manoscritta alla pagina seguente, Montaigne osservi a questo punto: “(c) Platone dice che chi esce con le brache pulite dal maneggio del mondo , è un vero miracolo. E dice anche che, quando mette il suo filosofo a capo di un governo, non intende riferirsi a un governo corrotto (*il n’intend pas le dire d’une police corrompue*) come quello di Atene, e ancor meno come il nostro, nei confronti dei quali la stessa saggezza perderebbe il suo tempo. Allo stesso modo, un’erba trapiantata in un terreno assolutamente contrario alla sua natura si conforma ad esso molto più di quanto lo uniformi a sé (*qui ne le reforme à soy*)”(ivi, 992; 1323).

Il passo è importante, non tanto perché segnala di nuovo la consapevolezza da parte di Montaigne della vanità della pretesa di una virtù “incorrotta” di governare gli affari del mondo, quanto

piuttosto perché dice dell'attenzione rivolta alla corruzione del corpo politico, si tratti della Atene nella quale vive Platone⁴³⁴ o della Francia nella quale si trova a vivere lui stesso, lacerata com'è dalla guerra civile e dalle controversie religiose, corpo malato a tal punto da rendere inefficace un'attività di governo, una *police* esclusivamente ordinata alla saggezza del governante-filosofo platonico, alla sua lungimiranza e alla sua virtù. Quella stessa saggezza politica, infatti, perderebbe il suo tempo se cercasse di percorrere la “via dritta” della *sua* regola, trapiantandola su un terreno “assolutamente contrario alla sua natura”. Il filosofo politico che si illudesse di portare a termine una simile impresa, otterrebbe per Montaigne il risultato opposto: alla fine sarebbe lui a conformarsi alla natura del terreno molto più di quanto egli non riesca a *rimodellarlo*. Infatti, dice Montaigne, Platone *non* intende “riferirsi a un governo corrotto come quello di Atene, e ancor meno come il nostro”: la terapeutica politica di Platone non sarebbe dunque applicabile ai “casi” più gravi, come quello della Francia “in un tempo malato come questo”(ivi, 993; 1324).

Lo stesso Montaigne, d'altro canto, si sente ormai incapace di dedicarsi completamente a “tali occupazioni”, come forse richiederebbe il caso drammatico della guerra civile che ha di fronte a sé, o meglio non sembra più disposto a volerlo fare nella maniera in cui lo ha fatto nel passato⁴³⁵, a ritornare cioè alla *vacation* politica così come la ha ereditata e sperimentata, all'impegno ben conosciuto nella pratica degli “affaires d'estat”(ivi, 991; 1322): “(b) Io sento che se dovessi dedicarmi completamente a tali occupazioni mi sarebbe necessario un gran cambiamento e racconciamento. Quand'anche potessi questo su di me (e perché non lo potrei, col tempo e con la diligenza?), non lo vorrei. Per quel poco che mi sono cimentato in questa professione, ma ne sono parecchio disgustato. Talvolta mi sento spirare nell'anima alcune tentazioni) verso l'ambizione; ma mi sforzo e mi ostino al contrario”(ivi, 992; 1323). Montaigne ha dunque già *essayé*, sperimentato, “saggiato” la pratica politica, come sappiamo, e a questa esperienza spesso ritorna negli *Essais*, marcando in questo caso ancora una volta la distanza malinconica che lo rende *inassociabile* e *farouche* e il “disgusto” nei confronti di questa “professione”, di questo mondo, di questo *ufficio* per praticare il quale gli sarebbe ormai necessario un cambiamento troppo grande della sua natura, un racconciamento troppo profondo della sua *complexion*. Non è certo questa “funzione” l' «*office sans nom*» al quale desidererebbe ora prestarsi: “Sono raramente invitato a occuparmi di tali faccende, e per parte mia cerco di evitarle. (c) La libertà e l'ozio sono caratteristiche diametralmente opposte a quel mestiere. (b) Noi non sappiamo distinguere le facoltà degli uomini: esse hanno divisioni e limiti malagevoli a definire e delicati. Dedurre dall'abilità d'una vita privata

⁴³⁴ Sulla presenza di Platone negli *Essais*, cfr. E. Simon, *Montaigne & Platon. Relevé des citations et des emprunts faits à Platon dans les «Essais»*, BSAM, n. 37-38, 1994, pp. 79-100. Id., *Montaigne et Platon*, in «BSAM», 35-36, 1994, pp.97-104 ; F. Kellermann, *Montaigne, reader of Plato*, in «Comparative Literature», 8, 4, 1956, pp. 307-322..

⁴³⁵ Cfr. G. Nakam, *La mairie de Bordeaux dans les «Essais»*, cit. e, inoltre, gli atti del Colloque de l'Université de Bordeaux *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest de la France autour des années 1580*, cit.

qualche abilità per l'uso pubblico, è dedurre male; qualcuno governa bene se stesso e non governa bene gli altri (*qui ne conduit pas bien les autres*) (c) e fa dei saggi senza saper fare dei fatti (*et faict des Essais qui ne sauroit faire des effaicts*); qualcuno (b) conduce bene un assedio e condurrebbe male una battaglia, e parla bene in privato mentre arringherebbe male un popolo o un principe. Anzi forse questa è una prova – conclude Montaigne –, in colui che può far l'uno, di non poter far l'altro, piuttosto che altrimenti”(ivi, 992; 1324).

Torniamo, in conclusione, al “tema”⁴³⁶ del capitolo “De la liberté de conscience” da cui siamo partiti: “(a) E, per venire all'argomento del mio tema”(II, xix, 671; 896), dedicato per più di due terzi del testo alla riabilitazione e all'elogio politico dell'imperatore Giuliano l'Apostata, indicato da Montaigne come esempio di “toutes sortes de vertus” (II, xix, 668).

Qual è in realtà il *tema* del capitolo? Il “tema” in questione è illustrato qui dalle sollecitazioni che Giuliano rivolge ai cristiani in conflitto, di dedicarsi pacificamente ai loro culti, rispettando le differenze di credenze o di riti che li separano. Così, l'ultimo tratto allegato da Montaigne ai fatti e alla condotta dell'imperatore pagano si raccorda al “*propos*”, all'argomento dentro il quale questa figura centrale è incastonata, quello delle discordie civili di allora come di adesso, del presente del *proprio* tempo storico: “In questa controversia per cui la Francia è ora agitata da guerre civili” (ivi, 668; 892), dice Montaigne all'inizio del capitolo, del conflitto cioè tra cristiani e cristiani, delle violenze che ne conseguono e degli effetti possibili della “libertà di coscienza” che dovrebbe pacificarle.

Ciò che è in gioco, nel “tema” del capitolo, è il senso delle misure prese da Giuliano nella sua attività di governo per assicurare la libertà di coscienza⁴³⁷. Esse, secondo l'analisi “di parte” di Ammiano Marcellino citata da Montaigne, avrebbero avuto per fine il disegno di ristabilire

⁴³⁶ Sulla cruciale questione del “tema” nei *Saggi* ha richiamato l'attenzione, in modo assai convincente, J. Y. Pouilloux, *Lire les “essais” de Montaigne*, cit., pp. 85-93.

⁴³⁷ Pierre Villey ha notato, nella sua nota di presentazione al capitolo (cfr. ed. cit., p. 668), come Montaigne abbia ricavato i riferimenti dall'opera di Ammiano Marcellino sicuramente *dopo* la lettura della *Méthode de l'histoire* di Jean Bodin, quindi verso il 1578. L'ultima frase del capitolo, a suo avviso, farebbe allusione alla pace detta *de Monsieur* che conclude la quinta guerra di religione, preliminare all'Editto di Beaulieu del 6 maggio 1576, con il quale vennero accordate otto piazzeforti ai protestanti e in diversi Parlamenti la metà dei seggi, e dunque la sua redazione sarebbe posteriore al mese di maggio del 1576. Osserviamo, per inciso, che il 1576 è anche l'anno di pubblicazione de *Les six livres de la République* di Bodin. Gerdale Nakam ricorda che le disposizioni dell'Editto erano state accettate dall'Assemblea di Nîmes, che si impegnavano a “ne préjudicier aucunement par voie de fait, en cette présente association, à la religion des uns et des autres, ains que chacun en cet égard demeurera en son entière liberté de conscience, sans que l'un empêche l'autre en l'exercice accoutumé de sa religion” (cfr. G. Nakam, *Les Essais, miroir et procès de leur temps*, cit., pp. 362-363, dove è citata la dichiarazione dell'Assemblea, e inoltre Ead., *Sur deux héros des «Essais», Julien l'Apostat, Alcibiade*, cit., ora in *Montaigne, la matière et la manière*, cit., pp. 95-108). La tregua non durò a lungo, dal momento che alcuni cattolici si opposero all'applicazione dell'Editto, come nel caso del governatore di Péronne, Jean d'Humières, che si rifiutò di cedere la città agli ugonotti e lanciò un appello per la formazione di « una unione santa e cristiana ». Si trattò della prima Lega, che ebbe l'appoggio dei Guisa e nel settembre del 1576 i protestanti ripresero le armi. Il “tema” del capitolo è dunque una questione cruciale di straordinaria “attualità” nel momento in cui Montaigne scrive. Sul tutto questo contesto storico, si veda ancora G. Nakam, *Montaigne et son temps*, cit., *passim* e, soprattutto, A. Jouanna, *Le temps de guerres de religion en France (1559-1598)*, in *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris 1998.

“l'idolatria” a detrimento del cristianesimo: “Infine, quando si vide abbastanza forte da osar palesare la sua volontà (*publier sa volonté*), fece aprire i templi degli dèi, e tentò con tutti i mezzi di instaurare l'idolatria. Per raggiungere il suo scopo, avendo trovato a Costantinopoli il popolo scisso con i prelati della Chiesa cristiana divisi, fattili venire da lui a palazzo, intimò loro di placare quelle discordie civili, e che, senza difficoltà, e senza timore, ognuno servisse la propria religione. Cosa che egli sollecitava con gran cura, sperando che questa libertà aumentasse, suddividendoli ulteriormente, i partiti e le fazioni e impedisse al popolo di tenersi unito e, di conseguenza, di rafforzarsi contro di lui per concorde e unanime consenso; poiché aveva sperimentato per la crudeltà di alcuni cristiani che al mondo non c'è bestia tanto temibile per l'uomo quanto l'uomo”(ivi, 671; 896-897).

Per Montaigne, come mostra l'esempio di Giuliano, alla questione di sapere cosa fa l'unità di un popolo non si dà risposta o soluzione *univoca* da parte dell'imperatore, quanto invece la sua *pratica* di governo, che lascia essere separate le molte e diverse parti in gioco, nella loro pluralità: si tratta infatti di “lasciar briglia sciolta ai partiti nel sostenere la loro opinione”, sperando che la libertà di coscienza aumenti e produca perciò *ulteriore* articolazione e complessità, piuttosto che “unanime consenso”, non potendosi sapere mai *prima* se questa favorirà o no la forza, la vitalità o l'autorità delle differenti dottrine professate dalle parti in campo o al contrario la loro dispersione, “un fiaccarli e stancarli con la facilità e l'agevolezza”, dato che questa stessa dispersione e dissolvimento faranno sì il gioco, ma anche la debolezza, la intrinseca fragilità e precarietà dei poteri che non trovano più niente *davanti* a loro, a limitare la loro stessa volontà.

Anche qui, come nel caso di Epaminonda, la *responsabilità* del Principe è duplice, e si tratta di governare tanto la diversità e pluralità delle dottrine e delle opinioni che la loro forza rispettiva, vale a dire che si tratta di impedire il loro sbriciolarsi e dissolversi ma *anche* il loro uni-formarsi *concorde*. E poi c'è, infine, l'ultimo *jugement* di Montaigne, a proposito questa volta non tanto della nozione di “libertà di coscienza” come istituzione, quanto della libertà di coscienza in quanto qualità singolare di un uomo, in questo caso il re, l'imperatore Giuliano.

Riprendiamo quest'ultima frase del capitolo: “E tuttavia credo piuttosto, ad onore della religiosità dei nostri re, che, non avendo potuto quello che volevano, abbiano fatto finta (*ont fait semblant*) di volere quello che potevano”(ivi, 672; 897). Potrà apparire strano vedere proprio qui l'evocazione e l'encomio di una grande “libertà di coscienza” in un re; ma è proprio ad una tale conclusione che conduce tutto il capitolo in questione e il resoconto che Montaigne vi svolge delle azioni dell'imperatore Giuliano.

C'è innanzitutto questa prima osservazione di Montaigne: “In fatto di religione, era in errore in ogni senso, fu soprannominato l'Apostata perché aveva abbandonato la nostra, tuttavia mi sembra

più verosimile l'opinione che non l'avesse mai avuta a cuore, ma che, per obbedienza alle leggi , avesse simulato finché non ebbe in mano l'impero" (ivi, 670; 895). Singolare difesa questa, per la verità, ma che per lo meno, agli occhi di Montaigne, attesta in Giuliano la fermezza, la convinzione e la libertà di scelta, qualità in sommo grado *filosofiche* se mai ve ne sono.

Giuliano è qualcuno che non si lascia spaventare dall'opinione dominante, e che crede a ciò che crede. La libertà di coscienza è *innanzitutto* questo. Il "tema" del capitolo, e il suo titolo, rinviano dunque ad un duplice oggetto. Da un lato quello del fanatismo religioso, dei suoi effetti fratricidi e dei mezzi da mettere in opera per ridurne la portata devastante e dissolutoria del corpo sociale, dall'altro quello della figura storica di Giuliano l'Apostata, da riabilitare contro i suoi detrattori, in particolare coloro che lo avevano accusato di dispotismo e di "machiavellismo" rivolto ad "attizzare i torbidi della discordia civile" allo scopo segreto di distruggere la Chiesa a vantaggio esclusivo della sua "tirannia". Non si tratta, allora, di stabilire i meriti o i demeriti dell'imperatore pagano, quanto piuttosto di individuare dei modi concreti di mettere in relazione tra loro, pacificamente, le forze ostili e conflittuali tra le quali Giuliano si muove, è comunque costretto a muoversi, "poiché aveva sperimentato per la crudeltà di alcuni cristiani" a quale grado di odio reciproco e di ferocia questi seguaci della stessa religione potessero spingersi.

E' a questa altezza che entra in gioco la "libertà di coscienza" e gli "effects", le azioni possibili prodotte da quest'ultima, del tutto indipendentemente dalle intenzioni o dagli scopi attribuiti a coloro, anche "i nostri re" per Montaigne, che l'hanno instaurata. Ciò che davvero conta è ciò che effettivamente accadrà in seguito a queste decisioni. Ma questo non dipende da coloro che le hanno prese. Il significato politico e gli effetti della "libertà di coscienza" dipenderanno da coloro ai quali essa è stata accordata, e dai loro avversari, dalla dinamica che – nella relazione tra le parti – l'opera di governo avrà innescato. Se essi riconosceranno in essa la posta in gioco del conflitto che li oppone nella *stasis*, allora davvero essi potranno deporre le armi e impegnarsi a rispettarla vicendevolmente. Se, al contrario, "la passione spinge oltre i limiti della ragione" anche le "gens de bien", animate da "vero zelo verso la loro religione", coloro che seguono "il partito migliore e il più sano", per Montaigne quello che "mantiene e la religione e il governo antico del paese (*celui qui maintienne et la religion et la police ancienne du pays*)" (ivi, 668; 892), allora essi giungeranno a prendere "decisioni ingiuste, violente e per di più temerarie" e arriveranno a distruggersi con accresciuta crudeltà, ormai "non essendovi alcuna barriera né coercizione delle leggi che freni e ostacoli la sua corsa" (ivi, 671; 897).

Con la "crudeltà" di questi cristiani contrasta, come sappiamo, l'attitudine "filosofica" dell'imperatore Giuliano: è infatti *come filosofo* che egli è lodato da Montaigne in questo vero e proprio encomio politico: "Questi era in verità un uomo grandissimo e raro (*un tres-grand homme*

et rare), avendo l'animo profondamente imbevuto dei ragionamenti filosofici, ai quali faceva professione di uniformare tutte le proprie azioni ; e, invero, non c'è virtù di cui non abbia lasciato notevolissimi esempi.”(*ivi*, 669; 893). L'elogio è estremamente importante perché testimonia del fatto che per Montaigne solo la filosofia permette l'acquisizione di tutte le virtù morali necessarie a comporre, nel loro *meslange*, il governo dell'ottimo Principe⁴³⁸. Tra queste virtù, oltre alla castità “della quale il corso della sua vita dà ben chiara testimonianza”, Montaigne annovera la giustizia (“Quanto alla giustizia si pendeva lui stesso la cura di ascoltare le parti”), la sobrietà (“faceva sempre una vita da soldato, e in piena pace si nutriva come chi si prepari e si abitui all'austerità della guerra”), la vigilanza (“la veglia in lui era tale che egli divideva la notte in tre o quattro parti, e la più piccola era quella che dedicava al sonno”), l'eccellenza straordinaria “in ogni sorta di letteratura”, il coraggio in battaglia e “quanto alla scienza militare, fu ammirevole in tutte le qualità di un grande capitano”. Ma Montaigne insiste particolarmente – come abbiamo già visto - sull'assenza di crudeltà di Giuliano nei confronti dei suoi nemici cristiani: “Era duro verso di noi, in verità, ma non però nemico crudele” (*ibid.*). E, aggiunge poco più in là: “Egli era (dice Eutropio, l'altro mio testimone) nemico della cristianità, senza, però, arrivare a spargimenti di sangue.”(*ivi*, 670; 894). Quest'assenza di crudeltà e, più profondamente, questa umanità dei confronti di coloro che non condividono la sua credenza religiosa, Montaigne le attribuisce, così come “quel singolare disprezzo in cui teneva la sua vita e la cose umane”, alla filosofia (*ivi*, 670; 895), anzi alla “patience philosophique” di Giuliano, che contrasta così con ciò che Montaigne ha chiamato nello stesso capitolo “la cruauté d'aucuns Chrestiens”. Il *propos* del saggio, il suo “tema”, è davvero essenziale: come tutti gli *Essais* anche questo capitolo è costruito da Montaigne per suggerire al lettore il pensiero *in movimento* dell'autore e le tensioni che lo attraversano ri-determinandone costantemente il senso. La discontinuità, il disordine⁴³⁹ della composizione sono solo apparenti. Alla superficie, l'unità del ragionamento sviluppato nel saggio appare problematica, dato che il capitolo sembra comportare due ordini di considerazioni tra loro distinte, quasi due parti diverse: da una parte, come abbiamo visto, l'elogio delle virtù morali di Giuliano, l'imperatore filosofo; dall'altra, introdotta soltanto alla fine del saggio, la “libertà di coscienza” e di religione istituita da Giuliano tra i cristiani di Costantinopoli. Il nesso concettuale tra le due parti non sembra immediatamente evidente, poiché Montaigne non attribuisce in realtà la libertà accordata

⁴³⁸ Così come, d'altronde, era caratterizzato nella trattatistica politica dell'epoca in opposizione polemica nei confronti dello stereotipo del «tiranno», sempre descritto come debole, iniquo, infido, corrotto, lascivo, crudele, vizioso, ottuso, vile e timoroso davanti alla morte. Cfr, a titolo di esempio, il Libro III del celebre *Discours sur les moyens de bien gouverner* di Innocent Gentillet (1576), riedito con il titolo *Anti-Machiavel*, a cura di C. E. Rathé, Droz, Genève 1968.

⁴³⁹ Sulla questione del “disordine” degli *Essais*, delle sue ragioni e delle sue funzioni, cfr. J. Y. Pouilloux, *Lire les “essais” de Montaigne*, cit., pp. 45-50. E, inoltre, R. Sayce, *L'ordre des Essais de Montaigne*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XVIII, 1956, pp. 7-22 ; F. Gray, *Le style de Montaigne*, cit., pp. 185-236.

dall'imperatore alle sue virtù morali, ma piuttosto ad una scelta di opportunità politica, dettata dalla volontà di indebolire i suoi nemici favorendo, così, le loro divisioni. E tuttavia, in questo “doppio gioco” del discorso degli *Essais* tra il tema e il funzionamento del tema in rapporto ai propri ordini possibili⁴⁴⁰, tale nesso esiste. Se la libertà di coscienza istituita da Giuliano è presentata come una misura di opportunità politica, ben si intravede ciò che in realtà teme l'imperatore: non certo l'esistenza di una religione differente dalla sua, non è il cristianesimo *come tale* ciò da cui egli vuole premunirsi, ma la *crudeltà* “di alcuni cristiani” come abbiamo visto, ed è per questo che vuole indebolirli. Come già in altri luoghi dei *Saggi*, in particolare nella prima parte dell' “*Apologia di Raymond Sebond*”, Montaigne affronta qui il problema che sempre si pone ogniqualvolta l'*usage* di una religione soffoca tutte le virtù umane e filosofiche e attizza la crudeltà e la disumanità, come l'esempio delle guerre di religione mostra in Francia. Se Giuliano era “superstizioso” nella sua religione, egli era soprattutto *filosofo* nelle sue azioni, e questo gli impediva di essere crudele. Mentre al contrario, tanto nelle loro dispute interne quanto nella feroce conquista del Nuovo Mondo, troppi cristiani si sono mostrati così crudeli al punto da perdere la loro umanità.

C'è qui, allora, un problema di fondo che viene posto, quello di una religione *senza* filosofia. Infatti, senza la “pazienza” e lo scrupolo della filosofia, lo zelo religioso scatena il peggiore e il più feroce dei vizi, la crudeltà, e distrugge ogni umano *sentire*, con ciò distruggendo la vita stessa di ogni umana *contexture* quando, proprio come accade nel *suo* tempo, le parti entrano in un conflitto mortale le une contro le altre. Come dice Montaigne nella prima frase del saggio in questione, insieme *exergo* e suggello del tema che vi è svolto: “E' cosa comune vedere che le buone intenzioni, se non sono disciplinate, spingono gli uomini ad azioni molto cattive”(ivi, 668; 892).

Nel capitolo 11 del libro II, intitolato “*Della crudeltà*”, Montaigne scrive: “(a) Io vivo in un tempo in cui noi abbondiamo in esempi incredibili di questo vizio, per la sfrenatezza delle guerre civili ; e nelle storie antiche non si vede nulla di più eccessivo di quello di cui facciamo prova ogni giorno. Ma questo non mi ci ha per nulla abituato. A fatica potevo persuadermi, prima di averlo veduto, che si trovassero anime così mostruose che, per il solo piacere dell'assassinio, volessero commetterlo: tagliare a pezzi e dilaniare le membra altrui; aguzzare il proprio cervello per inventare tormenti inusitati e morti nuove, senza odio, senza profitto, e per questo solo scopo, di godere del piacevole spettacolo dei gesti e dei movimenti miserevoli, dei gemiti e delle voci lamentose di un uomo che muore fra gli strazi. Poiché questo è l'estremo limite che la crudeltà possa toccare.” (II, xi,

⁴⁴⁰ Cfr. J. Y. Pouilloux, op. cit., p. 87. Si veda anche la bella descrizione di questo movimento di pensiero, che attraversa i *Saggi* anche sul piano dello stile, fornita da Floyd Gray in *Le style de Montaigne*, cit., specialmente pp. 224-227 : « Il arrive souvent à Montaigne – scrive Gray - de commencer un essai par une idée, puis la pensée, la phrase, tournent, et finalement c'est la face contraire, ou tout au moins une face différente, qui est présentée. Mais d'un contraire à l'autre, il y a continuité, il y a la ligne d'une pensée qui s'est développée et qui a suivi le contour de son changement » (ivi, p. 227).

432; 559). L'orrore che ispira a Montaigne la crudeltà esprime qualcosa come un'inquietudine morale, quasi un presentimento o lo sgomento di un'intuizione, di fronte a quel tanto di *inumano* che si annida nel cuore dell'umano stesso e forse lo costituisce: "La natura stessa, temo, ha istillato nell'uomo qualche istinto verso l'inumanità"(ivi, 433; 560). Se è così, si può dire che la chiave del pensiero politico di Montaigne è da cercare allora proprio qui, in questa reazione alla crudeltà, che lo ha fatto sentire così vicino allo spirito "filosofico" che, secondo lui, aveva animato l'azione di governo dell'imperatore Giuliano.

Niente, infatti, definisce una qualche "essenza" dell'uomo in Montaigne: né la ragione, né il linguaggio, né la società. Ma piuttosto, come tutti i viventi, l'uomo è *qualificato* dalla sua sensibilità, dal suo sentire. E' il motivo per cui l'esperienza della sofferenza è la matrice della sola *norma* davvero capace di valutare le cose politiche: il dolore. Nel capitolo 14 del Libro I, intitolato "*Come il sapore dei beni e dei mali dipenda in buona parte dall'opinione che ne abbiamo*", Montaigne, una volta riconosciuto che la scienza del bene e del male non ha altra certezza che l'esperienza del dolore, scrive: "Qui la cosa non è pura immaginazione soltanto. Sul resto noi possiamo avere diverse opinioni, qui è la conoscenza fondata che entra in gioco. I nostri stessi sensi ne sono giudici. [...] il porco di Pirrone è qui della nostra compagnia. È, sì, senza paura di fronte alla morte, ma se uno lo batte grida e si agita. Forzeremo dunque la comune tendenza naturale, che si può vedere in tutto ciò che è vivente sotto il cielo (*qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel*), di tremare sotto il dolore? Perfino gli alberi sembrano gemere ai colpi che sono loro inflitti." (I, xiv, 55; 68).

E' dal confronto con l'animale, in questo caso con il "pourceau de Pyrrho"⁴⁴¹, che nasce il discorso sulla sofferenza e sull'esperienza del dolore come criterio di valutazione e di giudizio, *la certaine science* che entra in gioco chiamando in causa i nostri sensi che ci fanno partecipi della "comune tendenza naturale", quella *habitude de nature* che "si può vedere in tutto ciò che è vivente sotto il cielo", *de trembler sous la douleur* e che sembra far gemere di sofferenza anche gli alberi, sotto i colpi che sono loro inflitti e ai quali con-sentiamo anche noi, mossi dalla compassione che ci qualifica nel comune sentire e ci muove gli uni verso gli altri, ci ac-comuna uomini e animali e

⁴⁴¹L'esempio ritornerà poi nell' *Apologie*, come ha notato P. Villey (*Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, cit., t. II, p. 222). Sul tema in generale si veda S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986. Sul rapporto uomo-animale in Montaigne, cfr. T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes, sur les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, Paris 1998, pp. 65 sgg. Un magistrale contributo alla comprensione della crucialità teoretica della questione relativa al confine tra l'uomo e l'animale, con notevoli spunti anche in direzione di Montaigne, viene ora dalla pubblicazione postuma del testo della conferenza tenuta da Jacques Derrida nel 1997, in occasione della decade di Cerisy dal titolo «L'animale autobiografico» (cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; trad. it., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, in particolare su Montaigne cfr. pp. 41-42). Una imponente ricostruzione della tematica filosofica del rapporto con l'animalità si trova in E. De Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, POL, Paris 1998.

piante e *tout ce qui est vivant sous le ciel*. E così mette in causa il posto che l'essere umano occupa nella Natura, accanto, in prossimità degli altri esseri viventi che la popolano, in comunicazione sensibile con essi: è, questo, il grande "tema" della *Apologie de Raymond Sebond*.

CAPITOLO QUARTO.

La "police" della natura umana.

1. «Par routes diverses»: Natura e singolarità.

Nella *Apologie de Raimond Sebond* lo spettacolo della società mostra ad ogni pagina la più grande diversità e pluralità: "Non vi è cosa in cui il mondo sia così diverso come in fatto di costumi e di leggi. Una cosa qui è abominevole e altrove fa onore, come a Sparta l'abilità nel rubare. I matrimoni fra parenti sono proibiti fra noi sotto pena di morte, e altrove sono in onore (...) L'infanticidio e il parricidio, la comunione delle donne, il traffico degli oggetti rubati, la licenza in ogni sorta di voluttà, insomma non vi è nulla di tanto eccessivo che non sia ammesso nell'uso di qualche popolo (*si extreme qui ne se trouve receu par l'usage de quelque nation*)"(II, xii, 580; 771). Ora, questa esperienza della *diversità* e della *pluralità* basta a invalidare le pretese di tutti coloro che credono che *un* fondamento naturale possa reggere la società umana. Quei canoni, detti di diritto naturale, che la dottrina tradizionale⁴⁴² poneva a fondamento delle manifestazioni normative positive, in realtà non esistono, o comunque non sono più percepibili dalla mente dell'uomo, che, affetta dalle abitudini e dai costumi, è distorta da artificiose e contraddittorie costruzioni astratte, ha

⁴⁴² Sulla dottrina tradizionale del diritto naturale si veda, almeno, il classico testo di Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago, Chicago 1953; trad. it., *Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova 1990, in part. pp. 90-177. Sul diritto naturale si vedano anche G. Duso (a cura di) *Il potere, Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999; Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998; P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 voll., a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1963-64.

perduto ormai la capacità di attingere ai “principi della natura”. Se di tali principi rimanesse traccia nella mente umana i singoli ordinamenti positivi dovrebbero riflettere almeno questa comune radice di alcune norme ispirate a valori stabili ed universali. Infatti, se davvero esistessero delle leggi naturali, “fermes, perpetuelles et immuables”, come sarebbe possibile che non ne troviamo affatto traccia in noi? Se ci fossero delle leggi naturali, noi stessi ne sperimenteremmo l’efficacia, necessariamente. “Di fatto, quello che la natura ci avesse davvero dato, lo seguiremmo senz’altro con comune consenso . E non solo ogni popolo, ma ogni individuo sentirebbe l’imposizione e la violenza (*la force et la violence*) che gli farebbe chi volesse spingerlo contro questa legge. Che me ne mostrino, per prova, una di questo tipo.”(*ivi*).

A chi metta a confronto le leggi e le consuetudini affermatesi nel tempo presso i singoli popoli si presenta invece una realtà assai diversa: non una delle molte norme definite “di diritto naturale” è stata mai oggetto di *commune consentement*, di comune consenso. Non esiste dunque alcun fondamento naturale, o piuttosto razionale, delle istituzioni politiche, sempre e ovunque relative ai bisogni e agli interessi di coloro che le compongono per il loro *usage*. Così, l’uso diventa norma unica dell’istituzione: “Non per opinione ma in verità, l’ottimo e migliore governo è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è mantenuta . La sua forma e la sua utilità essenziale dipende dall’uso .”(III, ix, 957; 1274).

Questa diversità e pluralità delle forme di vita si esprime nella concreta *différence* delle *polices*, dentro e grazie alle quali queste si mantengono e si incrementano. L’elogio della differenza attraversa per intero gli *Essais* : “*Distinguo est le plus universel membre de ma logique*”, scrive Montaigne nel capitolo “*De l’incostance de nos actions*”(II, i, 335), insieme all’elogio della *pluralité* e di tutti quei concetti adiacenti e polisemici che ne disegnano lo spazio semantico e le implicazioni teoriche e pratiche: *différences*, *dissemblance*, *dissimilitude*, *diversité*, ma anche *contradiction*, *contrariété*, *déclinaison*, *discretion*, *infinité*, *modification*, *perpetuelle multiplication de formes*, *passage*, *mouvement*, *vicissitude*⁴⁴³.

Conserver, allora, è per Montaigne conservare tutte le differenze, le diversità, le forme plurali che la *coutume* ha creato e sedimentato nel corso della storia, senza alcuna pretesa di un ritorno all’origine, *restitutio in integrum* - reintegrazione di una ipotetica purezza originaria, incontaminata e unica radice. Considerando i riformatori politici o religiosi del suo tempo dall’angolo della “*nouvelleté*”, Montaigne vi scorge l’illusione del “ritorno all’origine”: non vi è qui né restaurazione né riforma ma soltanto creazione di forme politiche e religiose *novae*. Non in direzione di una restituzione dell’origine ma dell’*inventio* della “*nouvelleté*” si muove chi invoca le “*lois*

⁴⁴³ Le occorrenze di questi lemmi sono censite da R. E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, 2 t., Droz, Genève 1981. Sul “pluralismo” in Montaigne, cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 391-423.

fondamentales”⁴⁴⁴ o colui che si richiama “à l’expresse parole de la Bible” (III, xiii, 1065; 1424); ora, l’innovazione volontaria e cosciente è dannosa in quanto essa non è movimento, ma rottura del corpo sociale e della sua forma di vita.

Il “conservatorismo” di Montaigne⁴⁴⁵ non è rifiuto del movimento plurale del corpo sociale ma di ciò che lo impedisce: la rottura violenta del suo *metabolismo*, dovuta all’irrompere del fantasma dell’origine. Il fantasma dell’origine o della purezza della natura è innanzitutto una fantasia teorica, che Montaigne denuncia con la più grande chiarezza nella critica che egli rivolge all’utopia. Ignari della potenza in-formatrice della *coustume*, gli utopisti non sanno vedere la *piega* che essa ha saputo dare agli uomini⁴⁴⁶.

Così come la medicina umorale, che – come abbiamo visto – pensa la salute come equilibrio stabile, che presuppone un organismo chiuso in sé, omeo-statico, non comprendendo che la salute è l’atto attraverso il quale lo squilibrio costitutivo del corpo e delle sue parti plurali “si riprende” costantemente, la *cadenza* del corpo eccedendo ogni modello uni-formante. In altri termini, la salute è elasticità, attitudine del corpo a piegarsi e dispiegarsi, adattabilità alla circostanza, plasticità al *milieu* in un movimento continuo di espansione e contrazione. Così, l’inefficacia in entrambi i casi non deriva tanto dall’inettitudine pratica dei “medici” del corpo umano come del corpo politico, quanto dall’inefficacia dei loro strumenti teorici⁴⁴⁷.

Dato che la medicina è prigioniera di una concezione *cosmica* del corpo, essa scompone salute e malattia come se fossero due piani di esistenza tra loro eterogenei. Ora, il corpo per Montaigne non è un microcosmo: i medici sognano di regolare il corpo, ma – fortunatamente – esso si trova sempre “quelque cadence ou quelque son qui échappe à leur architecture, toute enorme qu’elle est”(II, xii, 537). Se il corpo è movimento, allora - dice Montaigne - “Ma forme de vie est pareille en maladie comme en santé” (III, xiii, 1080). La *medicina* di Montaigne non cerca di ri-trovare le « leggi

⁴⁴⁴ L’espressione è di Theodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1574. Cfr., su De Bèze, M. D’Addio, *Il Tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, Utet, Torino 1987, pp. 511-598; si veda anche S. Testoni Binetti, “L’idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo”, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998, pp. 37-55.

⁴⁴⁵ Sul « conservatorismo » di Montaigne Pierre Villey scriveva : « En politique, Montaigne n’a pas varié, en ce sens qu’il a toujours été conservateur, mais son conservatisme s’est creusé peu à peu avec le temps, il a changé de nuance selon les époques. D’abord c’est le conservatisme de tous ses contemporains, fondé sur l’inquietude présente que causent les guerres civiles : il est extérieur en quelque sorte, ne lie que l’activité et laisse la pensée libre. Avec la crise pyrrhonienne il pénètre jusque dans le for intérieur, s’installe dans la pensée et se fonde sur la faiblesse de la raison humaine. Enfin, le réveil du rationalisme le précise et le limite: il le précise en montrant qu’il existe un irréductible antagonisme entre les conditions de la vie et les procédés de la pensée, et en interdisant par suite à la pensée de toucher aux linéaments essentiels des institutions ; il le limite en laissant la juridiction de la raison empiéter sur de menus détails » (P. Villey, *Les sources*, cit., t. II, p. 343). Questo schema di lettura condiziona gran parte delle successive interpretazioni.

⁴⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 5.

⁴⁴⁷ « Les révolutionnaires donc – scrive ancora Pierre Villey - ne peuvent pas compter sur l’appui de Montaigne. Ils méconnaissent, en effet, une vérité essentielle, c’est que la vie d’une société est chose proprement complexe pour qu’on puisse l’organiser par la pensée » (cfr. P. Villey, *Les sources*, cit., p. 344).

fondamentali » di un presunto equilibrio *originario* e “naturale” del corpo, ma di trattenerlo *nel movimento* irregolare e in-forme della vita.

Nel capitolo «*De la vanité*», Montaigne riconosce l'autorità della *costume* e respinge le costruzioni utopiche come vani prodotti di una teoria astratta e inetta “à mettre en pratique”: «Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique [...]». Telle peinture de police seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coustumes; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus ». (III, ix, 957). I miti della società naturale e della rigenerazione totale appariranno allora come puri artifici, descrizioni di *police* “feintes par art”.

L'uomo è immerso nella non-natura fin dall'istante della sua nascita. La natura non si manifesta, così, che attraverso la gabbia dell'arte; o, più esattamente, la “vera” natura è sempre *assente* e il discorso non può fornirne che una replica, un sostituto. Il discorso, la parola, inventa la natura come rappresentazione di ciò che lo perturba e lo sfida dall'esterno. Parallelamente, le cose che erano ritenute precedere le parole appaiono ormai come un mero prodotto verbale, che gli *Essais* cercano di “naturalizzare”, nel desiderio di dire la realtà, la natura, l'io, l'esperienza. Ma rimettendo continuamente in questione lo statuto stesso di questi riferimenti, cioè lo statuto della “natura” come fondamento e come origine.

L'inettitudine politica degli “innovatori” deriva, infatti, dalla loro ignoranza della vera medicina e dall'essere soggiogati dal fantasma dell'origine. Il fantasma dell'origine è un fantasma della purezza, intesa come chiusura. Per Montaigne, l'impurità non soltanto è costitutiva delle “fondamentali condizioni della nostra vita”, essa è anche costitutiva della nostra *dignitas*: “On dit bien vray qu'un honneste homme c'est un homme meslé” (III, ix, 986). E' un luogo comune della storia delle idee affermare che prima del secolo XVIII, il rinnovamento è pensato come “riforma”, cioè come un ritorno all'origine. Così i portatori di novità, di cambiamento, percepiscono se stessi come restauratori di un ordine corrotto dagli abusi: innovare, migliorare è allora cancellare il lavoro della storia e ritornare indietro.

Migliorare, non è dunque aggiungere, avanzare, ma al contrario togliere, levare, abolire lo scarto in rapporto all'origine. Alla natura come origine e all'origine come “natura”. C'è, lungo tutto l'itinerario degli *Essais*, una critica più volte ripetuta dell'uso di questo concetto⁴⁴⁸. La critica scettica della ragione e del suo potere, svolta da Montaigne com'è noto soprattutto nella “*Apologie de Raymond Sebond*”, porta con sé la critica della natura come *ordine*.

⁴⁴⁸ Cfr. N. Dow, *The Concept and term «Nature» in Montaigne's Essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1940; H. Weber, *Montaigne et l'idée de nature*, «Saggi e ricerche di letteratura francese», V, 1965, pp. 41-63; M. Baraz, *L'Etre et la connaissance selon Montaigne*, Corti, Paris 1968.

La critica del concetto di natura avviene in Montaigne in termini “nominalistici”⁴⁴⁹. Il concetto è una parola, la quale è a sua volta fissazione, in una generalità, di singolarità che, in realtà, le sfuggono. Così, non c’è relazione necessaria tra l’idea, o la parola, e la cosa: “(a) Quelque diversité d’herbes qu’il y ait, tout s’enveloppe sous le nom de salade”(I, xlvi, 276), dice Montaigne all’inizio del capitolo del Libro primo intitolato “*Des noms*”. E, in “*De la gloire*”: “(a) Il y a le nom et la chose: le nom, c’est une voix qui remarque et signifie la chose; le nom, ce n’est pas une partie de la chose ny de la substance, c’est une pièce étrangère, jointe à la chose et hors d’elle » (II, xvi, 618 ; 824).

Ogni nominalismo comporta una critica del confronto. Perché un confronto sia fondato, sarebbe necessario che le somiglianze⁴⁵⁰, più importanti delle dissomiglianze, fossero oggettivamente poste nelle cose da confrontare. In questo caso, la costituzione delle serie, per esempio quella degli uomini o quella degli animali o delle piante, sarebbe più o meno la riproduzione delle serie reali. Sarebbe necessario vi fosse qualcosa come una oggettività dell’universale, o almeno una comunità formale. Ora, il nominalismo di Montaigne è radicale.

Il confronto, la *comparaison*, è sempre denunciato come un’operazione intellettuale grossolanamente ingenua. Una delle funzioni del cosiddetto “bestiario” che compare nella “*Apologie de Raymond Sebond*” consiste nel decostruire punto per punto i risultati del confronto dogmatico attraverso il quale era venuta producendosi la costituzione della differenza ontologica dell’uomo e dell’animale⁴⁵¹: “(a) se volessi minutamente descrivere quello che l’esperienza ci ha insegnato su di esso, avrei facilmente causa vinta in ciò che sostengo di solito, che c’è più differenza fra un uomo e un altro uomo, che non fra un animale e un uomo” (II, xii, 466; 604).

Ciò che invalida teoreticamente il confronto, è il fatto che esso impedisce di cogliere le *singolarità*⁴⁵². Così le bestie “hanno parecchie qualità che si avvicinano alle nostre; da queste, per confronto (*par comparaison*), noi possiamo trarre qualche congettura ; ma quello che è loro particolare, come possiamo sapere che cosa sia? ” (ivi, 467; 606).

Più in là, sempre nella «*Apologie*», è l’idea stessa di una natura “ordinata”, di un *cosmo* armonico e unitario, ad essere radicalmente messa in discussione. Ciò che chiamiamo natura è costituito

⁴⁴⁹ Sul singolare nominalismo di Montaigne, si veda A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., *passim*.

⁴⁵⁰ “Sino alla fine del XVI secolo – scrive Michel Foucault – la somiglianza ha svolto una parte costruttiva nel sapere della cultura occidentale. E’ essa che ha guidato in gran parte l’esegesi e l’interpretazione dei testi; è essa che ha organizzato il gioco dei simboli, permesso la conoscenza delle cose visibili ed invisibili, regolato l’arte di rappresentarle. Il mondo si avvolgeva su se medesimo. La terra ripeteva il cielo, i volti si contemplavano nelle stelle e l’erba accoglieva nei suoi steli i segreti che servivano all’uomo.”(M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 31).

⁴⁵¹ Sul tema del rapporto uomo-animale, Th. Gontier, *De l’homme à l’animal. Montaigne et Descartes, sur les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, Paris 1998 ; H. Friedrich, *Montaigne*, cit., pp. 135-136.

⁴⁵² J. Derrida, *L’animal que donc je suis* ; trad. it. cit., pp. 80-82.

esclusivamente dalla nostra ignoranza: “(a) Inoltre, quante cose vi sono a nostra conoscenza che contraddicono quelle belle regole che abbiamo ritagliato e prescritto alla natura ? E pretendiamo assoggettarvi Dio stesso! Quante cose noi chiamiamo miracolose e contro natura? (c) Questo si fa da ogni uomo e da ogni popolo secondo la misura della sua ignoranza. (a) Quante proprietà occulte e quintessenze troviamo? Infatti, per noi andare secondo natura non è altro che andare secondo la nostra intelligenza, per quanto essa può procedere e per quanto noi ci vediamo: ciò che è al di là, è mostruoso e fuori dell’ordine . Ora, da questo punto di vista, per i più assennati e i più esperti tutto sarà dunque mostruoso (*tout sera donc monstrueux*): poiché l’umana ragione ha convinto costoro che essa non aveva né base né fondamento veruno” (II, xii, 526; 691). E’ errato, dunque, affermare che secondo Montaigne lo scetticismo ci riconduca alla fine alla Natura, dato che la «natura» stessa è un’invenzione. Man mano che Montaigne avanza sulla via dello scetticismo, è la natura che gli appare disordinata e mostruosa: il reale è il *caos*.

Se “tutto sarà dunque mostruoso” e “fuori dell’ordine”⁴⁵³, è l’idea stessa di natura che crolla. Nell’Antichità pagana il *monstrum*, esattamente come il prodigio, proprio per la sua rarità aveva valore di presagio. Questa stessa rarità stava ad indicare che gli dei avevano un messaggio da consegnare. Il Cristianesimo doveva opporsi a questa concezione, dato che gli era necessario abolire la divinazione. Così, improvvisamente, l’esistenza dei mostri diventava pericolosa, poiché, slegata dalla sua funzione di presagio, essa significava che vi potevano essere nella natura dei fallimenti, degli errori, cosa che avrebbe potuto suscitare dei dubbi sull’onnipotenza di Dio, come sulla sua bontà. Non si danno, non devono darsi esseri deformi.

E’Agostino che, nel Libro XVI ma soprattutto nel Libro XXI del *De Civitate Dei*, risolverà il problema dando un senso “apologetico” alla mostruosità. Egli infatti mostra che la mostruosità non esiste, così come i prodigi, proprio negando che essi siano rari. Al contrario, essi sono frequenti. Ora, questo comporta la negazione della realtà stessa della mostruosità, ricondotta al rango di illusione soggettiva. Non ci sono mostri, perché niente nella natura è difforme. Siamo noi che non comprendiamo né la necessità né la razionalità di una forma che ci appare extra-ordinaria solo perché ignoriamo il rapporto regolato delle parti al tutto.

Nel Libro XVI, Cap. 8, intitolato «*Se certe razze di uomini mostruosi siano uscite dalla discendenza di Adamo o dei figli di Noè*», leggiamo: “Ma chi non riesce ad abbracciare l’insieme, è

⁴⁵³ Sul «mostruoso» e sui «prodigi», tema largamente presente nel pensiero francese del Rinascimento, cfr. J. Céard, *La Nature et les prodiges: l’insolite au XVI siècle en France*, Droz, Genève 1977 ; per lo stesso tema in Montaigne, cfr. F. Garavini, *Mostri e chimere : Montaigne, il testo, il fantasma*, Il Mulino, Bologna 1991; M. Jeanneret, *Perpetuum mobile. Metamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Macula, Paris 1997 ; Ph. Desan, *Montaigne dans tous ses états*, Schena, Fasano 2001, in particolare il capitolo 7. Un fondamentale contributo alla riflessione filosofico-scientifica sulla « mostruosità» è in G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965 ; trad. it. *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 239-255.

disturbato da quella che gli appare come la deformità di una parte, ignorando con quale altra si combini e a quale vada rapportata.”⁴⁵⁴ Lungi dal mettere in crisi la razionalità del reale, il mostro, che non è tale che in apparenza, mette piuttosto in crisi la nostra pretesa a coglierlo. Il mostruoso non indica affatto – per Agostino – una difficoltà, uno scacco della Provvidenza, ma ci invita a contemplare una Provvidenza sublime che eccede il nostro comprendere.

In Montaigne, *tutto* è realmente «mostruoso». Il concetto di forma non è adeguato a pensare la realtà della vita, poiché il «mostruoso», realmente dif-forme, arriva, di fatto, a vivere. La natura non è più il luogo dell'ordine. Se è innegabile che Montaigne utilizzi i materiali letterari ereditati da Agostino, lo fa tuttavia per sovvertirli, dando loro un significato “scettico” radicalmente diverso dal fine che si proponeva l'autore de *La Città di Dio*⁴⁵⁵.

L'idea secondo la quale Montaigne, rinunciando alla conoscenza “oggettiva”, avrebbe scoperto la sfera della soggettività e intrapreso così la tanto celebre (quanto impropriamente definita) «peinture du moi»⁴⁵⁶ - come se il *moi* potesse davvero sfuggire da parte sua alla «mostruosità» - non rende conto di un movimento di pensiero che problematizza costantemente proprio la distinzione del «dentro» e del «fuori».

Nel capitolo undicesimo del terzo libro, intitolato «*Des boiteux*», leggiamo:“(b) Non ho visto prodigio né miracolo (*monstre et miracle*) al mondo più evidente di me stesso . Ci si abitua ad ogni stranezza con la consuetudine e col tempo ; ma più mi frequento e mi conosco, più la mia difformità mi stupisce , meno mi capisco ”(III, xi, 1029; 1374). Non si tratta tanto di un'occorrenza motivata qui dal tema degli «zoppi» trattato nel capitolo. E' nella stessa *Apologie* infatti che ritroviamo l'equivalenza di una conoscenza cancellata, tanto del «soggetto» come dell'«oggetto». Montaigne vi riprende – alla sua maniera – l'aneddoto che nel *Teeteto* Platone metteva in bocca a Socrate riferendolo a Talete di Mileto⁴⁵⁷: “(a) Io sono grato alla ragazza milesia che, vedendo il filosofo Talete continuamente occupato a contemplare la volta celeste e con gli occhi sempre levati verso l'alto, mise sui suoi passi qualcosa per farlo inciampare, allo scopo di avvertirlo che sarebbe stato tempo di applicare il suo pensiero alle cose che erano fra le nuvole quando avesse provveduto a quelle che stavano ai suoi piedi. Certamente essa lo consigliava bene, avvertendolo di guardare piuttosto a sé che al cielo (*plustost à soy qu'au ciel*).”(II, xii, 538; 709-710).

⁴⁵⁴ Agostino, *La Città di Dio*, traduzione e cura di Carlo Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 702.

⁴⁵⁵ Per un'interpretazione divergente, secondo la quale Montaigne sarebbe invece a questo riguardo « un discepolo di Agostino», si veda J. Céard, *La Nature et les prodiges*, cit., il capitolo 6 dedicato a Montaigne.

⁴⁵⁶ G. Defaux, «Rhétorique et représentation dans les *Essais*, de la peinture de l'autre à la peinture du moi», in *Rhétorique de Montaigne*, ed. F. Lestringant, cit., pp. 21-48.

⁴⁵⁷ Platone, *Teeteto*, 174 AB, in: Platone, *Opere complete*, trad. it. di Manara Valgimigli, Laterza, Bari 1971, vol. II, p. 310. Sulla ricezione dell'aneddoto su Talete, cfr. H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (storia di una ricezione)*, Pratiche, Parma 1983, in particolare sulla lettura che ne dà Montaigne pp.44-48 (titolo originale: *Der Sturz des Protophilosophen*, München 1976).

Non si tratta, nonostante l'esplicito richiamo di Montaigne, della conversione socratica all'uomo, della ripresa cioè del socratico «conosci te stesso»: ciò che qui è in gioco piuttosto – come ha giustamente fatto notare Blumenberg – è “la pretesa teoretica in quanto tale”⁴⁵⁸. Qual'è, infatti, il frutto di questa conversione dello sguardo? E' che “la nostra condizione fa sì che la conoscenza di ciò che abbiamo fra le mani è altrettanto lontana da noi e tanto al di sopra delle nuvole quanto quella degli astri” (*ibid.*) Montaigne rifiuta la pertinenza di una dicotomia del soggetto e dell'oggetto, e non si può dire che il suo scetticismo sia un “soggettivismo”, poiché la sostanzialità del soggetto è attaccata dalla sua critica perlomeno quanto quella dell'oggettività della natura⁴⁵⁹.

La percezione di un *Ordine* fondato su regolarità reperibili e stabili non è nient'altro, in verità, che la *costruzione* arbitraria di una “serie” da parte dell'immaginazione. Il fatto che questa costruzione non si sappia come tale, non è altro che l'effetto della sua credulità: “Come nessun fatto e nessuna forma assomiglia del tutto ad un'altra, così nessuna differisce del tutto dall'altra. (c) Ingegnosa mescolanza di natura (*meslange de nature*). Se le nostre facce non fossero simili, non si potrebbe distinguere l'uomo dalla bestia; se non fossero dissimili, non si potrebbe distinguere l'uomo dall'uomo. (b) Tutte le cose si corrispondono per qualche somiglianza, ogni esempio zoppica, e il paragone che si trae dall'esperienza è sempre difettoso e imperfetto; si collegano tuttavia i confronti per qualche punto comune”(III, xiii, 1070; 1430).

La critica della *comparaison* è fondata su una critica della somiglianza. La somiglianza, essendo di per sé imprecisa, impedisce la costituzione del dato dell'esperienza come Natura. Il dato è, in quanto tale, fuori norma: ad un tempo, ed indifferentemente, mostruoso e miracoloso, dis-armonico. Contro la credulità dogmatica che ipostatizza l'ignoranza, Montaigne propone una regola logica: “*Distinguo* è l'articolo più universale della mia logica (*est le plus universel membre de ma logique*)”(II; i, 335; 433). Questa critica della *comparaison* è spinta tanto in là, che si può dire Montaigne porti il nominalismo al proprio limite estremo. Egli non si ferma infatti – come era accaduto nella tradizione occamista – a ciò che l'esperienza già costituita presenta all'intuizione come un individuo singolare. L'individuo (Augusto, Alessandro Magno, Michel Eyquem), è esso

⁴⁵⁸ Ivi, p. 46.

⁴⁵⁹ E' anzi proprio questa «mostruosità» interiore che Montaigne aveva presentato come il pretesto degli *Essais*, nel capitolo «*De l'oisiveté*», dove egli spiegava che, stanco dei *troubles* della *vita activa*, si era ritirato per “trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta”, nell'*otium*. Si trattava di “fermarsi e riposarsi in se medesimo”. Ora, Montaigne scopre che il suo spirito “come un cavallo che rompe il freno [...] si procura cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri; e mi genera tante chimere e mostri fantastici (*chimeres et monstres fantasques*) gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo, che per contemplarne a mio agio la balordaggine e la stravaganza, ho cominciato a registrarli (*les mettre en role*), sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso”(I, viii, 33; 39-40).

stesso una collezione⁴⁶⁰. Non un tutto ordinato, immagine riflessa dell'Armonia di un *Cosmo*, ma una somma di pezzi giustapposti.

Il testo essenziale a questo proposito è l'*incipit* del capitolo primo del libro secondo, «*Dell'incostanza delle nostre azioni*»: «Quelli che si esercitano a esaminare le azioni umane non si trovano mai così impacciati come nel metterle insieme e presentarle sotto la stessa luce; poiché in genere esse si contraddicono in modo così strano che sembra impossibile che siano uscite dalla stessa bottega»(II, i, 331; 427).

Le biografie ricostruiscono arbitrariamente un soggetto identico a se stesso sotto la variazione delle apparenze⁴⁶¹: «mi è spesso sembrato che gli stessi buoni autori abbiano torto di ostinarsi a tracciare di noi un insieme stabile e solido (*une constante et solide contexture*). Essi scelgono un modello universale (*un air universel*) e, secondo quell'immagine, ordinano e interpretano tutte le azioni di un personaggio e, se non possono piegarle a forza secondo il loro intento, le attribuiscono alla simulazione.»(II, i, 332; 427-428).

Il *nominalismo* è qui così radicale che risulta, in qualche modo, allo stesso tempo superato⁴⁶². Poiché non si dà, in Montaigne, filosofia della singolarità che a condizione di precisare che essa non si risolve mai in una forma di atomismo. Non si arriva mai a un'individualità indivisibile, all'*in-dividuum*, cioè al nocciolo irriducibile dell'essere.

L'idea di una *Natura* come rapporto tra gli esseri, perde qualsiasi pertinenza. Da sempre la questione dell'ordine, infatti, è per l'atomismo delicata. Poiché, se esistono solamente gli individui fondamentalmente separati, poggiati in se stessi, l'ordine dovrà necessariamente provenire loro da altrove, sarà necessario cioè un cemento per pensare la loro *solide contexture*, la loro composizione, come un tutto. Ma il «*Distinguo*» indefinito di Montaigne, proprio per il fatto che impedisce un'ontologia atomistica, si risolve nell'affermazione di un mondo della diversità, «abbandonato all'eterogeneità, al passaggio, alla contraddizione»⁴⁶³, dell'accadere e dell'esistenza singolare. E

⁴⁶⁰ Cfr. A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., pp. 60-75.

⁴⁶¹ Commentando questo passo, Ch. Larmore scrive: «L'inganno risiede nell'attribuire all'io una coerenza che non ha: si scelgono alcuni dei suoi tratti come l'essenziale della persona, il nucleo del suo io, intorno al quale i suoi altri tratti sono raccolti necessariamente» (Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, PUF, Paris 2004; trad. it. *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006, p. 189). Larmore sviluppa in questo libro una critica acuta e puntuale, proprio a partire da Montaigne e Stendhal, al presupposto etico "moderno" dell'autenticità dell'io, che oggi sta alla base, ad esempio, di teorie politiche come quella di Ch. Taylor e, soprattutto, quella fondata sulla nozione di "un piano di vita razionale" esposta – ad esempio – in *A Theory of Justice* da John Rawls.

⁴⁶² Sul rapporto di Montaigne con l'ockhamismo cfr. H. Friedrich, *Montaigne*, cit., p.145; ma, soprattutto A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., in part. pp. 17-59.

⁴⁶³ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 34. Su un'ontologia della contraddizione sottesa dallo scetticismo di Montaigne insiste J. Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Champion, Paris 1998. André Tournon, in modo secondo noi assai più convincente, parla del movimento incessante della «zetetica» del pirroniano Montaigne, cioè di una pratica sistematica della ricerca, in cui la sintesi "est toujours différée": «Une telle philosophie exige un type d'expression propre à éviter simultanément de la figer en doctrine, positive ou négative, et de la dissiper en exercices purement ludiques de speculation à vide. Il faut à cet effet

infatti, comprendere la maniera in cui Montagne può ad un tempo “decostruire” il concetto di natura come Ordine armonico e irrefutabile e tuttavia alla natura fare continuamente appello, è comprendere come egli la pensi in termini *eraclitei* di mobilità, di tensione, di flusso⁴⁶⁴.

Leggiamo all’inizio del capitolo secondo del terzo libro, «*Du repentir*», “del pentirsi”: “Non descrivo l’essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da una età all’altra o, come dice il popolo, di sette anni in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. (*Je ne peints pas l’estre. Je peints le passage: non un passage d’aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute*). Bisogna che adatti la mia descrizione al momento(*accomoder mon histoire à l’heure.*) [...] E’ una registrazione di diversi e mutevoli eventi e di idee incerte e talvolta contrarie: sia che io stesso sia diverso (*soit que je sois autre moymesme*), sia che io colga gli oggetti secondo altri aspetti e considerazioni. Tant’è che forse mi contraddico” (III, ii, 805 ; 1067)⁴⁶⁵.

Forse mai la *dissomiglianza*, la differenza e la contraddizione, l’assenza di fondamento e di senso, sono stati affermati da Montaigne fino a questo punto. Se Montaigne evita lo scoglio del dualismo, insito in ogni atomismo, ciò accade perché egli è un pensatore della *tendenza*. Come tendenza, o anche come “istinto”, la singolarità risulta in-determinata, aperta sul Fuori, sull’esteriorità che gli dà accesso. I riferimenti alla “naturalità” dell’uomo, che si trovano nel «bestiario» inserito da Montaigne nell’*Apologie de Raymond Sebond*, sono altrettante apologie di quest’eccedenza, di questa *soglia*; essa è, per così dire, l’esperienza del limite stesso.

Dissomiglianza è il principio che regola, in Montaigne, l’*operari* della natura. A ciò la natura è obbligata, anzi, è la natura che obbliga se stessa, per una sorta di autodeterminazione: “(c) Nature c’est obligée à rien faire autre, qui ne fust dissemblable”(III, xiii, 1065). Infatti essa, che tutto domina, è a sua volta dominata (almeno nel senso che vi si specchia, vi si manifesta e vi si lascia esprimere) da potenze che le appartengono e che tuttavia le impongono le proprie regole. Queste potenze sono: la ragione e l’esperienza. Non che l’una sia complementare all’altra, o che almeno l’una faccia riferimento all’altra per trovare conferma e sostegno alle proprie asserzioni; piuttosto, è l’uomo che, deluso dell’una, cerca nell’altra quel che nessuna delle due gli può dare, ossia norme solide e incontrovertibili che lo guidino nel mondo. In realtà entrambe procedono per analogie, universalizzando. Ma quando l’universale così trovato è applicato al particolare, a spalancarsi è l’ambito di ciò che *infinitamente* differisce.

une strategie d’énonciation telle que la parole puisse se contester elle-meme sans s’annuler. » (cfr. A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., p. 27).

⁴⁶⁴Cfr. F. Joukovsky, *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Droz, Genève 1991, pp. 87-88.

⁴⁶⁵R. A. Sayce, *Montaigne et la peinture du passage*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», IV, 1963, pp. 11-59.

E' all'inizio dell'ultimo capitolo degli *Essais*, che verte appunto sullo statuto «de l'expérience», che Montaigne formula nella maniera più radicale gli argomenti che invalidano la *comparaison*:“(b) La ragione ha tante forme che non sappiamo a quale appigliarci; l'esperienza non ne ha di meno. La conseguenza che vogliamo trarre dalla somiglianza degli avvenimenti è mal sicura, poiché essi sono sempre dissimili : in quest'immagine delle cose non c'è alcuna qualità così universale come la diversità e la varietà [...] La somiglianza non rende tanto uguale quanto la differenza rende diverso (*la ressemblance ne fait pas tant un comme la difference fait autre*).”(c) La natura si è obbligata a non far due cose che non fossero dissimili.”(III, xiii, 1065; 1423). *Regio dissimilitudinis* è dunque la dimora dell'uomo, è l'orizzonte che definisce la condizione umana. La quale appare in Montaigne, forse come ancora non mai alle soglie della modernità, abbandonata a se stessa e interamente chiusa dentro un intrascendibile limite.

Non però a seguito di una caduta metafisica, o anche soltanto per la perdita o l'evanescenza o il degradare di una superiore pienezza⁴⁶⁶, ma in base alla logica che governa l'esistenza naturale. “La dissomiglianza s'introduce da sola nelle nostre opere; nessuna arte può arrivare alla somiglianza” (*ibidem*). Non vi può arrivare né l'arte della ragione né l'arte dell'esperienza, che sono sempre di nuovo risospinte verso il riconoscimento della diversità e della varietà proprio dal loro eterno sforzo di raggiungere l'universale, al punto che l'unico afferramento possibile dell'idea di universalità è attraverso l'evidenza che *tutte* le cose sono differenti. Perciò, come abbiamo visto, Montaigne scrive che “la somiglianza non rende tanto uguale (*tant un*) quanto la differenza rende diverso (*fait autre*)” (*ibidem*). Paradossalmente, l'unica legge accertabile è quella che esclude la possibilità di accedere al regno della legge, dove l'intero creato appaia come illuminato *ex alto*. Tuttavia pur sempre di una legge si tratta, legge che regola la produzione e la comprensione dei fenomeni, legge di un infinito senza trascendenza⁴⁶⁷.

Se la “regione della dissomiglianza” per l'intera tradizione mistica di ascendenza neo-platonica⁴⁶⁸ indicava, sì, l'oceano in cui le forme inesauribilmente generano le forme in una perpetua e vertiginosa trasformazione dell'essere stesso che può disorientare non meno che annientare, ma rinviava, benché *e contrario*, al principio dell'unità cui tutto soggiace, invece per Montaigne la proliferazione delle forme è propria di un regime in cui già da sempre e sempre di nuovo l' “altro” la vince sull' “uno”. E non è forse un caso che Montaigne proprio a questo punto faccia dell'ironia sulla metafora che il neoplatonismo aveva scelto per indicare la cellula germinale della realtà e

⁴⁶⁶ Come avanza Jan Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, cit., che parla di una « négativité de la métaphysique des Essais », di una « déficience ontologique vivement ressentie » e, addirittura, neoplatonicamente, di un « vide ontologique » (ivi, pp. 136-137).

⁴⁶⁷ Osserva d'altronde Miernowski che in Montaigne « la transcendance est trop absolue pour que les analogies du langage humain puissent l'atteindre » (op. cit., p. 135). Cfr. A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., p. 81.

⁴⁶⁸ E a questa tradizione, che va da Dionigi Areopagita fino a Cusano, Miernowski tende a riportare anche Montaigne.

racconti di quel tale di Delfi che a colpo d'occhio riconosceva nelle uova, di cui non ce n'è due uguali, il pollaio di provenienza ...(*ibid.*).

Non meno importanti che sul piano metafisico le conseguenze che Montaigne trae da queste sue osservazioni lo sono sul piano ermeneutico. Dove, nella prospettiva di un movimento di pensiero che queste sue pagine in un certo senso inaugurano, delinea una teoria generale dell'interpretazione a partire dall'esperienza giuridica⁴⁶⁹. Poiché, egli osserva, data la discrepanza tra la legge e i casi particolari della sua applicazione è inevitabile concedere ai giudici ampi margini di discrezionalità interpretativa, qualcuno ha pensato di limitarne l'arbitrio moltiplicando il numero delle leggi.

Ma il rimedio si è rivelato peggiore del male. Intanto bisogna considerare che l'interpretazione presuppone una libertà e un'estensione non meno vaste di quelle che sono richieste per la formulazione delle leggi. E poi, che cosa ne viene ai legislatori dalla casistica, e dalla sua pretesa di contemplare un numero di casi che si avvicini tendenzialmente alla realtà? Tra quel numero e l'infinita diversità delle azioni umane non c'è alcuna proporzione: un abisso – l'infinito, appunto – li divide. Terzo e decisivo punto. Tra le leggi e le azioni umane c'è assoluta dissimmetria, dal momento che le prime sono fisse e immutabili, le seconde, invece in continua trasformazione. La conclusione paradossale è che, di leggi, “sarebbe meglio non averne affatto che averne un tal numero come ne abbiamo noi”(ivi, 1066; 1424).

E qui Montaigne introduce un elemento che sembra contraddire il presupposto stesso del suo discorso. Se il mondo è un vortice che si avvita intorno a un punto sempre sfuggente, ciò è dovuto, egli dice, al fatto che il nostro destino è ultraterreno⁴⁷⁰. “C'è sempre posto per uno che venga dopo, (c) e anche per noi stessi, (b) e ci sono altre strade (*et route par ailleurs*). Non c'è fine alle nostre ricerche ; il nostro fine è nell'altro mondo”(ivi, 1068; 1428).

Di fatto, però, il punto di vista che così viene raggiunto, come dall'al di là, non fa che confermare la nostra appartenenza a una condizione che esclude qualsiasi fondamento del diritto cui di fatto ci atteniamo, sia in Dio sia nella natura. La natura appare enigmatica e insondabile proprio perché infinitamente altra rispetto a Dio. Ma appare anche come il campo di *inquisitions* senza fine, “le sue indagini sono senza limite e senza forma; il suo alimento è (c) stupore, caccia, (b) ambiguità”(i*bid.*), perché è *altra* rispetto a se stessa: ossia rispetto al sé che essa non è mai, né potrà mai essere, se l'infinito la cattura nel proprio movimento. *Figura ficta*, la trascendenza impedisce alla natura di riposare presso di sé e simultaneamente, esibendo la simulazione, toglie a sé di poter valere come lo scopo che fonda. Il fondamento mistico, ossia tale da negarsi mentre si afferma e di

⁴⁶⁹ Su questo resta insuperato il contributo, già più volte citato, di André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., in particolare pp. 260-273.

⁴⁷⁰ Per A. Tournon, il fideismo è “*la pièce maîtresse*” che assicura la coerenza del discorso pirroniano di Montaigne. La fede fornisce le verità ultime che, a causa della loro inaccessibilità, garantiscono alla ragione il suo carattere dubitativo (*Montaigne. La glose et l'essai*, cit., pp. 248-249). Ma su questo si veda anche Id., «*Route par ailleurs*», cit., pp. 7-19.

affermarsi nella sua negazione, delle leggi è perfettamente tautologico⁴⁷¹. Come sappiamo già, per Montaigne “le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. E’ il fondamento mistico della loro autorità, non ne hanno altri”(ivi, 1072; 1433)⁴⁷².

Il nesso che lega la libertà (l’infondatezza radicale) e l’interpretazione è dunque tale, secondo Montaigne, da dissolvere e negare la verità e da trasformare la natura in un enigma: “è la testa dell’Idra”(ivi, 1069; 1430). Accade agli interpreti quel che accade a chi tenti di modellare una massa d’argento vivo: “Più lo premono e lo impastano e più si studiano di costringerlo a modo loro, più irritano la libertà di quel generoso metallo: esso sfugge ai loro sforzi e va sminuzzandosi e sparpagliandosi al di là di ogni previsione ”(ivi, 1067; 1425-1426). Sul piano metafisico è la stessa cosa: pura questione di parole, sulle quali è possibile mettersi d’accordo e (fingere di) intendersi solo a patto di rimuovere lo scarto tra il significato e l’ineffabile che, inghiottendolo, mette in moto la macchina linguistica senza possibilità di trovare un punto d’arresto. Ad esempio: una pietra è un corpo. Ma che cosa è corpo? Una sostanza; e la sostanza? E così all’infinito” (ivi, 1069, 1430)⁴⁷³. Tuttavia, se nessun “paradigma” può essere fonte di certezza, nessuno deve essere oggetto di totale diffidenza e discredito. Non può essere adottato tranquillamente il principio dell’analogia, perché la stessa esperienza che scopre per ogni dove legami, assonanze, rapporti tra le cose, ci dimostra poi quanto tutto ciò sia ingannevole; né deve essere rifiutato perché, se lo fosse, dove troveremmo un qualche filo che ci permetta di muoverci nel labirinto del mondo? A sua volta non può essere considerato esclusivo il principio della dissomiglianza, perché allora resteremmo muti e impotenti di fronte all’*ineffabilità* dell’individuo⁴⁷⁴, né deve essere impugnato senza appello perché in quel caso ci lasceremmo dominare dall’illusione che tutto in fondo si tenga insieme e sia per ciò stesso giustificato.

C’è da credere a un’astuzia della natura, a un suo “ingenieux mélange”. Infatti, “ (b) Tutte le cose si corrispondono per qualche somiglianza, ogni esempio zoppica – ricordiamolo di nuovo –, e il paragone che si trae dall’esperienza è sempre difettoso e imperfetto; si collegano tuttavia i confronti per qualche punto comune. Così le leggi servono – continua Montaigne –, e così si adattano a ciascuno dei nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua”(ivi, 1070; 1430). Merita dunque una qualche fiducia, nonostante tutto, la natura? Merita che ci si affidi ad essa, come se in essa una inafferrabile riserva di senso⁴⁷⁵ si sottraesse all’arbitrarietà dell’interpretazione e anzi si lasciasse esperire grazie ai distorcimenti e agli aggiustamenti forzati cui l’interpretazione è costretta? La risposta di Montaigne è sibillina e per certi aspetti sconcertante. Da una parte egli

⁴⁷¹ Sulla necessità di questa « tautologia », cfr. Thomas Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., pp. 380-383.

⁴⁷² Rinviamo qui, ancora una volta, al magistrale *commentaire* che ne ricava J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 49-85.

⁴⁷³ Sull’ “aporia del nome” e sul nominalismo, cfr. A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., p. 162 sgg.

⁴⁷⁴ Esso stesso *innominabile*, “dans sa singularité incomparable, ineffable.”(cfr. A. Compagnon, op. cit., p. 165).

⁴⁷⁵ Cfr. H. Weber, *Montaigne et l’idée de nature*, cit., p. 61.

contrappone le opinioni delle scuole filosofiche, al punto che l'idea stessa di natura sembra dissolversi tra contraddizioni senza fine. Così, egli mette di fronte la concezione stoica della natura, per cui la natura procede per lo più contro giustizia, e la concezione naturalistica, fisiocratica, per cui tutto ciò che è utile (alla conservazione dell'essere) è anche giusto e onesto. Osserva poi che i cirenaici ritenevano non ci fosse nulla di giusto in sé, perché la giustizia dipende dal costume e dalla legge e non viceversa, mentre ci fu chi, in nome del proprio interesse, ha potuto giustificare il latrocinio, il sacrilegio e ogni sorta di nefandezza. Dove è evidente che il più conseguente ed estremo positivismo giuridico⁴⁷⁶ è fatto derivare dalla insuperabile contraddittorietà interna all'idea di natura. Dall'altra egli salvaguarda quest'idea, e in essa trova un'ancora per la disperante condizione umana, che si darebbe all'uomo non appena la sua *hybris* ermeneutica, anziché catturarlo nelle trappole di una semiosi senza principio né fine⁴⁷⁷, ceda il posto a un atteggiamento di confidenza e di abbandono. Saggio è chi, dopo aver smesso di “interpréter les interprétations”, “ha la fortuna di sapersi condurre semplicemente e regolatamente, cioè naturalmente. (Ivi, 1073; 1435). Dice ancora Montaigne: “le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement” (*ibidem*). E di ciò trova conferma nella medicina. Inutile e controproducente opporsi alle malattie con ostinazione, meglio ceder loro “naturalmente, secondo la loro condizione e la nostra” (ivi, 1088; 1457). “Lasciamo fare un po' alla natura: essa capisce più di noi nei suoi affari” (*ibidem*). È questo forse il punto più problematico e delicato dell'intero discorso di Montaigne. Né vale a eliminare la difficoltà il riferimento alle tre diverse e successive redazioni degli *Essais*, che attesterebbero l'evolversi del suo pensiero verso una forma di scetticismo naturalistico in grado di stemperare se non risolvere la contraddizione⁴⁷⁸. Piuttosto, da nessuna parte come in alcune pagine della *Apologie de Raymond Sebond* il movimento interno (non solo in senso cronologico!) dell'opera di Montaigne si lascia cogliere appieno. Tra Dio e il mondo, vi si legge, è l'abisso, la distanza assoluta, il regno della dissomiglianza. Vero è, come dice San Paolo, che le cose invisibili di Dio si rendono manifeste attraverso la creazione (II, xii, 447; 576); ma questo non significa che la creazione in quanto tale riveli Dio, e che di conseguenza l'uomo con i suoi mezzi puramente naturali possa appropriarsi dei contenuti di quella verità superiore, perché l'argomentare umano non è che “matière lourde et sterile” cui solo la grazia può dar forma. Del resto, se le cose non stessero così, perché mai tanti spiriti elevati, i filosofi pagani ad esempio, non sarebbero dovuti giungere per conto loro alla verità della fede? E non è forse vero, per altro verso, che noi siamo cristiani allo stesso titolo per cui siamo, come si dice nell'*Apologie de Raymond Sebond*,

⁴⁷⁶ Cfr. M. Kölsch, *Recht und Macht bei Montaigne*, Duncker & Humblot, Berlin 1974.

⁴⁷⁷ In questa direzione, cioè di una *semiotica* dell' infinito interpretare, sembra andare la lettura di F. Rigolot, *Les metamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988. Così come fa anche T. Cave, *The Cornucopian Text*, cit., *passim*.

⁴⁷⁸ Com'è noto, è questa la tesi a suo tempo sostenuta da Pierre Villey, e che tanta fortuna ha avuto presso la critica fino a qualche decennio fa. Cfr. P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, cit., *Introduction*.

perigordini o tedeschi? Montaigne qui mostra in controluce la trama del suo disegno teorico. “Il mezzo che io scelgo per abbattere questa frenesia e che mi sembra il più adatto, è quello di schiacciare e calpestare l’orgoglio e l’umana baldanza; far sentir loro l’inermità, la vanità e la nullità dell’uomo; strappar loro di pugno le meschine armi della loro ragione; far loro abbassare la testa e mordere la polvere sotto l’autorità e la reverenza della maestà divina. A lei sola appartiene la scienza e la sapienza; lei sola può stimarsi qualcosa in se stessa, e da lei noi prendiamo ciò per cui ci valutiamo e ci apprezziamo” (II, xii, 448; 578). Solo l’evocazione della signoria di Dio sembra dunque vincere la presunzione gnoseologica, perché in grado di far sentire la *nullità* dell’uomo, di spuntare le armi della sua ragione, di fargli abbassare la testa e mordere la terra. Ma ciò che Montaigne, per esprimersi con precisione, *simula*, ossia la totale dipendenza dell’uomo da Dio, non ha altro scopo che quello di restituire l’uomo a se stesso, alla sua incerta certezza, alla sua misura che è sempre più che umana e meno che umana e che tuttavia è la sua, ed è tale da permettere a chi la riconosca di riconciliarsi con se stesso, di ritrovarsi “a casa propria” nella stessa regione della dissomiglianza. Infatti la regione della dissomiglianza, non appena sia riconosciuta come quella propria dell’uomo, esibisce il suo nascosto volto benefico ed accoglie l’*homo viator* nel luogo a lui destinato come quello che gli è più congeniale. Non sta scritto del resto, nota Montaigne, che Dio resiste ai superbi, ma dona la sua grazia agli umili? «*Deus superbis resistit; humilibus dat gratiam*»⁴⁷⁹ (ivi, 449; 579).

⁴⁷⁹ San Pietro, *Epistole*, I, v. 5. Sul rapporto dell’ *Apologie de Raymond Sebond* con la “religione di Montaigne”, per usare l’espressione di M. Dreano (*La religion de Montaigne*, 2° ed., Nizet, Paris 1969), si veda l’utile messa a punto di Henri Weber, *L’Apologie de Raymond Sebond et la religion de Montaigne*, nel numero speciale del «BSAM», intitolato «La question de Dieu», 33-34, 1993, pp. 183-196. Henri Weber vi richiama le opinioni della maggior parte degli specialisti di Montaigne a partire da Saint-Beuve. L’insieme di questo numero speciale della rivista ritorna sulla “vexata quaestio” della “religione di Montaigne”, o piuttosto cerca di farlo, visto che Dio è singolarmente assente da questa “quaestio” di Dio, il più delle volte schiacciata, in realtà, sul problema (filosoficamente privo di interesse) della fede di Montaigne. In *Montaigne paradoxal* (Nizet, Paris 1972), Alfred Glauser si era sforzato di distinguere tra la religione praticata da Montaigne – poteva essere un buon cattolico – e la religione che è vista nell’ottica particolare degli *Essais*. « Il y a – scriveva Glauser – un catholicisme d’essai comme il y a un pyrronisme d’essai. C’est plus une possibilité qu’une solution, une religion exposée plus qu’épousée » (p. 123). Anche supponendo che vi sia davvero, nei *Saggi*, un “catholicisme d’essai”, si tratterebbe piuttosto di chiarire il concetto di Dio nell’*Apologie*, così come i rapporti dello scetticismo di Montaigne con la sua “teologia”. Sulla competenza teologica di Montaigne, si vedano (ad esclusione di opere essenzialmente “militanti” come quella di M. Citoleux, *Le vrai Montaigne: théologien et soldat*, Lethielleux, Paris 1937) i giudizi diversamente partigiani di F. Strowski, *Montaigne*, Alcan, Paris 1906 82° ed., 1931; H. Janssen, *Montaigne fidéiste*, Dekker et Van de Vegt, Nimègue-Utrecht 1930; J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, H. Morel, Lille 1925; O. Naudeau, *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Droz, Genève 1972; A. Comparot, *Augustinisme et aristotelisme de Sebon à Montaigne*, Editions du Cerf, Lille 1984; E. Limbick, *Métamorphose d’un philosophe en théologien*, in *Montaigne. «Apologie de Raymond Sebond». De la «Theologia» à la «Théologie»*, études réunies sous la direction de Claude Blum, Champion, Paris 1990, pp. 229-246 e Ead., *Le scepticisme provisoire de Montaigne : étude des rapports de la raison et de la foi dans l’Apologie*, in *Montaigne et les Essais, 1580-1980*, Actes di congrès de Bordeaux (juin 1980), présentés par P. Michel, Champion et Slatkine, Paris et Genève, 1983, pp. 168-178; V. Carraud et J.-L. Marion (sous la direction de), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, Paris 2004. Si vedano, infine, gli atti del recente convegno “*Montaigne théologien?*”, tenutosi a Parigi il 30 - 31 marzo del 2007 e in corso di pubblicazione, a cura di Ph. Desan, presso Champion.

In *Dell'esperienza*, Montaigne parlerà del « mouvement irregulier, perpetuel, sans patron et sans but » che è proprio dello spirito di colui che indaga la natura e lo costringe a un'oscurità e a un'obliquità apollinee che anziché saziare affamano, anziché soddisfare il desiderio lo rigenerano continuamente: “Cosa che Apollo dimostrava a sufficienza, parlandoci sempre in un modo ambiguo, oscuro e obliquo, non appagandoci, ma dandoci un bel da fare e tenendoci occupati” (III, xiii, 1068; 1428). Ma – cosa anche più importante – aveva sottolineato la nostra sostanziale estraneità alla natura com'è veramente: i filosofi la ricostruiscono in modo del tutto artificiale e, se rimandano alle leggi della natura, non si rendono conto che tali leggi, in realtà, “n'ont que faire de si sublime cognoissance”(II, xiii, 1073).

2. Immaginazione e natura umana nella «Apologie de Raymond Sebond».

La formulazione delle idee teologiche di Montaigne viene dalla sua conoscenza della *Theologia Naturalis* di Raymond Sebond, di cui egli pubblica la traduzione francese nel 1569⁴⁸⁰. «Raimond Sebon (d) » è il nome con il quale Montaigne designa il teologo tolosano del XV secolo di origine spagnola, probabilmente chiamato «Ramon Sibiuda», autore del trattato teologico intitolato *Scientia Libri Creaturarum seu Naturae et de homine per quam homo cognoscit seipsum et deum conditorem suum, ad quod obligatur deo et quid debet et quid facit pro meritum vel demeritum obtinendo*⁴⁸¹. La traduzione francese realizzata da Montaigne è pubblicata a Parigi, presso gli editori Sonnius, Gourbin e Chaudière, con il titolo *La Théologie Naturelle de Raymond Sebond, Docteur excellent entre les modernes, en laquelle par ordre de la nature, est demonstree la verité de la Foy Chrestienne et Catholique, traduite nouvellement de Latin en Francois*⁴⁸². Rievocando in apertura dell' « Apologie » i suoi primi contatti con Sebond e il suo libro, Montaigne riferisce della debole risonanza di questo autore «duquel tout ce que nous sçavons, c'est qu'il estoit Espagnol, faisant profession de médecine à Thoulouse, il y a environ cens ans» (II, xii, 440 ; 566).

⁴⁸⁰ Su Sebond, cfr. J. de Puig, *Les sources de la pensée philosophique de R. Sebond*, Champion, Paris 1995 ; E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998, pp. 45-72. I rapporti tra Montaigne e Sebond sono stati oggetto di numerosi studi: tra gli altri, J. Coppin, *Montaigne traducteur de Sebond*, Morel, Lille 1925; Ph. Hendrick, *Montaigne et Sebond, L'art de la traduction*, Champion, Paris 1997 ; A. Tournon, *La glose et l'essai*, Champion, Paris 2004 ; C. Blum (a cura di), *Montaigne, Apologie de Raymond Sebond, de la Theologia à la Théologie*, Champion, Paris 1990 ; M. Habert, *Aspects sceptiques de la traduction de Sebond*, in M.-L. Demonet e A. Legros (a cura di), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Genève 2004, pp. 75-106 e ancora E. Faye, op. cit., pp. 165-168.

⁴⁸¹ L'esemplare manoscritto più antico dell'opera sebondiana è: Remundus Sebode, *Liber creaturarum, seu de homine* (anno 1437), Biblioteca Municipale di Tolosa, inv. n. 747, copia dell'originale manoscritto realizzata da Berenger Obrador e Alric de Rupe.

⁴⁸² *La Théologie Naturelle de Raymond Sebond*, par Michel de Montaigne, Paris, chez Michel Sonnius, Guillaume Chaudière et Gilles Gourbin 1569. Riedita dagli stessi nel 1581. La riproduzione più recente di questa traduzione in Michel de Montaigne, *Oeuvres complètes*, par A. Armaingaud, Louis Conard, Paris 1932-1935, tomi IX e X.

Nel suo studio sulle fonti e sullo sviluppo dei *Saggi*, Pierre Villey ha dimostrato che una porzione importante dell' *Apologie* è stata scritta negli anni 1575-76, quando Montaigne, attraverso lo studio degli scritti di Sesto Empirico, visse l'esperienza altamente drammatica di assistere alla dissoluzione di tutto il proprio mondo intellettuale nell' abisso del dubbio⁴⁸³. In quel tempo, Montaigne aveva fatto incidere motti ed espressioni di Sesto Empirico nelle travi del suo studio-biblioteca, deciso ad ispirarsi ad esse nel corso della stesura dell' *Apologie*. L' *Apologie*, il capitolo più lungo e filosoficamente più impegnativo degli *Essais*, si sviluppa secondo l'inimitabile stile divagante di Montaigne come una serie di ondate di scetticismo, con occasionali pause dedicate alla considerazione e all'assimilazione dei vari livelli di dubbio, "ma anche con un tema dominante: la difesa – secondo Popkin - di quella nuova forma di fideismo che va sotto il nome di pirronismo cattolico"⁴⁸⁴. Il saggio inizia con il resoconto di come Montaigne era giunto a leggere e a tradurre l'opera audace di Sebond: l'umanista Pierre Bunel, "uomo tenuto ai suoi tempi in grande reputazione di sapere"(ivi, 439; 564-565), aveva dato una copia della *Theologia naturalis* al padre di Montaigne, dicendogli che essa lo aveva salvato dal luteranesimo, una *malattia*, aggiunge Montaigne, che "avrebbe degenerato facilmente in esecrabile ateismo" (ivi, 439, 565)⁴⁸⁵. Anni dopo, il padre di Montaigne aveva ritrovato il libro e aveva chiesto al figlio di tradurlo in francese. "E' facile tradurre gli autori come questo, dove non c'è da riproporre che la sostanza" ("e questo libro è composto – aveva notato ironicamente Montaigne – in uno spagnolo storpiato in desinenze latine") (ivi, 565-566). Successivamente, alcuni lettori di Sebond "e specialmente le signore, a cui noi dobbiamo maggiori servigi"(ivi, 566), chiesero di essere aiutati a comprendere e a far proprio il messaggio del libro, che intende "con ragioni umane e naturali, stabilire e provare contro gli atei tutti gli articoli della religione cristiana: e in questo – scrive Montaigne –, a dire il vero, lo trovo così sicuro e felice che penso non sia possibile far meglio in quell'argomento, e credo che nessuno l'abbia uguagliato"(ivi, 566).

Le posizioni di Sebond sono fondate sulla dottrina della "*scala naturae*", che stabilisce che la ragione circola ovunque, identica a se stessa anche se in gradi ontologici diversi: in Dio, nel mondo e nell'uomo. Egli postula una reciprocità stretta tra il *libro* della natura (il mondo) e il *Libro* rivelato

⁴⁸³ P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Hachette, Paris 1908, vol. I, pp. 218 e 365, vol. II, pp. 164-165. Di P. Villey è la classica edizione degli *Essais* a cui facciamo riferimento qui (PUF, Paris 1965, più volte ristampata), mentre la traduzione è quella a cura di Fausta Garavini: Montaigne, *Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 1966.

⁴⁸⁴ R. H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960; trad. it. *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 60. Non discutiamo qui la celebre tesi qui proposta del "fideismo".

⁴⁸⁵ « Poiché il volgo, - aggiunge Montaigne - non avendo la facoltà di giudicare le cose per se stesse e lasciandosi trascinare dal caso e dalle apparenze, quando gli si sia messo in mano l'ardire di disprezzare e sindacare le opinioni che aveva tenute nel più grande rispetto, come sono quelle da cui dipende la sua salute spirituale, e quando si siano messi in dubbio e sulla bilancia alcuni articoli della sua religione, trasferisce subito e con grande facilità un'uguale incertezza su tutti gli altri punti della sua fede, che in lui non avevano più autorità né più fondamento di quelli che si son fatti crollare; e scuote come un giogo tirannico (*un joug tyrannique*) tutte le idee che aveva accolto per l'autorità delle leggi o per il rispetto del costume antico (*par l'autorité des loix ou reverence de l'ancien usage*)"(II, xii, 439; 565).

(la Bibbia) che si confermano e si comprovano a vicenda⁴⁸⁶. In questa concezione gerarchica dell'Essere, l'uomo si conosce nel confronto, collocandosi al suo rango nella «*échelle de nature*», “e Montaigne ha potuto studiare in Sebond il dettaglio dei «gradini», dei «gradi» della scala”⁴⁸⁷. In Sebond, che in questo non si allontana dal tomismo, l'uomo conosce se stesso attraverso una duplice comparazione, con ciò che è al di sotto e con ciò che è al di sopra di lui⁴⁸⁸.

Ora, su tutti questi punti, le posizioni di Montaigne sono diametralmente opposte a quelle di Sebond⁴⁸⁹: la differenza tra la ragione di Dio e la nostra è, per Montaigne, infinita. Di qui, tutto ciò che noi attribuiamo a Dio è antripo-morfico: non solo le rappresentazioni più grossolane, ma anche i nostri pensieri apparentemente più sublimi. L'uomo non comprende, anzi non può nemmeno concepire gli attributi che la Rivelazione concede alla divinità: “Quando diciamo che l'infinità dei secoli, così passati come a venire, non è che un istante al cospetto di Dio; che la sua bontà, sapienza, potenza sono una stessa cosa con la sua essenza, la nostra parola lo dice, ma il nostro intelletto non lo comprende. E tuttavia la nostra tracotanza vuol far passare la divinità per il nostro staccio”(ivi, 528; 695). Dio non può, dunque, essere in nulla l'oggetto della nostra ragione e dei nostri discorsi: la teologia naturale è così – per definizione – *blasfema*: “Se essa non si insinua in noi per mezzo di una ispirazione straordinaria, se entra in noi non solo per via di ragionamento, ma anche attraverso i sensi umani, essa non vi si trova nella sua dignità e nel suo splendore”(ivi, 441; 568).

Poiché la ragione di Dio è radicalmente *altra* rispetto alla nostra, ciò che l'uomo non può pensare – poiché questo pensiero implicherebbe la contraddizione – non per questo deve essere ritenuto impossibile a Dio, che invece può pensare che due volte dieci *non* faccia venti o far sì che ciò che è stato *non* sia stato, visto che non sottostà ai principi della logica né alle evidenze aritmetiche. L'onnipotenza di Dio lo rende inintelligibile. Essa basta, così, a destituire la ragione di ogni pretesa a dire non soltanto il vero, ma perfino il pertinente. Se, dunque, la ragione è in Dio e se di Dio non può esservi alcun approccio intellettuale possibile, allora la ragione umana non è più *analogica*, neanche lontanamente, a quella di Dio. Tra la ragione dell'uomo e quella di Dio il rapporto non è che di omonimia: “poiché la vera ed essenziale ragione, di cui prendiamo il nome a falso titolo, alberga nel seno di Dio; là è la sua sede e il suo ritiro”(ivi, 541, 715).

Questa radicale cesura tra la ragione umana e la ragione divina ha per effetto di *denaturalizzare* la ragione nell'uomo, di renderla cioè, ad un tempo, contingente e “fantastica”, sciogliendola così da

⁴⁸⁶ In generale, sul tema della “concordanza” dei due libri di Dio, cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; trd. it *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 62-81. Nella traduzione della prefazione alla *Theologia naturalis*, Montaigne dice dell'*intelligence divine*: “A cette cause bastit elle ce monde visible et nous le donna un livre propre”.

⁴⁸⁷ M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, E. de Mègare, Villiers-sur-mer 1987, p. 9.

⁴⁸⁸ *Théologie naturelle*, ed. Armaingaud, cit., t. I, pp. 3-4. Su questo M. Conche, op. cit., in part. pp. 5-20.

⁴⁸⁹ Cfr. T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Vrin, Paris 1998, pp. 55-68, dove si sottolinea bene la critica montaigneana alla «*échelle des êtres*» di Sebond.

ogni referente oggettivo, dato che essa non si rapporta “adeguatamente” ad un reale che, a sua volta, non non è più l’espressione della razionalità divina, non più di quanto la ragione umana sia fondata “analogicamente” su quella di Dio⁴⁹⁰.

Dio avrebbe potuto fare, e ha fatto per Montaigne, tutt’altri mondi, una *pluralità* di mondi, e questo nostro non possiede la minima necessità logica: “Ora, se vi sono più mondi, come (c) Democrito, (a) Epicuro e quasi tutta la filosofia ha pensato, che cosa ne sappiamo noi se i principi e le regole di questo riguardano ugualmente gli altri? Essi hanno forse un altro aspetto e un altro governo (*autre visage et autre police*). (c) Epicuro li immagina o simili o dissimili. (a) Noi vediamo in questo mondo un’infinita differenza e varietà per la sola distanza dei luoghi. Né il grano né il vino né alcuno dei nostri animali si vedono in quelle nuove terre che i nostri padri hanno scoperto, tutto vi è diverso. (c) E, nel tempo passato, guardate in quante parti del mondo non si aveva conoscenza né di Bacco né di Cerere. (a) Se si vuol prestar fede a Plinio (c) e a Erodoto, (a) vi sono in certi luoghi alcune specie di uomini che hanno pochissima rassomiglianza con la nostra. (b) E vi sono forme meticce e ambigue fra la natura umana e quella delle bestie (*y a des formes mestissées et ambiguës entre l’humaine nature et la brutale*)” (525;690). E, ancora poche pagine prima, scriveva: “Dio ci ha forse messo in mano le chiavi e le molle della sua potenza? Si è obbligato a non oltrepassare i limiti della nostra scienza? Poni il caso, o uomo, che tu abbia potuto notare quaggiù qualche traccia del suo operato: credi tu che egli vi abbia impiegato tutto ciò che ha potuto e che abbia messo tutte le sue forme e tutte le sue idee in quest’opera? Tu non vedi che l’ordine e il governo di questa piccola cantina in cui sei alloggiato (*que l’ordre et la police de ce petit caveau où tu est logé*), se pure lo vedi: la sua divinità ha una giurisdizione infinita al di là di esso ; questo frammento non è niente a paragone del tutto [...] è una legge municipale quella che alleggi (*c’est une loi municipale que tu alleges*), non sai qual è l’universale”(ivi, 523-524; 688). E’ per questo che più gli uomini sono «saggi», più capiscono che ciò che il senso comune prende per l’Ordine del mondo non è in realtà che un effetto della *coutume* e dell’immaginazione, che non ci sono nella natura che distinzioni che è sempre possibile spingere più in là, senza mai incontrare una realtà capace di arrestare il movimento dell’indagine: “infatti, per noi andare secondo natura non è altro che andare secondo la nostra intelligenza, per quanto essa può procedere e per quanto noi ci vediamo. Ciò che è al di là, è mostruoso e fuori dell’ordine. Ora, da questo punto di vista per i più assennati e i più esperti tutto sarà dunque mostruoso: poiché l’umana ragione ha convinto costoro che essa non aveva né base né fondamento veruno ”(ivi, 526; 691). Poiché, come abbiamo visto dirà Montaigne nell’ultimo capitolo degli *Essais*, la “*ressemblance ne fait pas tant un, comme*

⁴⁹⁰ Cfr. M. Conche, op. cit., pp. 11-12. Ma si veda su questo tutto il cap. II, *L’homme sans définition*, ivi, pp. 1-25.

la difference fait autre”, e «Nature s’est obligée à ne rien faire autre qui ne fût dissemblable » (III, xiii, 1065)⁴⁹¹.

Così, dunque, la ragione come facoltà umana, non è più ciò attraverso cui il reale o il divino possano essere conosciuti. Essa è destituita della sua “dignitas”, è ridotta all’*immaginazione*⁴⁹², e dotata così di una funzione *vitale* ben precisa. E’ per questo che non è più a partire dalla ragione che è possibile determinare l’essenza dell’uomo, ma sarà piuttosto a partire dalla determinazione eventuale della natura umana che sarà possibile cogliere i caratteri della ragione. Ora, se non è possibile partire dalla ragione umana per definire la natura dell’uomo, non resterà, per Montaigne, che approssimarsi all’umano *situandolo* nella natura.

Il solo modo di accostarsi alla natura umana è, per Montaigne, quello che consiste nel far lavorare l’immaginazione, nel farle cioè percorrere l’esperienza al fine di assegnare all’uomo il suo posto nella natura. E’, dunque, il confronto tra l’uomo e l’animale che diviene lo strumento privilegiato di quest’antropologia. Se Montaigne si serve del confronto, la *comparaison*⁴⁹³, e fa ricorso all’esperienza (vale a dire essenzialmente alle testimonianze letterarie), ciò significa che la “natura” non è tanto “scoperta”, quanto pazientemente, laboriosamente *costruita*, nella consapevolezza della sua inevitabile inesattezza: “(a) la filosofia ci presenta non ciò che è, o ciò che essa crede, ma ciò che essa fabbrica e che ha maggior verosimiglianza ed eleganza”(II, xii, 708; 537).

Il confronto, la *comparaison*, lucido quanto ai limiti della sua validità, verrà messo alla prova insieme al suo oggetto, in questa ricerca. Situare l’uomo nella natura, significa trovargli posto tra gli astri e gli animali. Riguardo agli astri e al grande “tutto” di cui egli non è che una parte, l’uomo appare come incapace per natura di superare la parzialità della propria condizione.

Riguardo agli animali, nelle pagine del lungo “bestiario” contenuto nella *Apologie*, egli perde la sua specificità e diviene così animale a sua volta, ivi compresa la sua ragione e la funzione più alta, il raziocinio logico. Poiché il confronto dell’uomo con le bestie non porta soltanto Montaigne alla

⁴⁹¹ Non è allora strano che Montaigne ci dica che « *Distinguo est le plus universel membre de ma Logique* » (II, i, 335). Ciò non significa che Montaigne possa essere definito un nominalista “tout court”, dato che in lui non si arriva mai all’individuo, che in realtà si rivela sempre essere una molteplicità, un caos o un *monstrum*, come abbiamo visto, e che non è ridotto ad unità se non dal lavoro dell’astrazione e, soprattutto, dell’immaginazione. In questa direzione, sul “nominalismo” in Montaigne si veda ancora il classico testo di A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit.

⁴⁹² “(a) Tuttavia noi gli prescriviamo dei limiti, teniamo la sua potenza assediata dalle nostre ragioni (chiamo ragione le nostre fantasie e le nostre immaginazioni) (*J’appelle raison nos resveries et nos songes*)”(II, xii, 523; 688); “*J’appelle toujours “raison” cette apparence de discours que chacun forge en soi – cette raison [...] c’est un instrument de plomb, et de cire, allongeable, ployable, et accommodable à tous biais et à toutes mesures*”(ivi, 565). Si veda , sul tema dell’immaginazione, N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, cit., la parte III, cap. I, pp. 183-212 . In generale, sui rapporti dell’immaginazione e della ragione nel Rinascimento, cfr. T. Dargon, *Unité de l’être et dialectique. L’idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1999.

⁴⁹³ “(c) Tutte le cose si corrispondono per qualche somiglianza (*par quelque similitude*), ogni esempio zoppica, e il paragone che si trae dall’esperienza (*que se tire de l’expérience*) è sempre difettoso e imperfetto (*defaillante et imparfaite*); si collegano tuttavia i confronti (*On joint toutefois la comparaison*) per qualche punto comune. Così le leggi servono, e così si adattano a ciascuno dei nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua.” (III, xiii, 1070; 1430). Sulla critica montaigneana alla *comparaison*, seguiamo da vicino M. Conche, op. cit., p. 11.

critica dell'umanesimo, ma lo conduce anche a rifiutare la definizione specifica dell'uomo come "animale razionale"⁴⁹⁴.

La ricerca del posto dell'uomo nella natura, ha per effetto non soltanto di decentrare l'uomo ma di scoprire che in realtà l'uomo non ha un posto assegnabile nella natura, anzi non è neppure adatto a farsi posto nella natura. In tal modo ciò che viene criticato non è solo il modello medievale della scala della natura, ma anche quello rinascimentale dell'auto-affermazione di sé. Al termine dell'analisi l'uomo apparirà come l'essere che "immagina" la natura e la "costruisce"⁴⁹⁵.

Il "bestiario" non è tanto l'espressione di un pensiero pre-moderno, o pre-cartesiano, ma piuttosto riferisce di quella che Derrida ha chiamato "una tradizione che concede molto all'animale"⁴⁹⁶: Montaigne ironizza "sull'impudenza umana rispetto alle bestie", e non si fida delle analogie, delle affinità e delle similitudini tra l'uomo e l'animale⁴⁹⁷. Assai serrata, la logica che si sviluppa nel bestiario resiste ad ogni interpretazione "realista" di ciò che vi si dice degli animali. Il bestiario, infatti, non tratta del discorso degli animali, ma valuta piuttosto la pertinenza del discorso dell'uomo *sugli* animali, "sulla «presunzione» e sull'«immaginazione» dell'uomo – come scrive Derrida - quando pretende, ad esempio, di sapere ciò che passa nella testa degli animali. Soprattutto quando pretende di attribuire o negare loro delle facoltà"⁴⁹⁸.

L'obiettivo di Montaigne non è, dunque, di confrontare direttamente l'uomo all'animale ma di analizzare la validità dell'intenzione filosofica e la coerenza del discorso "umanistico" riguardo all'animale. Non soltanto il bestiario distrugge la rappresentazione di una superiorità di natura degli

⁴⁹⁴ Gli uomini, si dice, sono ragionevoli, e, «parce qu'ils sont raisonnables, ils ont aussi l'intelligence, la discretion [le discernement], le jugement, la ratiocination, sont suffisants pour concevoir par expérience et par art, sont capables de science et de doctrine, ce que ne sont pas les autres animaux» (Sebon, *Theologie naturelle*, trad. Montaigne cit. p. 7). Sebon si appoggia non solamente sul testo biblico per provare che solo l'uomo è la vera «immagine di Dio» ma anche sull'esperienza, grazie alla quale si vede che «l'uomo ne è (sulla scala della natura) l'ultimo e il più alto gradino, (e) che questa salita finisce con la sua persona: ne consegue che egli perfeziona l'ultimo punto di rassomiglianza» (ivi, p. 211). L'idea di differenza è importante in Montaigne proprio perché essa nega questo valore di *imago dei* all'uomo.

⁴⁹⁵ Sulla questione dell'uomo in Montaigne, si veda M.- L. Demonet (a cura di), *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, Paris 1999, in part. i saggi di A. Tournon, *L'humaine condition : Que sais-je? Qui suis-je?*, pp. 15-32 e di Jean-Yves Pouilloux, *La forme maîtresse*, pp. 33-46 e E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., pp. 190-201.

⁴⁹⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006 ; trad. it *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 41. In una nota sull' *Apologie de Raymond Sebond*, Derrida scrive : « L'Apologia dovrà essere attentamente analizzata laddove Montaigne non si accontenta di risvegliare, nella sua abbondante ricchezza, una tradizione che concede molto all'animale, a partire da un certo linguaggio. Il luogo più pertinente in tal senso, quello che innanzitutto marca una differenza con la forma moderna (cartesiana o non cartesiana) di un'egemonica tradizione che analizzeremo più tardi, potremmo situarlo laddove Montaigne riconosce all'animale qualcosa in più del diritto alla comunicazione, al segno, al linguaggio come segno (cose che peraltro Descartes non nega): *la possibilità di rispondere*» (ibid). E, sempre sull' *Apologia*: "Questo, bisogna convenirne, è uno dei più importanti testi pre-cartesiani e anti-cartesiani che ci siano sull'animale" (ivi). La tradizione, da cui Montaigne si differenzia, va "da Aristotele a Lacan" passando per Descartes. L'analisi che ne fa Derrida in questo libro, che riproduce una sua conferenza del 1997, ci sembra fondamentale.

⁴⁹⁷ Sul « bestiario » di Montaigne si veda T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux*.

Montaigne et Descartes, Vrin, Paris 1998, pp. 41-84. Gontier segnala l'originalità di Montaigne rispetto alla tradizione.

⁴⁹⁸ J. Derrida, op. cit., p. 41. Cfr. anche T. Gontier, op. cit., in part., pp. 59-65.

uomini sugli animali, ma distrugge la nozione stessa di specie⁴⁹⁹. Non ci sono più i generi e le specie, e ancora meno l'inclusione delle specie nei generi, non ci sono più che degli individui in uno spazio. Ma questi "individui" sono essi stessi, per Montaigne, una molteplicità⁵⁰⁰.

Il percorso di Montaigne è duplice: da un lato egli prende in esame la validità della definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale; dall'altro mira a mostrare come nel merito degli stessi principi umanisti, i discorsi tenuti sugli animali sono contraddittori. E ne conclude che ciò che si dice degli animali è falso o quantomeno gratuito, e che, se anche per assurdo fosse vero, allora bisognerebbe dedurne l'inferiorità degli uomini, tanto è manifesto che l'istinto è superiore alla ragione.

In nome di quale "evidenza" i filosofi attribuiscono la ragione proprio all'uomo, all'uomo come il suo "proprio"⁵⁰¹? Definire l'uomo attraverso la ragione è possibile solo a patto che si consideri innanzitutto che il comportamento animale manifesterebbe di per se stesso che esso non deriva che da una casualità istintiva, mentre l'arte umana rivelerebbe invece una facoltà razionale; in secondo luogo, che gli uomini sentano interiormente che non sono costretti dalla natura a fare questo o quello, e sono dunque ragionevoli perché liberi. Ora, noi non abbiamo alcun accesso all'interiorità (supposta) dell'anima delle bestie. Il secondo argomento deriva da questo dato di fatto, poiché è illegittimo concludere alcunché su questa interiorità, nemmeno se essa esista oppure no. L'argomento del sentimento interno della nostra libertà non può dunque servire a stabilire la sottomissione animale all'istinto. "Perché in essi immaginiamo questa costrizione naturale, noi che non proviamo niente di simile?" (ivi, 460 ; 595). Non resterà allora che un solo modo per determinare se gli uomini sono i soli esseri ragionevoli: confrontare i comportamenti rispettivi degli uomini e degli animali. L'osservazione mostra dei comportamenti strettamente analoghi, e così come "da effetti simili dobbiamo indurre facoltà simili (*de pareils effets pareilles facultés*)" (ibid.), non c'è alcun motivo di supporre che "quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire" differisca tra l'uomo e l'animale. Non c'è, infatti, azione animale che sia specificamente differente dalle azioni umane. Se è così, non vi sono che due conclusioni possibili. O il comportamento umano si spiega attraverso al ragione, e allora solo la ragione è il grado di spiegare a sua volta il

⁴⁹⁹ Se è vero che « il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme » (ii, xii, 466), allora non solo non si dà più alcuna realtà oggettiva dei generi e delle specie in Montaigne, ma non c'è più nemmeno, come pensava Ockham, una « convenientia » maggiore tra Socrate e Platone che tra Socrate ed un asino, poiché non è che a causa di un'immaginazione ingannatrice che essi si assomigliano maggiormente tra loro che ciascuno di loro all'asino, come ha fatto acutamente notare nella sua analisi A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit., p. 93.

⁵⁰⁰ Secondo Marcel Conche, in Montaigne "L'idea generale esprime una moltitudine, non un'essenza" (op. cit., p. 12).

⁵⁰¹ Su questo, cfr. M.-L. Demonet, *Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 47-84 e, soprattutto, la sua bella introduzione al volume, intitolata *L'homme en gros*, ivi, pp. 1-13.

comportamento animale, dal che segue che essa non è il “proprio” dell’uomo⁵⁰²; oppure, se si rifiuta di accordare la ragione alle bestie, bisogna dedurre che tutto ciò che noi crediamo procedere in noi dalla ragione nient’altro è, in realtà, che un’altra forma di istinto⁵⁰³. La ragione non è allora, per Montaigne, “il proprio” dell’uomo⁵⁰⁴. Dato che essa non è più l’istanza in cui si iscrive una superiorità di essenza, essa è ricondotta ad essere nient’altro che *una* delle determinazioni della vita: la volpe, il cane, l’uccello fanno certo uso della ragione, anzi essi ne fanno l’uso corretto, poiché la usano per vivere.

Mentre critica i postulati “razionalisti”, Montaigne prende allo stesso tempo alla lettera la valorizzazione “umanista” della ragione, per mostrare che essa si contraddice. Il principio che sta alla base della morale umanistica è, in realtà, illogico. La dignità dell’uomo è fondata sulla superiorità che la ragione gli conferirebbe sulla natura. Ora, se l’ipotesi umanistica fosse vera, se la ragione fosse “propria” all’uomo, bisognerebbe necessariamente concluderne che l’uomo è la più indegna e la più miserabile delle creature, la più maltrattata da una natura matrigna: “Veramente, a questo riguardo, avremmo ben ragione di chiamarla un’ingiustissima matrigna. Ma non è così; il nostro regime non è così difforme e sregolato (*nostre police n’est pas si difforme et desreglée*).” (ivi, 456; 589)⁵⁰⁵. Da un lato, infatti, è evidente che l’istinto di ogni creatura fa meglio della ragione ciò che è necessario “alla conservazione del suo essere” (*ibid.*); dall’altro, esso fa anche molto di più. Montaigne si limita a mostrare come, se non è fondato il rapportare all’istinto comportamenti analoghi a quelli degli uomini, a maggior ragione non vi si potranno ridurre le azioni che oltrepassano l’arte: “perché attribuiamo a non so quale inclinazione naturale e bassa le opere che superano tutto quello che noi possiamo per natura e per arte?” (455; 589). In ogni caso, qualunque sia il principio che presiede alle opere degli animali, è un fatto dell’esperienza che le loro realizzazioni sorpassano di molto l’arte degli uomini. Se istinto vi è, quindi, gli uomini non hanno alcun motivo di lodare il fatto di sfuggire ad esso, e gli umanisti hanno torto nell’attribuire all’uomo

⁵⁰² Bisogna « riconoscere di conseguenza che quello stesso raziocinio (*ce mesme discours*), quello stesso ordine che noi seguiamo nell’agire (*que nous tenons à ouvrir*) è anche quello degli animali » (II, xii, 460 ; 595).

⁵⁰³ « Perché non diremo che è altrettanto naturale per noi armarci di legno e di ferro? Quanto al parlare, è certo – nota – che, se non è naturale non è necessario. Tuttavia io credo che un fanciullo che fosse stato allevato in piena solitudine, lontano da ogni rapporto umano (e sarebbe un esperimento difficile a farsi), avrebbe qualche specie di linguaggio per esprimere i suoi pensieri; e non è credibile che la natura abbia rifiutato a noi questo mezzo che ha dato a molti altri animali: infatti, che altro è, se non parlare, la facoltà che vediamo in loro di lamentarsi, di rallegrarsi, di chiamarsi a vicenda in aiuto, di invitarsi all’amore, come fanno con l’uso della loro voce? (b) Come potrebbero non parlare tra loro? Parlano pure a noi (*elles parlent bien à nous*), e noi a loro. In quante maniere parliamo ai nostri cani? Ed essi ci rispondono (*et ils nous respondent*). Noi parliamo loro con un altro linguaggio (*D’autre langage*), con altri appellativi che con gli uccelli, coi porci, coi buoi, coi cavalli, e cambiamo idioma (*changeons d’idiome*) secondo la specie ...» E dopo una citazione di Dante sulla formica: «Mi sembra che Lattanzio attribuisca alle bestie non soltanto il parlare, ma anche il riso (*non le parler seulement, mais le rire encore*) » (ivi, 458; 592-593).

⁵⁰⁴ M.-L. Demonet, *Les propres de l’homme*, cit., p. 61.

⁵⁰⁵ E, dopo una lunga citazione da Lucrezio: “(a) queste lagnanze sono ingiustificate, c’è nel governo del mondo una maggiore eguaglianza e un rapporto più uniforme (*il y a en la police du monde une égalité plus grande et une relation plus uniforme*)” (ivi, 456; 590).

una superiorità che spetta, sia *de facto* che *de jure* si potrebbe dire, alle bestie. E', dunque, impossibile circoscrivere l'identità umana per mezzo della differenza con le identità animali, poiché il bestiario ha ormai, di fatto, cancellato l'umanità come specie⁵⁰⁶: in questa antropologia scettica, non è più in relazione all' "animalità" che l'uomo si potrà definire, salvo che non lo si definisca ormai come *nient'altro* che un semplice animale. Il bestiario critica l'idea stessa di un Ordine fondato nella natura delle cose, cioè sull'astrazione, sulla generalità di una definizione ricavata per estrazione degli elementi comuni dalle singolarità dei casi e degli esempi. L'astrazione è, per Montaigne, una procedura di mutilazione del reale, poiché essa non può che ignorarne le singolarità, riducendole *ad unum* proprio al fine di "neutralizzarle". L'indagine "scettica" condotta nell'*Apologie*, vietando a se stessa la procedura comprensiva, non potrà allora che esplorare le *eccedenze*: i margini di oggetti abbastanza singolari perché l'approccio al loro campo di possibilità, per così dire, risulti fecondo. Il rifiuto dell'astrazione intellettuale implica la costituzione di una procedura di approccio al reale attraverso il margine. Si tratta di una nuova logica, una logica *estensiva* che egli applica a diversi oggetti, e attraverso la quale Montaigne cerca di cogliere il suo oggetto oltrepassando ciò che si dà all'osservazione – che è sempre *comune*, nel doppio senso di generale e di abituale – per considerarlo alla luce di ciò di cui esso è capace, di ciò che è suscettibile di essere, di ciò che *può* essere. Comprendere l'uomo, è certo comprendere ciò che gli uomini fanno comunemente o ordinariamente. Ma, paradossalmente, ciò non è possibile se non cercando ciò che essi *possono* fare. La procedura dell'indagine è *dinamica*, costruisce essa stessa il suo oggetto, introducendovi delle tensioni che vanno in senso opposto, per arrivare ad un massimo di estensione.

La ricerca del possibile, che si sostituisce alla comprensione del reale, porta con sé un cambiamento nella pratica di pensiero di Montaigne, che si impegna in una ricerca dell'eccedenza, in un'attenzione al raro, al singolare, a ciò che è in qualche modo "estremo", al fine non tanto di confrontare quanto di percorrere l'insieme di un nuovo "campo", il più largo possibile, il più *esteso* possibile, da un capo all'altro⁵⁰⁷. E' per questo che l'indagine "antropologica" si svolge ricorrendo spesso agli esempi della tradizione antica (Catone, Alessandro, Cesare e così via), o forse più esattamente, mostra nell'analisi stessa di questi esempi, che essi non permettono di istituire una scala morale analoga alla scala della natura. Paradossalmente, questa ricerca del raro, del possibile, anche del mostruoso, porta all'emergenza di una pratica di pensiero capace – in realtà – di decifrare

⁵⁰⁶ Su questo punto ci sembrano assai parziali le classiche letture tutte « umanistiche » di Montaigne, come quella proposta a suo tempo da H. Friedrich, *Montaigne*, Francke Verlag, Bern 1949; trad. franc., Gallimard, Paris 1968.

⁵⁰⁷ Sul nuovo "campo" aperto dalla ricerca di Montaigne, cfr. J. Y. Pouilloux, *Penser la limite*, «BSAM», 33-34, 1993, pp. 157-162 e A. Stegmann, *Montaigne critico del pensiero umanistico*, «Filosofia», XI, 1960, pp. 561-572. Ma, soprattutto, A. Tournon, *L'étrange semblable*, «BSAM», 29-32, 1993, pp. 249-261 e Id., «Route par ailleurs». *Le nouveau langage des Essais*, Champion, Paris 2006. Sul concetto di "possibile" nei suoi rapporti con la giurisprudenza in Montaigne, si veda O. Guerrier, *Le champ du «possible»: de la jurisprudence aux Essais*, in *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, cit., pp. 159-168, dove acutamente lo si accosta a quello giuridico di «*fictiones legis*» (pp. 162-163).

l'ordinario: "Io espongo una vita umile e senza splendore – leggiamo nel capitolo "*Du repentir*" -, ma è lo stesso. Tutta la filosofia morale si applica benissimo a una vita comune e privata, come a una vita di più ricca sostanza; ogni uomo porta in sé la forma intera dell'umana condizione (*Je propose une vie basse et sans lustre: c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche estoffe : chaque homme porte la forme entiere de humaine condition*)"(III,ii, 805 ; 1067-1068)⁵⁰⁸. Ciò che appare, infatti, nella stessa ricerca che si spinge fino all'estremo limite del possibile, è che la realtà ordinaria ogni volta lo supera. Così, per produrre un'immagine dell'uomo, bisogna percorrere la via dei casi esemplari, che i discorsi presentano comunemente come ancora "umani".

Al margine della divinità, al suo limite più estremo c'è soltanto l'uomo-Socrate, mentre dall'altro lato del confine dell'umano, c'è il Cannibale. Questi "casi" non sono certo i più "rappresentativi", perché essi al contrario sono "casi estremi", ma se si arriva a misurare l'eccedenza di Socrate o del Cannibale in rapporto agli uomini che conosciamo, allora forse sarà possibile cogliere meglio qualcosa di ciò che sono gli uomini e della loro "ineguaglianza" nell'ordine politico⁵⁰⁹.

Lo statuto di questo modo di procedere di Montaigne, si trova illustrato nel capitolo 21 del primo libro dei *Saggi*, intitolato "*Della forza dell'immaginazione*". Qui Montaigne subordina la storia alla finzione⁵¹⁰, l'indagine sul reale alla ricerca del *possibile*. Non si tratta per lui di fare il lavoro dello storico, ma di cogliere il raro e il memorabile, il "favoloso", cioè in un certo senso di scrivere qualcosa come dei *miti*: "Anche nello studio che faccio dei nostri costumi e dei nostri atti le testimonianze favolose , purché siano possibili, servono al pari di quelle vere. Accaduto o non accaduto (*Advenu ou non advenu*), a Parigi o a Roma, a Giovanni o a Pietro, è sempre un tratto dell'umana capacità di cui sono utilmente avvertito da quel racconto . Lo vedo e ne traggo profitto egualmente, sia esso ombra o cosa concreta. E fra le diverse versioni che spesso offrono le storie prendo, per servirmene, la più rara e memorabile . Ci sono autori il cui scopo è di raccontare i fatti. Il mio, se potessi arrivarci, sarebbe di parlare di ciò che può accadere . Giustamente nelle scuole si permette di supporre delle similitudini, quando non ve ne siano nella realtà. Io tuttavia non faccio così, e a questo riguardo supero in scrupolo superstizioso ogni fedeltà storica (*toute foy historique*). Negli esempi che metto qui, di ciò che ho udito, fatto o detto, mi son vietato di osar alterare perfino

⁵⁰⁸ La « vie basse et sans lustre » non è solo quella di Michel de Montaigne, è la vita comune come tale che è bassa e senza splendore, l'altezza e lo splendore delle esistenze riconosciute non è altro infatti che l'effetto di una rappresentazione radicalmente estranea alla verità della vita, che consiste nell'ordine "privato" e oscuro. Sulla proposizione celeberrima che segue questo elogio della bassezza e dell'oscurità della vita, cfr. J. Y. Pouilloux, *La forme maîtresse*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 33-45.

⁵⁰⁹ Troviamo qui una questione affrontata da Sebon nella parte della *Théologie* intitolata "*Dignitas hominis* e gerarchia sociale": la gerarchizzazione politica testimonia dell'allontanamento o della "prossimità" con Dio.

⁵¹⁰ Cfr. K. H. Stierle, *L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire*, «Poétique», 10, 1972, pp. 176-198.

le più insignificanti e inutili circostanze. La mia coscienza non falsifica uno iota, la mia scienza non so”(I, xxi, 105-106; 137).

L’approccio di Montaigne non è dunque “comparativo”, se con ciò si intende la ricerca e la collezione delle similitudini. Non si tratta, qui, di accumulare i fatti per stabilire un’uniformità della “natura umana”, ma di avviare piuttosto un’ermeneutica del “possibile”⁵¹¹.

3. «*Les puissances des sens*».

Il “confronto”, la *comparaison*, è sottoposta a critica da parte di Montaigne in quanto pratica riduttiva che riconduce l’alterità all’identità, a scapito delle singolarità e a vantaggio di una generalità astratta⁵¹². La *comparaison* manca di rigore, e dunque anche di valore, perché è vano parlare della specie umana come di una classe di esseri definiti dalla loro ragione, o dalla loro religiosità, dato che questi attributi essi li hanno in comune con molti altri animali. Che sia confrontato alle bestie o che sia oggetto dell’approccio estensivo più largo, dal Cannibale a Socrate, l’uomo appare sempre più chiaramente come un essere che non è appropriato definire attraverso la ragione. Quale sarà – allora - lo statuto della ragione in Montaigne? Una volta acquisito che essa non è in grado di darci la verità, che essa non è l’istanza attraverso la quale il mondo e il divino ci diventano intelligibili, non resta che cercare di comprendere la natura reale dei principi logici, come di quelli dell’evidenza sensibile, e poi di quella intellettuale, per portare a compimento “la critica delle facoltà” per mezzo delle quali l’uomo *immagina* se stesso come una specie *più* che animale.

Quelli che i filosofi chiamano “principi” non sono nient’altro che l’espressione della vacuità dei loro discorsi, quando questi si allontanano da ciò che ha un senso determinabile nel linguaggio

⁵¹¹ Commentando questo passo, O. Guerrier indica la fonte di questa nozione di « possibile » negli *Schizzi pirroniani* (I, 226-230) di Sesto Empirico, « un souvenir de la théorie de l’impression plausible, la *pithané phantasia*, impression purement subjective que Sextus Empiricus prête aux Nouveaux Académiciens comme critère pour l’eudaimonologie, et dont on sait qu’elle a été traduite par «probable» dans les *Académiques* de Cicéron, faisant dériver les choses à tort vers une sorte de probabilisme impliquant de jugements sur le réel » (*Le champ du «possible»*, in *L’écriture du scepticisme*, cit., pp. 160-161). La prova di ciò sarebbe questo passaggio dell’ «*Apologie*», senza dubbio ispirato – a suo avviso – dagli *Academica* : “(c) Eppure non vi è setta che non sia costretta a permettere al suo saggio di accettare molte cose senza comprenderle, né percepirle, né consentirvi, se vuol vivere (*s’il veut vivre*). E quando si mette in mare, egli segue questo proposito, ignorando se gli sarà vantaggioso, e si affida al fatto che il vascello sia buono, il pilota esperto, la stagione favorevole, circostanze soltanto probabili (*probables seulement*), che egli è tenuto ad ammettere, lasciandosi guidare dalle apparenze, purché non si presentino in manifesta contraddizione”(II, xii, 505-506; 662). Ma quando Montaigne parla della propria indagine antropologica, dello studio “dei nostri costumi e dei nostri atti”, il giudizio sul “possibile” sembra ormai trovare una consistenza ed un’efficacia intorno al “*fabuleux*” . Cfr. anche A Tournon, «*Advenu ou non advenu*», in C. G. Dubois (a cura di), *Montaigne et l’histoire*, Klincksiek, Paris 1991, pp. 31-38.

⁵¹² Secondo M.-L. Demonet, l’ “*homme en gros*”, che è l’oggetto di Montaigne, non è affatto sovrapponibile al concetto dell’uomo “universale” della metafisica e della morale: “L’homme total serait anormalique car ses parties ne seraient jamais homogènes, ni les particuliers identiques” (*Montaigne et la question de l’homme*, cit., p. 6). Di qui l’importanza epistemologica del *racconto* storico, che permette solamente un’apprezzamento “grossière” dell’uomo. M. L. Demonet mostra in queste pagine come la “*grossièreté*” divenga in Montaigne un vero strumento ermeneutico “sovversivo”.

comune. I principi non sono, allora, che *postulati* la cui autorità è obiettivamente nulla, poiché essi risultano sempre da elaborazioni dottrinali molteplici e derivate, per lo più, da altre scienze. Scrive Montaigne, sempre nella «*Apologie*»: “In questa pratica e commercio di scienza noi abbiamo preso per moneta sonante il detto di Pitagora, che a ogni esperto si deve prestar fede per la sua arte. Il dialettico rinvia al grammatico per il significato delle parole, il retore prende a prestito dal dialettico i punti delle argomentazioni; il poeta prende dal musico i metri; il geometra dall’aritmetico le proporzioni; i metafisici prendono per fondamento le congetture della fisica. Ogni scienza, infatti, ha i propri principi presupposti (*principes presupposez*), per cui il giudizio umano è imbrigliato da ogni parte (*le jugement humain est brisé de toutes parts*). Se venite a urtare questa barriera in cui giace l’errore principale, hanno subito in bocca quella sentenza, che non bisogna discutere con coloro che negano i principi.”(II, xii, 540; 713). Noi non risaliamo mai ad un’evidenza tale da poter essere letta come verità. Privati di una referenza “verticale” ad un reale *ontologicamente* in grado di convalidare delle proposizioni particolari, che sarebbero così deducibili da questo con certezza, i nostri saperi sono in tal modo confinati dentro una catena “orizzontale” di *opinion*i.

Così la metafisica, lungi dall’essere al principio della scienza, non ne è che una riproduzione confusa. L’apparente solidità dei sistemi dogmatici riposa sulla loro interna coerenza *logica* e ne contrassegna il dogmatismo; la coerenza del sistema nasconde il carattere fittizio delle costruzioni dottrinali e conferisce loro un’evidenza di cui è difficile smascherare il carattere di impostura: “Su fondamenti riconosciuti è molto facile costruire quel che si vuole ; infatti, seguendo le regole e l’impostazione di questo punto di partenza, le rimanenti parti dell’edificio si tirano avanti facilmente, senza che cedano. In questo modo troviamo la nostra ragione ben fondata (*nous trouvons notre raison bien fondée*) e discorriamo a colpo sicuro; infatti i nostri maestri invadono ed occupano in precedenza tanto posto nella nostra opinione quanto ne occorre loro per concludere poi quello che vogliono, a guisa dei matematici, con le loro domande prestabilite, il nostro consenso e la nostra approvazione fornisce loro di che trascinarci a destra e a sinistra, e farci piroettare a loro piacimento. Chiunque è creduto nei suoi presupposti (*de ses presuppositions*) è nostro maestro e nostro dio; egli stabilirà la pianta delle sue fondamenta così ampia e agevole che, per mezzo di queste, potrà farci salire, se vuole, fino alle nuvole.”(*ibid.*; 712-713).

Il dogmatismo è la sintesi arbitraria delle evidenze in una coerenza logica. Ora, per Montaigne la logica non è nulla e l’evidenza, a sua volta, è qualcosa di necessariamente non razionale. La logica è nulla dato che essa sfocia in assurdità che ne svelano l’inanità. Come si può dar credito, fondare qualcosa, su un’ «arte», cioè una *tecnica* che è in grado di dimostrare che “dici il vero, quindi tu menti”? E, per quanto concerne l’evidenza intellettuale, essa resta per intero ferma ad un’esperienza non interrogata, del tutto “ingenua”. Non solo la forma logica in quanto tale non possiede alcun

valore teorico in sé, ma anzi essa è di ostacolo alla parola, visto che la stessa struttura logica porta, a seconda dei casi, o ad un truismo o ad una contraddizione⁵¹³.

Al principio del discorso non resta che la nuda *evidenza*, un'evidenza che deriva a sua volta da un puro *sentire*: neanche per un istante Montaigne nega che vi sia qualcosa di evidente “di per sé”. È proprio il riconoscimento di questo genere di evidenza che rende impossibile, anzi ridicolo, il tentativo dogmatico della sua fondazione. Solo un'altra evidenza potrebbe fondare un'evidenza, in una sorta di regressione all'infinito. La ragione è, dunque, ricondotta – ad ogni pagina degli *Essais* – all'immaginazione: le matematiche stesse non sfuggono a questa riduzione. Montaigne vede nelle matematiche nient'altro che una “costruzione” teorica: non soltanto la geometria – ad esempio – non è il luogo di alcuna certezza *a priori*, ma è essa stessa piuttosto l'indice della vanità della ragione quando quest'ultima pretende di misurarsi con qualcuno dei suoi “*effects*”⁵¹⁴. Le matematiche sono così il luogo privilegiato in cui Montaigne può mostrare che in esse lo spirito non si accontenta di ignorare del tutto il reale, ma addirittura “è d'impaccio a se stesso”, vale a dire si contraddice nel momento in cui i dati dell'esperienza gli fanno difetto⁵¹⁵.

La concatenazione sistematica delle idee non è che è un effetto della *fantasia* che obbedisce ad un impulso “estetico”: lo scetticismo di Montaigne sembra dunque portare in sé una vocazione empirista, dato che la ragione oscilla sempre tra l'immaginazione e la vacuità. Di fatto, quella che appare negli *Essais* è una concezione originale della sensibilità rispetto a quella dello scetticismo antico⁵¹⁶, che è dotata di uno statuto del tutto differente dallo statuto evanescente della ragione. La sensibilità, ad un tempo, si vede riconosciuta nella sua positività propria, vale a dire nella sua utilità, e insieme si vede rifiutata ogni capacità di dire il vero. Così Montaigne pensa la sensazione come una funzione *vitale*, e non più come uno strumento di scienza. Ciò comporta che alla *sensazione* venga conferita la sua autonomia antropologica e che venga nello stesso tempo spostata la questione stessa della *rappresentazione*, così come essa era stata formulata nelle filosofie ellenistiche.

⁵¹³ « Se dite: Fa bel tempo, e dite la verità, fa dunque bel tempo» (truismo). « Se dite: Io mento, e dite il vero, dunque mentite.» (contraddizione). (II, xii, 527; 693). Si tratta del ben noto sofisma detto “del mentitore”, che probabilmente Montaigne riprende da Cicerone, *Academica priora*, II, 96.

⁵¹⁴ “*Les effects*” e “*la raison*”, infatti, “sono cose che cozzano spesso, e mi hanno detto che nella geometria (che ritiene di aver raggiunto il massimo punto di certezza fra le scienze) si trovano delle dimostrazioni incontrovertibili che sovvertono la verità dell'esperienza: Jacques Peletier, per esempio, mi diceva, a casa mia, di aver trovato due linee dirette l'una verso l'altra per congiungersi e che egli dimostrava tuttavia non poter mai, fino all'infinito, arrivare a toccarsi”(ivi, 571; 758).

⁵¹⁵ « Chi a questo punto aggiungesse – scrive Montaigne alla fine del capitolo intitolato appunto “*Come il nostro spirito è d'impaccio a se stesso*” – anche le proposizioni geometriche che deducono dalla certezza delle dimostrazioni che il contenuto è maggiore del contenente, il centro grande quanto la circonferenza, e che trovano due linee che si avvicinano progressivamente l'una all'altra senza potersi mai congiungere, e la pietra filosofale, e la quadratura del cerchio, dove la ragione e l'esperienza sono così contrastanti, ne trarrebbe forse qualche argomento per rafforzare quel detto ardito di Plinio, «*solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius*»”(II, xiv, 611; 816).

⁵¹⁶ Cfr. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997, p. 13.

L' «*Apologie*» si chiude sulla “*consideration des sens*”, perché dopo la decostruzione della ragione, la scienza, ammesso ancora che essa sia davvero possibile, non potrà più poggiare ormai che sui sensi⁵¹⁷. La critica della ragione ci rimanda, dunque, all'esperienza, ma questa si vede, a sua volta, privata di ogni validità teorica, poiché è proprio nei sensi che “risiede – per Montaigne - il fondamento e la prova maggiore della nostra ignoranza”(ivi, 587; 781). La debolezza della sensibilità è duplice. Da una parte, i sensi falsificano e alterano ciò che trasmettono: risulta dunque impossibile per noi assicurarci che la cosa percepita corrisponda alla cosa stessa. Meglio, è impossibile distinguere con precisione una percezione, supposta rinviare ad un oggetto esterno, da un puro *fantasma*. “La nostra fantasia non si applica alle cose estranee, ma è fondata sulla mediazione dei sensi; e i sensi non abbracciano gli oggetti estranei, ma soltanto le loro proprie impressioni (*passions*); e così l'immaginazione e l'apparenza (*la fantasie et apparence*) non è dell'oggetto, ma soltanto dell'impressione e del turbamento del senso (*souffrance du sens*), e questa impressione e questo oggetto sono cose diverse; quindi chi giudica dalle apparenze giudica in base a una cosa diversa dall'oggetto”(ivi, 601; 800). D'altra parte, le nostre rappresentazioni non possono costituirsi in forme fisse. L'esperienza non è in grado di determinare delle classi di oggetti, poiché essa procede per confronti sempre grossolani ed arbitrari, ed inoltre interpreta a torto queste *rassomiglianze* fittizie, come se fossero dei tratti di identità ontologica. La certezza di questa rassomiglianza procede da un atto arbitrario dell'anima e dell'intelletto, anzi, più esattamente, della nostra fantasia. E' dunque, ad un tempo, nella rassomiglianza della rappresentazione al proprio oggetto e nelle rassomiglianze interne alle rappresentazioni, che l'esperienza fallisce nel tentativo di costituire uno zoccolo sufficientemente solido da potervi erigere la scienza. Montaigne propone, allora, una teoria dell'esperienza che non si accontenta di esporne la critica: rielaborando materiali filosofici che gli derivano certo dalla tradizione antica e medievale, egli sostituisce al dibattito strettamente epistemologico sull'*adequatio* tra la percezione e la cosa percepita, una nuova ricerca sulla *potenza* della percezione nel campo dell'affettività, il cui obbiettivo è in realtà quello di mostrare l'adeguazione della configurazione sensoriale alla sua funzione *vitale*. Montaigne concepisce così il dogmatismo della credenza spontanea, secondo la quale il percepito sarebbe il reale stesso, come un effetto “psichico” della natura *vivente* degli individui: è necessario *per noi* credere nei nostri sensi, allo stesso modo in cui è necessario, *per l'animale*, fare affidamento sui suoi: i sensi producono un mondo *pieno*, coerente, ordinato e soddisfacente. Ma la *plenitude*

⁵¹⁷ Cfr. II, xii, 587 ; 781 : «Ora, ogni conoscenza penetra in noi attraverso i sensi: essi sono i nostri padroni (*or toute cognoissance s'achemine en nous par les sens : ce sont nos maistres*) [...] La scienza comincia in essi e si risolve in essi (*La science commence par eux et se resout en eux*) ».

“vissuta”⁵¹⁸ non è il contrassegno della verità, essa è solo l’indice della riuscita integrazione del vivente nel suo ambiente: è la sensibilità che *crea* il mondo.

Proprio qui, discutendo alla fine dell’ «*Apologie*» le tesi stoiche riportate da Cicerone negli *Academica*, Montaigne introduce il concetto di *vita piena* e completa, o perfetta: “La prima considerazione che faccio a proposito dei sensi – scrive – , è di mettere in dubbio che l’uomo sia provvisto di tutti i sensi naturali. Vedo parecchi animali che vivono una vita completa e perfetta (*qui vivent une vie entiere et parfaite*), alcuni senza la vista, altri senza l’udito: chi sa che anche in noi non manchino uno, due, tre e parecchi altri sensi? Di fatto, se ce ne manca qualcuno, la nostra ragione non può scoprirne la mancanza.”(II, xii, 588; 782). In Montaigne, sia il problema della “quantità” dei sensi sia quello della sensibilità degli animali sono ordinati al concetto di “vita completa e perfetta” e, quindi, “se alcuni di essi non abbiano in tal modo una vita più piena e completa della nostra (*une vie plus pleine par ce moyen et entiere que la nostre*)” (ivi, 590; 784): la credenza nel carattere oggettivo delle rappresentazioni dipende allora dal fatto che esse soddisfino pienamente il vivente che se le raffigura “nella sua immaginazione”.

Pur facendo uso largamente di temi ereditati dall’Antichità, Montaigne sposta il problema della rappresentazione rispetto al modo in cui esso era posto, ad esempio, in Cicerone o Sesto Empirico: è ora l’organizzazione corporea del vivente a determinare la sua credenza fiduciosa di essere nel reale. Questa fiducia impedisce all’ “umana condizione” di vedere il suo essere “determinata”, e cioè particolare, e la porta a vivere come se vi fosse davvero un accesso completo, trasparente e immediato all’essere. Siamo ben lontani, ormai, dal tema della “*adequatio rei et intellectus*”. Si tratta piuttosto, qui, dell’adeguatezza della rappresentazione all’*esistenza* stessa di colui che la percepisce. Gli esempi utilizzati da Montaigne – infatti – non servono a mostrare le insufficienze dei sensi e le loro contraddizioni, com’era nella tradizione scettica ad esempio, quanto a manifestare al contrario la potenza delle percezioni sull’anima e, reciprocamente, quella dello spirito sulle sue percezioni: forze che si compongono e si oppongono l’una all’altra, e la cui combinazione costituisce il nostro essere e la nostra vita. Il tatto, ad esempio, “i cui effetti sono più vicini, più vivi e sostanziali, che rovescia tante volte, per il dolore (*par effet de la douleur*) che porta al corpo, tutte quelle belle risoluzioni stoiche”(ivi, 592; 789), poiché il dolore mostra la potenza sovrana delle passioni piuttosto che la sua efficacia critica. L’udito, a sua volta, è capace di addolcire o di eccitare il cuore. Montaigne pone l’accento sull’onnipotenza di questo senso sull’anima, capace di provocare la “reverenza” e “un certo sbigottimento” (*ibid.*). Quanto alla vista, essa è sempre situata dentro

⁵¹⁸ Terence Cave ha messo bene in evidenza la decisiva portata concettuale e testuale della nozione di “*plenitude*” in Montaigne, a partire da una serrata analisi del capitolo intitolato “*Sur des vers de Virgile*”. Cfr. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l’abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, Macula, Paris 1997, pp. 300-301 (ed. or. *The Cornucopian text. Problems of writing in the French Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 1979).

un'emozione estetica: la *paura* alla “vista dei preparativi, degli strumenti e dell'operazione del cerusico”, la *seduzione* di “quel rosso venuto dalla Spagna, e quel bianco e quel liscio dall'Oceano”, quando “la vista ci spinga a trovare l'oggetto più amabile e più leggiadro per questo, contro ogni ragione.”(ivi, 593; 790). Questi esempi spostano, in realtà, la questione della sensibilità nel registro dell'etica e dell'estetica. Dalla percezione si passa al sentimento, perché non c'è percezione che non sia anche una passione. La questione ormai non è più di sapere se ciò che noi percepiamo rinvii al reale, dato che è definitivamente acquisito che i sensi lo alterano, ma piuttosto di sapere quali sono le alterazioni che l'anima subisce dal fatto della percezione.

In tutta la parte conclusiva dell' «Apologie» Montaigne mette in opera lo stesso atteggiamento, utilizzando gli scettici antichi con una disinvoltura apparentemente sconcertante. Nell'antichità ellenistica, com'è noto, il valore di verità della sensibilità era discusso a partire dalle posizioni stoiche sulla rappresentazione comprensiva⁵¹⁹.

Secondo Lucullo, portavoce degli stoici negli «*Academica*» di Cicerone ad esempio, i sensi sono affidabili purché se ne faccia un uso “critico”, come in Sesto, dove in gioco è sempre la natura del rapporto tra rappresentazione e oggetto⁵²⁰. E' nella rappresentazione stessa che si scopre il contrassegno dal quale si riconosce che essa è conforme all'oggetto che ne è la causa. Vi sono, dunque, nella rappresentazione dei caratteri che ne indicano la fonte non soltanto ideale e che rinviano alla cosa stessa. Questi caratteri sono la sua forza e la sua pienezza⁵²¹. Caratteri che nelle rappresentazioni “vuote”, come quelle dei sogni, che “si formano durante il sonno o a cagione dell'ebbrezza e della follia”⁵²², sono invece assenti, prive come sono dell'*evidenza* che fa sì che ci accorgiamo subito della differenza non appena ci risvegliamo dal sonno e torniamo in noi stessi. Da nessun'altra parte come nel caso della ripresa dell'argomento del sogno, lo scetticismo di Montaigne mostra tutta la sua originalità rispetto alle sue fonti antiche. Per sostenere l'argomentazione stoica della comprensione, Lucullo aveva bisogno di marcare una differenza tra le rappresentazioni del sogno e quelle della veglia, tale che non fosse possibile confonderle mai. Mentre Cicerone rispondeva che la distinzione poggia su una svista che nasconde il problema vero, dato che ciò che va confrontato sono i diversi stati dell'anima nel presente delle rappresentazioni,

⁵¹⁹ Questa concezione procedeva dalla definizione zenoniana della rappresentazione comprensiva, secondo la quale ciò che è compreso è una rappresentazione «impressa e formata dall'oggetto da cui proviene, quale non potrebbe mai essere impressa e formata da un oggetto da cui non provenisse» (Cicerone, *Ac. Pr.*, II, 18, in *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, UTET, Torino 1978, p. 461). Per questa definizione, cfr. Diog. Laert. VII, 50, e Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.* II, 4. Su Zenone e la *καταληπτική φαντασία* cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 129-131.

⁵²⁰ «Nei sensi è già immanente la massima verità, a patto che essi siano sani e validi e si rimuovano tutti gli ostacoli e gli impacci» (*Ac. Pr.*, II, 19, op. cit., p. 462). Cfr. anche Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.* I, 94-100.

⁵²¹ «Noi intendiamo sostenere un'altra cosa: che, cioè, chi dorme non ha la medesima facoltà e la stessa pienezza vitale (*non vim neque integritatem*) di chi è sveglio, né per quanto concerne l'intelletto né per quanto concerne il senso» (*Ac. Pr.*, II, 52, op. cit., p. 480). Cfr. per l'argomento del sogno e della veglia, Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.* I, 101-104.

⁵²² *Ac. Pr.*, II, 51, ivi, p. 479. Cfr. su questo M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 174-181.

Montaigne utilizza l'argomento in maniera inversa: lungi dall'essere caratterizzate dalla loro nettezza, dalla forza, dall'evidenza intrinseca, le rappresentazioni del sogno sono, certo, deboli, confuse, mescolate e indistinte. Ma questa debolezza è la stessa delle rappresentazioni della veglia. E', così, ogni rappresentazione come tale ad essere indeterminata. Se non è possibile distinguere con nettezza il sonno dalla veglia, allora ogni rappresentazione nasconde un fondo di oscurità: non vi sono idee chiare e distinte: "(a) Sembra che l'anima tragga all'interno (*au dedans*) e inganni le forze dei sensi (*les piussions des sens*). Così l'interno e l'esterno dell'uomo (*le dedans et le dehors de l'homme*) sono pieni di debolezza e di menzogna. (b) Quelli che hanno paragonato la nostra vita a un sogno, hanno avuto ragione, forse più di quanto pensassero. Quando sogniamo, la nostra anima vive, agisce, esercita tutte le sue facoltà, né più né meno di quando è sveglia; ma se le esercita più debolmente e oscuramente, non è certo di tanto che vi sia differenza come dalla notte a una luce viva; piuttosto come dalla notte all'ombra : là dorme, qui sonnecchia, più o meno. Sono sempre tenebre, e tenebre cimmeriche⁵²³. (c) Noi vegliamo dormendo, e vegliando dormiamo. Io non vedo tanto chiaro nel sonno; ma, quanto al vegliare, non lo trovo mai abbastanza netto e senza nubi"(II, xii, 596; 794). Quella del lume naturale non è, evidentemente, una metafora che possa sostenere l'antropologia di Montaigne. Mentre Cicerone e Lucullo alla fine concordano sulla chiarezza delle rappresentazioni della veglia e non dissentono che sul grado di quella delle rappresentazioni del sogno, Montaigne rifiuta ad ogni percezione , quale che sia, il carattere della chiarezza. Cade così la teoria secondo la quale l'immaginazione riproduce, in assenza dell'oggetto, la sua traccia vaga e confusa.

L'immaginazione non è più la facoltà che riproduce mentalmente ciò che è assente, poiché l'approccio "dinamico" di Montaigne impedisce che un qualsiasi senso oggettivo possa esser dato all'assenza o alla presenza, che dovranno ormai essere descritte in termini di quantità di forze che agiscono sulla nostra anima. Il problema che era stato posto dallo scetticismo antico è sparito. Concepire la percezione come un sogno, forse solo un po' più vivace, permette di assegnare la sua giusta portata al campo semantico nel quale Montaigne elabora il suo scetticismo riguardo ai sensi. Montaigne interroga i sensi come dei "testimoni"⁵²⁴: ora, un testimone chiamato in giudizio non saprebbe mai essere davvero "imparziale", neanche se lo volesse. Egli non riporta dei fatti, ma suggerisce tutt'al più delle interpretazioni. Pensare la sensibilità in termini di "testimonianza", significa chiedersi a quali condizioni ci si possa fidare di essa. La fiducia dovrà, allora, essere

⁵²³ « i Cimmerici, ai quali un qualche dio o la natura o la posizione geografica in cui si trovano aveva strappato la vista del sole» (Ac. Pr., II, 61, ivi., p. 485). Omero (*Odissea*, XI, 14-19) colloca la terra dei Cimmerici, nebbiosa e piena di nuvole, ai confini dell'Ade (Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond* , Bompiani, Milano 2004, la nota di S. Obinu a p. 532).

⁵²⁴ E' stato André Tournon a evidenziare magistralmente il significato del campo semantico « giudiziario » nel quale Montaigne colloca il suo discorso epistemologico. Cfr. A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, PUL, Lyon 1983 e Id., *L'essai : une témoignage en suspens*, in *Carrefour Montaigne*, ETS-Slatkine, Pisa-Genève 1994, pp. 117-145.

pressoché nulla per quanto concerne la verità, mentre sarà completa per quanto attiene alla vita . La ragione è ridotta all'immaginazione, e la sensibilità a sua volta è rapportata all'immaginazione. L'antropologia di Montaigne è in un certo senso una *fisiologia*⁵²⁵ della fantasia, ma di una fantasia considerata essenzialmente nella sua potenza "affettiva", nella dinamica delle sue *forze*: l'immaginazione fabbrica le sue «chimere» e le sue «invenzioni» e l'uomo possiede i propri beni "*par fantasie*"(ivi, 489; 636), poiché "tutti i nostri beni non sono che sogno (*tous nos biens ne sont qu'en songe*)"(ivi, 489; 636) e, talvolta, anche le malattie."Quanti non ha reso malati la sola forza dell'immaginazione (*la seule force de l'imagination*)?"(ivi, 491; 639), come nel caso di colui che "ha la pietra nell'animo prima di averla nei reni; come se non avesse abbastanza tempo per patire il male quando l'avrà, egli lo anticipa con l'immaginazione (*il l'anticipe par fantasie*), e gli corre incontro"(ivi,491; 640). E' questo il suo carattere "anticipatorio" e "materializzante"⁵²⁶. L'immaginazione è, infatti, essa stessa pensata a partire dal sentimento. Il capitolo terzo del primo libro, intitolato: "I nostri sentimenti vanno oltre noi stessi", riconduce la «fantasia» alla potenza del sentimento: il desiderio di vivere è così forte che esso si prolunga in forma di fantasma : "*Nos affections s'emportent au-delà de nous*". La pulsione, il tendere-verso, il suo "*appetit naturel*"(ivi, 491; 640), la sua *tendenza* naturale è la verità del sentimento, e questa tendenza ha bisogno di sostituire alla presenza all'essere dell'uomo un'aspirazione all'avvenire che non si nutre che delle costruzioni immaginarie che essa insinua in noi: "(b) Coloro che accusano gli uomini di andar anelando sempre alle cose future, e ci insegnano ad impossessarci dei beni presenti e riposarci su di essi – scrive Montaigne -, perché non abbiamo alcun potere sulle cose a venire, anzi ancor meno di quanto ne abbiamo sulle cose passate, toccano il più comune degli errori umani, se pur osano chiamare errore una cosa a cui la natura stessa ci induce, per servire alla continuazione della sua opera, (c) ispirandoci, più preoccupata del nostro agire che del nostro sapere, tale falsa immaginazione, come parecchie altre. (b) Noi non siamo mai in noi (*nous ne sommes jamais chez nous*), siamo sempre al di là (*nous sommes tousjours au de là*). Il timore, il desiderio, la speranza, ci lanciano verso l'avvenire, e ci tolgono il sentimento e la considerazione di ciò che è (*et nous desrobent le sentiment et la consideration de ce qui est*) , per intrattenerci su ciò che sarà, quando appunto noi non saremo più." (I, iii, 15; 16-17). C'è, così, nel nostro spirito una matrice

⁵²⁵ Cfr. R. Ragghianti, *Introduzione a Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 32-38. A proposito di *phantasia* e *imaginatio*, Eugenio Garin rileva che, «riassumendo il libro tredicesimo della *Theologia* ficiniana, Pedro Mexia, nella sua *Selva* destinata a circolar dappertutto in Europa, osservava: 'l'immaginazione ha potere di muover le passioni, e affetti nell'animo, e alterare i sentimenti del proprio corpo, mutare gli accidenti, muovere gli spiriti [...], produrre nei membri diverse qualità'». E allora Montaigne, «scrivendo all'inizio del capitolo sulla forza dell'immaginazione '*Fortis imaginatio generat casum*', attraverso Mexia, riproduce, senza saperlo, Ficino» (E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1985, p. 360). Montaigne possedeva infatti la traduzione francese delle *Diverses leçons de Pierre Messie*, del 1552 (cfr. R. Ragghianti, op. cit., p. 34).

⁵²⁶ Cfr. R. Ragghianti, *Introduzione a Montaigne*, cit., p. 33. Sull'immaginazione "anticipatrice" in Montaigne, si veda l'importante messa a punto di N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., in part. pp. 191-196.

“passionale”, un fondo di pura “affettività”, una *affection* che si rivela negli eccessi della passione, ma anche nelle vicinanze del sonno, quando la soggettività si squilibra e si decompone poiché la rappresentazione viene progressivamente meno. Tra questi due estremi del sentire, la passione e l’immaginazione si combinano a costituire la figura, sempre in movimento, di una soggettività “indeterminata”.

Montaigne ha sostituito ad una logica dell’essenza dell’anima e dei suoi attributi, una dinamica dell’intensità della vita affettiva. Gli *Essais* descrivono, così, la sintesi indissolubile della percezione sensibile, dell’immaginazione e dell’affettività. L’uomo, che non è più definito dalla ragione, si costituisce allora come l’essere nel quale si tessono insieme l’immagine e l’affetto, proprio ciò che il dogmatismo concepisce come l’altro dalla ragione⁵²⁷. Immaginazione e *affection* sono invece, per Montaigne, i movimenti reali e attivi, cioè *potenti* e *vitali*, dello spirito in azione. La *fisiologia* scettica della natura umana che Montaigne sviluppa nella «*Apologie*», ha come levigato la superficie della ragione e svuotato di ogni dimensione rappresentativa la sensibilità. Non resta allora che “l’evento puro”⁵²⁸, e il darsi della sua evidenza. L’evidenza della rappresentazione, sensibile o intellettuale, è allora determinata dalla sua *forza*, che la rende indubitabile, per Montaigne.

E’ per questo che l’ultima opinione è sempre quella vera per lo spirito, che è come forzato ad aderirvi: “Quello che ritengo oggi e quello che credo, lo ritengo e lo credo con tutta la mia convinzione (*de toute ma croyance*), tutti i miei strumenti e tutti i miei congegni sostengono quest’opinione e me ne danno garanzia per quanto possono. Non potrei abbracciare alcuna verità né conservarla con maggior forza di questa. Ad essa mi son dato intero, mi son dato veramente [...]. Benché la fortuna ci muova cinquecento volte di posto e non faccia che vuotare e riempire continuamente, come un vaso, la nostra credenza di opinioni sempre diverse, la presente e l’ultima è sempre quella certa (*la presente et la dernière c’est la certaine*) e infallibile” (II, xii, 562; 746-747). La grande rivoluzione scettica degli *Essais* deriva dal fatto che Montaigne riconosce al dogmatismo che l’*epoché*, la sospensione del giudizio⁵²⁹, non può essere una situazione durevole per lo spirito. E

⁵²⁷ A questo tema fondamentale è rivolto il vasto programma di ricerca avviato da Remo Bodei, che scrive: “la logica delle passioni ha un lato di conoscibilità come la logica della conoscenza ha un lato di affettività [...] Per varie ragioni, il legame tra aspetti cognitivi ed emotivi è tuttavia rimasto in ombra, nel senso che la logica delle passioni non è stata quasi mai posta in relazione diretta ed esplicita con la logica della conoscenza” (cfr. R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 66). La tesi di Bodei è la seguente: occorre abbattere ogni steccato tra la ragione e le passioni (tra la logica cognitiva e quella affettiva), perché soltanto questo ci consente di abbattere ogni steccato tra la ragione e la follia. In altri termini, non bisogna persistere nell’errore di “considerare il pensiero logico come uno stato normale della mente che verrebbe successivamente alterato e traviato dalle passioni. L’affettività accompagna invece ogni nostra percezione e idea: non si aggiunge né si sovrappone dall’esterno” (ivi, pp. 80-81).

⁵²⁸ Ricaviamo il concetto da Gilles Deleuze, che così si esprime a proposito degli stoici in *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 12-18 e 128-132.

⁵²⁹ Sul tema dell’*epoché* in Pirrone, ad esempio, cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 67-70. Sul “pirronismo” di Montaigne cfr., almeno, M. Conche, op. cit., pp. 27-42 e A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., pp. 15-31.

questo perché la condizione dalla sospensione del giudizio, vale a dire l'*equilibrio* delle ragioni contrarie e la sospensione dell'assenso nei riguardi "di ogni affermazione che abbia riferimento alla realtà"⁵³⁰, risulta per Montaigne ormai impossibile. Non che Montaigne lo affermi dogmaticamente, ma proprio nel tentativo che lui stesso intraprende ne scopre l'effettiva inefficacia: "(b) Molte volte (come facilmente mi accade di fare), avendo cominciato per esercizio e per divertimento a sostenere un'opinione contraria alla mia, il mio spirito, applicandosi e volgendosi da quella parte, mi ci attacca così bene che non trovo più la ragione della mia prima opinione, e me ne allontanano. Mi lascio quasi trascinare dove pendo, comunque sia, e mi lascio portare dal mio peso " (ivi, 566; 751).

Benché l'adesione dello spirito all'evidenza dell'evento dia un fatto "naturale" e inevitabile, il dogmatico ha tuttavia torto nell'inferirne che ciò a cui non ci si può impedire di assentire è, per ciò stesso, vero. Se "la gente comune, (c) e noi siamo tutti gente comune (*et nous sommes tous du vulgaire*)" (ivi, 570; 757), vede la sua credenza fluttuare sotto il peso di ciò che colpisce il suo spirito di volta in volta con maggior o minor forza, ciò accade perché la sua anima è "molle e priva di resistenza" (ibid.). Certo, "i pirroniani" sapevano già che "il volgo" tende alla credenza: la novità di Montaigne e del suo singolare scetticismo consiste nel generalizzare la figura della "gente comune", *nous sommes tous du vulgaire*, a fare cioè dell'anima "molle e priva di resistenza" del *vulgaire*, dell'essere *qualunque*, dell'essere "comune", quella di ogni uomo.

Una volta che si sia, così, depurato il discorso delle scorie "logiche" e "sistematiche" che ne offuscano la natura, appare in trasparenza il carattere non razionale delle idee stesse⁵³¹. I dogmatici lo ignorano, o meglio vogliono ignorarlo. E' per questo che è loro interdetto il ricorso all'evidenza come tale: "Non bisogna – scrive Montaigne - che mi dicano: «E' vero perché lo vedete e sentite così»; bisogna che mi dicano se quello che penso di sentire, lo sento tuttavia in realtà, e, se lo sento, che mi dicano poi perché lo sento, e come, e che cosa, che mi dicano il nome, l'origine, e gli

⁵³⁰ M. Dal Pra, op. cit., p. 521, a proposito del pirronismo di Sesto Empirico.

⁵³¹ La domanda sul rapporto tra gli "affetti" e la "ragione" che *Le logiche del delirio* pongono in termini schiettamente teorici, possono altrettanto bene essere sfruttate in chiave storico-politica, come R. Bodei faceva in *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1994 (1991). Anche in quest'opera l'assunto di partenza è che le passioni (gli affetti e le emozioni) siano dotate di una certa razionalità o di una certa logica: "Se proprio si vuol restare nell'ambito concettuale di una dualità tra ragioni e passioni, bisognerebbe almeno abbandonare l'immagine di questo rapporto come arena dello scontro fra logica e assenza di logica (fra ordine e disordine, trasparenza e oscurità, legge e arbitrio)." (ivi, p. 9). Gli studi di Bodei si profilano così, nel loro insieme, come un'indagine a largo spettro su *un'etica e una politica delle passioni*, che ci pare assai feconda di ulteriori sviluppi e per certi versi affine a quella di Foucault. La follia, il delirio, le passioni umane sono comprensibili e proprio per questo sono rivalutabili sul piano dell'etica e della politica – sia come strumento di critica e contestazione delle attuali norme etiche e politiche, sia come aspetti imprescindibili di una possibile felicità umana. "Se questo quadro fosse completato, le passioni apparirebbero come forme simboliche ed espressive trasmesse e – a loro modo – raffinate da tradizioni specifiche e non, invece, come semplici pulsioni naturali, primitive e immutabili. Non avrebbero, di conseguenza, alcun assoluto bisogno di essere soltanto represses o sollevate al sublime regno di una ragione maestosa o misericordiosa, ma comprese ed elaborate arandole in profondità." (ivi, p. 44).

annessi e connessi del caldo, del freddo, le qualità di colui che agisce e di colui che subisce, oppure rinuncino alla loro professione, che è di non accogliere né approvare alcunché se non per mezzo della ragione”(ivi, 541; 715).

Quando l’analisi giunge al darsi ultimo dell’evidenza, essa la coglie come un dato che appartiene al mondo dell’istinto, della tendenza naturale, “degli appetiti semplici e regolati dalla condizione della nostra nascita ”.(ivi, 540; 714). Lungi infatti dal permettere a colui che vi si dedica di giungervi, la “professione del filosofo” resta lontana da quest’evidenza, assai più del più “comune” degli uomini, il Cannibale, e perfino degli animali: “Quanto poi a quelle risposte su cui si son fatti dei racconti antichi.: come a colui che metteva in dubbio il calore, al quale si disse che si gettasse nel fuoco, a colui che negava il freddo del ghiaccio, che se ne mettesse un po’ in seno; esse sono oltremodo indegne della professione di filosofo. Se ci avessero lasciato nel nostro stato naturale, ad accogliere le apparenze esterne secondo che si presentano attraverso i nostri sensi, e ci avessero lasciato seguire i nostri appetiti semplici e regolati dalla condizione della nostra nascita, avrebbero ragione di parlare così; ma è da loro che abbiamo imparato a farci giudici del mondo; è da loro che ci viene questa fantasia , che la ragione umana è sindacatrice generale (*que la raison humaine est contrerolleuse generale*) di tutto quello che è al di fuori e al di dentro della volta celeste, che abbraccia tutto, che può tutto, e per mezzo della quale tutto si sa e tutto si conosce. Questa risposta andrebbe bene tra i cannibali , che godono la fortuna di una lunga vita, tranquilla e pacifica, senza i precetti di Aristotele, e senza conoscere della fisica nemmeno il nome. Questa risposta andrebbe forse meglio e avrebbe maggior solidità di tutte quelle che essi potrebbero trarre dalla loro ragione e dalla loro immaginazione (*de leur raison et de leur invention*). Di essa sarebbero capaci come noi tutti gli animali e tutto ciò in cui ancora è pura e semplice l’autorità della legge naturale , ma essi vi hanno rinunciato” (ivi, 541; 714-715).

La ragione come immaginazione è allora pensata qui nella sua funzione «ideologica», nel senso che il suo lavoro consiste nel giustificare, mascherandola, la particolarità della complessione degli individui, nel costruire cioè un discorso sull’uomo in vista della soddisfazione del *vivente*, e a partire dalla *sua* affettività: non c’è bene dell’anima che sia suscettibile di essere pensato indipendentemente dal bene dell’essere umano in quanto dotato di una tendenza attiva e naturale alla vita, essere vivente.

Così, ad esempio, è proprio perché ciascuno *desidera* l’immortalità che inventa e costruisce a posteriori le *ragioni* e le “opinioni” che vengono incaricate di *dimostrarla*⁵³². Le ragioni che si trovano *dopo* non sono che la traduzione verbale o teorica della proprietà dell’essere umano, in quanto vivente, di universalizzare se stesso e non riconoscere che il suo punto di vista. Appartiene

⁵³² Ivi, 539; 711. Su tutto questo si veda T. Gontier, *De l’homme à l’animal*, cit., pp. 107-108.

alla natura di ogni vivente di estendere la sua natura il più lontano possibile, senza mai uscire dalla sua propria costituzione singolare.

L'argomentazione di Montaigne si fa allora antropologica. Il privilegio che l'uomo si concede definendosi attraverso l'appropriazione del suo essere e della ragione procede dall'antropocentrismo che è un effetto dell'antropomorfismo, a sua volta effetto di un'illusione ottica comune a tutti i viventi: "(b) Bisogna notare che per ciascuna cosa niente è più caro e stimabile del proprio essere (c) (il leone, l'aquila, il delfino non stimano niente al di sopra della loro specie); (b) e che ognuna riferisce le qualità di tutte le altre cose alle proprie qualità, e queste noi possiamo, sì, ampliarle e limitarle, ma è tutto; di fatto, al di fuori di questo rapporto e di questo principio la nostra immaginazione non può andare, né indovinare alcunché di diverso, ed è impossibile che esca di là e vada oltre"(ivi, 532; 701).

Ciò che Montaigne mette radicalmente in discussione, qui, non è più soltanto l'Umanesimo, con il suo antropocentrismo⁵³³ e antropomorfismo⁵³⁴, e nemmeno la logica delle classificazioni per genere e differenza specifica⁵³⁵, quanto piuttosto la possibilità stessa di un discorso sull'uomo che si riferisca a qualcos'altro che alle immagini prodotte dagli "*appetits simples*". L'identità umana non è più determinata dalla ragione, che non gli appartiene in proprio⁵³⁶. L'uomo è uomo in quanto si plasma un'immagine di sé relativamente alla sua natura *animale*: l'identità è dunque una *finzione* dell'immaginazione e non una proprietà essenziale all'uomo in quanto tale.

La differenza tra l'animale e l'uomo non procede da alcuna qualità specifica di cui quest'ultimo sarebbe dotato: essa obbedisce agli stessi principi che fanno sì che i delfini, le aquile e i leoni sentano a loro volta la loro identità fittizia. E così, come l'immagine che l'uomo si fa di se stesso come "specie" è una finzione, allo stesso modo l'immagine che di sé egli si costruisce *come*

⁵³³ «(c) di qui nascono quelle antiche conclusioni : di tutte le forme, la più bella è quella dell'uomo, Dio dunque ha tale forma. Nessuno può essere senza ragione, e la ragione non può albergare altro che nella figura umana; Dio dunque è rivestito della figura umana (*revestu de l'humaine figure*)"(ivi, 532; 701).

⁵³⁴ «(b) Pertanto Senofonte diceva argutamente che se gli animali si fabbricano degli dèi, come è verosimile che facciano, li fabbricano certamente simili a se stessi, e se ne fanno vanto, come noi. Di fatto, perché un papero non potrebbe dire così: « Tutte le parti dell'universo mi riguardano; la terra mi serve a camminare, il sole a darmi luce, le stelle a ispirarmi loro influssi; ho tale vantaggio dai venti, il tal altro dalle acque; non c'è cosa che questa volta celeste guardi con altrettanto favore quanto me, sono il beniamino della natura; non è forse l'uomo che mi nutre, mi alloggia, mi serve? E' per me che egli fa seminare e macinare; se mi mangia, così fa l'uomo anche col suo compagno, e così faccio io con i vermi che uccidono e mangiano lui». Altrettanto potrebbe dire una gru, e più orgogliosamente ancora per la libertà del suo volo e il possesso di quella bella e alta ragione" (ivi, 532-533; 701-702).

⁵³⁵ T. Gontier, op. cit., pp. 41-47.

⁵³⁶ "Michel de Montaigne – scrive A. Pandolfi - ha consegnato alla modernità più che una teorizzazione organica, un atteggiamento intellettuale, lo scetticismo moderno, che egli rivendica, soprattutto, come un modo di vivere. Lo scetticismo si presenta come un metodo di lavoro radicalmente problematizzante nei confronti dei discorsi sull'uomo che non siano fondati sul riconoscimento della relatività delle forme di vita; come un atteggiamento critico volto a ridimensionare le definizioni «forti» della natura umana e come un impegno morale in favore della tolleranza che anima un'incessante trasvalutazione dei valori predominanti" (A. Pandolfi, *Natura umana*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 99).

soggetto è fittizia. Non c'è, in Montaigne, alcun "soggetto" *dato*, più di quanto non vi sia una "specie" umana *data*.

E' significativo, si è fatto notare⁵³⁷, come proprio nel cuore dell'«*Apologie*» Montaigne evochi la pagina del *Teeteto* in cui, a proposito dell'aneddoto di Talete caduto nel pozzo, Platone presenta la questione dell'uomo come l'interrogazione per eccellenza filosofica⁵³⁸. E' noto che Montaigne leggeva Platone nella traduzione di Marsilio Ficino.

In latino, la domanda alla quale deve consacrarsi ogni filosofo in quanto tale suona così: *Quid autem homo ipse sit, et quid ipsius naturae maxime conueniat agere aut pati, exquirat, et laboriose perscrutatur*. Nell' «*Apologie*», Montaigne non traduce questa frase, ma, in un'aggiunta posteriore al 1588, traduce le due frasi che la precedono immediatamente nella stessa risposta di Socrate a Teodoro. Tuttavia, Montaigne introduce una *variante* che cambia radicalmente il significato della replica di Socrate. Marsilio Ficino traduce dal greco in questo modo: *Quemadmodum Thaletem, dum coelum suspiceret intentus sideribus in foueam cadentem Thracensis quaedam eius ancilla concinna et lepida arguisse dicitur, quod quae in coelo sunt, peruidere contenderet, quae vero proxima et ad pedes, non videret. Idem similiter omnibus, qui in philosophia versantur, obici potest. Latet enim philosophorum non modo quid agat eius proximus, sed fere homo ne sit, an brutum*.⁵³⁹

Nel riportare l'episodio Platone, qui, non dice che il filosofo sia incapace di conoscere se stesso, ma solo che non si accorge del suo vicino, se sia uomo o animale. Montaigne modifica, nella traduzione, il senso di tutto il passo quando scrive: "(c) Come dice Socrate in Platone, a chiunque si occupi di filosofia si può fare il rimprovero che quella donna fece a Talete, di non vedere niente di ciò che è davanti a sé. Infatti ogni filosofo ignora ciò che fa il suo vicino, e anche ciò che fa lui stesso (*et ce qu'il faict luy mesme*), e ignora che cosa siano entrambi, se bestie o uomini » (ivi, 538 ; 710).

Cosa diceva davvero "Socrate in Platone"? Lo scarto, che la variante di Montaigne introduce nella traduzione, cambia il senso del testo platonico. Nel *Teeteto* Platone mette in bocca a Socrate l'aneddoto anonimo riferendolo a Talete di Mileto: "... si racconta anche che Talete, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo, e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava la pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi (*kai parà podas*) non le vedeva affatto"⁵⁴⁰.

⁵³⁷ E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 199.

⁵³⁸ Cfr. Platone, *Teeteto*, 174 b. Sull'aneddoto cfr. H. Blumentberg, *La caduta del protofilosofo*, Pratiche, Parma 1983, (ed. or. *Der Sturz des Protophilosophen*, in *Das Komische*, hrsg. von W. Preisendanz und R. Warning, Fink, München 1976), in part. su Montaigne si vedano le pp. 44-48.

⁵³⁹ *Divini Platonis Opera Omnia quae extant, Marsilio Ficino interprete*, Genève, 1590, p. 127 F-G.

⁵⁴⁰ Platone, *Teeteto*, 174 a-b ; trad. it di F. Manara Valgimigli in *Opere complete*, Laterza, Bari 1971, vol. II., p. 132.

L'aneddoto risale a Esopo ed è stato esplorato nelle sue ramificazioni storico-interpretative da H. Blumentberg (anche in *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M. 1987; trad. it *Il riso della donna di Tracia: una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988) che ne rileva tra l'altro la connotazione drammatica, quale

Platone, come si conviene al genere della favola⁵⁴¹, fa seguire subito la morale della storia: “Questo motto si può [b] ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia. Perché il filosofo in verità non solo non si avvede di chi gli è presso, né del vicino di casa che cosa faccia, ma nemmeno, si può dire, se è uomo (*ei anthropos estin*) o altro animale, ma se si tratti invece di ritrovare che cosa l’uomo è, e che cosa alla natura dell’uomo, a differenza degli altri esseri, conviene fare e patire, egli adopra in codesto ogni suo studio. Mi capisci ora Teodoro? O no?”⁵⁴².

Lo spostamento operato da Montaigne è davvero singolare: per Platone il filosofo, tutto assorbito nella sua ricerca delle essenze e, in particolare, nella sua investigazione sulla natura dell’uomo come tale, non presta affatto attenzione alla vita sociale che lo circonda.

Immerso nei suoi pensieri, egli è oggetto dell’incomprensione e delle beffe degli uomini che gli stanno intorno. Il filosofo osserva così poco il proprio vicino, il suo prossimo, che non sa neppure, dice Platone, se questi sia uomo o altro animale. Cosa vuol dire Platone? E’ il seguito del dialogo a chiarirlo. L’autore del *Teeteto* mostra infatti che il filosofo resta insensibile al prestigio del potere politico, agli elogi che abitualmente vengono rivolti ai tiranni e ai re. Se egli “sente lodare un re o un tiranno”, lo paragona nel cuor suo a un pastore, “o di porci o di capre o di vacche”, “soltanto, egli pensa, che il re pascoli e munga un animale un po’ meno trattabile di quelli, e più insidioso”⁵⁴³. In breve, questo *tipo* di filosofo resta assolutamente estraneo alle vicissitudini *ordinarie* e *comuni* della vita politica. Egli si interroga, piuttosto, su “la regalità e, in genere su la felicità e infelicità umana, di che natura sono ambedue e in che modo si addice alla natura dell’uomo (*anthropou physei*) procacciarsi l’una e fuggire l’altra”⁵⁴⁴. Montaigne modifica radicalmente la frase platonica, notando che il filosofo, perduto nella contemplazione del cielo, ignora *ce qu’il faict luy mesme* e non sa neppure *se* egli stesso è uomo e in che cosa è uomo. Come dice subito dopo, Montaigne vuole chieder conto a coloro che “non ignorano nulla, che governano il mondo (*qui gouvernent le monde*), che sanno tutto”, delle “difficoltà che si presentano per conoscere il loro proprio essere” (II, xii, 538, 710).

E’ dunque il problema della conoscenza di sé che è posto qui, nel cuore della «*Apologie*», e che sarà ripreso più in là, quando Montaigne concluderà che “riguardo alla conoscenza di se stesso, l’uomo non è più informato per la parte fisica di quanto lo sia per quella spirituale”(ivi, 557; 738).

doveva generarsi nel pubblico di Platone che le risa della servetta tracia doveva, dopo la condanna di Socrate, collegare alla fine del grande filosofo. In generale Blumemberg sottolinea che “l’incontro tra il protofilosofo e la servetta di Tracia non *era*, ma *diviene* la prefigurazione più efficace e duratura di tutte le tensioni e le incomprensioni tra mondo della vita e teoria che dovevano determinare la sua storia inarrestabile” (*Il riso della donna di Tracia*, cit., p. 11).

⁵⁴¹ H. Blumemberg, *La caduta del protofilosofo*, cit., p. 5.

⁵⁴² Platone, *Teeteto*, 174 b.

⁵⁴³ “e che, per forza, con tante sue brighe, ha da essere non [e] meno dei pastori ignorante e selvatico, chiuso tutto intorno anche lui da muraglie, come da un recinto i pastori sopra le montagne”. *Ivi*, 174 d, e; trad it cit., p. 133.

⁵⁴⁴ *Ivi*, 175, c ; trad. it. cit. p. 134.

Montaigne d'altronde attribuirà in questa stessa pagina, ma in un'aggiunta postuma, proprio a Talete questa consapevolezza: "Quando Talete ritiene che la conoscenza dell'uomo è difficilissima, gli insegna che la conoscenza di ogni altra cosa gli è impossibile"(*ibid.*).

Così, le nostre indagini su che cosa sia l'uomo subiscono – per Montaigne – lo stesso destino di ogni altra indagine spinta verso "l'estremo", cioè finiscono tutte "in abbaglio": "come dice Plutarco⁵⁴⁵ degli inizi delle storie che, come nelle carte geografiche, i confini delle terre conosciute sono circondati da paludi, foreste profonde, deserti e luoghi inabitabili. Ecco perché le più grossolane e puerili fantasticherie si trovano più spesso in coloro che trattano le cose più alte e più a fondo, inabissandosi nella loro curiosità e presunzione. La fine e il principio della scienza coincidono in quanto a stoltezza. Osservate Platone che prende il volo verso le sue nuvole poetiche: osservate in lui il gergo degli dèi (*le jargon des Dieux*). Ma a cosa pensava quando (a) definì l'uomo un animale a due piedi senza penne (*l'homme un animal à deux pieds, sans plume*)?⁵⁴⁶ Fornendo così un bel pretesto a quelli – nota ironicamente Montaigne – che avevano voglia di burlarsi di lui: infatti, spennato un cappone vivo, lo chiamavano l'uomo di Platone⁵⁴⁷"(ivi, 544; 719). E, una pagina più in là, aggiunge: "Quello stesso Platone che definisce l'uomo un pollo (*l'homme comme une poule*), dice altrove⁵⁴⁸, seguendo Socrate (*apres Socrates*), che non sa in verità che cosa sia l'uomo e che è una delle parti del mondo più difficili a conoscersi"(ivi, 545; 720).

Montaigne stesso nell'«*Apologie*», "seguendo Socrate", riconduce la questione dell'uomo alla domanda sulla conoscenza di sé, che risulta comunque "très difficile", dato che "la nostra condizione fa sì che la conoscenza di ciò che abbiamo tra le mani è altrettanto lontana da noi (*esloignée de nous*) e tanto al di sopra delle nuvole quanto quella degli astri "(ivi, 538; 710).

Infine, come Blumemberg ha osservato, Montaigne ha apportato all'aneddoto un'altra singolare variante⁵⁴⁹, rispetto alla narrazione del *Teeteto*, che forse aiuta a chiarire cosa vuol dire qui Montaigne: la servetta tracia non deride il filosofo *dopo* la sua caduta, "ma è lei stessa a far cadere l'astronomo che passeggia - e Montaigne approva la sua perfidia"⁵⁵⁰: "(a) Io sono grato alla ragazza milesia che, vedendo il filosofo Talete continuamente occupato a contemplare la volta

⁵⁴⁵ Plutarco, *Vita di Teseo*, I, i.

⁵⁴⁶ La definizione platonica si trova in *Politico*, 266 e: "Io dico che bisognava allora distinguere immediatamente il genere degli animali che camminano opponendo i bipedi ai quadrupedi, e poi, avendo visto l'uomo ancora accoppiato solo agli animali alati, di nuovo bisognava distinguere, nel gruppo dei bipedi, gli implumi dai piumati; fatta la qual distinzione, e così già allora resa evidente l'arte di guidare al pascolo gli uomini, portandovi l'uomo politico e regio, collocandolo in essa come un auriga, bisognava affidare a lui le redini dello stato, poiché a lui esse sono familiari e tale [a] scienza del guidare gli uomini è da lui posseduta"(trad. it a cura di A. Zadro in *Opere complete*, cit., pp. 278-279).

⁵⁴⁷ Diogene Laerzio, VI, 40.

⁵⁴⁸ Platone, *Teeteto*, 174, b ; *Alcibiade Maggiore*, 129, e.

⁵⁴⁹ H. Blumemberg, *La caduta del protofilosofo*, cit., p. 44.

⁵⁵⁰ *Ivi*.

celeste e con gli occhi sempre levati verso l'alto, mise sui suoi passi qualcosa per farlo inciampare, allo scopo di avvertirlo che sarebbe stato tempo di applicare il suo pensiero alle cose che erano fra le nuvole quando avesse provveduto a quelle che stavano ai suoi piedi. Certamente essa lo consigliava bene, avvertendolo di guardare piuttosto a sé che al cielo (*de regarder plustost à soy qu'au ciel*)”(ivi, 538; 709-710).

Ma se Montaigne mostra l'estrema difficoltà di conoscere se stessi, non per questo ci dice che questa conoscenza è impossibile⁵⁵¹. Al contrario, è proprio a questo scopo che egli consacra l'impresa degli *Essais*, e in particolare tutto il libro terzo: “*Moi qui ne fait autre profession*”, arriverà a dire della conoscenza di sé in “*De l'expérience*”, l'ultimo capitolo dell'opera.

4. «*Notre vie n'est que mouvement*».

La Natura, nell' *Apologie de Raymond Sebond*, non è il quadro che ingloba i generi e le specie⁵⁵² gerarchicamente articolati, essa non è il luogo della legalità dei fenomeni, ma è il movimento della vita che si compie. Essa è il nome dato alla *tendenza*, o all'istinto, ciò attraverso cui ogni vita si *governa*, cioè *si conduce* da sé verso se stessa e non già verso la morte⁵⁵³, che non è certo il suo *tèlos* per Montaigne. Leggiamo in “*De la phisionomie*”: “Ma sono del parere che questa sia, sì, la fine (*le bout*), non già il fine (*le but*) della vita; è il suo termine, il suo estremo (*son extrémité*), non già il suo oggetto. Essa dev'essere di per sé la sua stessa mira, il suo stesso proposito (*à soy sa visée, son dessein*): il suo proprio studio è di regolarsi, governarsi, sopportarsi (*de se regler, se conduire, se souffrir*). [...] Gli uomini sono diversi per gusto e per forza; bisogna condurli al loro bene secondo ciò che sono, e per vie diverse (*il les faut mener à leur bien selon eux, et par routes diverses*)”(III, xii, 1052; 1406). Non c'è fermezza maggiore nel “saper morire” di quella compresa dal vivere qualunque del *commun*, del *vulgaire*, per esempio del “contadino dei miei dintorni”, dice Montaigne, che non si è mai messo a pensare “con qual contegno e con quale fermezza avrebbe passato quell'ora estrema”(ivi). La Natura gli insegna “a non pensare alla morte se non quando muore. E allora egli lo fa con miglior garbo di Aristotele, che la morte affligge doppiamente, e per

⁵⁵¹ Ivi, p. 45. Dissentiamo su questo punto dalla lettura di Blumemberg, che invece ritiene che: “L'attentato, messo in opera dalla servetta, è compiuto a fin di bene, ma il suo realismo non coincide con quello del moralista, che nella figura dell'astronomo vede la prefigurazione della vanità anche della conoscenza di se stessi. L'astronomia non rappresenta qualcosa di eccezionale nella situazione della conoscenza umana, ma solo il «preparato» della sua normalità”.

⁵⁵² Cfr. A. Compagnon, op. cit., pp. 170 sgg.

⁵⁵³ Cfr. il capitolo “Montaigne e la morte” nel *Montaigne* di Hugo Friedrich, dove, in evidente dialogo con Heidegger, Friedrich oppone proprio l'auto-interrogazione sovrana e *nonchalante* dell'autore degli *Essais* all'analitica dell'essere-per-la-morte esposta nella sezione II di *Sein und Zeit*.

se stessa e per una così lunga premeditazione (*prevoyance*)”. *Vana* sarebbe perciò la saggezza dello stoico di fronte alla morte, *vana* la filosofia che pretenda di pre-venirla: “La filosofia ci ordina di aver sempre la morte davanti agli occhi, di prevederla e meditarla prima del tempo (*avant le temps*), e ci dà poi le regole e le precauzioni per provvedere affinché tale previdenza e tale pensiero non ci feriscano”(ivi, 1405; 1051). Così facendo la filosofia seguirebbe il cattivo esempio della medicina, la vanità crudele del suo sapere e della sua arte: “Così fanno i medici che ci precipitano nelle malattie, per aver dove impiegare i loro farmaci e la loro arte. Se non abbiamo saputo vivere, è un’ingiustizia insegnarci a morire, e render la fine difforme dal suo tutto ” (*ibidem*). Infatti: “(b) La morte si mescola e si confonde dovunque alla nostra vita (*la mort se mesle et confond par tout à nostre vie*): il declino precorre l’ora della morte, e si inserisce nel corso del nostro stesso fiorire” (III, xiii, 1102; 1477).

La morte, come la malattia e la salute, non è per Montaigne che una modalità della *vita*: “(c) Ma non muori perché sei malato; muori perché sei vivo (*Mais tu ne meurs pas de ce que tu es malade; tu meurs de ce que tu es vivant*).”(ivi, 1091; 1462). La Natura non è un *cosmo*, non è un ordine dato, il reale non è che l’effetto prodotto dalla vita, ma la vita non fonda un’ontologia, perché non ha alcuna “essenza”: “*Nostre vie n’est que mouvement*”(III, xiii,1095; 1467). Questo movimento è *immanente* ed è orientato alla salute⁵⁵⁴. La salute a sua volta, come la morte, non è *il fine* del movimento della vita, essa ne è piuttosto la modalità meno difforme “dal suo tutto”. Si è creduto per molto tempo che l’itinerario degli *Essais* sfociasse in un edonismo di ispirazione epicurea⁵⁵⁵.

Ma il piacere non è per Montaigne la finalità della vita, quanto la *maniera* della sua fruizione. O, forse, il criterio attraverso il quale il vivente riconosce la sua salute: “(b) Il frutto supremo della mia salute è il piacere ”(III, xiii,1103; 1479). Non è un principio di razionalità formale ed esteriore che dà ordine e regole all’esperienza, ma è la vita che trova *così* le sue norme. Più precisamente: è la facilità, il movimento facile e agevole, che determina l’ordine o la “natura”. Infatti la singolarità vivente è movimento; in questa *maniera* essa si costituisce come forma nel tempo. La durata, di per sé, *elle mesme à soy*, in-forma il vivente: “(b) Spetta alla consuetudine dar forma alla nostra vita, come le piace ; in questo essa può tutto (*C’est à la coustume de donner forme à nostre vie, telle qu’il lui plaist; elle peut tout en cela*)” (III, xiii, 1080;1445).

Il *naturel* stesso appare allora come *coustume* : non ci sono due ordini ma ce n’è uno solo. Il vivente risponde a delle norme, vale a dire a delle abitudini che diventano vero e proprio *principium individuationis*. Ora, Montaigne mette l’accento sulle variazioni dei ritmi e dei movimenti

⁵⁵⁴ Ancora oggi fondamentale, sul tema della salute, lo splendido saggio di Sergio Solmi, *La salute di Montaigne*, apparso in «La Cultura», XII, 1933, pp. 281-299 (e riproposto poi come introduzione alla citata traduzione adelpiana dei *Saggi*).

⁵⁵⁵ Per esempio, G. Lanson, *Les «Essais» de Montaigne*, Mellottée, Paris 1930. Oggi, tanto l’ipotesi di un Montaigne « epicureo » quanto quella di un presunto « stoicismo » dei *Saggi* sono state definitivamente abbandonate dalla critica.

attraverso i quali l'abitudine differenzia gli esseri: “(b) La nostra vita è composta (*Nostre vie est composée*), come l'armonia del mondo, di cose contrarie, e anche di toni diversi, dolci e aspri, acuti e bassi, molli e gravi. Il musicista che amasse solo i primi, che cosa vorrebbe dire? Bisogna che sappia servirsene nel complesso e mescolarli. E così noi, i beni e i mali, che sono consustanziali alla nostra vita. Il nostro essere non può sussistere senza questa mescolanza (*nostre estre ne peut sans ce mélange*), e una parte non vi è meno necessaria dell'altra.” (ivi, 1089-1090; 1459)⁵⁵⁶. Fuori dall'abitudine, non c'è che indeterminazione: “(b) Guardate la differenza fra il modo di vivere dei miei uomini di fatica e il mio: gli Sciti e gli Indiani non sono più lontani di loro dal mio rigore e dal mio tenore di vita. So di aver tolto dall'accattonaggio, per prenderli al mio servizio, dei ragazzi che poco dopo hanno lasciato me, e la mia cucina e la loro livrea, solo per tornare alla loro vita di prima (*à leur première vie*). E ne trovai poi uno che raccoglieva lumache in mezzo ai rifiuti per il suo pranzo, e né con preghiere né con minacce riuscii a distoglierlo dal gusto e dalla dolcezza che trovava nell'indigenza. I pezzenti hanno le loro magnificenze e le loro voluttà, come i ricchi e, si dice, le loro dignità e norme politiche (*leur dignitez et ordres politiques*). Sono effetti dell'abitudine (*ce sont effects de l'accoustumance*). Essa ci può avvezzare non solo alla forma che le piace (pertanto, dicono i saggi, dobbiamo fissarci sulla migliore, che essa ci renderà immediatamente più facile), ma anche al cambiamento e alla variazione (*mais au changement aussi et à la variation*), che è il più nobile e il più utile dei suoi insegnamenti” (ivi, 1082-1083; 1448-1449). Non soltanto non si dà determinazione senza abitudine, ma questa è pensata da Montaigne come attitudine plastica: tutto qui è descritto in termini di gusto e di dolcezza, di facilità nella variazione, di adattabilità al cambiamento, di non rigidità. Sempre nel Libro III, all'inizio del capitolo “*Di tre commerci*”, leggiamo: “(b) Non bisogna attaccarsi tanto forte ai propri umori e alle proprie tendenze (*à ses humeurs et complexions*). La nostra principale abilità è il sapersi applicare a diversi usi. E' essere, ma non è vivere, tenersi attaccato e obbligato per necessità a un solo modo di vita (*à un seul train*). Le più belle anime sono quelle che hanno maggior varietà e duttilità (*plus de variété et de soupplasse*)”. (III, iii, 818; 1085). Anche qui ritroviamo l'elogio della vita come duttilità, come “*soupplasse*” e “*variété*”, capacità di adattamento “a diversi usi”, l'elogio del movimento non “obbligato” a un solo *train*, non attaccato ai propri “*humeurs*” e alla propria “*complexion*”, ma libero di variare continuamente le proprie forme di vita, il proprio ordine *multiforme*: “(b) Se dipendesse da me – aggiunge Montaigne – foggiami a modo mio (*à me dresser à ma mode*), non vi è alcuna forma per quanto buona nella quale volessi essere conficcato così da non sapermene distaccare. La vita è un movimento ineguale, irregolare e multiforme (*la vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme*)” (ivi). Una vita sana, una vita che ha fiducia

⁵⁵⁶ Su tutto questo si veda L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, cit.

nella propria esistenza e nel proprio movimento, è una vita in atteggiamento di flessione, di elasticità e, per così dire, di dolcezza.

L'ordine che realizza è immanente alla vita che cerca la salute: la *salus*, la sua "salvezza", è l'effetto di un ordine *naturel* al cui principio è l'abitudine che sa governarsi, condursi agilmente, e che si sa *duire*, avvezzare "alla forma che le piace", ma che sa anche regolarsi facilmente al cambiamento, senza sforzo, che è "le plus noble et le plus utile" dei suoi insegnamenti. La malattia, la vecchiaia e la morte non sono che interruzioni, delle variazioni e delle pause nel ritmo, in questo "movimento" *originariamente* agile e svelto. Un ordine senza variazioni, rigido ed estraneo, che non permetta il cambiamento, abbandona il corpo necessariamente al declino e all'infelicità : "(b) Queste squisite sottigliezze sono adatte solo per il pulpito: sono ragionamenti che vogliono mandarci tutti all'altro mondo col basto sulla groppa . La vita è un moto materiale e fisico (*la vie est un mouvement materiel et corporel*), azione imperfetta per sua stessa essenza (*action imparfaicte de sa propre essence*), e senza regola (*et desreglée*); io mi adopero a servirla conformemente ad essa" (III, ix, 988; 1318), leggiamo in "De la vanité". Ci sembra un passaggio di capitale importanza, un vero e proprio punto di snodo. Montaigne sta parlando della vanità in generale e, con un movimento di pensiero che è frequente nei *Saggi*, ha appena detto della propria personale propensione, del proprio piacere, in questo caso del piacere di viaggiare del quale ammette che possa essere oggetto di rimprovero ("Non avete passatempi più agevoli? Che cosa vi manca?"), al quale riconosce, o almeno sembra riconoscere una qualche giustificazione: "So bene che, a prenderlo alla lettera, questo piacere di viaggiare è prova d'inquietudine e d'incostanza (*d'irresolution*). Infatti sono le nostre caratteristiche principali e predominanti. Sì, lo confesso, io non vedo nulla, neppure in sogno e col desiderio, su cui possa fermarmi; solo la varietà mi appaga (*la seule variété me paye*), e il possesso della diversità (*et la possession de la diversité*), se pure qualcosa mi appaga"(ivi, 988; 1317). Ma subito dopo l'ammissione viene la replica: "C'è della vanità, dite voi, in questo passatempo. Ma dove non ce n' è? E quei bei precetti sono vanità , e vanità tutta la saggezza." (ivi, 988; 1318). E' dunque alla luce di questa intenzione polemica contro i filosofi-predicatori che il passaggio citato va letto. E tuttavia questo richiamo a una saggezza della *vita*, in quanto vita "terrestre", immanente nella sua inanità stessa, merita una analisi più attenta : dichiarando che la vita è un movimento "materiel et corporel", ciò che Montaigne sembra qui dimenticare è il fatto che il corpo vivente si muove proprio in virtù di ciò che lo "anima", di quell' *anima*, cioè, che ne è la "forma" o l' "entelechia", secondo Aristotele⁵⁵⁷.

⁵⁵⁷ Si veda G. Hoffmann, *Montaigne et ses professeurs de philosophie*, «BSAM», 21, 1990, pp. 31-58. Su Montaigne e Aristotele abbiamo presente soprattutto il libro di Edilia Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974.

A meno che non si ammetta che la formula di Montaigne sottintenda questo ruolo dell'anima e insista invece sulla materialità del corpo solo in funzione polemica contro le "squisite sottigliezze" dei predicatori, adatte "solo per il pulpito". Resta tuttavia singolare, in ogni caso, l'idea di prendere l'imperfezione come base di un'etica assumendo così il suo essere "desreglée", invece di tentare di ricomporre in un ordine le cose assegnando all'anima per lo meno un ruolo di "direzione" o di governo. Altrettanto singolare, forse ancora di più, la frase che già abbiamo sottolineato: "azione imperfetta per sua stessa essenza, e senza regola ...". In che modo, infatti, un'«essenza» potrebbe determinare l'imperfezione, quando è proprio in relazione alla perfezione *formale* propria dell'essenza che si può constatare l'imperfezione dell'ente che la rende concreta? Non è la forma che diventa imperfetta, quanto piuttosto l'ente individuale in quanto esistente, in quanto cioè composto di forma e materia, che lo è. In questo senso, che è quello aristotelico, la forma come tale è immutabile e indivisibile ed è «natura» più della materia, giacché di una cosa si dice che è ciò che essa è in atto, piuttosto che ciò che è in potenza (*Fis.*, II, 1, 193 b 28; *Met.*, IV, 1015 a 11). Si tratta, allora, di precisare i concetti in gioco qui e di cercare di situarli all'interno del lessico aristotelico che dominava al tempo di Montaigne il discorso filosofico, cercando però di misurarne gli scarti eventuali e di definirne il senso, evitando di dedurre da una vicinanza di termini una vicinanza di concetti. A partire dalla nozione di *movimento*, ad esempio, che sta al centro della formula di Montaigne e, forse, di tutto il suo pensiero⁵⁵⁸.

Ma che è anche uno dei concetti chiave in Aristotele, di cui Montaigne conosce certamente, a partire per lo meno dal 1588⁵⁵⁹ un testo come l'*Etica Nicomachea*, quasi sicuramente nella versione latina di Giovanni Bernardo Feliciano⁵⁶⁰, uscita a Venezia nel 1541 e a Parigi nel 1543, e nei confronti della quale mostra un interesse crescente, come risulta dalle *allongeails*, le aggiunte manoscritte alla sua copia degli *Essais* sulla quale Montaigne ha lavorato fino alla morte⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Come sostiene J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit.

⁵⁵⁹ Data oltre la quale la critica colloca con relativa certezza la lettura dell'*Etica* da parte di Montaigne. Edilia Traverso prende in considerazione l'ipotesi che egli abbia letto o posseduto l'opera di Aristotele prima del 1588, ma che solo dopo tale data abbia pensato "di farne materiale di utilizzazione e citazione per i suoi *Essais*" (cfr. E. Traverso, op. cit., p. 99).

⁵⁶⁰ *Aristotelis... Moralia Nicomachia, cum Eutratii, Aspasii, Michaelia Ephesii nonnullorumque aliorum Graecorum explanationibus nuper a Joanne Bernardo Feliciano latinitate donata*, Venetiis, apud haeredes L. Juntae, 1541.

⁵⁶¹ Su tutto questo, e su un confronto approfondito tra la nozione di movimento espressa da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e il passo di Montaigne, rinviamo all'analisi proposta da A. Tournon in «*Route par ailleurs*», cit., pp. 151-160. Cfr anche F. Rigolot, *Quand Montaigne emprunte à l'Ethique à Nicomaque: étude des «allongeails» sur l'Exemplaire de Bordeaux*, in «*Montaigne Studies*», 2001, pp. 19-33. L'*Etica Nicomachea* è oggetto di dibattiti animati, nota Rigolot, tra gli anni 1576 e 1585 nell'Académie du Palais che ha sede al Louvre e di cui il re Enrico III si dichiara "protettore". Vi si discute ad esempio, in termini neoaristotelici, sulla superiorità delle virtù morali su quelle intellettuali e su quale debba essere il ruolo delle passioni nell'economia dei vizi e delle virtù. L'*Etica* è ormai divenuta la guida indispensabile dell'*honnête homme*. Sui riferimenti testuali di Montaigne all'*Etica Nicomachea*, cfr. P. Villey, *Les Sources*, cit., p.303; A. D. Menut, *Montaigne and the Nicomachean Ethics*, in «*Modern Philology*», 1933-34, pp. 225-42 e, soprattutto, E. Traverso, op cit., Cap. IV: *Montaigne e l'«Etica Nicomachea»*, in part. pp. 100-113. Edilia Traverso segnala puntualmente negli *Essais* trentaquattro *emprunts* a quest'opera di Aristotele, il più lungo dei quali,

Definire la vita come un “movimento”, riecheggiando quello che dice Aristotele nell'*Etica Nicomachea*⁵⁶², vorrà allora dire che essa è “imperfetta” in ciascuna delle sue fasi. E' certo possibile proiettarla verso il suo compimento definitivo, pensarla cioè come *téleian*, considerando la totalità del tempo in cui si svolge fino al suo compimento nel suo momento finale, vale a dire nel momento in cui, avendo realizzato la forma, il movimento stesso cessa. Ma, come abbiamo visto, non sembra questo il punto di vista di Montaigne.

Da un lato, come ha mostrato Marcel Conche⁵⁶³, Montaigne evita scrupolosamente di inscrivere i gesti e i fatti della vita in una qualsiasi *teleologia*, di concepirli *in vista* di qualcos'altro, come cioè necessariamente subordinati a dei fini che darebbero loro valore e senso, ma li apprezza in se stessi, nel presente del loro essere, istanti in cui la vita si apre ogni volta sulla sua radicale *contingenza*: “Quand je danse, je danse, quand je dors, je dors”(III, xiii, 1107). Ancora più nettamente, sempre nel capitolo “*De la vanité*”: “(b) «Ma a codesta età non tornerete mai da un viaggio così lungo». Che me ne importa! Non lo comincio né per tornare né per portarlo a termine (*ny pour le parfaire*); mi propongo solo di muovermi, finché il movimento mi piace (*pendant que le branle me plaist*). (c) E passeggio per passeggiare. Quelli che corrono dietro a un beneficio o a una lepre non corrono; corrono quelli che corrono alla barriera, e per esercitarsi nella corsa (*pour exercer leur course*). (b) Il mio piano (*Mon dessein*) è scomponibile in qualsiasi punto; non è fondato (*il n'est pas fondé*) su grandi speranze; ogni giornata ne costituisce il termine (*chaque journée en fait le bout*). E il viaggio della mia vita procede allo stesso modo (*Et le voyage de ma vie se conduit de mesme*).”(III, ix, 1302-1303; 977-978). Dall'altro lato, e reciprocamente, se tutte le imprese umane hanno una scadenza definita, Montaigne rifiuta di angustiarsi per il loro carattere inconcluso, non-terminato,

che si trova in II, viii, 386; 497, verte proprio sul tema del movimento e si presenta quasi in veste di parafrasi alla versione di Feliciano del testo aristotelico (*Eth. Nic.* IX, VII, 1168 a 5-7): “in particolare – scrive Traverso – l'espressione *estre est mouvement et action* sembrerebbe richiamare molto da vicino il *sumus autem operatione et actu; vivendo atque agendo sumus* con cui Bernardo Feliciano traduce l' *esmèn d'énérgheia* (tò zēn gàr kai pràtteîn) di Aristotele.” (E. Traverso, op. cit., p.98). Sulla ricezione di Aristotele in Francia nel corso del secolo XVI, cfr. P. Rossetti Pogliano, *L'Etica a Nicomaco nel Cinquecento francese*, in «Studi Francesi», LXIII, 1977, pp. 394-406.

⁵⁶² Sul movimento *imperfetto* (incompiuto) in Aristotele, cfr. *Phys.*, III, 1, 200 b 24 – 201 b 15; 2, 201 b 16-202 a 3; 3, 202 a 13-20; *Metaf.*, XI, 1, 1065 b 5-1066 a 34. Cfr. su questo anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, pp. 841-843. È stato André Tournon a richiamare l'attenzione sul nesso tra questo passo di Aristotele e la nozione montaignana di “movimento”: seguiamo qui da vicino la sua interpretazione. Cfr. A. Tournon, *Action imparfaite de sa propre essence*, in V. Carraud et J.-L. Marion, *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, Paris 2004, pp. 33-47. Si veda anche A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., p. 159.

⁵⁶³ Si veda M. Conche, *Montaigne et la Philosophie*, Editions de Mégare, Treffort 1987, cap. IV, «Le pari tragique», in part. pp. 70-73. “La vie véritable selon Montaigne est, comme la *praxis* au sens d'Aristote, une activité ayant sa fin en elle-même. Elle s'achève à chaque instant en elle-même, elle est sans avenir et sans passé”(op. cit., p. 70). Ma, come ci ha ricordato Hannah Arendt: “La principale caratteristica di questa vita specificamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani, è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia; di questa vita, *bios* in quanto distinta dalla mera *zoē*, Aristotele ha detto: «in un certo senso è una specie di *praxis* »”. (H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, p. 70). Il testo di Aristotele citato da Hannah Arendt si trova in *Politica* 1254 a 7.

in-perfetto: “Io voglio che si agisca (c) e si prolunghino le faccende della vita (*les offices de la vie*) finché si può, e (a) che la morte mi trovi mentre pianto i miei cavoli (*plantant mes chous*), ma incurante di essa (*nonchalant d'elle*), e ancor più del mio giardino non terminato (*et encore plus de mon jardin imparfait*)”(I,xx, 89; 113).⁵⁶⁴

5. «*Les offices de la vie* ».

Questo atteggiamento montaignano riguardo alla radicale *contingenza* della vita in quanto movimento “imperfetto”, comporta delle conseguenze importanti in merito al politico: Montaigne non si limita, infatti, ad affermare il dubbio circa la possibilità di “fondare *oggettivamente* l'autorità sovrana del potere”⁵⁶⁵ e, anzi, non è affatto interessato a farlo. Esso ci dice piuttosto che il “diritto”

⁵⁶⁴ Cfr. A. Tournon, « *Plantant mes choux* »...- *Action et projet*, in «BSAM», 17-18, 2000, pp. 89-96. Ma se il concetto di «movimento», preso in senso stretto, basta a render conto dell'«imperfezione» radicale della vita, perché mai Montaigne precisa che si tratta di un movimento «materiale e corporeo»? Secondo Marcel Conche le “tendenze materialiste in Montaigne” non si affermano che nella sua costante propensione a “riconoscere la dipendenza radicale dell'«anima» nei confronti del corpo, scartando così la tesi che attribuisce a Montaigne un materialismo assoluto, che rifiuterebbe di ammettere non solo l'immortalità ma anche la semplice esistenza di un'«anima» nel senso aristotelico, forma del corpo vivente e principio del suo movimento. Nelle ultime pagine degli *Essais*, là dove si sforza di definire rispettivamente la parte della «*chair*» e quella dello spirito nella sua etica personale, Montaigne segnala il proprio disaccordo nei confronti di ogni dottrina che pretenda di escludere l'una o l'altra di queste componenti *indissociabili*: “Aristippo non difendeva che il corpo, come se non avessimo anima; Zenone non abbracciava che l'anima, come se non avessimo corpo. Tutti e due in errore (*Tous deux vicieusement*).”(III, xiii, 1107; 1484). Cfr. M. Conche, *Tendances materialistes chez Montaigne*, in «BSAM», 19-20, 2000, p. 14. Ma è nel passo che abbiamo letto che si lascia intravedere la probabile ragione della sua insistenza sul corpo, in questa vita umana della quale altrove riconosce il carattere *composito*: si tratta della necessità di far apparire lo *scarto* della sua posizione proprio rispetto a quella di Aristotele, come nota Tournon, da cui Montaigne sembra prendere in prestito qui più di uno dei suoi concetti fondamentali.

⁵⁶⁵ A. M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., p.253. E' forse proprio l'uso della nozione moderna di «potere» ad aver condizionato la lettura che di Montaigne politico hanno proposto molti dei suoi maggiori e più notevoli interpreti, come A. M. Battista ad esempio, e che ha portato inevitabilmente ad privilegiare nel suo discorso la tesi dell'*anticipazione* – via Charron - della moderna (hobbesiana) teoria politica. Ora, l'atteggiamento storiografico che proietta sul passato i concetti propri della modernità politica, come quello di «potere» o di «sovrantà» o di «stato», è oggetto di una critica a nostro avviso del tutto condivisibile sia da parte della tedesca *Begriffsgeschichte*, in particolare da parte di R. Koselleck e O. Brunner, sia da parte di due grandi storici inglesi del pensiero politico come John Pocock e Quentin Skinner. In Italia, sulla scia della «storia dei concetti» hanno lavorato in modo originale in questa direzione studiosi come Giuseppe Duso che, a partire da premesse radicalmente storico-concettuali, insistono sulla *critica* filosofica del lessico politico moderno. Ciò che, a nostro avviso, le letture a cui si faceva cenno rischiano di sottovalutare in Montaigne è proprio quella che, con Duso, potremmo chiamare la dimensione o “il pensiero del governo” (cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, cit., p. 184). Quella dimensione, del tutto *altra* rispetto a quella indicata dal moderno concetto di «potere» nella sua inflessione eminentemente giuridico-formale espressa da Hobbes in poi dalla scienza politica, alla quale forse si riferisce Michel Foucault nelle sue fondamentali ricerche su quella che egli chiama la *gouvernementalité*, “cette inversion du gouvernement par rapport au règne et le fait que le gouvernement soit au fond beaucoup plus que l'*imperium*, le problème politique moderne” (cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, cit., p. 78 e sgg. ; trad. it cit., p. 66 sgg.).

non è nient'altro che il fatto: il dubbio che investe la legittimità delle istituzioni riposa sull'affermazione "positiva" che un dispositivo di dominio, per dirla con Foucault, non può essere compreso se non dall'interno delle funzioni *sociali* in cui esso effettivamente si incardina e sulla loro radicale "fatticità". Ora, ben si vede come la riduzione del diritto al fatto, e di qui la comprensione della *potestas* al di fuori di un quadro solamente "giuridico", come una *forza* tra le altre, è una tesi politica rilevante. Lo è poiché essa implica tutto un insieme di concetti filosoficamente elaborati *a partire* dall'ambito della dinamica "desreglée" che muove il corpo *vivente* della società. Da questo punto di vista, la tesi più importante di Montaigne è quella che dice che la politica non può essere fondata sulla ragione, perché il campo politico è costituito da automatismi "affettivi" sui quali il diritto non ha presa in quanto discorso della ragione, proprio perché, al contrario, *da questi* procede. Il che equivale a dire che non ci sono *decisioni* politiche, ma solo dei *rimedi* politici: il corpo sociale è così pensato come una realtà eminentemente *plastica*, dinamica, capace cioè di regolarsi istintivamente. Il principio che guida le posizioni "scettiche" di Montaigne in politica⁵⁶⁶ è – allora – quello dell'automatismo sociale.

Abbiamo già detto che questo atteggiamento di Montaigne riguardo al politico è stato per lo più indicato con il concetto di "conservatorismo"⁵⁶⁷, intendendo con ciò sottolineare il suo rifiuto della "nouvelleté" qualunque essa sia sul piano delle istituzioni e, inoltre, la sua avversione nei confronti del cambiamento della costituzione dell'*état* - sia che essa scaturisca da un atto sovrano della volontà del Principe sia che essa consegua dall'iniziativa "sediziosa" di una *parte*⁵⁶⁸.

Il conservatorismo di Montaigne significa innanzitutto l'affermazione di una preferenza, negli *Essais* sempre rimarcata, per lo stato *di fatto* politico, qualunque esso sia. Leggiamo una delle formulazioni più radicali di questo atteggiamento nel famoso capitolo del Libro Primo intitolato *De la coustume et de ne changer aisément une loy receue*: "La novità mi disgusta, sotto qualsiasi aspetto si presenti, e ho ragione, perché ne ho veduti effetti molto dannosi." (I, xxiii, 119; 155).

Ma anche nel Libro Secondo, al capitolo *De la praesomption*: "E tuttavia, secondo la mia opinione, negli affari pubblici non v'è indirizzo tanto cattivo (*si mauvais train*), purché antico e costante, che non sia preferibile al cambiamento e alla mutazione (*que le changement et le*

⁵⁶⁶ A. Tournon parla di un tratto di "pirronismo politico" a proposito dell'elogio di Giuliano l'Apostata (op. cit., p. 303).

⁵⁶⁷ Sull'anacronismo di una simile definizione abbiamo già detto. Si vedano le fondamentali osservazioni in merito di J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, trad. it. cit., p. 336 sgg.. Resta tuttavia, quello di "conservatorismo", forse il termine meno inadeguato del lessico politico moderno per caratterizzare perlomeno *un momento* delle posizioni politiche di Montaigne. Basterà per ora quindi, nel suo impiego, non dimenticare mai che Montaigne vive in un'epoca nella quale le vicende e gli eventi umani non sono ancora interpretati alla luce di una filosofia "progressiva" della storia.

⁵⁶⁸ Montaigne è altrettanto polemico sia contro gli *huguenots* che contro i *ligueurs* cattolici, colpevoli entrambi ai suoi occhi di voler sovvertire con la violenza la *contexture* costituzionale, lacerandone il tessuto. Sulla *Sainte Ligue* e la configurazione sociale dei partiti "religiosi", cfr. A. Jouanna, *Le devoir de révolte*, cit., pp. 119 – 211 e Ead., *Le temps de guerres de religion en France (1559-1598)*, cit. Sul complesso e decisivo dibattito « costituzionale » che si svolge in Francia a ridosso delle guerre civili di religione, è ancora oggi fondamentale V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione I (1559-1572)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1959.

remeuement)” (II, xvii, 655; 876). Altrettanto radicale, ma più netta ancora, la formula che compare nel Terzo Libro: “Niente turba uno Stato come l’innovazione: il solo cambiamento dà forma all’ingiustizia e alla tirannia (*le changement donne seul forme à l’injustice et à la tyrannie*)” (III, ix, 958; 1275).

Dal punto di vista concettuale, questo conservatorismo appare come una conseguenza dello scetticismo di Montaigne, che procede dal riconoscimento che non c’è diritto naturale, non c’è legge universale né sul piano morale né su quello politico, a partire da cui sia possibile giustificare il cambiamento di un assetto costituzionale consolidato in favore di un altro “migliore” o più conforme alla natura e, quindi, più *giusto*; come si può leggere nella *Apologie de Raymond Sebond*: “(a) Sono poi veramente curiosi quando, per dare qualche certezza alle leggi, sostengono che ve ne sono alcune stabili, perpetue e immutabili, che essi chiamano naturali e che sono impresse nel genere umano per la condizione della loro propria essenza. E di queste, chi ne conta tre, chi quattro, chi più, chi meno: prova che questo è un segno incerto come il resto. Ora essi sono così sfortunati (infatti come posso chiamare se non sfortuna il fatto che fra un numero così infinito di leggi non se ne trovi almeno una a cui la fortuna (c) e la temerità della sorte (a) abbia permesso di essere universalmente accettata per consenso di tutti i popoli?), sono, dico, così disgraziati, che di queste tre o quattro leggi scelte non ce n’è una sola che non sia contraddetta e smentita, non da un solo popolo, ma da molti (*non par une nation , mais par plusieurs*). Ora, l’universalità dell’approvazione è il solo segno evidente dal quale essi possano dedurre alcune leggi naturali ” (II, xii, 579-580; 770)⁵⁶⁹.

Ormai le norme, le consuetudini, le usanze, le discordanti valutazioni del giusto e dell’ingiusto, appaiono al filosofo espressioni di quella “*coustume*” il cui metro di giudizio si sostituisce ad un criterio universale astratto: “L’equità e la giustizia, se l’uomo ne conoscesse che avessero corpo ed essenza verace, non le porrebbe in relazione alla condizione dei costumi di questa o quella contrada ; non sarebbe dalla fantasia dei Persiani o degli Indiani che la virtù riceverebbe la sua forma.”(ivi, 579; 769). Lo spettacolo delle società umane mostra infatti – allo sguardo di Montaigne – la più grande diversità: alla presenza di tanti dati diversi e contrastanti, spesso contraddittori tra loro, egli sente sgretolarsi la certezza che le singole strutture normative riflettano un criterio univoco di giustizia, un valore che sembra invece legato alle diverse e variabili condizioni del luogo e del tempo. Questa diversità non autorizza, tuttavia, uno scarto nella condotta della propria vita dalla forma di vita *comune*, anzi al contrario. “Queste considerazioni non distolgono tuttavia un uomo di senno dal seguire lo stile comune (*de suivre le stile commun*)”(I, xxiii, 118; 154).

⁵⁶⁹ “In definitiva – commenta in proposito Anna Maria Battista – il diritto naturale, inteso nella sua versione tradizionale, è per Montaigne una ipotesi concettuale astratta che appare smentita dalle risultanze fenomeniche che presentano situazioni tanto varie e contraddittorie da escludere l’esistenza di un aggancio tra un canone etico oggettivo e le manifestazioni normative contingenti.” (A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit., p. 145).

Perché davvero “è la regola delle regole e legge generale delle leggi che ognuno osservi quelle del luogo in cui si trova”(*ivi*). La coerenza delle due proposizioni presupporrebbe – allora - la *dissociazione* del pensiero dalla condotta, dell’interno dall’esterno e che “il saggio (*le sage*) debba nell’intimo separar la sua anima dalla folla (*retirer son ame de la presse*) e mantenerla libera e capace di giudicare liberamente le cose (*et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses*); ma quanto all’esteriore (*mais, quant au dehors*), debba seguire interamente i modi e le forme acquisite. La società non sa che farsene dei nostri pensieri, ma quello che resta (*le demeurant*), cioè le nostre azioni, il nostro lavoro, i nostri beni e la nostra propria vita, bisogna prestarlo e abbandonarlo al suo servizio e alle opinioni comuni (*à son service et aux opinions communes*)”(I, xxiii, 118; 154).

Dalla dissociazione del pensiero dalla condotta sembrerebbe davvero qui derivare, direttamente, la dis-sociazione del “saggio”, l’ *homme d’entendement*, nell’accettazione “esteriore” di un conformismo disincantato e nella coltivazione “interiore” della propria imperturbabile, “scettica” *sagesse*.

Questo atteggiamento politico, che ha trovato certamente la forma della sua giustificazione teorica nelle argomentazioni dello scetticismo “pirroniano”⁵⁷⁰, avrebbe così ricevuto il suo impulso immediato, contingente ed esterno, dal contesto “storico-psicologico” dell’epoca, che è quello innescato dal caos delle guerre civili di religione⁵⁷¹.

Poiché la dissociazione del pensiero dalla condotta, la separazione di ciò che avviene nel foro “interno” da ciò che si espone nel foro “esterno”, rinvia alla distinzione-opposizione tra ciò che richiede la *vie publique* e ciò che consente la *vie privée*, l’obbedienza all’ordine costituito sarebbe la contropartita obbligata, la necessaria condizione dell’emergenza di una messa in valore positiva della vita “privata” come spazio sociale “interno”, foro “interiore”⁵⁷² in cui possa dispiegarsi finalmente l’autonomia dell’uomo “privato”, del *suddito* che rinuncia volontariamente a far uso di

⁵⁷⁰ Su ciò cfr. D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del ‘600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Angeli, Milano 1994, pp. 17-39. Sulle fonti scettiche di Montaigne, in particolare Sesto Empirico, cfr. P. Villey, *Les sources*, cit., vol. II, pp. 157 e sgg. ; H. Friedrich, *Montaigne*, cit., pp. 105-155 ; R. H. Popkin, *The History of Skepticism*, cit., pp. 27-108.

⁵⁷¹ Così A. M. Battista; non è tuttavia – a suo dire – la faccia *esterna* della crisi storica “ad agire in modo determinante sulla mente del grande moralista come stimolo al suo processo di ripensamento critico, ma piuttosto l’altra faccia del caos: la contraddizione che essa aveva portato alla luce sui principi-base del vivere civile.”(Ead., *Politica e morale*, cit., p. 252). Inoltre, se resta valido “il discorso che attribuisca alla diffusione dei testi di Sesto Empirico un ruolo decisivo nella determinazione dell’indirizzo antigiusnaturalistico, riscontrabile in Francia nel tardo Rinascimento”, tuttavia una qualifica formale di neo-scetticismo politico-giuridico “non spiega ancora quale sia l’origine profonda di tale tendenza relativistica, che non è un fenomeno di assimilazione culturale ed erudita, ma è sintomo di una crisi spirituale, la cui portata e le cui implicazioni non possono essere ignorate.” (Ead., *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit., p. 135).

⁵⁷² Cfr. l’importante saggio di Marc Fumaroli, *Michel de Montaigne ou l’éloquence du for intérieur*, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI-XVII siècle)*, éd. J. Lafond, Vrin, Paris 1984, pp. 27-50.

un'eloquenza politica, dannosa alla pace pubblica e si ritira perciò nella "conférence" della sua cerchia scelta di "uguali", "en liberté et puissance de juger librement des choses".

Le cose, in realtà, sembrano stare a questo proposito – in Montaigne – in modo un po' più complesso. Il rapporto tra spazio "interno" e spazio "esterno" non pare davvero così facilmente *raffigurabile*. Nel celebre capitolo sesto del secondo libro degli *Essais* – che come suggerisce il titolo: «*De l'exercitation*», contiene un piccolo trattato sull'esperienza – Montaigne riferisce di un incidente cui egli sembra attribuire un'importanza particolare. Un giorno, egli racconta, "durante la nostra terza guerra o la seconda"⁵⁷³, stavo passeggiando non lontano da casa "che si trova al centro di tutto il tumulto delle guerre civili di Francia", su un cavallo piccolo e malfermo, quando "uno del mio seguito, grande e forte, montato su un cavallo robusto che non sopportava il morso, e per il resto fresco e vigoroso, per fare il bravo e superare i suoi compagni lo spinse a briglia sciolta dritto sulla mia strada, e venne a piombare come un colosso sul piccolo uomo e sul piccolo cavallo, atterrandoli col suo impeto e col suo peso, e mandandoci l'uno e l'altro a gambe all'aria. Sicché ecco il cavallo abbattuto e disteso tutto stordito, io dieci o dodici passi più in là, tramortito, steso supino, col viso tutto ammaccato e scorticato, la spada che avevo in mano a più di dieci passi di là, la cintura a pezzi, immobile e senza sentimento come un tronco ." (II, vi, 373; 479-480). Nella descrizione degli istanti in cui egli ritrova gradualmente i sensi, Montaigne dà prova di una maestria incomparabile: "Quando cominciai a vederci, la mia vista era tanto offuscata, debole e smorta che non discernevo ancora nient'altro che la luce [...] Quanto alle funzioni dell'anima, esse rinascevano progressivamente con quelle del corpo. Mi vidi tutto sanguinante, poiché il mio panciotto era macchiato dappertutto dal sangue che avevo vomitato [...] Mi sembrava che la vita mi stesse appena attaccata alle labbra; chiudevo gli occhi per aiutarla, mi sembrava, a uscir fuori, e provavo piacere nel sentirmi languire e nel lasciarmi andare. Era un'idea (*une imagination*) che galleggiava soltanto alla superficie della mia anima, tenue e debole come tutto il resto, ma in verità non solo scevra di dolore, anzi mista a quella dolcezza che sentono coloro che si lasciano scivolare nel sonno." (ivi, 374; 481).

Questo ricordo fornisce a Montaigne il pretesto di una serie di divagazioni, in cui uno stato crepuscolare diventa il modello di una forma di esperienza certo particolare, ma che è anche, in qualche modo, l'esperienza estrema e più autentica, che compendia in sé come in un emblema l'intera ricerca degli *Essais*. L'esperienza di una *pura esteriorità*, l'esperienza di un «fuori» che non è un *altro* spazio che giace al di là di uno spazio determinato, ma è il varco, l'esteriorità che – come abbiamo visto – gli dà accesso, in una parola: il suo volto.

⁵⁷³ Cioè nel periodo compreso fra l'ottobre del 1567, quando inizia la seconda guerra di religione, e l'agosto del 1570, in cui termina la terza.

La soglia non è, in questo senso, un'altra cosa rispetto al limite, ma l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un *fuori*⁵⁷⁴. Poiché il suo stato di incoscienza gli sembra essere lo stesso “in cui si trovano coloro che vediamo venir meno dalla debolezza nell'agonia della morte; e ritengo che li compiangiamo senza motivo, pensando che siano tormentati da gravi dolori e che abbiano l'anima oppressa da pensieri penosi”. “Ho sempre pensato, - egli aggiunge – che essi avessero e l'anima e il corpo tramortiti e intorpiditi: (b) *Vivit, et est vitae nescius ipse suae*. (a) E non potevo credere che in un così gran turbamento delle membra e in un così grande smarrimento dei sensi l'anima potesse mantenere qualche forza interna per aver coscienza di sé (*aucune force au dedans pour se reconnoistre*)”(II, vi, 374-75; 482).

Qualcosa di molto simile avviene quando stiamo per addormentarci, al primo approssimarsi del sonno, prima che esso ci abbia invasi del tutto, quando ci accade “di sentire come in sogno quello che avviene intorno a noi, e di seguire le voci con un udito confuso e incerto e che sembra arrivare appena alle soglie dell'anima ; e diamo delle risposte, dietro alle ultime parole che ci sono state dette, più casuali che sensate”(ivi, 375; 483).

“Avevo - egli riprende –, lo stomaco oppresso da quel sangue coagulato, e le mie mani vi correvano da sole, come fanno spesso dove ci prude, contro la nostra volontà. Ci sono parecchi animali, e anche alcuni uomini, ai quali, dopo che sono morti, si vedono tendersi e muoversi i muscoli. Ognuno sa per esperienza che ci sono delle parti che si muovono, si drizzano e si abbassano spesso senza il suo permesso. Ora, questi impulsi che ci toccano solo la scorza non si possono dire nostri. Per farli nostri, bisogna che l'uomo vi sia impegnato tutto intero; e i dolori che il piede o la mano sentono mentre dormiamo, non sono nostri (*ne sont pas à nous*)”(ivi, 376; 484).

Ci sono dunque delle esperienze che non ci appartengono, che non possiamo dire «nostre», ma che, proprio per questo, proprio perché sono, cioè, esperienze dell'inesperibile, costituiscono il limite ultimo cui può spingersi la nostra esperienza nella sua tensione verso la morte. Riflettendo su questa esperienza, Montaigne scopre che non soltanto i movimenti del corpo, ma anche il discorso e la condotta *sociale* possono darsi senza che li si debba ricondurre *à nous*.

L'espressione esteriore potrebbe non esser altro che illusione, poiché essa non implica necessariamente un «dentro», un'interiorità che si manifesta in un «fuori». Essa fa il suo gioco da sola, e dunque non esprime nulla. “Come fui vicino a casa mia – prosegue -, dove era già corso

⁵⁷⁴ “Pensiero del di fuori” – diceva Foucault in uno scritto su Blanchot – può dirsi ogni pensiero “che si tiene lontano da qualsiasi soggettività per farne sorgere come dall'esterno i limiti, enunciarne la fine [...] e al tempo stesso si tiene sulla soglia di ogni positività, non tanto per afferrarne il fondamento e la giustificazione, ma per ritrovarne lo spazio dove essa si dispiega” (M. Foucault, *La pensée du dehors*, in «Critique», giugno 1966; trad. it. *Il pensiero del fuori*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 114). Gilles Deleuze ha efficacemente sottolineato questo aspetto, parlando di un “dentro come operazione del fuori”, *la piega* del fuori, un interno cioè pensabile solo come *l'interno dell'esterno* (G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, trad. it. Cronopio, Napoli 2002, p. 99).

l'allarme della mia caduta, e quelli della mia famiglia mi furono venuti incontro con le grida abituali in queste cose, non solo io rispondevo qualche parola a quello che mi domandavano, ma dicono anche che pensai a ordinare che si desse un cavallo a mia moglie, che vedevo incespicare e affannarsi sulla strada, che è in salita e malagevole. Sembra che questa considerazione dovesse partire da un animo sveglio, eppure io non lo ero per niente [...]”(II, vi, 376; 484).

Poiché la modalità, la «maniera» del comportamento e della parola è più rivelatrice, per Montaigne, di un'appropriazione a sé, se ne deve forse inferire che il «moy» si situa in un'interiorità impermeabile ai movimenti del corpo, in una “profondità” sempre sottratta rispetto alla vita autonoma della “superficie” esteriore? Oppure non è proprio questa concezione ingenua dell'articolazione tra il «dentro» e il «fuori», ciò che Montaigne mette qui radicalmente in gioco? Poiché non è certo un ritorno a sé ciò di cui egli fa l'esperienza nell'istante in cui perde la coscienza del suo rapporto con l'esteriorità, ma la dolcezza di qualcosa come un'affettività pura, l'abbandono al “mouvement desreglée” della vita, al *movimento* di una vita senza oggetto e *senza soggetto*: “il mio stato (*mon assiete*) era, in verità, molto dolce e tranquillo” (*ibid.*, 376; 485). “Mi lasciavo andare così dolcemente e in una maniera così dolce e agevole che non conosco altra azione meno penosa di quella.”(377; 485).

Spossato dei gesti e delle parole, Montaigne attinge un'affettività pura, che si espone in una «maniera»⁵⁷⁵ impersonale e impropria: “erano pensieri vani, nebulosi, che erano prodotti dai sensi della vista e dell'udito; non venivano da me stesso (*de chez moy*). Io non sapevo pertanto né da dove venivo né dove andavo; né potevo valutare e considerare quello che mi domandavano: erano effetti lievi che i sensi producevano da sé, come per abitudine (*comme d'un usage*)” (376;484). La «maniera» di questa singolarità è *il suo modo di essere*, la sua *abitudine*: né un'essenza né un'esistenza, ma invece qualcosa come una “*maniera sorgiva*”⁵⁷⁶.

L'«interiorità» è dunque, per Montaigne, costituita da un flusso di affetti *senza rappresentazione* e dalla *maniera* singolare del loro esporsi, il che significa che l'«io» non si iscrive più nell'intimità di un «individuo»⁵⁷⁷. L'interiorità non ha più una identità⁵⁷⁸ assegnabile, perché essa è in-forme. Se è tanto difficile “seguire un andamento così vagabondo come quello del nostro spirito; penetrare le

⁵⁷⁵Sul senso della «maniera» in Montaigne, cfr. G. Nakam, *Montaigne, la manière et la matière*, Klincksieck, Paris 1992; N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 323-327 e P. Bonnet, “Montaigne le maniérisme et le baroque”, «BSAM», 7-8, 1973, pp. 45-58.

⁵⁷⁶Ricaviamo l'espressione da G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 21: “L'essere che non resta sotto se stesso – scrive Giorgio Agamben –, che non si presuppone a sé come un'essenza nascosta, che il caso o il destino sospingerebbero poi nel supplizio delle qualificazioni, ma si espone in esse, è senza residui il suo così, un tale essere non è né accidentale né necessario, ma è, per così dire, *continuamente generato dalla propria maniera*” (*ivi*).

⁵⁷⁷Qui, su questo tema, si ha anche presente la ricerca condotta in questi anni da J. L. Nancy, soprattutto in *Essere singolare plurale*, cit., *passim*.

⁵⁷⁸Sul nodo cruciale dell'identità dell'individuo nella Modernità, cfr. O. Marquard und K. Stierle, hrsg., *Identität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1979, spec. i saggi di N. Luhmann, O. Marquard, C. Meier, K. Stierle e J. Starobinski.

profondità opache delle sue pieghe interne, scegliere e fissare tanti minimi aspetti dei suoi moti”(II, vi, 378; 486), ciò avviene proprio perché questa «profondità» è non sostanziale e non situata.

Ma, allora , quale sarà il *modo* di essere dell’«io» e *dove* esso lascerà la sua traccia? E’ nella lunga integrazione manoscritta aggiunta da Montaigne a questo capitolo, in margine all’esemplare di Bordeaux, che si trova la risposta a queste domande. “Questo racconto di un fatto così poco importante - conclude Montaigne – è assai vano , non fosse l’insegnamento che ne ho tratto per me stesso; poiché, in verità, per assuefarsi alla morte, trovo che non c’è altro mezzo che avvicinarvisi. Ora, come dice Plinio, ognuno è un ottimo oggetto di studio per se stesso (*chacun est à soy-mesmes une très-bonne discipline*), purché sappia sorvegliarsi da vicino (*pourveu qu’il ait la suffisance de s’espier de près*). Questa non è la mia dottrina, è il mio studio; e non è la lezione d’altri, è la mia”(II, vi, 377; 486). Qui Montaigne si giustifica di fronte al rimprovero di presunzione e orgoglio che l’impresa degli *Essais* potrebbe suscitare: “(c) E pertanto non si deve volermene se la comunico”(ivi).

Il progetto di dipingere un “autoritratto” non sarebbe l’espressione di un orgoglio smisurato e *indecente*, ma al contrario il riconoscimento e la confessione di una «vanità» costitutiva dell’essere. In Montaigne la «vanità» non è sinonimo di orgoglio, essa non è una categoria morale, ma ontologica⁵⁷⁹. Occuparsi di sè, è aver sperimentato, saggiato l’*improprietà* che esponiamo come il nostro essere “proprio”, la “*déficience de notre être*”⁵⁸⁰, lo spossamento di un «moi» senza continuità né consistenza, la nostra stessa mancanza *d’essere*⁵⁸¹.

Riconoscere e assumere il vuoto che dimora nel cuore stesso del «moi», è in realtà *esporsi* attraverso questo “studio” apollineo condotto secondo il precetto delfico ed è perciò aver abolito l’orgoglio, che costituisce il fantasma dell’«io», attraverso il gioco di specchi del prestigio e dell’opinione:“(c) Per avere, lui solo, compreso veramente il precetto del suo dio, di conoscere se

⁵⁷⁹ « La vanité et l’impiété en lesquelles « consiste proprement » l’esprit de Montaigne reposent sur son insistance à parler de soi, et plus précisément à parler de ses vices, bien qu’il ne soit qu’une personne «du commun ». [...] Il semble cependant que l’impertinence de Montaigne ne soit ni une fanfaronnade de la conscience, ni la preuve d’une héroïque intégrité morale, mais plutôt le résultat d’une impossibilité ontologique » (J. Miernowski, *L’Ontologie de la contradiction sceptique*, cit., p. 98).

⁵⁸⁰ Ivi , p. 90.

⁵⁸¹ E’ stato Jacques Lacan a mostrare in maniera magistrale questo nodo del *manque à être*: “Il soggetto non vi si impegna forse in uno spossamento sempre maggiore di quel certo suo essere di cui, a forza di pitture sincere che ne lasciano l’idea non meno incoerente, di rettificazioni che non riescono a isolarne l’essenza, di puntelli e di difese che non ne impediscono alla statua di vacillare, di strette narcisistiche che si estenuano ad animarla del loro soffio, finisce per riconoscere che questo essere non è mai stato altro che la sua opera nell’immaginario e che questa opera delude in lui ogni certezza.” (J. Lacan, “*Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*”, in Id. *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 242-243). Spunti in direzione di una lettura “lacaniana” di Montaigne sono offerti , nell’ambito della critica post-strutturalista, da F. Rigolot, *Les métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988, in part. pp. 61-94. La letteratura critica di impronta psicoanalitica su Montaigne è ormai molto vasta, ci limitiamo qui a segnalare i contributi importanti di F. Garavini, *Mostri e chimere: Montaigne, il testo e il fantasma*, cit.; Ead., *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983; F. Charpentier, “Lire Montaigne dans le soupçon” in Ilana Zinguer (a cura di), *Le lecteur, l’auteur et l’écrivain*, Champion, Paris 1993, pp. 17-27 e, per una accurata bibliografia sul tema, cfr. L. D. Kritzman (a cura di), *Psychoanalytical Approaches to Montaigne*, in «Montaigne Studies», 9, 1997, pp. 3-4 .

stesso, e per essere arrivato a disprezzarsi attraverso quello studio (*arrivé à se mespriser*), Socrate solo fu stimato degno del nome di saggio (*digne du surnom de Sage*).” (ivi, 380; 490). Più radicalmente, l’«io» è una finzione che deriva da un’usurpazione. L’io usurpa gli atti del corpo, generati dalla *contingenza*: “(c) Gli atti direbbero più della fortuna che di me (*plus de la Fortune que de moy*). Essi testimoniano della parte loro, non della mia, o soltanto per congettura e con incertezza: campioni di una esposizione di particolari”(II, vi, 379; 488). L’appropriazione dei propri atti da parte dell’«individuo» è dunque illegittima ed è essa ad essere prova di orgoglio. Ma soprattutto, l’io si costituisce attraverso l’usurpazione fittizia di un’essenza che *non* gli appartiene.

In questo senso, la chiave di quest’ermeneutica dell’io si trova nel capitolo che tratta «*De la gloire*» (II, xvi). La gloria non spetta legittimamente che a Dio, scrive Montaigne, “che è in sé ogni pienezza (*qui est en soy toute plenitude*) e il colmo di ogni perfezione (*et le comble de toute perfection*)”(II, xvi, 618; 824). Assoluta pienezza d’essere, a Lui solo spetta l’essere glorificato dalle lodi che le creature rendono al suo nome.

Quanto a noi, aggiunge: “Siamo tutti cavi e vuoti ; non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire; ci occorre della sostanza più solida per restaurarci”(ivi, 618; 825). L’«io» dell’individuo, costituito nella gloria del suo nome, non sarebbe così che l’ipostasi di un nulla⁵⁸², un *flatus vocis*: “Di fatto, quanto all’aspettarmi che il mio nome la raccolga, prima di tutto non ho alcun nome che sia abbastanza mio [...]. E poi, quand’anche avessi un segno particolare per me, che mai può indicare quando io non ci sono più? Può forse designare e avvalorare il nulla? (*Peut elle designer et favoriser l’inanité ?*)” (II, xvi, 626-627; 837-837).

Forse, il solo modo di comprendere questo *usage*, quest’ uso di sé che – in Montaigne - non dispone dell’esistenza come di una proprietà e di cogliere così la maniera in cui quest’uso passa dal comune al proprio e dal proprio al comune, è proprio quello di pensarlo come un’ *abitudine*, vale a dire un abito, un *éthos*. Essere generati dalla propria *maniera di essere* è davvero, allora, la definizione stessa dell’*abitudine*, di ciò che Montaigne chiama la *coustume*⁵⁸³.

⁵⁸² “Forse, semplificando, il singolo, proprio perché non si identifica definitivamente con nulla, e proprio perché la sua vocazione non sta nell’affidarsi al permanere nell’identità, accettando di non essere nulla, accade anche come tutto se stesso o, se si preferisce, come tutto il proprio effetto.” (A. Brandalise, “Dopo la costituzione. Ordine politico e singolarità”, in Id., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, cit., p. 35).

⁵⁸³ Il primo teorico dell’abitudine, com’è noto, è stato Aristotele. Le linee della sua teoria dell’abitudine sono state tramandate a tutta la storia della filosofia e hanno costituito in gran parte, da allora in poi fino a Montaigne e oltre, i termini concettuali del problema. La ricchezza del concetto di abitudine è attestata dalla stessa storia della parola. In latino e nelle lingue occidentali moderne sono ormai etimologicamente connessi i due diversi concetti di *habitus* e di *habitudinem*, cioè l’abitudine nel senso di abituarsi, o contrarre un’abitudine, e l’abitudine nel senso di abito, cioè quella disposizione ferma e costante che si acquista mediante l’atto dell’abituarsi: insomma l’abitudine come processo e attività e l’abitudine come disposizione e possesso. Ma in greco essi erano etimologicamente distinti, e fu Aristotele che per primo li teorizzò insieme, legandoli indissolubilmente l’uno all’altro nella sua filosofia: da un lato *éthos* (ἔθος con la epsilon, da non confondersi, malgrado la somiglianza del suono, con ἡθος con la eta, che significa costume nel senso di

CAPITOLO QUINTO.

Giustizia e diritto.

1. « *Comme nous appelons justice* ».

Quando si ritira dalla sua carica di consigliere della “Chambre des enquêtes” del Parlamento di Bordeaux, Montaigne indica il motivo di quella che lui stesso chiama la sua «retraite», facendolo incidere su una delle travi del soffitto della sua *librairie* – cioè nella biblioteca ricavata nella torre del suo castello - per commemorare l’evento: “L’anno di Cristo 1571, all’età di 38 anni, la vigilia delle calende di marzo, nell’anniversario della sua nascita, Michel de Montaigne , già da lungo tempo stanco (*iamdudum pertaesus*) della schiavitù della corte (*servitii aulici*) e delle cariche

carattere e moralità), cioè abitudine, e dall’altra *héxis*, cioè abito, possesso, disposizione. Fu così teorizzato il principio che la ripetizione di atti, l’abituarsi, l’*éthos*, istituisce una disposizione costante, un possesso, un abito, la *héxis*: dal *éthos* alla *héxis*, dalla ripetizione alla disposizione, dall’attività al possesso, dall’agire all’essere. L’originalità di Aristotele è stata quella di unire i due diversi concetti di *éthos* (*habitus*, abituarsi, esser soliti: *costume*) e *héxis* (*habitus*: disposizione costante e permanente: *abito*): cioè di dimostrare come l’*éthos* finisce per dar luogo a una *héxis* e come la *héxis* può derivare da un *éthos*⁵⁸³. Ricordiamo brevemente che, per Aristotele, *hexis* ha due significati: se usato nel senso transitivo del verbo *écho*, avere, significa possesso: “un certo atto dell’avente e dell’avuto”, cioè l’atto del possedere e dell’esser posseduto, quasi “una specie di azione e di movimento”; “come tra il fare e l’esser fatto c’è l’atto del fare, così fra colui che possiede un vestito e il vestito posseduto c’è l’atto del possedere, il possesso”(Met., 1022b 2-8). Tuttavia, non è questo il significato più importante del termine *héxis*, il quale piuttosto si riferisce di solito al senso intransitivo del verbo, che ha il suo corrispondente latino nella locuzione *aliquo modo se habere*: in questa accezione il verbo *écho* significa “trovarsi, stare, essere”, e *héxis* significa “stato, condizione, disposizione”; è in questo senso che *héxis* è passato nel latino *habitus*. Ecco la definizione di Aristotele in questo senso: “L’abito è una disposizione in virtù della quale una cosa è bene o mal disposta”; e come esempio Aristotele adduce la salute (Met., 1022b 10-12). L’abito dunque è una disposizione (*diáthesis*) cioè una *maniera d’essere*, un modo di trovarsi, un portamento, una condizione, uno stato, un atteggiamento, un’attitudine. Non bisogna però dimenticare la precisazione di Aristotele a questo proposito: “se è vero che ogni abito è una disposizione non si può dire che tutte le disposizioni siano abiti. L’abito implica durata ed è caratterizzato da una relativa permanenza. Gli *abiti* sono disposizioni, ma le disposizioni non sono necessariamente abiti: l’abito differisce dalla disposizione in quanto è più durevole e permanente”(Cat., 8b 25-28). Ma l’abitudine è comunque necessaria perché si possa conquistare questa “disposizione”(héxis), questo *modo di essere* virtuoso.

pubbliche (*et munerum publicorum*), ancora in buona salute si ritirò nel seno delle dotte Vergini, dove in calma e sicurezza trascorrerà i giorni che gli restano da vivere, sperando che il destino gli conceda di portare a compimento quest'abitazione e questo dolce rifugio avito, l'ha consacrato alla sua libertà, alla sua tranquillità e al suo ozio.”⁵⁸⁴ La stanchezza “munerum publicorum”, al cui servizio Montaigne “già da lungo tempo” si era dedicato, era legata essenzialmente alla sua precedente attività di magistrato, alla carriera giuridica al servizio della *Justice* che aveva svolto e da cui - ora - prende congedo. L'attività di Montaigne come consigliere al Parlamento è oggi ben conosciuta e studiata e, nonostante gli scarsi cenni che egli ne fa nel corso degli *Essais*, il suo lavoro alla “Chambre des enquêtes” del Parlamento di Bordeaux è ormai attestata⁵⁸⁵. E, tuttavia, è proprio alla critica della giustizia così come era praticata nel suo tempo, nel suo esercizio quotidiano, che Montaigne dedica molte pagine dell'opera, tanto da arrivare nell'ultimo capitolo a dire: “Nessun giudice, grazie a Dio, mi ha ancora parlato in veste di giudice, per qualsiasi causa, o mia o di terzi, o penale o civile ” (III, xiii, 1072; 1433). Si può anzi dire, ed è stato autorevolmente sostenuto, che l'elogio montaigneano della “vie basse et sans lustre”, che risuona ancora fin nelle ultime pagine dei *Saggi*, debba molto ad una “forma di pensiero” che, come ha magistralmente mostrato André Tournon⁵⁸⁶, si è deliberatamente costituita dentro e *contro* il discorso giuridico e gli atti giudiziari, che Montaigne ha avuto modo di conoscere e praticare mentre ricopriva la carica di consigliere del Parlamento. Più e più volte, infatti, egli esprime, riguardo a questi atti e a questo discorso, la sua stanchezza e il suo “dégoust”: ma, come vedremo, non si tratta tanto, o non soltanto, di una riprovazione “morale”, quanto piuttosto dell'incapacità da parte sua a far proprio un discorso, che appare progressivamente a Montaigne incapace della minima tenuta sul piano della credibilità e che, ben presto, deve essergli sembrato impossibile continuare a sostenere nella sua funzione pubblica di magistrato.

L'esigenza di una riforma della Giustizia era, d'altronde, assai diffusa nella cultura giuridica e politica del tempo, per lo più come ristabilimento della sua forma antica o “primitiva”, ma anche come sforzo di rimettere ordine nelle pratiche politiche e giudiziarie. Si tratta di porre rimedio,

⁵⁸⁴ Michel de Montaigne, *Oeuvres complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1967, p. XVI; la traduzione dell'iscrizione si trova in appendice a Montaigne, *Saggi*, ed. cit., vol. II, p. 1501.

⁵⁸⁵ Si veda l'articolo di Katherine Almquist, *Quatre arrêts du Parlement de Bordeaux, autographes inédits de la main de Montaigne*, «BSAM», 9-10, 1998, pp. 13-38. Ma anche Id., *Montaigne et la politique du Parlement de Bordeaux*, in Ph. Desan (a cura di), *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*, Champion, Paris 2006, pp. 127-138; sul contesto storico nel quale il Parlamento di Bordeaux si trova ad operare negli anni delle guerre di religione cfr., nello stesso volume, A.-M. Cocula, *La Guyenne pour Montaigne: un observatoire et un laboratoire d'histoire*, ivi, pp. 177-201. Sul ruolo politico dei Parlamenti, in particolare di quello di Parigi, in questi anni drammatici della guerra civile, si veda, almeno, il recente, importante volume di Sylvie Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Droz, Genève 2005, in part. pp. 13-66 e 247-311.

⁵⁸⁶ Soprattutto nel suo fondamentale *Montaigne. La glose et l'essai*, Champion, Paris 2002 (ed. or. 1983) e, più di recente in Id., «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des Essais*, Champion, Paris 2006, in part. pp. 249-270. Dello stesso, si veda anche *Le grammarien, le jurisconsulte, et l'«humaine condition*, in «BSAM», 21-22, 1990, pp. 107-118.

insomma, alle ingiustizie ed agli abusi che si sono introdotti con il tempo e che sono stati favoriti dai *troubles* delle guerre civili⁵⁸⁷. Il principio che dovrebbe guidare questa riforma è quello di «rendere a ciascuno ciò che gli spetta». E' la definizione stessa della giustizia distributiva come proporzione, come *armonia*. Com'è noto, è nel quinto libro dell' *Etica Nicomachea* (V, 6) che Aristotele definisce la giustizia come la capacità di agire conformemente alle leggi e di conseguire l'uguaglianza nei rapporti tra gli uomini⁵⁸⁸. L'*equità* cercata si definisce, in Aristotele, come “una sorta di proporzione” tra due ineguaglianze, in cui consiste il giusto, “e poiché l'uguale sta nel mezzo, il giusto (tò *dikaion*) sarà il medio”⁵⁸⁹. Nella *Politica*, quando Aristotele tratta specificamente delle cause principali dei disordini e dei cambiamenti all'interno della *pòlis* (V, 1), cioè di quella “comunità (*koinonia*) che garantisce la buona vita (*eu zēn*)” (III, 9), egli attribuisce le sedizioni e le ribellioni proprio ad una cattiva comprensione della nozione di *giusto*, nel senso di un'uguaglianza proporzionale (tò *dikaion kai tò kat'analoghían íson*), da parte di coloro che - così - “errano nell'applicare tale nozione”⁵⁹⁰. San Paolo, nell'*Epistola ai Romani*, utilizza la stessa espressione ma per illustrare la necessaria sottomissione al potere civile: “Rendete a tutti il dovuto: il tributo a chi si deve il tributo, l'imposta a chi si deve l'imposta, il timore a chi si deve il timore, l'onore a chi si deve l'onore” (Rm, 13, 7)⁵⁹¹. Dal canto suo, sant'Agostino (come abbiamo già visto) giudica che l'ordine “è la collocazione di cose uguali e disuguali nel posto a ciascuna assegnato”⁵⁹².

L'espressione «*unicuique jus suum tribuere*» si trova anche nel *Digesto* (D. I, I, 10, 1) e nelle *Istituzioni* di Giustiniano (I. J. I, I, 1). L'adagio latino «*Justitia est reddere unicuique quod suum est*» è esposta al momento dell'ingresso a Parigi di Francesco I nel 1515⁵⁹³. Nel 1527 il presidente del Parlamento di Parigi, Charles Guillart, di fronte a Francesco I, afferma: “le gouvernement et administration de la chose publique doit estre égal à tous, rendant à ung chacun ce qui luy

⁵⁸⁷ Cfr. J. Nagle, *La civilisation du coeur, histoire du sentiment politique en France du XIIe au XIXe siècle*, Fayard, Paris 1998. Secondo l'autore, il principio di questi tentativi di riforma è di ritornare all'equilibrio o almeno all'armonia dei tre Ordini. Si veda anche J.-M. Carbasse, *L'introduction historique au droit*, PUF, Paris 2001, 3° ed., p. 195, che insiste sul fatto « qu'il s'agit de lutter contre les injustices et les abus qui se sont introduits avec le temps ».

⁵⁸⁸ Sul concetto aristotelico di “giustizia distributiva”, sul suo nesso con l'idea di «ordine» naturale della totalità politica che integra al suo interno “una molteplicità di differenze” e, quindi, sulla sua radicale differenza rispetto al suo senso individualistico-moderno ed egualitaristico-statale, cfr. Hasso Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000; trad. it. *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 106-112.

⁵⁸⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, p. 335. Sul concetto di questa superiore forma di giustizia, *epieikèia*, equità, in Aristotele, si veda H. Hofmann, op. cit., pp. 108-110.

⁵⁹⁰ Aristotele, *Politica*, V, 1, 1301 a, trad. it. di C. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 9, p. 153. La *Politica* di Aristotele è letta da Montaigne nella versione francese, edita a Parigi nel 1568, e successivamente, nel 1576, ad opera e con un vasto commento di Louis Le Roy. Su tale importante traduzione e sugli *emprunts* che ne ricava Montaigne, cfr. E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974, pp. 57-96.

⁵⁹¹ San Paolo, *Le lettere*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1999, p. 41.

⁵⁹² Agostino, *La Città di Dio*, XIX, Cap.13, traduzione e cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 921.

⁵⁹³ Cfr. M. Reulos, *La place de la justice dans les Fêtes et cérémonies du XVIe siècle*, in *Les Fêtes de la Renaissance*, 15e colloque international d'études humanistes, Tours, 10-22 juillet 1972, a cura di J. Jacquod, Paris 1975, p. 74.

appartient”⁵⁹⁴. «Tutta la filosofia morale, della quale tanti magnanimi spiriti si sono occupati, non è altro che la ricerca dei rimedi e dei lumi della conoscenza contro le tenebre dell’ignoranza e gli inganni del mondo, che pervertono l’ordine e la ragione che devono reggere e governare gli uomini. In essa hanno fondamento il diritto civile e canonico, per autorità dei quali i re conservano la maestà e l’impero, e la giustizia resta in vigore ; poiché la giustizia è una volontà costante e perpetua di rendere a ciascuno il suo diritto (*Justice est une volonté constante et non muable rendant à ung chacun son droit*), così come dicono i grandi giureconsulti.”, scrive Guillaume Budé nella sua *Institution du Prince*.⁵⁹⁵

In quest’opera che, come abbiamo già ricordato, è dedicata a Francesco I e che rientra a pieno titolo nel genere tradizionale dei “*Miroirs du Prince*” del secolo XVI⁵⁹⁶, Budé, rifacendosi esplicitamente al quinto libro dell’*Etica Nicomachea*, scriveva: “Tale giustizia non può essere applicata senza grande scienza e sapere acquisito nelle lettere e negli studi. Una parte di essa si chiama giustizia distributiva, sul cui fondamento onori e vantaggi devono essere distribuiti secondo il merito e il sapere degli uomini che possono essere utili alla cosa pubblica e prestare dei servizi quando ve ne sia la necessità.”⁵⁹⁷.

Ma è possibile mettere tutti e ciascuno su un piede di uguaglianza, rendere a ciascuno il suo diritto e cioè esercitare davvero l’autentico “*gouvernement et administration de la chose publique*”⁵⁹⁸, in un paese devastato dalle guerre civili e religiose, com’è ormai la Francia al tempo di Montaigne? La critica della giustizia stabilita, spesso veemente e reiterata, negli *Essais* verte sempre su punti precisi perché è nutrita da un’esperienza diretta, di prima mano, che porta Montaigne a istituire una distinzione netta tra il *vero nome* di giustizia e la sua “usurpazione” irrimediabile, nelle istituzioni e nelle pratiche giudiziarie⁵⁹⁹.

⁵⁹⁴ Cit. in S. Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, cit., p. 70.

⁵⁹⁵ «L’*Institution du Prince* de Guillaume Budé», par C. Bontems, in : C. Bontems, L.P. Rayabaud, J.-P. Brancourt, *Le Prince dans la France du XVIe et XVIIe siècle*, cit., p. 80 (trad. nostra)..

⁵⁹⁶ Sul genere dei *Miroirs politiques* del secolo XVI, si veda M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995, pp. 47-55.

⁵⁹⁷ “ Per essa medesima – prosegue Budé – i re sono onorati ed hanno prerogative e godono di privilegi al di sopra di tutti gli altri [...] La ragione di quanto detto finora è esposta ampiamente e con esattezza dal grande Aristotele nel quinto libro dell’*Etica*. Qui ed in altri luoghi ancora egli ha mostrato più chiaramente e meglio di chiunque altro che cos’è la giustizia, e donde proviene l’autorità e maestà del re. Giustizia distributiva è quella parte della giustizia che i re esercitano nei riguardi dei loro uomini, distribuendo onori, uffici e benefici a chi ritengano opportuno; e quando questa distribuzione è fatta secondo ragione, in modo che le persone sagge e virtuose vi abbiano la loro parte secondo le loro capacità e meriti, si ha giustizia. Altrimenti, secondo Aristotele, si ha l’ingiustizia, poiché non si rende più a ciascuno il suo diritto.” «L’*Institution du Prince* de Guillaume Budé», cit., p. 80 (trad. nostra).

⁵⁹⁸ Sulla fondamentale nozione di “*gouvernement*” tra Medioevo e prima età moderna, cfr. M. Senellart, op. cit., Part. I, Cap. I, pp. 19-44. Si vedano, sul principio del governo, dal punto di vista della storia dei concetti: G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 55-85 e Id. (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit.

⁵⁹⁹ Nel XVI secolo, la definizione della *giustizia* è assai estesa. Come spiega Michel Reulos, il termine di “giustizia”, nella lingua amministrativa e giuridica francese, designa non soltanto la giustizia resa nelle controversie tra le parti, ma anche la giustizia “preventiva” che consiste nel *far vivere* gli uomini in pace e nell’evitare le liti: “il s’agit d’une

Se ne trovano numerose formulazioni convergenti, di cui una, nel capitolo intitolato *De la ressemblance des enfants aux pères*, giunge fino a sostenere che tra i due sensi del termine, non ci sarebbe in realtà nient'altro che una pura omonimia, allo stesso modo in cui il termine "medicina" designa una *promessa* che nessuna pratica umana è in grado di onorare davvero: "(c) Come chiamiamo giustizia il miscuglio (*le pastissage*) delle prime leggi che ci capitano fra le mani e la loro applicazione e pratica, spesso oltremodo inetta ed iniqua (*tres inepte et tres inique*), e come quelli che se ne burlano e che l'accusano non intendono tuttavia ingiuriare questa nobile virtù, ma soltanto condannare l'abuso e la profanazione di quel sacro titolo; allo stesso modo, nella medicina io onoro, certo, quel nome glorioso, il suo proposito, la sua promessa così utile al genere umano, ma quello che esso designa fra noi, non l'onore né lo stimo"(II, xxxvii, 766; 1015). La critica di questo tipo alle istituzioni giudiziarie è frequente nei *Saggi*. Gli elementi che alimentano quest'avversione contro la giustizia così come viene esercitata, potrebbero essere condensati nel modo in cui - nel capitolo *De la costume et de ne changer aisément une loi recue* - Montaigne critica l'uso di un *linguaggio* giudiziario deliberatamente oscuro che si avvale, come avviene nella medicina, dell'ignoranza e dell'incomprensione di coloro che sono oggetto del giudizio, dei *giudicati*, e chiede: "che cosa può esserci di più strano che il vedere un popolo obbligato a seguire delle leggi che non ha mai compreso, sottoposto in tutte le sue faccende domestiche, matrimoni, donazioni, testamenti, vendite e acquisti, a regole che non può sapere perché non sono scritte né pubblicate nella sua lingua, e delle quali deve per necessità comprare l'interpretazione e l'uso " (I, xxiii, 117; 152). Subito qui, in un'aggiunta manoscritta all'Esemplare di Bordeaux, leggiamo una critica senza mezzi termini alla corruzione dei magistrati e alla venalità degli uffici, che mette in discussione la funzione stessa dell'esercizio della giustizia: "(c) Non secondo l'ingegnoso parere di Isocrate - osserva Montaigne -, che consiglia al suo re di rendere i traffici e i negozi dei suoi sudditi liberi, esenti da imposte e lucrosi, e onerose invece le loro contese e liti, gravandole di pesanti tributi, ma secondo un'idea mostruosa, di mettere in commercio la ragione medesima (*de mettre en trafique la raison mesme*) e dare alle leggi corso di mercanzia (*et donner aux loix cours de marchandise*)"(ivi). In questo senso, Montaigne non esita a denunciare - tra l'altro - il rischio della costituzione di un corpo separato di "gens de robe", con interessi propri, che "facesse corpo a parte" e che tenderebbe ad autonomizzarsi e a diventare così una sorta di "quarto stato" in grado di rifiutare la giustizia a chi, all'interno del corpo politico, "non avesse di che pagarla": "Che cosa ci sarebbe di più terribile che vedere una nazione dove la carica di giudice si vendesse per legittima consuetudine, e i giudizi fossero pagati in puro denaro contante, e dove legittimamente si rifiutasse

veritable activité législative - egli scrive - dans nos conceptions modernes"(M. Reulos, *L'importance des praticiens dans l'humanisme juridique*, in *Pédagogues et juristes*, Vrin, Paris 1963, p. 130). Non c'è distinzione, dunque, tra giustizia e legge.

la giustizia a chi non avesse di che pagarla, e questa mercanzia avesse sì gran credito che si creasse in una società un quarto stato (*un quatriesme estat*), formato dalle persone che maneggiano i processi, per aggiungerlo ai tre antichi, della Chiesa, della nobiltà e del popolo?” (ibid.).

Nel capitolo *De l'expérience*, Montaigne deplora la moltiplicazione incessante delle leggi che si illude di poter contrastare, in questo modo, la proliferazione delle glosse giuridiche, e cioè “il potere dei giudici” nell’interpretazione delle leggi, quando queste si rivelano infinite e portano, in sede di giudizio, a delle sentenze incerte nei loro stessi fondamenti. Chi agisce così, come fece Giustiniano, non si rende conto “che c’è tanta libertà e ampiezza nell’interpretazione delle leggi quanta nella fabbricazione di esse”(III, xiii, 1065; 1423-1424). Questo vale, per Montaigne, anche per coloro che si illudono di trovare questi fondamenti nella Parola rivelata della Bibbia e di perimetrarne il campo delle possibili interpretazioni, mettendo fine, in tal modo, ad ogni ulteriore discussione intorno al “giusto”: “E si ingannano coloro che pensano di ridurre e arrestare le nostre discussioni richiamandosi alla precisa parola della Bibbia. Infatti il nostro spirito non trova davanti a sé un campo meno spazioso quando verifica il sentimento altrui di quando esprime il proprio, e come se ci fosse meno animosità e asprezza nel glossare che nell’inventare (*comme s’il y avoit moins d’animosité et d’aspreté à gloser qu’à inventer*).” (ivi)⁶⁰⁰.

Il lessico giuridico è, così, costantemente “mobilitato” nella scrittura *Saggi* e, allo stesso tempo, messo in tensione, fino al punto da farne l’emblema di una tendenza generale del *discorso* degli uomini, di cui Montaigne non smette di sottolineare la “presunzione”. Il paradigma negativo di questa propensione “à nous entregloser”, come leggiamo ancora nell’ultimo capitolo del libro, è quello della “*chicane*”, cioè quello della “retorica” giudiziaria. “Infatti abbiamo in Francia più leggi di tutto il resto del mondo insieme⁶⁰¹, e più di quante ne occorrerebbero per governare tutti i mondi di Epicuro”(ivi, 1066; 1424): la messa in forma di legge non renderà *mai* ragione, per Montaigne, dell’infinita varietà e differenza dei “casi” e degli eventi, che così si tratterebbe di governare, cioè della irriducibile natura circostanziale delle azioni in cui si esprime la vita del corpo sociale e la sua “contexture” plurale e sempre mutevole.

⁶⁰⁰ Sul nesso tra il modello giuridico della “glose” e la struttura dell’ “*essai*” rinviamo, ancora una volta, alla cruciale interpretazione fornita da André Tournon nel suo *Montaigne: La glose et l’essai*, già citato sopra.

⁶⁰¹ Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la Republique*, ed. cit., VI, 6. Le osservazioni fatte qui da Montaigne, a proposito della inutile proliferazione delle leggi in Francia, esprimevano una opinione diffusa nella cultura del tempo e saranno più tardi riprese da Pascal, che se ne servirà per meglio argomentare la propria valutazione del pensiero montaigneano : cfr. B. Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954; trad. it. *Colloquio con M. de Saci*, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola e R. Talella, Rusconi, Milano 1984, pp. 317-318: “... per esempio, combatte quelli che hanno pensato di stabilire in Francia un grande rimedio contro i processi, con la moltitudine e con la pretesa di giustizia delle leggi: come se si potessero tagliare le radici dei dubbi da cui nascono i processi, e come se ci fossero dighe in grado di arrestare il torrente dell’incertezza e imbrigliare le congetture! Per questo, quando dice che vorrebbe sottoporre la sua causa al primo passante tanto quanto e giudici armati di una moltitudine di ordinanze, non pretende che si debba cambiare l’ordine dello Stato, non ha tanta ambizione; né pretende che la sua opinione sia migliore: non ne crede buona nessuna”.

La “presunzione” e la “vanità” del Legislatore va qui di pari passo con quella che già abbiamo incontrato nella medicina, che cerca di imporre al corpo le sue regole e i suoi “nomi”, forzandone la spontanea capacità di produrre da sé la propria *salute*. Così Montaigne può aggiungere, esplicitando la corrispondenza dell’*aporia* del discorso giuridico con quella propria ad ogni rappresentazione che pretenda di classificare e contenere “la variazione degli esempi”: “Che cosa hanno guadagnato i nostri legislatori a trascegliere centomila specie e fatti particolari e applicarvi centomila leggi? Questo numero non ha alcuna proporzione con l’infinita varietà delle azioni umane. La moltiplicazione delle nostre invenzioni non raggiungerà mai la variazione degli esempi (*n’arrivera pas à la variation des exemples*). Aggiungetevene cento volte tanti: non accadrà per questo che fra gli avvenimenti futuri se ne trovi qualcuno che, in tutto questo gran numero di migliaia di avvenimenti scelti e registrati, ne incontri un altro al quale si possa unire e col quale possa combaciare così esattamente che non vi resti qualche circostanza e diversità (*quelque circonstance et diversité*) che richieda una diversa considerazione di giudizio. C’è poco rapporto fra le nostre azioni, che sono in perpetuo mutamento, e le leggi fisse e immobili”(*ivi*, 1066; 1424).

Le azioni degli uomini comportano sempre un “resto”, una eccedenza irriducibile alla fissità di una legge immobile, proprio perché in ciascuna di queste azioni rimarrà sempre “qualche circostanza e diversità” come *effetto* del loro essere, cioè della struttura ontologica stessa del loro accadere, *en perpetuelle mutation*. Il carattere intrinsecamente “dinamico” dell’agire umano, la sua natura *eventuale* è esattamente ciò che le leggi non possono contenere, col quale possano “combaciare” esattamente, per quanto le si moltiplichino: “e credo inoltre – aggiunge Montaigne – che sarebbe meglio non averne affatto che averne un tal numero come abbiamo noi”.

Lungi dal costituire quella “*vertu royale*”, ancora evocata allusivamente nel capitolo *Des coches* (“La virtù regale sembra consistere soprattutto nella giustizia”, leggiamo in III, vi, 903; 1202), la giustizia non appare ormai, nell’ultimo capitolo degli *Essais*, che nella difettività e nell’erranza delle sue pratiche effettive⁶⁰². Una delle critiche più radicali si trova espressa, infatti, in un lungo sviluppo postumo del capitolo *De l’expérience*, che chiude l’insieme dei saggi.

Questo passaggio riassume con grande precisione le accuse ricorrenti formulate, lungo tutto il corso dell’opera, nei confronti del funzionamento ordinario della giustizia: “Considerate la forma di questa giustizia che ci regge: è una vera testimonianza dell’umana debolezza, tante contraddizioni ed errori vi sono. L’indulgenza e il rigore che troviamo nella giustizia, e dell’una e dell’altro ce n’è così gran quantità che non so se vi si trovi altrettanto spesso il giusto mezzo fra i due, sono parti malate e membra deformi del corpo stesso e dell’essenza della giustizia (*et essence de la justice*). Alcuni contadini sono venuti poco fa ad avvertirmi precipitosamente che hanno lasciato or ora in

⁶⁰² Su questo aspetto della critica di Montaigne alla giustizia resta fondamentale H. Friedrich, *Montaigne*, cit, cap. 3.

una foresta che mi appartiene un uomo ferito da cento colpi, che respira ancora e che ha chiesto loro dell'acqua per pietà e aiuto per sollevarlo. Dicono che non hanno osato avvicinarlo e se ne sono scappati via, per paura che gli uomini della giustizia li cogliessero sul posto e, come si fa con coloro che sono trovati vicino a un uomo ucciso, dovessero render conto di quell'incidente a loro completa rovina, non avendo né capacità né denaro per difendere la loro innocenza. Che cosa avrei dovuto dir loro? E' certo che questo dovere di umanità li avrebbe messi in difficoltà.”(III; xiii, 1070; 1430-1431).

Qui, la critica alla forma generale della giustizia è illustrata da un esempio concreto, che apre uno squarcio improvviso – come spesso accade in Montaigne – sulla feroce scena storica della Francia delle guerre civili di religione e che manifesta lo scarto radicale che separa la *ratio* di una legge e la sua applicazione effettiva, fino produrre il risultato opposto rispetto a quello cercato.

La situazione che vi è descritta ripropone, di nuovo, nella sua inaggirabile e cruda realtà, la questione cruciale del giusto: come far coincidere la regola generale e il caso singolare? Come evitare, cioè, che la ricerca della giustizia sia immediatamente deviata rispetto allo scopo che la norma, che la dovrebbe realizzare, si propone, cioè “che il diritto posto possa rovesciarsi in grave ingiustizia”⁶⁰³?

L'esempio di questi contadini disorientati e spaventati, manifesta per Montaigne il disaccordo strutturale tra una certa idea della giustizia e il suo inevitabile “istituirsi” in regole e procedure. Queste si rovesciano quasi sempre, infatti, contro la maniera “naturale”, o *ingenua*, di sentire e di agire, che spontaneamente sembra essere *giusta*: nel caso specifico, soccorrere l'altro che soffre. Le regole della giustizia, istituite - in forza di un ordinamento - per le necessità della vita in comune, in una comunità definita da una sfera di azione condivisa, sono, così, presentate come una “vera testimonianza della umana debolezza”, cioè come *effetti* dell'ontologia difettiva che marca l'umano. Montaigne intende in tal modo non tanto il contrassegno di una “imbecillité”, o di una cecità, connaturata ai legislatori (anche se questa possibilità non è da escludere), quanto piuttosto e soprattutto l'incapacità di far discendere da queste regole una pratica capace di sfuggire al suo formalismo giuridico. Questa “imbecillité” sembra infatti rinviare, qui, più che ad una mancanza di intelligenza, ad una debolezza costitutiva, ad una malattia irrimediabile: “Così le leggi servono, e così si adattano ai nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua”(ivi).

Se Montaigne accosta così spesso la giustizia alla medicina, è perché entrambe si dimostrano incapaci di trovare dei veri rimedi ai mali di cui soffrono gli uomini, arrivando anzi il più delle volte, sia l'una che l'altra, ad aggravarli, dal momento che sono nel loro stesso *corpo* composte a loro volta di “parti malate e membra deformi”.

⁶⁰³ Cfr. H. Hofmann, op. cit., p. 108. Alla giustizia in Montaigne è dedicato il numero del «BSAM», 21-22, 2001.

Come Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, anche Montaigne qui sembra interpretare questo rovesciamento “come una possibile conseguenza negativa di una particolare preferenza attribuita al diritto posto, la sua universalità”⁶⁰⁴. Nel seguito di questo passo del capitolo *De l'expérience*, infatti, Montaigne accentua la sua critica della giustizia stabilita, cioè del diritto posto, evocando la questione dell'errore giudiziario e soprattutto la difficoltà di porvi rimedio, o anche soltanto di riconoscerlo all'interno di una procedura capace di correggere se stessa: “Quanti innocenti abbiamo scoperto che sono stati puniti, dico senza colpa dei giudici; e quanti ce ne sono stati che non abbiamo scoperto? Questo è accaduto ai miei tempi : certe persone sono condannate a morte per un omicidio, la sentenza, se non pronunciata, è, per lo meno, conclusa e stabilita. A questo punto i giudici sono avvertiti dagli ufficiali di una corte subalterna vicina che essi detengono alcuni prigionieri i quali confessano esplicitamente quell'omicidio, e portano su tutto questo fatto una luce indubitabile. Si delibera se per questo si debba interrompere e differire l'esecuzione della sentenza stabilita contro i primi. Si considera la novità dell'esempio e la sua importanza per sospendere i giudizi; che la condanna è stata emessa, i giudici non hanno possibilità di ripensamento. Insomma quei poveri diavoli sono sacrificati alle formule della giustizia (*sont consacrez aux formules de la justice*)” (ivi, 1070-1071, 1431).

Quest'ultima formula – specialmente il verbo utilizzato da Montaigne – è sorprendente. Se degli esseri umani si vedono “consacrez” alle formule della giustizia, ciò evidentemente non accade nel senso di una “dedizione”, cioè nel senso in cui ci si consacra a qualcosa di alto e di nobile com'è la Giustizia, ma piuttosto nel senso di un rituale “sacrificale” di cui essi, “quei poveri diavoli”, sono le vittime innocenti o, come forse direbbe René Girard, “*le bouc émissaire*”, il capro espiatorio⁶⁰⁵, dato che essi, quei poveri diavoli, sono qui presentati come degli innocenti votati all'espiazione di una colpa che non hanno commesso, ma che una comunità non può accettare di lasciare impunita⁶⁰⁶. La giustizia apparirebbe allora come una divinità crudele che reclama il sacrificio di esseri umani in ragione della sua supposta onnipotenza sovrana. Questo sacrificio spietato operato da un'istituzione che preferisce condannare degli innocenti piuttosto che riconoscere il suo scacco o i suoi errori, non è tuttavia qualcosa di irreparabile per Montaigne.

⁶⁰⁴ H. Hofmann, *ibid.* Cfr. F. Rigolot, *Nicomache et la règle de plomb: Fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne*, in «BSAM», 21-22, 2001, cit., pp. 87-98.

⁶⁰⁵ Cfr. R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1982; trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987. Sul tema, anche se da una diversa prospettiva, svolge importanti osservazioni G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

⁶⁰⁶ Ivi, pp. 129-134; ma anche, sulla relazione tra giustizia e “sacrificio”, Id., *La Violence et le sacré*, Bernard Grassé, Paris 1972; trad. it. *La Violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 38-39. Il sistema giudiziario razionalizza la vendetta, per Girard, “riesce a suddividerla e a limitarla come meglio crede; la manipola senza pericolo; ne fa una tecnica estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza” (ivi, pp. 40-41). Cfr. in proposito L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema giuridico e politico in René Girard*, in *L'immaginario e il potere*, a cura di G. Chiodi, Giappichelli, Torino 1992, ma anche, più in generale, R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 169 sgg.

Egli evoca un esempio di un compromesso accettabile, benché necessariamente *claudicante*: “Filippo, o qualche altro, ovviò a un inconveniente simile in questo modo: aveva condannato a grosse multe un uomo invece di un altro, con un giudizio definitivo. Scoprendosi la verità qualche tempo dopo, si trovò che aveva giudicato ingiustamente. Da una parte c’era la ragione della causa, dall’altra la ragione delle formule giuridiche. Egli soddisfece in certo modo ad ambedue, lasciando la sentenza qual era e riparando di tasca sua il danno del condannato⁶⁰⁷. Ma si trovava di fronte a un fatto riparabile; i miei furono impiccati irrimediabilmente. Quante condanne ho visto più criminali del crimine?” (ivi, 1071; 1431-1432).

L’esempio invita – dunque – a *rimediare* a quella sorta di intangibilità quasi sacra del giudizio emesso, dal momento che esso è contraddetto da una prova *fattuale*, che dovrebbe essere capace di produrre retroattivamente un effetto di rettifica e di riparazione. Nell’*Etica Nicomachea* Aristotele, a sua volta, aveva sostenuto che, a causa dell’universalità della legge, in rapporto al concreto caso singolo diventa talvolta necessario correggere la giustizia legale e aveva definito questa superiore forma di giustizia, *epieikèia*, equità⁶⁰⁸.

Ma la conclusione di Montaigne, che prende qui la forma di una sentenza complessiva, insiste tuttavia sui crimini “ordinari” della giustizia, più ingiuriosi, vale a dire più ingiusti (che *ingiuriano* il nome stesso della giustizia), che il crimine stesso.

Tutta la “maniera” di Montaigne è, così, condensata in quell’ultima frase, una tarda integrazione aggiunta in margine al suo esemplare dell’edizione del 1588 dei *Saggi*, che condanna senza appello la presunzione indebita di cui si compiace la giustizia, nel modo in cui è rappresentata dal diritto posto e concretamente applicata dai giudici nei tribunali.

⁶⁰⁷ L’esempio si trova in Plutarco, *Apophthegmata*, nei *Moralia* che Montaigne legge nella famosa traduzione di J. Amyot, *Les Oeuvres morales et meslées de Plutarque, traduites du grec en François par Messire Jacques Amyot ...*, à Paris, de l’Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572. Sul fondamentale contributo di Amyot alla cultura del suo tempo e alla riscoperta dei classici, si veda almeno l’ampio volume collettaneo curato da Michel Balard, *Fortunes de Jacques Amyot. Actes du colloque international* (Melun, 18-20 avril 1985), Nizet, Paris 1986.

⁶⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 14. Su questo si veda H. Hofmann, op. cit., in particolare pp. 108-109. Cfr. A.M. Robbiati-Gastaldi, *De l’équité, mesure vertueuse de la justice*, in «BSAM», 21-22, 2001, cit., pp. 81-86.

2. « *De faire tort en detail* » : il processo.

Nel seguito del capitolo *De l'expérience*, Montaigne estende il suo proposito enumerando, alla maniera platonica dei primi libri della *Repubblica*, diverse concezioni della giustizia: “(b) Tutto questo mi fa ricordare quelle antiche opinioni: che è gioco forza far torto al dettaglio (*de faire tort en detail*) se si vuol far giustizia all'ingrosso, e fare ingiustizia nelle piccole cose se si vuol riuscire a far giustizia nelle grandi, che la giustizia umana è foggata sul modello della medicina, secondo il quale tutto ciò che è utile è anche giusto e onesto, e quello che sostengono gli stoici, che la stessa natura procede contro giustizia, nella maggior parte delle sue opere; (c) e quello che sostengono i cirenaici, che non c'è nulla che sia giusto in sé, che gli usi e le leggi formano la giustizia; e i teodoriani, che trovano giusto per il saggio il furto, il sacrilegio, ogni sorta di lussuria, se egli riconosce che gli sia di profitto. (b) Non c'è rimedio. Su questo punto sono ben deciso, come Alcibiade: non mi presenterò mai, se mi sarà possibile, a un uomo che decida della mia testa, in una situazione in cui il mio onore e la mia vita dipendano dall'abilità e dallo scrupolo del mio procuratore più che dalla mia innocenza. Mi arrischierei ad affrontare una giustizia che mi riconoscesse il ben fatto come il mal fatto (*du bien fait comme du mal fait*), dalla quale avessi tanto da sperare quanto da temere. L'essere incensurato non è moneta sufficiente per un uomo che fa meglio che non mancare. La nostra giustizia ci presenta solo una delle mani, e per di più la sinistra. Chiunque ne esce con svantaggio.” (III, xiii, 1071; 1432).

Questo lungo passaggio dell'ultimo capitolo riassume molti motivi, sui quali vale la pena di soffermarsi. Non si tratta più soltanto, per Montaigne, di constatare l'estrema diversità delle leggi

e dei costumi, e di concluderne l'impossibilità di determinare dei criteri universali di giustizia, inducendo così ad un "relativismo" giuridico e morale. Questo tema è ben noto⁶⁰⁹, si trova esposto a più riprese nel corso degli *Essais* e alimenta una parte essenziale dello scetticismo o del cosiddetto "pirronismo" di Montaigne⁶¹⁰; nutrito anche, come abbiamo già visto, dalla sua lettura dei testi di Sesto Empirico tradotti in latino, in particolare gli *Schizzi pirroniani*. E, tuttavia, qui c'è di più: la diversità delle opinioni dei filosofi sull'essenza della giustizia conferma, certo, una discordanza irrimediabile, che nessun magistero della ragione è in grado di *risolvere*. Ma ciò che Montaigne vuole in questo caso sottolineare è qualcos'altro: è la presunzione che porta l'istituzione giudiziaria a non cercare i meriti, ma esclusivamente *la colpa*. Se davvero mirasse all'*equità*, come Montaigne suggerisce ironicamente qui, la giustizia dovrebbe presentarsi con entrambe le mani; ma, di fatto, essa invece non si presenta mai se non con una sola, la mano sinistra, quella dell'accusa.

Non si tratta soltanto di un'incapacità, e neanche di un'assenza di rigore che allontanerebbe irrimediabilmente la ragione "giudiziaria" dalla rettitudine di un giudizio equo. La mano sinistra della giustizia è, piuttosto, questa propensione insopprimibile di presumere la colpevolezza di un uomo, cioè una propensione generale del giudizio, che si trova così imprigionato dentro le formule stesse della legge: la critica ad una simile *obbedienza* alla forma, i cui effetti come abbiamo visto sono talvolta tragici e irreparabili, è una delle istanze più potenti dello "scetticismo" di Montaigne.

L'insufficienza della "mano sinistra" della giustizia legale è una delle modalità più gravi in cui si manifesta l'andatura storta e *zoppicante* della ragione e del giudizio, già lungamente analizzata da Montaigne, come abbiamo visto, nella *Apologie de Raymond Sebond*: "...e quindi – nota Montaigne – si può trovare appena un'ora nella vita in cui il nostro giudizio si trovi nelle condizioni dovute, essendo il nostro corpo soggetto a tanti continui mutamenti (*tant de continuelles mutations*), e corredato di tante molle che (a sentire i medici) è davvero difficile che non ce ne sia sempre qualcuna che tiri di traverso. Del resto, questa malattia non si scopre tanto facilmente, se non è proprio gravissima e irrimediabile, poiché la ragione va sempre storta e zoppicante (*en torte et boiteuse*) e sciancata, sia in compagnia della menzogna sia in compagnia della verità. Così è difficile scoprire il suo errore e traviamiento."(II, xii, 565; 749). Ben si comprende, così, come Montaigne affermi *con sollievo* di non aver mai avuto a che fare con la giustizia dei tribunali, con

⁶⁰⁹ E largamente trattato dalla critica. Si vedano, solo a titolo di esempio, G. Nicoletti, *Montaigne il relativo*, in *Saggi e idee di letteratura francese*, Laterza, Bari 1965, pp. 68-82; A. Voget, *Montaigne and the Homo mensura: A Study of Relativism in Montaigne*, in «*Comitatus: Studies in Old and Middle English Literature*», 8, 1977, pp. 27-47; Ph. Desan, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Nizet, Paris 1987, cap. 5.

⁶¹⁰ Sul "pirronismo" di Montaigne la bibliografia è vastissima. Si vedano, almeno, M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, cit., Cap. II, pp. 27-42; Id., *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villiers-sur-mer 1973; J. Y. Pouilloux, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Champion, Paris 1995; A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., cap. 5 e 6; F. Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, cit.; S. Giocanti, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Champion, Paris 2001; M. L. Demonet - A. Legros (a cura di), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, cit.

la pura contingenza con cui questi *colpiscono*, né in veste di accusatore né in veste di imputato. Superflua diviene la stessa idea della legge, essenziale piuttosto diviene qui l'*azione* del tribunale. L'imputato si rivolge alla legge perché intervenga ad in-formare l'azione del tribunale, ma questa legge "condanna" indipendentemente da quel che fanno i giudici, oppure, questa legge non consiste che in quel che fanno i giudici: in entrambi i casi questa legge appare a Montaigne inappellabile e inesorabile, *irreparabile*. Meglio, quindi, evitare di *incontrare* la giustizia di questa legge, dal momento che essa applica quasi meccanicamente le sue procedure di accusa e, spesso, di condanna *anticipata*. Qui la giustizia, che dovrebbe "vedere" per misurare-giudicare, e dunque mantenere in equilibrio la sua bilancia, appare veramente *cieca*. Nulla è rimasto ormai della potenza "sacrale" della Giustizia. L'osservazione critica che la "demistifica", assume così un significato particolare se si tiene conto che viene proprio da un magistrato, quale era stato per qualche tempo Montaigne stesso, presso il Parlamento di Bordeaux. Il magistrato Montaigne, in questo caso, si trova in una posizione privilegiata per osservare quanto sia preferibile, soprattutto quando si sia innocenti, non aver a che fare con il giudice, "*comme juge*", cioè con il dispositivo giudiziario che – al di là anche delle sue stesse intenzioni – non può lasciare uscire "indenne" chi sia *preso* nelle sue maglie.

In questa stessa direzione si può leggere, nel capitolo *De mesnager sa volonté*, un rilievo che cerca di distinguere ciò che concerne gli uffici "pubblici" dai "privati", vale a dire - secondo la celebre formula montaignana: "*distinguer la peau de la chemise*" (II, x, 1011). Riprendendo, in questo stesso capitolo, una notazione dal *De officiis* di Cicerone⁶¹¹, Montaigne indica la sua ripugnanza a ricorrere ai metodi ordinari della giustizia e il suo rifiuto di ogni attitudine puramente procedurale: "(b) Quante volte mi son fatto un'ingiustizia ben evidente per fuggire il rischio di riceverne una ancora peggiore dai giudici, dopo un secolo di fastidi e di sporche vili pratiche (*viles pratiques*), più contrarie alla mia natura di quanto lo siano la tortura e il fuoco? [...]. (c) Se fossimo veramente saggi dovremmo rallegrarci e vantarci, come ho sentito un giorno un fanciullo di nobile casa rallegrarsi assai ingenuamente con tutti perché sua madre aveva perso un processo, come se si fosse trattato della tosse, della febbre o di altra cosa fastidiosa ad aversi. Perfino i favori che la fortuna poteva avermi concesso, parentele e relazioni con coloro che hanno autorità suprema in tali cose, ho fatto molto secondo la mia coscienza per evitar accuratamente di servirmene a pregiudizio di altri e di far salire i miei diritti al di sopra del loro giusto valore. Infine ho (b) tanto fatto con i miei sforzi (faccio gli scongiuri nel dirlo) che eccomi qui ancora vergine di processi, che non hanno cessato di presentarsi a più riprese a me favorevoli, a giustissimo titolo, se avessi voluto porgermi ascolto, e vergine di liti"(III, x, 1017-1018; 1358-1359). Al di là di questa diffidenza, che

⁶¹¹ "*Convenit a litibus quantum licet, et nescio an paulo plus etiam quam licet, abhorrentem esse. Est enim non modo liberale, paululum nonnunquam de suo iure decedere sed interdum etiam fructuosum*". Cicerone, *De officiis*, II, xviii. Il *De officiis* è una delle fonti maggiori dei *Saggi* (A. Tournon, *Justice oblige*, in «BSAM», 21-22, 2001, cit., p. 73).

suggerisce a Montaigne di restare *vierge de procès*, per non ritrovarsi in tribunale né nel ruolo di “imputato” né in quello di “accusatore”, i riferimenti ai processi non sono infrequenti negli *Essais*.

Possiamo notare come, in modo diverso, Montaigne fa più volte riferimento alla giustizia così come essa è messa in opera nel dispositivo, logico e procedurale, del *processo*: un primo esempio si trova in un passo memorabile del capitolo *De la force de l'imagination*, e costituisce una parodia della giustizia, nella più pura tradizione della satira della retorica giudiziaria. Ad imitazione, infatti, di quegli esercizi scolastici che preparano a sostenere la disputa nelle liti giudiziarie, Montaigne si spinge ad immaginare il processo intentato al membro virile, accusato di non saper sufficientemente obbedire alla volontà dell'uomo: Montaigne si finge qui avvocato scrupoloso de *l'indocile liberté* di questo singolare cliente, un “personaggio”, questo, che appare a più riprese nei *Saggi* e che ai suoi occhi mostra esemplarmente l'eccedenza dell'*azione*, in questo caso “l'azione genitale”, rispetto alla “nostra volontà” che “combatte così imperiosamente di autorità” (I, xxi, 102; 131). Qui, oltre al pezzo di bravura nell'eloquenza dell'arringa difensiva, di cui Montaigne fornisce un saggio e in cui si mostra come questa eloquenza, di cui si fa sfoggio, oltrepassi la semplice intenzione parodistica, si suggerisce anche il suo essere strumento *indifferente* alla giustizia della causa a cui si applica, fosse anche la più derisoria, come in questo “caso”. Ciò che colpisce, tra l'altro, è l'uso di un lessico “politico” usato qui da Montaigne e l'implicita variazione di un motivo che, come è stato acutamente osservato⁶¹², è già sviluppato in un passaggio del *De Civitate Dei* di sant'Agostino, e cioè, ancora, proprio quello dell'analogia tra il corpo politico e il corpo individuale, che già più volte abbiamo trovato finora nei *Saggi*⁶¹³.

Montaigne si dichiara disposto a prendere la difesa di questa parte del corpo, “se esso mi avesse pagato per difendere la sua causa”, nel processo che le viene intentato dalla volontà e, dal momento che le “si rimprovera aspramente la sua ribellione e si fa di essa una prova per ottenere la sua condanna” –aggiunge –, “forse farei ricadere sulle altre nostre membra, sue compagne, il sospetto di essere andate a metter su contro di lui questa vertenza fittizia per invidia bella e buona dell'importanza e dolcezza del suo uso, e di aver, per complotto, armato tutti contro di lui, malignamente addossando a lui solo la loro colpa comune” (I, xxi, 102; 131-132). Ancora una volta

⁶¹² Cfr. *supra*, cap. secondo. Per un'analisi dettagliata di questo passaggio, rinviamo a Franck Lestringant, *L'action génitale. A propos du plaidoyer pour le membre*, in «BSAM», 19-20, juillet-déc. 2000, pp. 65-80.

⁶¹³ Cfr. Agostino, *La Città di Dio*, XIV, Capp. 23-24, ed. cit., pp. 619-624. Qui sant'Agostino, lo si noti bene, ponendo il tema della generazione senza peccato, afferma che “non deve riuscire incredibile che senza la concupiscenza attuale anche quell'unico membro umano avrebbe potuto obbedire alla volontà come tutte le altre membra”, e soprattutto, aggiunge, “senza alcuna renitenza e con la docilità che riscontriamo in noi stessi e negli altri”. Come non credere che, afferma emblematicamente Agostino, “assente la concupiscenza che punì il peccato della disobbedienza, anche quelle membra avrebbero obbedito e servito al pari delle altre al cenno della volontà umana? Perciò Cicerone nei libri *Sulla repubblica* e nel corso della discussione sui diversi tipi di governo, trae per questo una similitudine dalla natura umana: alle membra del corpo, dice, si comanda come ai figli per la loro docilità, ma le parti viziose dell'anima devono essere represses come gli schiavi sotto il più duro governo. In ogni caso, nell'ordine naturale l'animo precede il corpo, eppure governa più facilmente il corpo che se stesso” (*ivi*, pp. 619-620). Si tratta, come già visto, del ben noto *topos* classico.

è il tema della consonanza e della dissonanza tra le parti del corpo, che Montaigne proietta anche sulla questione cruciale – politicamente cruciale – della giustizia e delle modalità del suo esercizio concreto, consonanza e dissonanza che hanno a che vedere con il metabolismo reale che nel corpo si compie, e alla cui buona salute potremmo, ormai, dare il nome di “giustizia”: “Vorrei infatti che vi domandaste – aggiunge subito – se ci sia una sola parte del nostro corpo che non rifiuti spesso la sua opera alla nostra volontà, e che spesso non la compia contro la nostra volontà. Ciascuna di esse ha passioni proprie che la risvegliano e l’addormentano senza il nostro permesso ” (ivi, 102; 132). In questo *processo*, a difesa di *ogni* “parte” del corpo contro la pretesa della volontà di esercitare su tutte il suo dominio sovrano, Montaigne situa una osservazione particolarmente acuminata: “Ma la nostra volontà, per i cui diritti avanziamo questo rimprovero, con quanta più verosimiglianza la possiamo tacciare di ribellione e sedizione per la sua sregolatezza e disobbedienza!”(ivi,103;133).

Così, la volontà stessa si trova ridotta – nel processo - ad essere nient’altro che una “parte”, nella causa che essa intenta alla mancata “obeissance de ce membre” alla sua *maîtrise*, una parte tra le altre *parti* del corpo che, come ciascuna di esse, “ha passioni proprie”, come il cuore, i polmoni e il polso, come “quei muscoli e quelle vene che si rizzano e si abbassano senza il consenso, non solo della nostra volontà, ma anche del nostro pensiero”(ivi, 102; 132). L’analogia, implicita, tra corpo individuale e corpo politico, subisce - in questo stesso contesto – una significativa torsione testuale proprio rispetto a sant’Agostino, che è esplicitamente nominato qui: “ quel fatto che sant’Agostino cita per comprovare l’onnipotenza della nostra volontà” ⁶¹⁴, così come l’esempio del tempo suo “che Vives, il suo glossatore”, riporta, “non garantisce affatto – secondo Montaigne – una obbedienza più assoluta di quella parte del corpo” (ivi, 103; 133)⁶¹⁵. Come di nessun’altra, visto che tutte le parti insieme partecipano della stessa dinamica naturale dei corpi, dello stesso scambio metabolico, che ha i suoi propri movimenti fisiologici, come “gli organi che servono a scaricare il ventre hanno le loro proprie dilatazioni e contrazioni, oltre e contro il nostro volere” (ivi, 102, 132), scrive divertito Montaigne raccogliendo così l’esperienza rinascimentale della gioia dei corpi, nel loro ridere del dominio, nei liberi carnevali di *eros*: la gioia della sua indocile libertà è capacità dell’azione giusta.

“Comunque sia – conclude Montaigne – gli avvocati e i giudici hanno un bel litigare e sentenziare, la natura continuerà tuttavia il suo corso; e avrebbe fatto cosa assennata se avesse

⁶¹⁴ “Cioè di aver visto qualcuno che comandava al suo deretano quanti peti voleva, e che Vives, suo glossatore, rafforza con un altro esempio del tempo suo, di peti armonizzati secondo il tono dei versi che si recitavano, non garantisce affatto una obbedienza più assoluta di quella parte del corpo, poiché in generale esso è uno dei più indiscreti e tumultuosi”(I, xxi, 102; 132-133).

⁶¹⁵ “Così anche l’uomo stesso poté un tempo ottenere l’obbedienza persino delle sue membra più basse, poi perduta con la sua disobbedienza. Non fu davvero difficile a Dio costituirlo in modo che nel suo corpo fosse mosso dalla sua volontà ciò che ora non è mosso se non dalla concupiscenza”(Agostino, *La Città di Dio*, XIV, 24, ed. cit., p. 622).

dotato questo membro, autore della sola opera immortale dei mortali, di qualche particolare privilegio. Per ciò la generazione è per Socrate azione divina (*action divine*); e amore, desiderio d'immortalità e demone immortale lui stesso" (ivi, 103; 133). Al di là del "quereller et sentencier" di giudici e avvocati nei tribunali, non solo "l'animosità e l'illegalità manifesta degli accusatori" nel processo non ricondurrà mai all'*obbedienza* "quella parte" del corpo, come nessun'altra sua parte "*tumultuaire*", ma anzi la natura continuerà *son train*, il corso della sua vita, di quella vita che è generata dalla sola "opera" *des mortels* che possa aspirare all'immortalità, l'azione divina del desiderio e dell'amore, di cui non può sfuggire qui il significato intrinsecamente "politico": lungi dal limitarsi alla relazione da individuo a individuo, è alla sfera intera della comunità, del corpo politico nel suo insieme, della *koinonia politiké*, che ci porta l'azione genitale del *desir d'immortalité* e gli effetti espansivi del suo movimento sul comune, sulla "contexture naturelle" dei viventi che progettano l'eterno. Così, il diritto, la politica, il governo non sono sopra, ma *dentro* la vita: perciò la generazione è per Socrate azione divina, ci dice Montaigne introducendo la "demonica", *erotica*, eccedente figura di Socrate.

La figura che ci porta subito, a sua volta, in direzione di un secondo esempio del dispositivo del processo, facendoci passare ad un registro diverso: si tratta della lunga rievocazione, nel capitolo *De la physionomie* (III, xii, 1053-1054; 1407-1409), del più celebre processo dell'intera storia della filosofia, il processo che in un certo senso appare come la scena originaria stessa della filosofia: il processo di Socrate. Qui, è riportata per esteso dall'*Apologia di Socrate*, parafrasandola, la *perorazione* – così come ci è restituita da Platone – che questi pronuncia in tribunale davanti "ai giudici che deliberano sulla sua vita". Il nucleo del discorso che Montaigne vi svolge è relativo alla difficile domanda sulla sottomissione alle leggi stabilite e di quale sia il prezzo da pagare: ciò che è qui sottolineato è, soprattutto, quello che separa la giustizia definita come disposizione virtuosa che basta a se stessa, dalla giustizia come istituzione, incapace di sfuggire alla seduzione di una retorica interamente ridotta a codice, "come quella che quel grande oratore Lisia aveva scritto per lui".

Tale perorazione era sì "eccellentemente composta secondo lo stile giudiziario", scrive Montaigne, ma indegna d'un così nobile imputato" (III, xii, 1054; 1409). Indegna, soprattutto, della sua *vita*, secondo Montaigne: nel processo che la *polis* gli ha intentato, Socrate pone nel modo più radicale la questione decisiva per la *polis* stessa, la questione del giusto. Ma la domanda sul giusto, è anche la domanda sul vivere bene (*eu zēn*), come sapeva Aristotele, e prima di lui Socrate stesso di fronte ai giudici "qui deliberent de sa vie", e che sa anche Montaigne: "(c) Se non abbiamo saputo vivere, è un'ingiustizia insegnarci a morire (*c'est injustice de nous apprendre à mourir*), e render la fine difforme dal suo tutto", scrive nello stesso capitolo, poche pagine prima, a proposito del saper morire. La vita, come abbiamo già visto, "dev'essere per sé la sua stessa mira, il suo stesso

proposito; il suo proprio studio è di regolarsi, governarsi, sopportarsi” (ivi, 1052; 1406). Nel suo processo, Socrate è – per Montaigne – uno di “quei buoni maestri, interpreti della semplicità naturale”, la perorazione che vi pronuncia è “(c) non solo scarna e onesta, ma al tempo stesso sincera e semplice (*naïf et bas*), (b) d’un’altezza inimmaginabile, (c) veritiera, franca e giusta oltre ogni esempio” (ivi, 1054; 1409). Il suo parlare è con-forme alla suo vivere, anche nel momento in cui proprio la vita è messa in gioco, nella disputa giudiziaria nella quale è chiamato a difenderla. “E la sua ricca e potente natura – chiosa Montaigne – avrebbe potuto affidare all’arte la propria difesa, e rinunciare nella sua più alta prova alla verità e alla semplicità, ornamenti del suo parlare, per adornarsi del belletto delle immagini e delle finzioni di un discorso imparato?” (ibid.). Questione di *stile*, si potrebbe dire. Ma lo stile, qui, davvero è *quell’uomo*, nel senso più radicale, nel senso che è la modalità stessa della singolarità della sua vita, che si fa norma a se stessa, anzi che secerne da sé la sua propria norma e la espone di fronte alla *polis*: “egli si comportò molto saggiamente – aggiunge infatti Montaigne –, e coerentemente a se stesso, non corrompendo un tenore di vita incorruttibile”, la vita che conduce “selon luy”, secondo la sua stessa “teneur”, la maniera della sua esistenza concreta. Egli sapeva, infatti, che “doveva la sua vita non a se stesso, ma come esempio al mondo”: la sua vita, e proprio nella modalità singolare della sua esistenza, nel suo stile inconfondibile, “incorruttibile”, nella ricchezza e potenza della sua natura, ha per Montaigne una valenza “pubblica” (“non sarebbe un danno pubblico se egli l’avesse terminata in modo fiacco e oscuro?”). E, conclude Montaigne, “non c’è nulla di così giusto nella giustizia” come l’odio pubblico che perseguitò i suoi persecutori, tanto “che si riteneva contaminato tutto ciò che essi avevano toccato”. L’esempio di Socrate non ha nulla che lo ponga “in alto al di sopra delle opinioni comuni”, è anzi al contrario proprio il discorso del comune, “e ritengo che sia – dice Montaigne – un discorso per livello e per ingenuità molto più arretrato e più basso delle opinioni comuni (*plus bas que les opinions communes*): esso rappresenta (c) nella sua arditezza senza artificio e goffa, nella sua sicurezza infantile, (b) la pura e primitiva maniera di essere (c) e ignoranza (b) naturale” (ivi, 1054-1055; 1409-1410). Così, la maniera in cui Socrate affronta la morte, di fronte alla giustizia ingiusta del tribunale che lo condanna, non solo non ha in sé nulla di eccezionale, di oltre-umano, ma anzi per Montaigne la sua saggezza nel saper morire è compresa nel capitolo principale, “che è il saper vivere”, è cioè la stessa saggezza che viene dal “basso”, quella saggezza che vive ancora nella povertà del *commun*, il cui insegnamento rimane impresso nella vita di questa folla rustica “d’hommes impolis” (ivi, 1049; 1402), del “*vulgaire*”, e che “gli dà quella sopportazione dei mali presenti e quella profonda noncuranza (*profonde nonchalance*) per i sinistri accidenti futuri”, che coincide perfettamente con “il frutto supremo che le scienze ci promettono, al quale questa conduce così dolcemente i suoi discepoli.”(ivi, 1052; 1407).

Essa attraversa la riproduzione della vita, così come lavora alla produzione delle relazioni sociali: è, così, energia e passione *amorosa*, azione divina della generazione, e comprende come la stessa morte “è una parte del nostro essere”, non meno essenziale del vivere e “di grandissima utilità per alimentare il succedersi e l’avvicinarsi delle sue opere, e che in questa repubblica universale essa serve più di nascita e di aumento che di perdita o di rovina (*elle sert plus de naissance et d’augmentation que de perte et de ruyne*)”(ivi, 1055; 1410). E Montaigne aggiunge subito, con Lucrezio: «*Sic rerum summa novatur*»⁶¹⁶.

3. Il « giusto ».

Montaigne riconduce la domanda relativa all’applicazione del diritto nei tribunali all’interrogazione sul giusto, cioè alla questione della giustizia, così come ad esempio è plasticamente rappresentata da Platone nell’*Apologia*, dalla *perorazione* pronunciata al processo da Socrate davanti ai suoi giudici: Socrate è stato una vittima dell’ *ingiustizia* del tribunale ateniese, la vittima di un diritto arbitrario applicato da giudici corrotti, puro strumento di dominio dei più forti.

Come abbiamo già visto, per Montaigne il diritto positivo è percepito come *ingiusto* non solo qualora emerga una lampante contraddizione con le norme non scritte, ma anche per la sua discrezionalità senza limiti e incostante relatività. E, tuttavia, posto che certamente essa esiste e che nessuna società umana può farne completamente senza, resta il problema, la questione della *giustizia*, la cui presenza costante e fondamentale “caratterizza una lunga storia del pensiero, costellata di impostazioni diverse”⁶¹⁷, e che risulta di difficile risoluzione anche per Montaigne: fornire una definizione della giustizia, tale che essa valga sempre ed in ogni circostanza, appare infatti problematico dentro la prospettiva di una pratica di pensiero “pirroniana”, sempre alle prese con i limiti insuperabili del proprio esercizio, limiti nello spazio dell’applicazione di una giustizia che varia non appena si varca il confine di una regione, e limiti nel tempo, quando si consideri che ciò che *prima* era un crimine diviene più tardi accettato, se non addirittura richiesto dalla nuova situazione storica. Numerosi sono i passi degli *Essais* che insistono sulla difficoltà estrema di

⁶¹⁶ Lucrezio, *De rerum natura*, II, 75.

⁶¹⁷ Cfr. G. Duso, *Prefazione* a H. Hofmann, op. cit., p. VII.

riconoscere una forma universale di giustizia, al di là delle diversità e del “*pastissage*” delle leggi e delle consuetudini mutevoli degli uomini.

Qualcosa come una forma “*naturelle*” della giustizia non viene esclusa radicalmente da Montaigne, ma essa è sempre nettamente distinta dalla giustizia come l’insieme delle leggi poste nel diritto, dentro ogni *police*, cioè in ogni costituzione e nelle sue concrete istituzioni politiche, e si trova in continua tensione con quell’idea di giustizia che chiede se le leggi cui gli uomini obbediscono corrispondano o no a principi di giustizia universali. Montaigne si trova di fronte a una questione assai delicata, che potremmo tentare di formulare così: nessuna definizione di giustizia *resiste* mai all’esame a cui la sottopone l’inchiesta scettica, la nozione stessa si rivela anzi senza consistenza e ogni sforzo per formulare una proposizione “giusta”, incappa in una duplice aporia che segna lo scarto fra il postulato di un valore assoluto e le relative manifestazioni; ma, ciò non di meno, resta la necessità inaggirabile di un’*esigenza* di giustizia, “che è anche una domanda *di* giustizia”⁶¹⁸, sia da un punto di vista etico che da un punto di vista politico. Il riconoscimento, cioè, che qualcosa operi nella pratica sociale, così come nella pratica del pensiero, e che potrebbe corrispondere al “*giusto*”, anche se il termine di “giustizia” non può, a rigore, essere univocamente definito.

In altri termini, *concettualmente* la giustizia non è “definibile” una volta per tutte, per Montaigne: ma nella pratica dell’azione e del pensiero essa si mostra, effettivamente, necessaria e *inaggirabile*.

Ce lo dice chiaramente questo inciso del capitolo *De l’utile et de l’honneste*: “La giustizia in sé, naturale e universale (*La justice en soy, naturelle et universelle*), è regolata altrimenti e più nobilmente di quanto sia quest’altra giustizia (c) speciale, nazionale, (b) vincolata alle necessità dei nostri governi (*contrainte au besoiing de nos polices*)” (III, i, 796; 1055-1056). L’osservazione si limita a separare le due realtà, di cui ciascuna sembra avere un suo piano di esistenza distinto dall’altra: la giustizia “naturale” designa una disposizione virtuosa indipendente dai luoghi e dalle circostanze (è la “*vertu royale*” allusivamente evocata sopra); la giustizia “speciale” designa le leggi e i costumi a cui obbediscono gli uomini a fine di regolare le condizioni della loro vita in comune e rinvia, dunque, alla storia contingente dei singoli popoli⁶¹⁹.

Montaigne – tuttavia – insiste su una frattura più profonda che separa la realtà tangibile di queste giustizie speciali. Queste ultime mostrano una grande “variazione” di forme e contenuti, al contrario di ciò che pretendono i filosofi che vogliono ad ogni costo trovarvi un unico fondamento universale. È essenzialmente nell’*Apologie de Raymond Sebond* che si trova la maggior parte degli argomenti che hanno portato Montaigne a questa vera e propria *aporia*.

⁶¹⁸ Ivi.

⁶¹⁹ Si ricordi che Aristotele (*Etica Nicomachea*, V, 1 e 2), distingueva a sua volta la giustizia universale, corrispondente all’osservanza delle leggi in quanto ordinamento della *polis*, dalla giustizia particolare. O, più esattamente, come vede Hasso Hofmann, “dall’ingiustizia particolare che deriva dall’inosservanza e dalla violazione dell’uguaglianza intesa come distribuzione proporzionale dei beni.” (H. Hofmann, op. cit., p. 110).

Due passi di questo capitolo, in particolare, riassumono con grande vigore l'idea di un'incapacità umana a formulare il concetto del giusto. Il primo: “(a) Del resto, se deriviamo da noi stessi la norma dei nostri costumi, in che confusione ci gettiamo! Di fatto quello che la nostra ragione ci consiglia a tal proposito di più verosimile è che in genere ciascuno obbedisca alle leggi del proprio paese (*à chacun d'obeir aux loix de son pays*), (b) come ammonisce Socrate, ispirato, egli dice, da un consiglio divino. (a) E che vuol essa dire con questo, se non che il nostro dovere non ha altra regola che fortuita? La verità deve avere un volto uniforme e universale. L'equità e la giustizia, se l'uomo ne conoscesse che avessero corpo ed essenza verace, non le porrebbe in relazione alla condizione dei costumi di questa o quella contrada; non sarebbe dalla fantasia dei Persiani o degli Indiani che la virtù riceverebbe la sua forma. Non c'è cosa soggetta a più continuo rivolgimento delle leggi. Da quando sono nato, ho visto cambiare tre o quattro volte quella degli inglesi, nostri vicini, non solo in materia politica (*non seulement en subject politique*), che è quella che vuol essere dispensata dalla costanza (*qui est celuy qu'on veut dispenser de constance*), ma nella materia più importante che ci possa essere, cioè nella religione. Del che ho gran vergogna e dispetto, poiché è un popolo col quale quelli del mio paese hanno avuto tempo fa così stretta relazione che restano ancora nella mia casa alcune tracce della nostra antica familiarità. (c) E qui da noi ho visto una cosa che comportava la pena capitale divenire legittima; e noi, che ne riteniamo legittime altre, siamo a rischio, per l'incertezza della fortuna in guerra, di essere un giorno rei di lesa maestà umana e divina, poiché la nostra giustizia cade a mercé dell'ingiustizia e, nello spazio di pochi anni di possesso, prende un'essenza contraria. [...] (a) Che cosa ci dirà dunque in questo frangente la filosofia? Di seguire le leggi del nostro paese? Cioè questo mare fluttuante delle opinioni di un popolo o di un principe (*cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince*), che mi dipingeranno la giustizia di tanti colori e l'acconceranno in tante fogge quanti cambiamenti di passioni vi saranno in essi? Il mio giudizio non può essere così flessibile. Che bontà è mai quella che ieri vedevo in onore e domani non lo sarà più, (c) e che, varcato un fiume, diventa crimine? Che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che per la gente che sta dall'altra parte è menzogna (*qui est mensonge au monde qui se tient au delà*)?”(II, xii, 578-579; 769-770).

Il secondo passo in questione segue immediatamente questa pagina appena citata, ed è altrettanto celebre: “(a) Sono poi veramente curiosi quando, per dare qualche certezza alle leggi, sostengono che ve ne sono alcune stabili, perpetue e immutabili (*aucunes fermes, perpetuelles et immuables*), che essi chiamano naturali (*qu'ils nomment naturelles*), e che sono impresse nel genere umano per la condizione della loro propria essenza. E, di queste, chi ne conta tre, chi quattro, chi più, chi meno: prova che questo è un segno incerto come il resto (*une marque si douteuse que le reste*). Ora essi sono così sfortunati (infatti come posso chiamare se non sfortuna il fatto che fra un numero così

infinito di leggi non se ne trovi almeno una a cui la fortuna (c) e la temerità della sorte (a) abbia permesso di essere universalmente accettata per consenso di tutti popoli?), sono, dico, così disgraziati, che di queste tre o quattro leggi scelte non ce n'è una sola che non sia contraddetta e smentita, non da un solo popolo, ma da molti.”(ivi, 579-580; 770).

Si tratta di pagine ben note, ma non sembra superfluo richiamarle qui per esteso, visto che vi si rimarca l'impossibilità di una posizione concettualmente univoca quando ad essere in questione è la domanda sulla giustizia e le antinomie irriducibili che essa suscita. Irriducibili alla conoscenza umana, al suo ragionamento, alla riflessione razionale che mantenga la speranza o l'aspettativa di arrivare ad una “formula”, chiara e distinta, di ciò che è giusto o ingiusto “in sé”. Nell'*Apologie de Raymond Sebond* - come abbiamo visto – è sufficiente seguire gli argomenti classici del pirronismo per urtare contro ostacoli insormontabili, lungo questa via. Bisogna riconoscere, così, che la ragione umana non ha la capacità, in assoluto, di distinguere in che cosa consista il giusto e in che cosa l'ingiusto. E, tanto meno, essa possiede la capacità di discernere nel momento dell'esperienza: ciò di fronte a cui siamo posti risulta ogni volta confuso e mobile, così che è problematico distinguere le ragioni che guidano l'azione, come è altrettanto difficile descrivere l'azione stessa nella sua nuda realtà di fatto e concreta, esattamente così come avviene nei tribunali con le deposizioni sui “fatti” rilasciate dai “testimoni”. “E pochi si astengono – scrive Montaigne nel capitolo *Des boyteux* –, dall'affermare che l'hanno visto, o dall'allegare dei testimoni la cui autorità freni la nostra obiezione” (III, xi, 1027; 1371).

Testimonianze che ingenerano le inevitabili, e a volte irreparabili, incertezze dei giudici nel giudizio, e una altrettanto inevitabile e *perturbante* “incostanza” degli eventi stessi, tanto che nessuna vera “lezione” sembra, per questa via, poter essere ricavata dalle *storie*, perché si è potuto constatare, ad esempio, come una stessa *risoluzione* nel giudicare, talvolta provochi la clemenza e altre volte susciti la disumanità e, come si può vedere proprio nell'esperienza “storica”, provochi la catastrofe, come Montaigne non si stanca mai di constatare con forza, e a più riprese, negli esempi delle “storie” riportate negli *Essais*, come in particolare nel capitolo intitolato *Effetti diversi d'una medesima risoluzione* (I, xxiv), dove tutti i “casi” raccontati riportano sempre a “quell'incertezza e perplessità che ci arreca il non poter vedere e scegliere ciò che è più utile, a causa della difficoltà che i diversi accidenti e contingenze di ogni cosa (*circonstances de chaque chose*) comportano”(I, xxiv, 128; 167). Il fatto è che gli esseri umani hanno sempre almeno due volti, per Montaigne, sono esseri *compositi* e instabili, ma che le contingenze del tempo, l'insicurezza e l'incertezza che è “di ogni cosa”, è aggravata dai *troubles* delle guerre civili, che accrescono la nostra *impuissance de voir et choisir* tra il giusto e l'ingiusto: “(b) La verità e la menzogna – così ancora nel capitolo *Des boyteux* - hanno volti conformi e portamento, gusto e andatura simili, noi le guardiamo con lo

stesso occhio. Trovo che non solo siamo fiacchi nel difenderci dall'inganno, ma cerchiamo di farci abbindolare e ci offriamo spontaneamente. Ci piace invischiarci nella vanità, come conforme al nostro essere.”(III, xi, 1027; 1371). C'è, insomma, non soltanto l'incertezza “di ogni cosa” a determinare la nostra *impuissance*, ma il fatto sconcertante che “cerchiamo” di invischiarci nella vanità.

C'è il fatto che gli uomini cercano la servitù della menzogna e che “non solo siamo fiacchi nel difenderci dall'inganno”, ma ad esso ci offriamo spontaneamente, come se questo fosse “conforme al nostro essere”: ci sarebbe davvero di che scoraggiarsi di fronte a questa forma di servitù *volontaria*, se non fosse che, proprio su questa servitù, Montaigne, lungi dal rinunciare, impegna la riflessione dei *Saggi* quando si ripresenta in molti modi e “variazioni” la domanda sul «giusto».

Questa domanda prende, così, vie talvolta poco agevoli in rapporto, ad esempio, a ciò che è considerato abitualmente “morale”. Ecco, allora, Montaigne constatare nel capitolo *Della presunzione*, che, al momento di scegliere, può essere necessario talvolta rimettersi alla decisione della *fortune*, gettare “la penna al vento, come si suol dire” (II, xvii, 654; 874) e confessare: “mi abbandono alla mercé della sorte: una lievissima inclinazione e circostanza mi trascina, *Dum in dubio est animus, paulo momento huc atque / illuc impellitur*.⁶²⁰ L'incertezza del mio giudizio è così perfettamente bilanciata nella maggior parte delle occasioni, che volentieri mi affiderei alla decisione della sorte e dei dadi; e noto con gran considerazione della nostra debolezza umana gli esempi che la stessa storia divina ci ha lasciato dell'uso di rimettere alla sorte e al caso la decisione della scelta nelle cose incerte: «*Sors cecidit super Mathiam*»⁶²¹”(ivi). Qui, alla decisione riguardo all'*azione* giusta, concorre il riconoscimento dell'incertezza del giudizio, che richiede di conformarsi all'andamento delle cose, al loro ineliminabile carattere “occasionale”, la decisione perde il suo carattere puramente volontaristico e si piega all'inclinazione e circostanza della vita, poiché le ragioni, “specialmente nelle faccende politiche (*aux affaires politiques*)”, come “i ragionamenti di Machiavelli, per esempio”, lasciano sempre “un bel campo aperto (*un beau champ ouvert*) all'oscillazione e alla contestazione”(ivi, 655; 875).

E, tuttavia, di fronte all'incapacità della ragione ad esercitare univocamente il suo giudizio, la rinuncia alla decisione netta che risolva l'intrico dei casi e “la varietà degli eventi umani” (ibid.), non è debolezza, ma al contrario, esigenza di chiarezza nell'adesione alle proprie opinioni: ci vuole coraggio anche per abbandonarsi *à la mercy de la fortune*, quando si sappia che non si possiede nessuna *maîtrise* sulle cose, e nemmeno sul pensiero che si sforza di pensarle. E però, anche quando si trovi “sotto l'autorità di un tale che sia più sicuro delle proprie opinioni e vi aderisca più

⁶²⁰ Terenzio, *Andria*, 266.

⁶²¹ *Atti degli Apostoli*, I, 26.

di quanto non faccia io con le mie,(b) di cui trovo la base e il fondo sdruciolevoli ”, anche quando si disponga “a seguire” i passi tracciati dagli altri , tuttavia, dice Montaigne “non cambio facilmente, poiché scorgo un’uguale debolezza nelle opinioni contrarie. (c) «*Ipsa consuetudo assentiendi periculosa esse videtur et lubrica*». ⁶²²”(ivi, 654; 875). La “*foiblesse*”, la debolezza delle opinioni è il tratto comune che fa sì che l’oscillazione e la contestazione abbiano sempre campo aperto, nella radicale instabilità del fondamento, propria degli *affaires politiques* come delle leggi, per Montaigne.

La debolezza e la precarietà della legge è la stessa, dunque, che caratterizza l’ordine politico nel suo insieme: l’uno e l’altra condividono la stessa impossibilità di una completa e stabile *maîtrise* sulle cose, l’uno e l’altra sono costantemente esposti alla sorte, *inclination et circonstance*.

Bisogna dunque spingersi più in là su questa via impervia: siamo così lontani dal riconoscere il giusto e l’ingiusto, è così certo che in noi la conoscenza delle leggi “naturali” è perduta e che la ragione è incapace di discernere il buono e l’*honneste*, che la sola via d’uscita che appare è quella di una sospensione del giudizio, una *epoché*, che ci lasci “seguire” la *coutume* del paese in cui ci si trova, dove si vive, anche quando la si sappia non solo “relativa”, ma persino “ingiusta”.

Forse, anzi, certamente “ingiusta”, non foss’altro per il modo spesso *iniquo*, in cui le leggi si costituiscono fin dall’inizio⁶²³, come leggi: noi chiamiamo “giustizia” – infatti – il *pastissage* “delle prime leggi che ci capitano fra le mani e la loro applicazione e pratica, spesso oltremodo inetta ed iniqua. (II, xxxvii, 766; 1015). Tanto che addirittura può accadere che divenga “giusto” seguire “l’ingiusto”, proprio sulla base della considerazione che si fonda sulla limitatezza del nostro giudizio, sulla cecità umana, a causa del riconoscimento cioè dell’incapacità radicale in cui ci troviamo ad intervenire sulla forma del “giusto”, sulle leggi e sulla loro capacità di presa sulla imprevedibilità dei casi, cioè dell’andamento, del *train* delle cose così come si è venuto costituendo nel tempo, la sua *costituzione materiale*. La pretesa violenta di stringere il movimento lento dei costumi nella rigidità di una nuova legge, imposta per produrne il “miglioramento”, può aprire la strada all’ingiustizia più grave, specialmente se questa si fonda su un’idea astrattamente “assoluta” di giustizia, com’è quella che muove le parti religiose nelle guerre civili: “(c) L’estremo grado di ingiustizia, secondo Platone, è che quello che è ingiusto sia ritenuto giusto (*ce qui est injuste soi tenu pour juste*)”(III, xii, 1043; 1394), leggiamo in un’aggiunta postuma in *Della fisionomia*. E’ esattamente ciò che accade al tempo di Montaigne, “in un tempo malato”, come sappiamo. E, in un’altra aggiunta contemporanea a questa, nello stesso capitolo: “allo stesso modo Platone non consente che si faccia violenza alla tranquillità del proprio paese per guarirlo, e non accetta il

⁶²² Cicerone, *Academica*, II, xxi.

⁶²³ Come ha ben mostrato Thomas Berns, nel suo importante libro *Violence de la loi à la Renaissance. L’originale du politique chez Machiavel et Montaigne*, KIMÉ, Paris 2000. In part. sull’origine della legge in Montaigne pp. 259-366.

miglioramento che costa sangue, e la rovina dei cittadini, stabilendo che il dovere d'un uomo d'onore, in tal caso, è di lasciar tutto come sta"(ivi, 1043; 1393). Montaigne commenta così: "Io ero platonico in questo senso, prima di sapere che ci fosse un Platone al mondo"(ibid.). Questo atteggiamento di Montaigne, spesso definito come "conservatore", trova la sua autentica spiegazione solo se lo si colloca all'interno del quadro storico concreto delle guerre di religione che, proprio qui, fa un' ennesima e tragica apparizione all'interno degli *Essais*, davvero "specchio e processo"⁶²⁴ del loro tempo, come è stato detto. Sulle pretese di coloro che vogliono raddrizzare il corso delle cose nel verso di una giustizia divina, da loro pretesa "assoluta", e sulle catastrofi che esse storicamente producono, Montaigne ha qui parole durissime: " Dubito spesso – scrive – che, fra tante persone che si occupano di questa faccenda, ci sia stato qualcuno così infermo di mente da esser stato in buona fede persuaso di procedere verso l'ordine attraverso l'estremo disordine, di tendere alla propria salvezza attraverso le più manifeste cause che abbiamo di certissima dannazione, di poter, rovesciando il governo, il magistrato, le leggi (*renversant la police, le magistrat et les loix*) , sotto la tutela delle quali Dio lo ha posto, sbranando sua madre e dandone a rosicchiare i pezzi ai suoi antichi nemici, riempiendo di odii parricidi i cuori dei fratelli, chiamando i suo aiuto i diavoli e le furie, portar soccorso alla sacrosanta dolcezza e giustizia della parola divina."(ivi, 1043; 1393). Tutti questi orrori, aggiunge subito Montaigne "col glorioso pretesto della giustizia e della devozione", una "giustizia" di parte, che fa da mantello ai malvagi ed è strumento dell' "ingiusto": "Non si può immaginare uno stato di cose peggiore di quello in cui la malvagità diventa legittima e prende, col consenso del magistrato, il mantello della virtù"(ibid.). Qui, il nesso tra ordine politico e ordine della legge, tra *la police, le magistrat et les loix*, è ulteriormente ribadito e rafforzato da Montaigne. Le guerre civili di religione sovvertono l'instabile e precario equilibrio del corpo politico, che questi elementi della antica costituzione del Paese⁶²⁵ e «les lois du Royaume» che limitavano la potenza assoluta dei re, riconducendola alla "civilté" delle leggi, avevano contribuito a mantenere costante: quella costituzione aveva saputo tenere unita la comunità politica, e insieme a essa quell'ordine, quel *train*, in cui ciascuno deve fare la sua parte, compresa quella dell'esercizio del governo⁶²⁶.

⁶²⁴ Come ha magistralmente e puntualmente dimostrato G. Nakam, *Les Essais de Montaigne. Miroir et procès de leur temps*, Champion, Paris 2001² e anche Ead., *Montaigne et son temps. Les événements et les «Essais»*, Nizet, Paris 1982.

⁶²⁵ Alla quale propone di tornare, per uscire dalla crisi del presente, François Hotman, nella sua *Franco-Gallia* del 1573.

⁶²⁶ L'idea che la "puissance absolue" debba essere ricondotta "sous la civilté de la loy" è utilizzata da Montaigne, ancora *maire* di Bordeaux, in una lettera che egli scrive il 22 novembre 1582 a Nantouillet, consigliere del re, e sulla quale ha richiamato l'attenzione S. Daubresse. Scrive Montaigne: "Monseigneur, vous desirez savoir de moi comment le roi doit entretenir les trois freins par lesquels la puissance absolue est réglée. Voici mon sentiment. Et premierement, touchant les trois freins, dont je vous ai déjà parlé en ma précédente missive, par lesquels la puissance absolue du prince et monarque, laquelle est appelée tyrannique quand on en use contre raison, est refrenée et réduite à civilté et par ainsi est réputée juste, tolerable et aristocratique. Je dis derechef que le roi ne peut faire chose plus agréable, plus plaisante, et

Le guerre civili, cioè, lacerano in maniera irreparabile il tessuto di quella antica e delicata tessitura costituzionale che appare ormai sempre più declinante, perché è minato alla radice, e violentemente, il suo carattere *composito* e plurale, da parte del sempre più esteso potere delle parti “furiose”⁶²⁷ in conflitto fra loro e perché, in questo conflitto feroce, nel suo “estremo disordine”, risulta ormai impossibile “procedere verso l’ordine”: le guerre civili intestine determinano quello che appare come lo stato di cose peggiore nel corpo politico, il *caos* che impone la rinuncia ormai definitiva a governare gli eventi. Così, ancora in *Della presunzione* (II, xvii, 655; 876): “negli affari pubblici non v’è indirizzo tanto cattivo (*aucun si mauvais train*), purché antico e costante, che non sia preferibile al cambiamento e alla mutazione”.

Il desiderio di conservazione⁶²⁸ di Montaigne, come abbiamo avuto modo di vedere, si declina nel senso di una sottolineatura dell’elemento della consuetudine, della *coustume*: proprio nel seguito della pagina appena citata possiamo ritrovare, però, una formula come questa, che già abbiamo tentato di sottolineare⁶²⁹: “I nostri costumi sono estremamente corrotti, e inclinano straordinariamente al peggio, fra le nostre leggi e usanze ve ne sono parecchie barbare e mostruose; tuttavia, data la difficoltà di porci in condizione migliore (*en meilleur estat*), e il pericolo di questa scossa, se potessi mettere una zeppa alla nostra ruota e fermarla a questo punto, lo farei ben volentieri - riconosce Montaigne, che cita Giovenale –: (*b) nunquam adeo foedis adeoque pudendis / Utimur exemplis, ut non peiora supersint.*”. Si tratta, certo, del riconoscimento lucido di una “crisi di ordine” che investe l’intera società: di ordine sociale, religioso e, infine, politico⁶³⁰.

lus profitable à des sujets, ni plus honorable et louable à lui mesme que d’entretenir lesdites trois choses par lesquelles il acquiert le nom de bon roi, de très chrétien, de père du peuple, et bien aimé, et tous autres titres que peut acquérir un vaillant et glorieux prince. Tel est mon doloir et avis » (cfr. *Montaigne, maire de Bordeaux : lettres (1581-1585)*, Anne-Marie Cocula éd., l’Horizon Chimérique, Bordeaux 1992, p. 54, cit. in S. Daubresse, op. cit., p. 268). La formula della « civiltà des lois », nota Daubresse, è impiegata anche da Etienne Pasquier, nelle sue *Recherches de la France* (*ibid.*).

⁶²⁷ Scriveva Federico Chabod, in un fondamentale saggio sulle origini dello Stato moderno: “Il furor religioso è molto più forte del patriottismo nazionale. E, se vi è una ideologia, una forza passionale che pesi sulla politica, questa è bene, nel secolo XVI, ancora la religione, la fede di Cristo.” (F. Chabod, *Alle origini dello stato moderno*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, p. 595). Cfr. D. Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Champ Vallon, Paris 1990.

⁶²⁸ E’ l’espressione che adopera Denis Crouzet per qualificare l’azione mediatrice, “aux antipodes” della violenza civile e religiosa, del Parlamento di Parigi negli anni delle guerre civili, nella sua *Préface* al libro di Sylvie Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, cit., p. XII. La tesi sostenuta qui da Crouzet sembra sostanzialmente convergere con quella di G. Borrelli, in merito al paradigma della *conservazione* politica (cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, cit.).

⁶²⁹ Cfr. *supra*, al cap. 2 e la nota relativa.

⁶³⁰ Cfr. A. Negri, *Problemi di storia dello Stato moderno: Francia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII, pp. 182-220. Secondo Negri, le guerre di religione in Francia avrebbero determinato la crisi della nuova morale civile borghese emersa tra il Quattrocento ed il Cinquecento, e dell’illusione di un’armoniosa integrazione di libertà civile e politica. “Un giusto, equilibrato, pacifico rapporto sociale: è un mito che si rivela tale”, sconfitto dalla realtà degli sconvolgimenti sanguinosi di cui è teatro la Francia, dove le “rivolte di classe” sono sostenute dal “pensiero settario”: “Non è solamente l’antico ordine che è sconvolto, ma l’ordine *tout-court*: o almeno questa è la grande paura che percorre la società europea” (ivi, p. 193). In questa direzione muoveva anche G. Procacci, *Classi sociali e Monarchia assoluta nella Francia della prima metà del sec. XVI*, Einaudi, Torino 1955, pp. 147-156. Per una critica serrata a questa prospettiva “classista”, che a suo avviso ha “lasciato insoluto il problema dell’origine del distacco tra società civile e apparato istituzionale nella Francia dell’Assolutismo”, si veda A. M. Battista, «*Stato macchina*» e crisi della

4. La giustizia zoppa.

Tuttavia, non sembra proprio che si trovi qui, in queste come nelle numerosissime altre riflessioni sulla *confusione* del presente sparse negli *Essais*, soprattutto nel libro terzo⁶³¹, la rassegnazione e, meno che mai, la disperazione di un Umanesimo ripiegato sulla sua *disillusione* di fronte alla scissione, o indotto alla rinuncia dalla «dissociazione» della “morale” dalla “politica”, della “Virtù” dalla “Fortuna”⁶³².

L’atteggiamento “platonico”, rivendicato da Montaigne davanti al “crollement” prodotto dalla crisi mortale delle guerre civili, sembra piuttosto aprire ad una via “realistica”, che si tiene aderente al *train* delle cose, nel concreto del suo movimento lento, che si deposita storicamente, materialmente, nei *meurs*. Anche se questi sono – certo - “estremamente corrotti” e anche se tra le *usances* “ve ne sono parecchie barbare e mostruose”.

morale comunitaria, in *La formazione dello Stato moderno*, a cura di C. Caracciolo, Zanichelli, Bologna 1970, pp. 49-50 e Ead., *Sul rapporto tra società e Stato nella Francia dell’assolutismo*, in «Quaderni storici delle Marche», VI, 1969, n. 10, pp. 85-113, ora in Ead., *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, cit., pp. 137-153. Battista inverte i termini del problema e considera “la crisi di valori”, di cui l’etica individualista sarebbe l’espressione, non già l’effetto ma la causa prima del frazionamento particolaristico della società francese e individua la fisionomia dell’«uomo dissociato» tra la sfera della moralità privata e quella della vita pubblica, che si affermerebbe proprio a partire da Montaigne, come chiave per sostenere “che questa versione dell’individualismo si presenta come contrapposta all’etica comunitaria ai fini del perfezionamento etico individuale.” (*Politica e morale*, cit., p. 149). Così anche per Alessandro Biral, nel contesto delle guerre di religione, “il «saggio» non configura più un buon padre della casa o un buon governante, ma soltanto un individuo «privato»”(A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell’epoca delle guerre di religione* (1982), ora in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 72). Ma le opere che affrontano globalmente il rapporto tra le vicende delle guerre di religione in Francia e l’evoluzione politico-istituzionale della monarchia francese sono quelle di V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, cit., purtroppo incompleta, e soprattutto, a nostro avviso, quella di A. Jouanna, *Le devoir de révolte*, cit.

⁶³¹ I tanti passi in cui Montaigne descrive il caos del suo presente storico sono stati oggetto di studi specifici. Cfr. P. Spriet, *Montaigne, Charron et la crise morale provoquée par les guerres de religion*, «The French Review», 1965, pp. 587-598 ; I. Cremona, *La pensée politique de Montaigne et les guerres de religion*, «Studi francesi», 1979, pp. 432-448.

⁶³² In questa direzione sembrano, invece, andare gli studi dedicati a Montaigne da A. M. Battista, come *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., e, anche se in maniera più sfumata, Ead., *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»* (1990), ora in *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, cit., pp. 249-291.

Restano, comunque, data la difficoltà di porci “en meilleur estat”, pur del loro *estat* malato⁶³³, l’unico tessuto civile in grado di *resistere* alla dissoluzione della guerra, *ut non peiora supersint*. Essi rappresentano il con-tessuto, la *contexture*, in grado di tenere *insieme* le parti del corpo politico e di scongiurare *le danger* della sua distruzione violenta, tenendole a freno e governandole, impedendo cioè la rottura di quel nesso connettivo tra individuo e comunità che una lunga, antica tradizione etico-politica aveva posto a fondamento della vita stessa della *Civitas* e della condotta di ciascuno al suo interno⁶³⁴.

Come determinare *ora*, cioè nel momento del pericolo estremo per la sussistenza stessa della comunità politica, la propria “condotta”? È davvero sufficiente rimettersi alla sorte? Anche se Montaigne più di una volta sembra suggerire questo “rimedio” di fronte alla crisi di certezze che porta a non saper più distinguere “justice” da “colère”, resta sempre viva una *resistenza*, una disposizione a non rassegnarsi malgrado la confusione del presente e il suo “estremo disordine”. Si tratta di seguire questa disposizione, di seguire cioè il proprio sentire nel suo proprio, singolare movimento e nella forza di resistenza che esso esprime, nella sua enigmatica costanza: “(b) Dirò una cosa strabiliante (*un mostre*) – scrive in *Della crudeltà* -, ma comunque la dirò: io trovo, così, in diverse cose, più freno e regola nei miei costumi che nella mia immaginazione, e la mia concupiscenza meno dissoluta della mia ragione.”(II, xi, 428; 552).

Nei suoi “costumi” Montaigne trova una forza che fa da freno e da regola, una forza di resistenza, un *attrito* che si oppone all’ingiusto più della sua *opinion* e della sua *raison*, una specie di pesantezza, che lo conduce più sicuramente delle sue riflessioni, qualcosa che ha a che fare con il sentire, con una sensazione spontanea, con un *sens* di giustizia che resiste all’ingiusto, ma che “si manifesta innanzitutto come «senso per l’ingiustizia»”⁶³⁵.

Bisogna, dunque, procedere, anche se questo sarà un procedere “claudicante”. Dal momento in cui cedo alla tentazione di formulare ciò che è il «giusto», mi trovo subito a *zoppicare* nell’ingiusto. Il mio giudizio si arroga la capacità di separare il vero dal falso, di distinguere ciò che è secondo il costume da ciò che è secondo la natura, proprio nel momento in cui dovrei invece riconoscere, qui,

⁶³³ La metafora della malattia, lo ricordiamo, e della necessità di un rimedio *medico* è abbastanza comune anche nei *pamphlet* dell’epoca delle guerre civili, ma per lo più essa veniva usata per giustificare i massacri della parte avversa, indicando la necessità di un intervento chirurgico per “amputare” la parte malata e così salvare il corpo. Cfr. B. De Negroni, *Intolerances: catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette, Paris 1996, p. 27. Tutt’altra però è la posizione di Sébastien Castellion nel suo *Conseil à la France Desolée* del 1562, dove la guerra civile viene paragonata a una terribile malattia che colpisce il corpo francese. Sul *Conseil* cfr. S. Visentin, *Guerra alla guerra. La potenza costituente del linguaggio in Sébastien Castellion*, in M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 177-197.

⁶³⁴ Per un’esauriente e penetrante ricostruzione storica di questa tradizione, si veda P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁶³⁵ H. Hofmann, op. cit., p. 78. Questo *sens* per l’ingiustizia è - come spiega Hasso Hofmann - , “relativamente più preciso rispetto al primo. Senza riflettere preliminarmente su un buon ordinamento e senza sussumere l’offesa subita (in prima persona o in virtù di una semplice partecipazione emotiva) entro una norma determinata, quel *sens* dà in ogni caso l’impressione, forte e vaga insieme, di essere dalla parte del giusto” (*ivi*).

la mia radicale incapacità. Più esattamente: la pretesa stessa di enunciare ciò che è il giusto, è, per ciò stesso, inclinare verso l' essere ingiusto.

Bisogna, allora, trattenersi dal giudicare, secondo la vera lezione della “vita pirroniana”⁶³⁶, al di fuori della sfera concreta di *esistenza* dentro la quale, sempre, si esercita il giudizio? Molti esempi ci dovrebbero avvertire di questo, fino ai peggiori errori giudiziari, anche al di là di ciò che si potrebbe imputare alla fallacia dei giudici: basti ricordare la straordinaria riflessione di Montaigne in ordine alle esecuzioni capitali, delle quali ciò che davvero sappiamo è che esse sono certo *irreparabili*, argomento – questo - decisivo più di ogni altro, per Montaigne: “i miei – ci ha detto di *quei poveri diavoli* - furono impiccati irreparabilmente”.

Dobbiamo precisare meglio? Sembra davvero che, nella pratica dell'*esperienza*, l'ingiusto nasca ogni volta che guardiamo agli eventi come se essi accadessero in una dimensione a-temporale, come se potessimo osservare da un *fuori* del tempo ciò che invece sempre sorge nello spazio del qui e ora del tempo presente, ogni volta cioè che ci rifiutiamo di accettare l'evidenza che il tempo è altra cosa rispetto ad una cornice vuota nella quale situare la storia, o meglio, *le storie* degli uomini. Perché il tempo *fa* le cose, le produce, è potenza attiva che compone, al di là della nostra comprensione e della nostra volontà, le molte storie nelle quali siamo presi. Non è cosa facile da capire, e ancora meno da ammettere. Abbiamo già visto, nel capitolo *Della vanità*, quali siano le implicazioni *politiche* di una simile posizione, che vede bene l'elemento di indipendenza delle forme costitutive della società in rapporto ai pensieri umani, cioè vede come *il tempo* produca, da sé, qualcosa che noi non saremmo capaci di immaginare e che tuttavia costituisce concretamente l'ordine nel quale noi stessi viviamo, l'ordine nel quale accadono le nostre storie, anche se a noi riesce difficile vederlo *come* un ordine e “ci lagnamo abitualmente della condizione in cui siamo” (III, ix, 957;1274).

Così, anche la peggiore delle forme di governo che si siano realizzate in uno Stato, in quello di Roma, ad esempio, sotto i primi imperatori, “fu per esso la più fortunata”. “Si scorge a fatica l'immagine di qualche forma di governo”, in quella *contexture*: “esso non fu mai tanto sano come quando fu più malato”, dice Montaigne, *lì* “è la più orribile e più densa confusione che si possa immaginare” (*ibid*). “L'orditura (*la contexture*) di un così gran corpo”, come il corpo politico di *quella* Civitas che, come sappiamo, si conservava e si sosteneva, per Montaigne, “anche per la sua antichità”, come i vecchi edifici, e “che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso”(ivi, 960; 1279).

⁶³⁶ “La vie pyrrhonienne est aussi ardente que n'importe quelle autre. Elle se déroule en fonction de valeurs qui la conduisent et que l'inspirent, mais ces valeurs ne sont pas réifiées en «êtres», absolutisées en «vérités», elles ne sont pas séparées de la sphère où elles valent, c'est à dire d'une sphère concrète d'existence où elles ont leur réflexion dans un regard vivant »”, scrive molto acutamente Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, cit., p. 42.

Il tempo stesso, insomma, è produttore di una *realità*, che l'“usage” sa rendere “giusta” senza che un principio esterno giunga ad ordinarla alla sua misura, supposta razionale e imposta dalla volontà di un soggetto che ne decida la forma, alterando forzosamente l'*autonomia* del suo costituirsi temporale e concreto, l'autonomia del suo “modo di vita”, sedimentato nella “densità” della sua “confusione”, nel *peso* dell'antichità della sua costituzione materiale, cioè nella sua “coustume” e nei suoi “meurs”.

Questo ci raccontano “le storie”, anche quelle che ci vengono dal Nuovo Mondo e che ci dicono di una vita “giusta”, senza legge e “senza re”: “(c) Ciò che ci narrano di quelli del Brasile – leggiamo nell'*Apologie* - , che morivano solo di vecchiaia, e che si attribuisce alla serenità e alla tranquillità della loro aria, io lo attribuisco piuttosto alla tranquillità e alla serenità della loro anima, libera da ogni passione e pensiero e occupazione impegnativa o spiacevole, poiché erano gente che passava la propria vita in una mirabile semplicità e ignoranza, senza istruzione, senza leggi, senza re (*sans loy, sans roy*), senza religione veruna”(II, xii, 491; 640-641).

Il senso per l'*ingiustizia* emerge negli *Essais* come l'elemento che consente il giudizio, ma anche la sua *sospensione*, necessaria come nel celebre caso citato da Montaigne nel capitolo undicesimo del libro terzo⁶³⁷, *Degli zoppi* (*Des boiteux*), quello di un famoso processo del suo tempo, il processo «Martin Guerre» contemporaneo dell' “infanzia” di Montaigne, ma in realtà degli anni della sua giovinezza e della sua formazione, di cui egli ci dice di ricordarsi ancora assai bene, anzi addirittura di ricordarsene come di nessun'altra cosa: “(b) Vidi nella mia infanzia un processo che Coras⁶³⁸, consigliere di Tolosa, fece stampare, su un fatto strano. Di due uomini che si presentavano l'uno in vece dell'altro. Mi ricordo (e di nessun altra cosa mi ricordo così bene) che mi sembrò che egli avesse reso l'impostura di colui che giudicò colpevole così piena di prodigi ed eccedente a tal punto le nostre conoscenze, e quelle di lui medesimo che era giudice, che trovai molto dura la sentenza che lo aveva condannato ad essere impiccato.”(III, xi, 1030;1376). Si trattava della celebre causa «Martin Guerre», dal nome di uno dei suoi protagonisti la cui identità era stata usurpata, prima che egli riapparisse dopo una lunga assenza e si trovasse di fronte a colui che nel frattempo aveva preso il suo posto, oltre che il suo nome, presso la sua famiglia come presso la sua sposa, Bertrande.

⁶³⁷ Per l'analisi di questo capitolo cfr. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, cit., pp. 377-397 ; N. Panichi *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 213 sgg. e J. O'Brien, *Comment être bon juge*, «BSAM», 21-22, 2001, cit., pp. 185-192; per una ricostruzione storica del processo «Martin Guerre», cfr. N. Zemon-Davies, J.-C. Carrière, D. Vigne, *Le retour de Martin Guerre*, Editions Robert Laffont, Paris 1982.

⁶³⁸ Il titolo completo della relazione che di questa causa celebre aveva fatto uno dei giudici, Jean de Coras, nel 1561, è: *Arrest memorable du Parlement de Tolose contenant une histoire prodigieuse de nostre temps avec cent et onze belles & doctes annotations de monsieur maistre Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour & rapporteur du proces*, Galliot du Pré, Paris 1572 (ma la prima edizione presso Antoine Vincent, Lyon 1561).

Montaigne ritorna con la memoria a questo strano “caso”, a questa storia, e agli eventi singolari che essa narra, per sviluppare lungo tutto il capitolo un’analisi penetrante “della *boiterie* mentale dei giudici e della giustizia”⁶³⁹, sulla fragilità delle prove, delle testimonianze di cui si serve e delle imputazioni, ma anche sulle erranze, sulla natura “zoppicante” della ragione umana e della stessa condizione umana, ove per *condizione* si intenda più il lato giuridico che quello metafisico, come ha suggerito acutamente André Tournon⁶⁴⁰. Senza voler entrare nei meandri dell’“affaire”, che presenta ancor oggi tratti oscuri e persistenti zone d’ombra⁶⁴¹, Montaigne fornisce tuttavia nel capitolo un numero sufficiente di informazioni perché si intuisca il movimento di pensiero che guida qui la sua riflessione. Riassumendo gli elementi principali del dramma giudiziario “di cui si ricorda come di nessun’altra cosa”, Montaigne insiste sul carattere fragile dei resoconti dei fatti e delle accuse stravaganti che precedettero la condanna e portarono, così, all’esecuzione capitale di colui che alla fine fu ritenuto colpevole, Arnaut du Tilh, che sarà dal tribunale irreparabilmente *condamné à estre pendu*. Infondata, e cioè troppo eccedente le nostre conoscenze e quelle del giudice stesso, oltre che “molto dura” appare a Montaigne la condanna a morte dell’imputato, enorme la pena in rapporto alla materia da commedia del crimine.

Ciò che appare più fragile, non è tanto il riconoscimento dei fatti accertati nel corso del processo, di usurpazione dell’identità e di impostura, ma la stessa imputazione del crimine che porta il tribunale a supporre che una simile usurpazione da parte del falso marito, che ingannò per troppo tempo la capacità di riconoscimento della consorte di Martin Guerre, non avrebbe mai potuto compiersi senza l’intervento di una qualche forma di “magia” o di stregoneria. Montaigne vuole soprattutto insistere sulla fragilità di quest’ultima, fatale *imputazione*.

Essa, infatti, rende più *oscura*, più di quanto non contribuisca a chiarire, la comprensione del caso: la Giustizia è *essenzialmente* bendata, cieca di fronte alla singolarità del “caso” che ha di fronte. Là dove tutto si gioca nella dimensione sovrana del *caso*, dell’evento, di un *accident estrange*, l’azione stessa del tribunale conta soltanto nella misura in cui vi si adegua, vi si confonde. Nella sua cecità il linguaggio giuridico non vede la sua stessa tragedia, che lo porta inesorabilmente, irreparabilmente, all’arbitrio della immotivata violenza della sentenza.

Ciò che giuridicamente appare come “caso”, rivela così tutta la tragedia dell’interpretare-interrogare di Montaigne, la sua necessità: perciò questo “caso” è inesorabile. Montaigne esplicitamente si pone la domanda sul giusto e altrettanto esplicitamente invita a non cercare aiuto nel giuridico, a non appigliarsi alla parvenza giuridica della sua vicenda. Davanti all’azione del

⁶³⁹ N. Panichi, op. cit., p. 213.

⁶⁴⁰ A. Tournon, *La glose et l’essai*, cit., p. 273 e Id., *L’humaine condition : Que sais-je ? Qui suis-je ?*, in M.-L. Demonet (coordoné par), *Montaigne et la question de l’homme*, cit., p. 29.

⁶⁴¹ Come ha visto molto bene Leonardo Sciascia nella *ripresa* del “caso” proposta ne *La sentenza memorabile*, Adelphi, Milano 2004, in particolare pp. 116-118.

tribunale di Tolosa Montaigne si vede costretto, allora, a riconoscerne l'estrema "misericordia": assurdo appellarsi ad esso per comprendere, spiegare, correggere. Di qui la sua conclusione, che evoca ironicamente la possibilità, per la Giustizia, di riconoscere ed *assumere* la propria ignoranza, in altri termini la sua impotenza a interpretare e decidere. Scrive: "Adottiamo qualche formula di sentenza che dica: «la corte non ci capisce niente (*la court n'y entend rien*)», più liberamente e semplicemente di quanto fecero gli aeropagiti, i quali, trovandosi imbarazzati da una causa che non potevano districare (*d'une cause qu'ils ne pouvoient desveloper*), ordinarono che le parti ritornassero dopo cento anni" (III, xi, 1030; 1376).

Possiamo ritenere superflua la stessa idea della legge (clemente o inesorabile che sia); essenziale, allora, diviene l'azione del tribunale. In questo caso non si dà che il singolo giudizio, di volta in volta, di questi singoli giudici. L'azione del tribunale non risulta essere che un altro nome di quello stesso "caso" inesorabile e, come non si può ottenere risposta dal caso, così non è possibile ottenerla dal tribunale, che farebbe bene a riconoscere che, del caso, *n'y entend rien*.

Mentre invece, nell'applicare la legge, l'arbitrio dei giudici appare qui, a Montaigne, sovrano e inappellabile, esattamente come la singolarità dell'evento, ed essi, letteralmente, non rispondono a nulla. L'evocazione in forma ellittica di questo processo memorabile si conclude, dunque, su un precetto che sembra andare nella direzione opposta ad ogni logica "giudiziaria", poiché esso suppone che il giudice, o che il tribunale, assuma la sua incapacità a pronunciare il giudizio dal momento che non *sa* discernere in modo chiaro e distinto le cose di cui deve giudicare e neppure pronunciare, di conseguenza, una sentenza "fondata": ogni atto, ogni messaggio di questa legge sono unici, autonomi, dotati di una "necessità" solo intrinseca, non rapportabile mai ad alcun fondamento certo.

Del tutto esposta al caso, mai capace di porre fine all'ondeggiante, imprevedibile dominio della Fortuna, la sentenza della corte non riguadagna quella stabilità che doveva essere propria della Giustizia, ma nella sua unicità irreparabile, irrevocabile e inflessibile, colpisce così l'evento, lo colpisce una volta sola e per sempre, senza pietà, nascondendo la propria fondamentale dimensione di cecità e di sanguinante *vendetta*.

Vana è la figura del giudice, la sua "posa" solenne, che *dissimula* in realtà il suo non sapere, la sua cecità profonda, forse costitutiva di ogni possibilità di pensare la Giustizia: un fondo raggelante, irrisolvibile, di violenza, vendetta, guerra. Un'affinità originaria⁶⁴², teo-logica, fra giustizia e vendetta, in cui la Legge si mantiene stabilendo una via regia alla violenza, ovvero forza capace di

⁶⁴² Sulla co-appartenenza originaria di violenza e diritto nel grande pensiero politico del Rinascimento, e in particolare in Machiavelli e Montaigne, rinviamo ancora una volta a Th. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., *passim*.

spezzare l'infinita spirale della vendetta, polarizzando, come dice Girard, "sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque"⁶⁴³.

Questa dissimulazione sottrae alla visione la dimensione propriamente *mitica* della legge⁶⁴⁴, è la dissimulazione del giudice che pretende di essere nient'altro che la bocca attraverso cui la legge stessa giudica, e insieme rende cieca la Giustizia stessa nei confronti di tale suo "fondo" non razionalizzabile.

E, infatti, questa riflessione porta Montaigne a estendere subito la sua critica alla questione emblematica⁶⁴⁵, vivamente dibattuta all'epoca sua, dei processi per stregoneria: "Le streghe dei miei dintorni corrono pericolo di vita per l'opinione di ogni nuovo autore che viene a dar corpo alle loro fantasie."(*ivi*, 1031; 1376-1377). Montaigne si oppone frontalmente alla dottrina dominante allora, secondo la quale le streghe erano creature "possedute", soggette alla giurisdizione dell'Inquisizione. Questa dottrina era stata notevolmente rafforzata alla fine del secolo XVI dall'autorità di Jean Bodin, il teorico della sovranità.

Nella sua opera *La démonomanie des sorcieres*, pubblicata nel 1580, cioè quattro anni dopo la prima edizione dei *Six livres de la République*, Bodin, opponendosi a coloro che non credevano alla stregoneria, allegava l'autorità delle Scritture e gli esempi di stregoneria che vi si trovano e sosteneva l'opinione dominante che esigeva un trattamento propriamente giudiziario dei casi di supposta stregoneria.

⁶⁴³ Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, trad. it. cit., p. 21. Girard chiarisce: "La vittima non è sostituita a questo o quell'individuo particolarmente minacciato, non è offerta a questo o a quell'altro individuo particolarmente sanguinario, ma è al tempo stesso sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società. È l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla sua stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso le vittime a lei esterne"(*ivi*). Per un interessante confronto tra la posizione di René Girard e quella di Carl Schmitt, sulla sistematica solidarietà tra la formazione di uno *jus* statale razionale e la teologia, cfr. Massimo Cacciari, *Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, «Il centauro. Rivista di filosofia e teoria politica», 2, 1981, pp. 58-81.

⁶⁴⁴ "Si obietterà – scrive Girard – che la funzione del sistema giudiziario non è realmente dissimulata; noi non ignoriamo, è evidente, che la giustizia si interessa più della sicurezza generale che della giustizia astratta, non per questo non crediamo che tale sistema riposi su un principio di giustizia ad esso proprio e assente nelle società primitive (...) Se il nostro sistema ci pare più razionale, in realtà, è perché è più strettamente conforme al principio di vendetta. L'insistenza sulla punizione del colpevole non ha altro significato. Invece di sforzarsi d'impedire la vendetta, di moderarla, di eluderla, o di deviarla su di uno scopo secondario, come tutti i procedimenti propriamente religiosi, il sistema giudiziario *razionalizza* la vendetta (...) la manipola senza pericolo; ne fa una *tecnica* estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza" (R. Girard, op. cit., pp. 38-39).

⁶⁴⁵ Sul carattere di "emblema" del titolo stesso del capitolo che stiamo esaminando, *Degli zoppi*, che designa la claudicanza, la *boiterie*, sia del *sorcier* che del giurista, cfr. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., p. 392-393. Anche E. Genz legge nella *boiterie* del saggio una satira della "boiterie" mentale dei giuristi. Cfr. H. E. Genz, *The relationship of title to content in Montaigne's essay «Des Boyteaux»*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1966, XXVIII, pp. 632-635. Ma sul tema della stregoneria e della demonologia negli *Essais* si veda tutto il capitolo VI del libro fondamentale di Gerald Nakam, intitolato "Phobies". Nakam sottolinea come la caccia alle streghe era ancora pressoché assente in Francia sotto il regno di Carlo IX, accusato da Bodin proprio per la sua eccessiva tolleranza, mentre subisce una repentina accelerazione a partire dall'ultimo quarto del secolo e non rifluisce che a partire dalla fine del XVII secolo. Al tribunale di Bordeaux, dove un tempo "le accuse di stregoneria erano sistematicamente depennate dal ruolo" (cfr. A. Boase, *Montaigne et la sorcellerie*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1935, p. 402 sgg.), al punto che Montaigne, alla Chambre des Enquêtes del Parlamento della città, non ebbe quasi sicuramente mai ad occuparsene, da un certo momento in poi le cose cambiano, tanto che egli, divenuto sindaco nel frattempo, constata il cambiamento di situazione e l'emergere di un nuovo clima di sospetto e di persecuzione (cfr. A. Boase, art. cit.).

È, dunque, molto probabilmente una esplicita allusione alla teoria di Bodin, *nouvel auteur qui vient donner corps* ai sogni dell'immaginazione, ai suoi fantasmi, la frase che Montaigne fa seguire a quella appena citata: "Per adattare gli esempi che la parola divina ci offre di tali cose, esempi certissimi e irrefragabili, e applicarli ai nostri avvenimenti moderni occorre ben altra intelligenza che la nostra, poiché noi non ne vediamo né le cause né i mezzi (*ny les causes ny les moyens*)."⁶⁴⁶ Spetta forse a quella sola onnipotente testimonianza dirci: «Questo è così, e così è quello, e non quell' altro». A Dio si deve credere, non c'è alcun dubbio; ma non certo a uno di noi, che si stupisce del suo stesso racconto, (e necessariamente se ne stupisce, se non è fuor di senno), sia che lo applichi al fatto altrui sia che lo applichi contro se stesso"(ivi, 1031; 1377). L'ironia è qui, come spesso in Montaigne, acuminata, ma ancora più acuminata la critica all'insufficienza "epistemologica" rivolta contro gli avversari e la loro pretesa vana di appellarsi alle Scritture, applicando la parola divina agli esempi *moderni*.

Un altro passaggio del capitolo *Des boiteux* indica molto nettamente la veemenza del dibattito e dell'accusa rivolta, da Bodin per esempio⁶⁴⁷, contro coloro che, come Montaigne, dubitano della realtà di questa "causalité diabolique", invocata come fondamento per un procedimento penale contro un supposto crimine: " Vedo bene – scrive Montaigne⁶⁴⁸ – che si va in collera, e mi si proibisce di dubitarne, sotto pena di punizioni terribili (*sur peine d'injuries execrables*). Nuovo modo di persuadere. Per grazia di Dio, la mia fede non si guida a colpi di pugno. Che strapazzino quelli che accusano la loro opinione di falsità; io l'accuso soltanto d'inverosimiglianza e di arditezza, e condanno l'affermazione contraria, egualmente a loro, se non così risolutamente" (ivi, 1031; 1377-1378). Dove all'apparente sfumatura corrisponde, con ogni evidenza, un ulteriore affondo critico, che ribalta contro l'avversario e il suo "nuovo modo di persuadere", la violenza intollerante della sua minaccia *d'injuries execrables*: in realtà "soltanto" di inverosimiglianza Montaigne accusa chi vuol guidarlo "a colpi di pugno".

Coloro che esprimono dei dubbi sulla "pertinenza" del trattamento giudiziario della stregoneria sono dunque sospettati di oscure complicità col crimine, oltre che di empietà e di ateismo. Contro questa doppia accusa, Montaigne si diverte a sottolineare la fragilità teorica di quei discorsi che cercano il loro *fundamentum inconcussum* nell'autorità, soprattutto teologica, quando si tratta di faccende umane, *soltanto* umane.

⁶⁴⁶ "La ragionevole critica di Montaigne in queste pagine – osserva Fausta Garavini nella nota esplicativa della sua traduzione degli *Essais* – è probabilmente ispirata in parte all'opera latina di Jean Wier, tradotta in francese da Jean Grévin col titolo *Cinq livres d'histoires, discours et disputes des illusions et impostures des diables* (1567)"(Montaigne, *Saggi*, vol. II, ed. cit., p. 1377, nota 1).

⁶⁴⁷ Cfr. la nota 4 di Fausta Garavini, sempre in Montaigne, *Saggi*, cit., p. 1377.

⁶⁴⁸ Subito dopo aver riportato questa sentenza da Tacito (*Storie*, I, xxii): «*Cupidine umani ingenii libentius obscura creduntur*».

Se la procedura giuridica è tecnica immanente e *perciò* umana e fallibile, come ogni altra cosa umana, e soggetta anch'essa al perenne *branle* della vita, essa non potrà pretendere di esibire nessuna "verità"; ma se svelasse, così, la sua infondatezza, non avrebbe neppure efficacia, non potrebbe pretendere *assoluto* riconoscimento e *piena* obbedienza. La più severa e rigida procedura giuridica invocata dagli avversari di Montaigne contro la *sorcellerie* è costretta, allora, a recuperare continuamente una dimensione di trascendenza⁶⁴⁹.

È cosa, infatti, troppo facile – dice Montaigne – far parlare Dio per dar forza al proprio *comando* e ricorrere alla minaccia e condannare degli uomini, per mandarli a morte nel rispetto *formale* delle regole della "giustizia": "Chi dà forza al suo discorso con la minaccia e il comando dimostra che la ragione vi è debole. Per una disputa verbale e scolastica, essi possono avere altrettanta apparenza di ragione dei loro contraddittori; ma nella conseguenza effettiva che ne traggono, questi hanno certo la superiorità. Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta; e la nostra vita è troppo concreta ed essenziale (*est nostre vie trop réelle et essentielle*) per servir da garante a tali accidenti soprannaturali e fantastici."(*ivi*, 1031; 1378).

Quest'ultima frase eccede la semplice critica della giustizia inquisitoria: essa denuncia piuttosto l'ordinaria presunzione di colpevolezza della ragione "giudiziaria" e la sua propensione a legittimare le sue procedure accusatorie, soprattutto nei casi di *sorcellerie*, ricorrendo per stabilire la colpevolezza dell'imputato ad "accidenti" soprannaturali, quando è in gioco la sua vita stessa, e la nostra vita è "troppo concreta ed essenziale" per essere sacrificata alla *cecità* di una procedura, quando questa decide dell'intera dimensione della legge. Montaigne fa appello a sant'Agostino, la cui autorità è qui invocata per contrastare il rigore persecutorio dei suoi avversari: "Non andiamo a cercare illusioni estranee e sconosciute, noi che siamo continuamente agitati da illusioni domestiche e nostre. Mi sembra che sia perdonabile non credere a un prodigio, almeno quando si può eliderne e annullarne la prova per via non prodigiosa. E seguo il parere di sant'Agostino, che è meglio inclinare al dubbio che alla sicurezza in cose difficili da provare e pericolose da credere."(*ivi*, 1032; 1379).

La casualità e la cecità delle congetture è costruita sulla fragilità delle prove e delle testimonianze, sul loro carattere tanto più *illusorio* e incerto quanto nutrito di illusioni *du dehors*, soprannaturali e fantastiche come quelle che senza posa agitano il nostro "dentro", domestico e privato: "Dopo tutto – conclude Montaigne – è mettere le proprie congetture a ben alto prezzo, il voler, per esse, far arrostito vivo un uomo." (*ivi*, 1032; 1380).

⁶⁴⁹ Solo una trascendenza *teo-logicamente* fondata "può ingannare durevolmente la violenza", scrive René Girard (op. cit., p. 41), cioè capace davvero - nota Massimo Cacciari - "di fondare la nozione di violenza legittima *assolutamente* distinguendola dalla 'carnale' immanenza di quella illegale e *colpevole*." (M. Cacciari, *Diritto e giustizia*, cit., p. 67).

Rendendo “vere” le sue immaginazioni soprannaturali e fantastiche, la Legge, attraverso la procedura di *veridizione* dei tribunali che porta alla confessione del colpevole e alla sua condanna, rende vere così anche le proprie congetture e si abbatte sul corpo della vittima, del *vivente* che gli sta di fronte, *un homme tout vif*, straziandolo nella violenza della pena e del supplizio inflitto⁶⁵⁰.

Il pensiero si trova, qui, ancora una volta a fare i conti con “la forza dell’immaginazione”, di cui le supposte streghe sono, agl’occhi di Montaigne, un’ esemplare manifestazione, allo stesso modo dei giudici che imputano loro un potere “diabolico”: qualsiasi diritto rivela in questo modo la propria fondamentale dimensione di furioso contrappasso, vendetta *diabolica* rispetto a ogni tentativo di razionalizzazione.

Contro questo modo di procedere e le sue conseguenze “giudiziarie” irreparabili, Montaigne invoca un altro approccio: “Qualche anno fa passai per le terre d’un principe sovrano⁶⁵¹ il quale, in mio favore e per vincere la mia incredulità, mi fece questa grazia, di farmi vedere in sua presenza, in un luogo appartato, dieci o dodici prigionieri di questa specie, e fra gli altri una vecchia, veramente strega per bruttezza e deformità, famosissima da gran tempo in questa professione. Vidi e prove e libere confessioni, e non so quale marchio insensibile su quella miserabile vecchia, e chiesi e parlai a sazietà, accordando loro un’attenzione il più possibile imparziale; e non sono uomo da lasciarmi vincolare il giudizio dalla prevenzione. Alla fine, e in coscienza, avrei ordinato loro dell’elleboro⁶⁵² piuttosto che della cicuta.”(ivi, 1031; 1379).

La messa in questione di questo dispositivo giudiziario e della sua procedura, in un “caso” in cui Montaigne vede soprattutto l’effetto, da curare *piuttosto* con un farmaco appropriato, di una malattia dell’immaginazione umana nella sua sfrenatezza, si duplica così in un’analisi più ampia sulle procedure giudiziarie intese a costruire una verità fragile e un sistema di imputazione in gran parte immaginario, benché gravido di conseguenze assai reali e il più delle volte irrimediabili⁶⁵³.

Qui, lo scetticismo dei *Saggi* non si limita allora alla glossa dei testi antichi, e neppure si riduce ad una mera ripresa degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico, ma si nutre di una riflessione specifica sulle costruzioni giuridiche e il loro ricorrere al dispositivo della finzione, come sottolinea un inciso in un’aggiunta manoscritta di Montaigne nell’*Apologie de Raymond Sebond*: “...e perfino il nostro

⁶⁵⁰ Sulla funzione giuridico-politica del *supplizio* nella società di Antico Regime, il rinvio è naturalmente all’opera fondamentale di M. Foucault, *Surveiller e punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, in part. pp. 35-75. “Il supplizio – scrive Foucault – fa parte della procedura che stabilisce la realtà di ciò che viene punito.” (ivi, p. 61). Seguiremo qui da vicino le analisi di Foucault.

⁶⁵¹ Forse il duca Carlo di Lorena, nel corso del viaggio di Montaigne nel 1580, ma il *Journal de voyage* non ne fa menzione.

⁶⁵² La pianta di elleboro nella medicina antica era considerata un antidoto contro la follia. L’elleboro – come nota Jean Starobinski – è la droga dell’oblio anche nel *Gargantua* di Rabelais: «Con questo rimedio Ponocrate gli fece dimenticare tutto ciò che aveva appreso sotto gli antichi precettori» (cit. in J. Starobinski, *L’ordre du jour*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. *L’ordine del giorno*, Il melangolo, Genova 1990, p. 26).

⁶⁵³ Su tutto questo si veda l’analisi molto bella condotta da N. Panichi in *I vincoli del disinganno*, cit., il Cap. 3 della Parte III, intitolato “Il sogno della stregoneria”, pp. 231-264.

diritto, si dice, ha finzioni legittime sulle quali fonda la verità della sua giustizia (*des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice*)(II, xii, 537; 708)⁶⁵⁴. Queste “finzioni” indicano, qui, delle rappresentazioni artificiali di persone o nessi causali che il diritto proietta sulla singolarità dell’evento, allo scopo di *risolvere* i “casi” che si presentano nella contingenza e fondare, così, “la verità della sua giustizia”.

5. Della crudeltà.

L’attenzione rivolta da Montaigne alle diverse forme di veridizione giudiziaria lo porta a criticare le procedure più violente della giustizia criminale del suo tempo: l’estorsione delle confessioni attraverso la tortura, l’atrocità dell’esecuzione delle diverse forme di supplizio determinate dalle procedure, che dureranno fino alla fine del XVIII secolo⁶⁵⁵. In molti passi degli *Essais* Montaigne denuncia la loro crudeltà, questo “vizio estremo” al quale dedica un’analisi dettagliata nel capitolo undicesimo del secondo libro, intitolato, appunto, *De la cruauté*: “(a) Fra gli altri vizi, io odio crudelmente la crudeltà, e per natura e per ragionamento, come il più grave di tutti i vizi” (II, xi, 429; 554). Essa gli appare tanto più ingiustificabile quanto meno procede da una perversione individuale, ma piuttosto da una logica istituita e scrupolosamente codificata, nella quale la pratica dei supplizi non è che la manifestazione estrema: “Quanto a me, anche nella giustizia, tutto quello che va al di là della semplice morte mi sembra pura crudeltà (*me semble pure cruauté*)⁶⁵⁶, e specialmente per noi che dovremmo aver cura di inviare in buono stato le anime all’altro mondo; cosa che non può essere, se sono state agitate e messe alla disperazione da tormenti insopportabili ”

⁶⁵⁴ Cfr. O. Guerrier, *Des ‘fictions legitimes’ aux ‘feintes des poètes’*, in «BSAM», 21-22, 2001, pp. 141-150 e F. Rigolot, *Nicomache et la règle de plomb: Fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne*, ivi, pp. 87-98. Ma, sullo sfondo « giuridico » dello scetticismo di Montaigne, cfr. in *L’écriture du scepticisme chez Montaigne*, cit., i saggi di O. Guerrier, *Le Champ du «possible»: de la jurisprudence aux Essais*, pp. 159-168; di Ph. Desan, *Montaigne et le doute judiciaire*, pp. 179-190 e di A. Tournon, *La question du Préteur*, pp. 265-274.

⁶⁵⁵ “Forse la nozione di «atrocità» è proprio una di quelle che meglio designano l’economia del supplizio nell’antica pratica penale” (M. Foucault, op. cit., p. 60 sgg.). Foucault ricorda come questa perduri, nella giustizia criminale in Francia, fino alla vigilia della Rivoluzione: “La molteplicità delle sommosse, ancora in piena età classica , il brontolio cupo, così vicino, delle guerre civili, la volontà del re di far valere il suo potere a spese dei parlamenti, spiegano in gran parte il persistere di un regime penale «duro»”(ibid).

⁶⁵⁶ Come osserva in nota alla sua traduzione Fausta Garavini, “è questa un’altra delle opinioni che furono rimproverate a Montaigne dal Maestro del Sacro Palazzo” quando, a Roma, nel marzo del 1581, lo si convocò per restituirgli la copia confiscatagli dei *Saggi*. Sulla critica della “crudeltà” negli *Essais*, cfr. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., Parte II.

(ivi, 431; 557). In un celebre passo del capitolo *Des cannibales* Montaigne propone un confronto dello stesso tipo tra questo “meccanismo dell’atrocità”⁶⁵⁷ e quello dei rituali antropofagi: “Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore (*l’horreur barbaresque*) che c’è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostito a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell’arrostito e mangiarlo dopo che è morto” (I, xxxi, 209; 277-278).

Il passo, che contiene un esplicito riferimento alle crudeltà consumate, “sotto il pretesto della pietà religiosa”, nel corso delle guerre civili del suo tempo e è spesso citato come esempio di un relativismo radicale dei valori, mette a confronto delle pratiche e modi di fare che possiamo certo chiamare *barbari*, “se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi che li superiamo in ogni sorta di barbarie”(ivi): la crudeltà che vi è descritta, e che talora sembra in Montaigne inscritta nello stesso ordine naturale, è in realtà – qui - rapportata alle sue manifestazioni ogni volta singolari e connesse alle differenti leggi e costumi che la esprimono. La “barbarie” cannibale si iscrive, allora, in un’analisi generale delle regole di un rituale istituito sì “per esprimere una suprema vendetta ” (*ibid.*), ma sempre all’interno del modo in cui essi “fanno la guerra”, e “tra loro essa non ha altro fondamento che la sola passione per il valore”(ivi, 210; 278-279).

La barbarie “cristiana” rimanda a due realtà diverse, ma evocate qui in una sequenza continua: quella della violenza estrema e *cieca* delle guerre di religione, da un lato, e quella dei supplizi atroci codificati da una giustizia che si arroga il potere di far soffrire quasi *senza limiti*, dall’altro, come mostra l’analisi dettagliata condotta in tutta l’ultima parte del capitolo *De la cruauté*.

Così, come in *Dei cannibali* Montaigne non nega che la crudeltà sia presente anche presso costoro, nella conclusione del capitolo immediatamente precedente, *Della moderazione*, egli denuncia quell’opinione “antichissima per cui si pensa di riuscir graditi al cielo e alla natura massacrandosi e uccidendosi, opinione che fu universalmente abbracciata da tutte le religioni”(I, xxx, , 201; 266) e che si trova, in qualche modo, legata all’altra opinione altrettanto antica, secondo la quale “il male guarisce il male” (ivi): “(b) E in quelle nuove terre, scoperte alla nostra epoca, ancora pure e vergini in confronto alle nostre, quest’uso è seguito, in misura diversa, dovunque; tutti i loro idoli si abbeverano di sangue umano, non senza diversi esempi di orribile crudeltà” (*ibid.*), costituiti dai sacrifici umani e dai supplizi che spesso li accompagnano. Ciò che definisce la

⁶⁵⁷ M. Foucault, op. cit., p. 62. Su tutto questo abbiamo presente G. Nakam, op. cit., il cap. V, “Cruautés”, pp. 311-351.

differenza specifica dell'atto crudele dell'antropofagia, in *Des cannibales*, è la sua *modalità*, il fatto che “quest'uso” non è che l'ultimo atto nel dramma della guerra. L'antropofagia è il compimento logico della messa a morte dei prigionieri di guerra, si colloca in una pratica “nobile e generosa” della guerra (I, xxxi, 210; 278).

La “nobiltà” della loro guerra fa sì che i prigionieri non si riconoscano mai vinti, “quei prigionieri son tanto lontani dall'arrendersi per tutto ciò che vien fatto loro che, anzi, nei due o tre mesi della loro cattività, mantengono un contegno gaio, sollecitano i loro padroni perché si affrettino a metterli alla prova, li sfidano, li ingiuriano, rinfacciano loro la loro viltà e il numero delle battaglie perdute contro i loro compatrioti.”(ivi, 212; 282).

E' questo rifiuto che fornisce la ragione sufficiente dell'atto dei vincitori, la cui funzione è quella di spingere il prigioniero a chiedere la grazia: stando al racconto esplicativo di Montaigne, è allora unicamente perché l'antropofagia è agli occhi dei “cannibali” del Brasile l'atto che rappresenta la suprema vendetta, che costoro divorano il cadavere del loro prigioniero, offesi dalla forza morale che egli manifesta rifiutando di chiedere grazia. Dato che, per generosa e nobile che sia la loro guerra, essa non cessa, per Montaigne, di essere una “malattia dell'umanità”(ivi, 210; 278)⁶⁵⁸. Siamo - certo – ancora nel regime della violenza e della crudeltà, e Montaigne non ce lo nasconde, descrivendo in maniera rapida e priva di *pathos* l'atto in questione: “Fatto ciò, lo arrostitiscono e lo mangiano tutti insieme, e ne mandano dei pezzi ai loro amici assenti” (ivi, 209; 277). Tuttavia, “pur giudicando le loro colpe”, Montaigne subito si rammarica del fatto che “siamo tanto ciechi riguardo alle nostre” (ivi, 209; 278).

Cecità, dunque, la nostra: non tanto quindi il vedere una “barbarie” che non ci sarebbe, quanto piuttosto il non vedere che i nostri “usi” sono più barbari dei loro, perché sono più crudeli. Cioè non una barbarie selvaggia, “naturale”, ma un'altra barbarie specificamente cristiana⁶⁵⁹, fomentata da una pietà religiosa che per la prima volta aveva manifestato uno spaventoso potenziale di perniciosità civile.

Come ricorda di aver visto con i suoi occhi di testimone oculare, Montaigne ci dice che in nome della pietà religiosa un popolo civile era diventato incomparabilmente più barbaro dei cannibali. Mentre i cannibali, infatti, si limitano a mangiare uomini morti, i francesi prima lacerano “con supplizi e martiri” dei corpi ancora vivi, poi li fanno “arrostitire a poco a poco”, e infine li fanno

⁶⁵⁸ Cfr. G. Nakam, op. cit., pp. 114-130

⁶⁵⁹ Voltaire chiamerà quelle guerre civili di religione “un genere di barbarie che Eruli, Vandali e Unni non avevano mai conosciuto” (*Essai sur les mœurs*, cap. CXXI, cit. in H. Trevor-Roper, *Le origini religiose dell'Illuminismo*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari 1975, p. 247). Ma già P. De Ronsard nel 1563, nel suo *Discours des Misères de ce temps*: “sous ombre de l'Evangile” i francesi cristiani “ont commis des actes tels, que les Scythes n'oseroient ni ne voudroyent seulement avoir pensé » (P. De Ronsard, *Œuvres Complètes*, a cura di J. Céard, D. Ménager e M. Simonin, Gallimard, Paris 1994, t. II, p. 1042).

mordere e dilaniare dai cani e dai porci”. E il tutto “non tra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa”(ibid.). Montaigne lega insieme, così, la barbarie alla crudeltà: il cannibalismo è meno barbaro perché è meno crudele. L'esecuzione è rapida ed efficace e, in tal modo, la sofferenza inflitta al corpo vivente del prigioniero è ridotta al minimo grado di crudeltà.

Ciò che si farà del suo cadavere, è indifferente: Montaigne in *Della crudeltà* può, così, consigliare alla giustizia del suo paese di sostituire all'orrore dei supplizi sul vivente, la loro esecuzione sul cadavere: “(a) Consiglierei che questi esempi di severità, con i quali si vuol far stare il popolo a segno (*en office*), si effettuassero sui cadaveri dei criminali: il vederli, infatti, privare di sepoltura, il vederli bollire e squartare, colpirebbe il volgo quasi quanto le pene che si fanno subire ai vivi (*aux vivans*), benché in realtà sia poco o niente.”(II, xi, 431; 557-558). In un'aggiunta del 1582, posteriore al viaggio di Montaigne in Italia, egli narra di un'esecuzione capitale a cui si trovò ad assistere un giorno a Roma⁶⁶⁰ e della “commozione degli astanti” davanti allo squartamento eseguito *dopo* che il famoso ladro Catena fu strangolato dal boia, e commenta: “(b) Bisogna compiere questi eccessi inumani contro la scorza, non contro il vivo.”(ivi, 432; 558).

Se questa crudeltà dell'istituzione è sempre presente, sia prima che *dopo* il giudizio che pronuncia la sentenza di colpevolezza, Montaigne non confonde tuttavia le due forme di violenza ‘giudiziaria’ nell'opporle alla propria ripugnanza istintiva nei confronti di una violenza, di cui le guerre di religione hanno mostruosamente moltiplicato la ferocia “per il solo piacere dell'assassinio”: “Io vivo in un tempo in cui noi abbondiamo in esempi incredibili di questo vizio, per la sfrenatezza delle nostre guerre civili; e nelle storie antiche non si vede nulla di più eccessivo di quello di cui facciamo prova ogni giorno. Ma questo non mi ci ha per nulla abituato.”(Ivi, 432; 559).

Pensare la guerra civile, significa per Montaigne pensare il problema della violenza che essa mobilita: fare l'esperienza “ogni giorno” dell'eccesso, di ciò che è *plus extreme* di quanto le storie antiche ci abbiano mai mostrato. Perciò, pensare *politicalmente* la crudeltà che vi si scatena e infuria tutto travolgendo, implica un atteggiamento ordinato all'esigenza di diminuire il più possibile la parte di violenza inerente alla vita della comunità. Se Montaigne è tanto sensibile alla violenza da farne il criterio principale di valutazione nell'ambito politico, non è perché egli fatica a “sopportare” la crudeltà, di cui, pure, fa quotidianamente l'esperienza devastante. Si tratta di comprendere come il suo odio per la crudeltà non sia soltanto la manifestazione di una singolare propensione naturale a “una profondissima compassione per le afflizioni altrui” (ivi, 430; 556), e

⁶⁶⁰ Il fatto è narrato nel *Journal de voyage*, alla data 11 gennaio 1581, dove leggiamo: «Après qu'il fut étranglé on le détrancha en quatre quartiers. Ils ne font guère mourir les hommes que d'une mort simple, et exercent leur rudesse après la mort » (Montaigne, *Journal de voyage*, éd. présentée, établie et annotée par Fausta Garavini, Gallimard, Paris 1983, p. 198). Sul ruolo del popolo « spettatore » dei supplizi, si veda ancora una volta M. Foucault, op. cit., pp. 62-71.

neppure sia il suo senso dell'ingiusto che, comunque, si rivolge anche verso la sofferenza degli animali: “(a) Quanto a me, non ho potuto mai veder senza dispiacere inseguire e uccidere (*poursuivre et tuer*) neppure una bestia innocente, che è senza difesa e dalla quale non riceviamo alcuna offesa”(ivi, 432; 559).

Si tratta, piuttosto, di vedere come si tratti di una sorta di inquietudine morale, qualcosa come un'intuizione relativa al riconoscimento di un fondo di inumanità che costituisce l'umano: “La natura stessa, temo, ha istillato nell'uomo qualche istinto verso l'inumanità”(ivi, 433; 560). Si può dire che la chiave del suo discorso politico va – dunque – cercata qui sul versante della reazione alla crudeltà esercitata sul corpo dei viventi, alla sofferenza di cui questi fanno l'esperienza e che, sola, può essere la matrice di un discorso che ponga la domanda sul “giusto” che sfugga all'ingiustizia del *mundus delirans*.

A quel *delirio* sanguinario che si manifesta allo stesso modo “nei riguardi delle bestie” come nei supplizi inferti agli esseri umani: “(b) Dopo che a Roma ci si fu abituati agli spettacoli delle uccisioni degli animali (*aux spectacles des meurtres des animaux*), si passò agli uomini e ai gladiatori”(ivi, 433; 560). Gli uomini e le bestie sono qui accomunati nella stessa sofferenza inflitta loro dalla crudeltà delle “nature sanguinarie”, e nella stessa compassione, la *sympatia* che Montaigne rivolge a tutte queste vittime dell'ingiustizia: “(a) E perché non ci si burli di questa simpatia (*de cette sympathie*) che ho per esse, la teologia stessa ci ordina qualche benevolenza nei loro riguardi; e, considerando che un medesimo padrone ci ha albergati in questo palazzo per il suo servizio e che esse appartengono, come noi, alla sua casa, ha ragione di ingiungerci qualche rispetto e affetto verso di esse.”(*ibid.*).

E, qualche pagina più in là, sottolineando ancora di più il nesso che lega la questione del “giusto” a quella del “vivente”, in quanto *tale*: “Quand'anche tutto ciò non fosse – conclude Montaigne -, c'è tuttavia un certo rispetto e un generale dovere di umanità che ci lega (*qui nous attache*) non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante. Noi dobbiamo giustizia agli uomini, e grazia e benignità alle altre creature che possono esserne suscettibili. C'è qualche relazione fra esse e noi (*quelque commerce entre elles et nous*), e qualche obbligo reciproco (*et quelque obligation mutuelle*)”(ivi, 435; 562-563). Giusto o ingiusto sarà giudicato, così, ogni dispositivo, politico o giudiziario, in funzione della quantità di sofferenza e di dolore a cui esso costringerà gli esseri viventi, *tutti* gli esseri viventi, sui quali si esercita il suo dominio storico: cioè in funzione della sua capacità di governare i viventi, rispettando ciò “che ci lega non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante”, dando a ognuno giustizia, grazia e benignità nella *obligation mutuelle* che deve regolare la nostra relazione.

Montaigne aggiunge, qui, questa osservazione: “(c) Io non esito a confessare la tenerezza della mia natura, così puerile che non so rifiutare al mio cane le feste che mi fa fuor di luogo o che mi richiede. (b) I Turchi hanno ricoveri e ospedali per le bestie. (a) I Romani nutrivano a spese pubbliche le oche, per la vigilanza delle quali era stato salvato il loro Campidoglio; gli Ateniesi stabilirono che le mule e i muli che avevano servito alla costruzione del tempio chiamato Hecatompodon fossero liberi, e che fossero lasciati pascolare dovunque senza essere disturbati” (ivi). Il passo è assai significativo perché sottolinea un punto importante: la giustizia è il prodotto dell’agire degli uomini che hanno la capacità di conferire dei diritti, anche agli animali. Questa prerogativa è immanente alla vita e deve essere considerata e accettata come tale, al suo livello più generale.

L’ “universalità” di questa giustizia risiede precisamente in questa capacità degli uomini, quale che sia la loro stirpe o la loro *coustume*, di formulare norme che di adattino agli umori di una società data, in un momento storico determinato. Tutte le società umane possiedono questa concezione “naturale” della giustizia. Montaigne chiama questa forma di giustizia la “justice en soy”: “La giustizia in sé , - leggiamo in *De l’utile et de l’honneste* - naturale e universale, è regolata altrimenti e più nobilmente di quanto sia quest’altra giustizia (c) speciale, nazionale, (b) vincolata alla necessità dei nostri governi (*contrainte au besoiing de nos polices*)” (III, i, 796; 1055-1056). Nonostante questa sua ripugnanza dovuta alla “tenerezza” della sua natura, verso la crudeltà e la violenza di quest’altra giustizia , “vincolata” alle necessità della *police*, Montaigne cerca, tuttavia, di rintracciarne i moventi specificamente “politici”, oltre che di descriverne gli effetti devastanti. Questa distinzione, essenziale negli *Essais* , tra giustizia “en soy” e giustizia “pour soy” – cioè la sua applicazione storica e concreta nel contesto delle diverse *polices* – non è pensabile che a partire dal dispiegarsi di un dispositivo politico, di una *police*, un apparato di governo che renda possibile la pratica concreta e quotidiana dell’amministrazione della giustizia, che non potrà che essere “speciale e nazionale”, cioè *situata* in uno spazio e in un tempo dati e cioè su una via “doppia, ineguale e fortuita”, che però “mantiene e alimenta” (*ibid.*) la vita materiale, l’*utile* degli uomini.

Si sarebbe tentati di iscrivere le critiche di Montaigne alla crudeltà dei supplizi all’interno del grande movimento che va dal Rinascimento fino all’Illuminismo⁶⁶¹ e che porterà ad una profonda riforma della giustizia penale, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo⁶⁶². Non sarebbe, questa, una lettura illegittima, ma essa ci farebbe forse perdere di vista proprio l’argomento più specifico che Montaigne mobilita quando si tratta di riflettere in modo più direttamente *politico* alla difficile

⁶⁶¹ Come G. Nakam, facendo di Montaigne un precursore di Beccaria. Cfr. Ead., *Les Essais de Montaigne*, cit., p. 329.

⁶⁶² Su questo decisivo *passaggio* della giustizia penale e del “potere di punire”, cfr. M. Foucault, op. cit., pp. 112-144.

articolazione di ciò che è “giusto”, di ciò che è “legittimo” e di ciò che è “efficace”, che è oggetto del capitolo primo del terzo libro degli *Essais*, intitolato appunto *De l'utile et de l'honneste*.

Qui, Montaigne rifiuta ogni legittimazione politica all'uso della menzogna in materia di giustizia, ai suoi occhi un simile espediente deriverebbe da una sorta di “ricatto giudiziario”: “Il bene pubblico richiede che si tradisca e che si menta (c) e che si massacri; (b) lasciamo quest'incarico a gente più obbediente (à *gens plus obéissants*) e più malleabile. Certo, io mi sono spesso irritato nel vedere certi giudici indurre il criminale, con la frode e con false speranze di grazia o di perdono, a rivelare il suo misfatto, e adoperarvi l'inganno e l'impudenza. Sarebbe bene per la giustizia, e per Platone medesimo, che favorisce quest'uso, fornirmi altri mezzi più di mio gusto. E' una giustizia maligna, e io non la ritengo meno ferita da se stessa che da altri.”(III, i, 791; 1048-1049).

Quando si accetta la teoria che giustifica l'uso della menzogna da parte di giudici “*obéissants*”, l'inganno perpetrato ai danni degli imputati con false promesse di grazia, il tradimento e lo stesso massacro come “mezzi” legittimi per attuare l'utile del “bene pubblico”, come sosteneva una certa letteratura di ispirazione “machiavelliana”⁶⁶³, persino il diritto buono può convertirsi in disumana ingiustizia: per Montaigne è una “giustizia maligna”, ferita non da altri, ma proprio da se stessa, e che produce la trasformazione terribile e improvvisa del diritto in crudele prepotenza e, in tal modo, “l'ingiusta statuizione giuridica di un potere statale tirannico”⁶⁶⁴. Nel prendere di mira certe pratiche giudiziarie che impiegano la menzogna e l'inganno come mezzi per realizzare l'*utile* a discapito dell'*onesto*, questa osservazione di Montaigne si iscrive nello svolgimento di un discorso più generale sul radicale antagonismo tra la questione del “giusto” e le necessità inerenti all'azione che si esercita nell'ordine politico.

Ma essa interseca anche la denuncia, da parte di Montaigne, delle procedure giudiziarie volte ad estorcere la verità con tutti i mezzi. I più estremi, e perciò i meno giustificabili, vanno ben al di là della semplice menzogna o dell'inganno dell'imputato, dato che ciò di cui si tratta è nient'altro che la tortura, istituita e codificata come regola dell'istruttoria, allo scopo di far emergere la prova, supposta decisiva, dalla confessione. Se la denuncia di questa forma di crudeltà è qui privilegiata in rapporto alla critica, altrettanto veemente, della violenza dei supplizi, è perché essa mette in gioco una singolare relazione della giustizia e della verità, che non manca di riflettersi d'altronde sulla valutazione data da Montaigne delle altre forme di produzione di verità.

E' alla fine del capitolo *Della coscienza* che si trova una delle analisi più penetranti della tortura e dei suoi effetti di verità. Montaigne vi sottolinea con forza non soltanto la crudeltà di questa atroce procedura inquisitoria, ma anche la sua scarsa affidabilità: “(a) E' un'invenzione pericolosa quella

⁶⁶³ Sulla separazione di *utile* e *honneste* e sul rapporto tra Montaigne e i teorici della “ragion di stato” cfr. N. Panichi, *Au-delà de la vertu «innocente»: Montaigne et les théoriciens de la raison d'état*, in *Montaigne politique*, cit., pp. 73-91.

⁶⁶⁴ H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, cit., p. 83.

delle torture, e sembra che sia piuttosto una prova di resistenza che di verità. (c) E colui che le può sopportare nasconde la verità come colui che non le può sopportare. (a) di fatto, perché il dolore dovrà farmi confessare ciò che è, e non mi forzerà piuttosto a dire ciò che non è? E, al contrario, se colui che non ha commesso quello di cui lo si accusa è abbastanza forte per sopportare quelle torture, perché non lo sarà colui che lo ha commesso, essendogli promesso un così bel guiderdone come la vita? Penso che il fondamento di questa invenzione si appoggi sulla considerazione della forza della coscienza. Infatti, nel colpevole, sembra che essa aiuti la tortura per fargli confessare la sua colpa, e che lo indebolisca; e, d'altra parte, che fortifichi l'innocente contro la tortura. A dire il vero è un sistema pieno di incertezze e di pericolo. (b) Che cosa non si direbbe, che cosa non si farebbe per fuggire a così gravi dolori? [...] Mille e mille hanno gravato la loro testa di false confessioni”(II, v, 368-269; 474-475). La tortura, questo “essai de patience”, è un espediente gnoseologicamente sbagliato; la sua confutazione risale già ad Aristotele (*Retorica*, 1. 15. 137a) : un colpevole dai nervi ottusi resiste, l'innocente troppo sensibile sputa confessioni false appena veda gli strumenti.

Ma Montaigne ricava questa critica dalla tradizione agostiniana che già denunciava l'eccessiva approssimazione di una simile procedura⁶⁶⁵, quando si tratta di assicurarsi di una *verità* indubitabile. Egli suggerisce che essa non si legittima implicitamente che per il fatto di essere un'anticipazione del giudizio sulla colpevolezza dell'accusato. La sofferenza così inflitta durante l'interrogatorio è allora già, in qualche modo, una forma di espiazione: “Parecchi popoli, meno barbari in questo (*moins barbares en cela*) del greco e del romano che così li chiamano, ritengono orribile e crudele tormentare e dilaniare un uomo sulla cui colpa siete ancora in dubbio. Che colpa ha egli della vostra ignoranza? Non siete forse ingiusti, voi che, per non ucciderlo senza motivo, gli fate peggio che ucciderlo? E per prova che sia così, guardate quante volte egli preferisce morire senza ragione piuttosto che passare attraverso questa inquisizione ancor più penosa del supplizio, e che spesso, per la sua crudeltà, sorpassa il supplizio e addirittura lo mette in atto.”(ivi, 369; 475).

Rifiutando quella giustificazione teologica che stabilisce una continuità negativa tra tortura, supplizio e messa a morte, Montaigne aggiunge una notazione laconica che insiste sulla sua doppia

⁶⁶⁵ Cfr. G. Nakam, *Le Essais de Montaigne*, cit., p. 322-323. Il rinvio è al libro XIX del *De Civitate Dei*, cap. 6: «Perciò spesso si è costretti a cercare la verità torturando testimoni innocenti ed estranei alla causa in questione; addirittura, a torturare l'accusato stesso; nell'indagine sulla sua colpevolezza lo si tormenta, e un innocente subisce per un delitto incerto una pena certa, e non perché si scopre che lo ha commesso, ma perché non si è certi che non l'abbia commesso.» (Agostino, *La Città di Dio*, trad. it. cit., p. 910). Geralde Nakam ricorda che, prima di Montaigne, la critica alla pratica legale della tortura era già presente nel commento al *De Civitate Dei* di Juan Luis Vives e nota come, nella traduzione francese del 1570, il *Commentaire* di Vives a questo passo di sant'Agostino ha per titolo «Questionner un homme est acte de tyrannie»: «C'a esté vraiment – leggiamo in Vives - l'invention de Tarquin l'orgueilleux, ou mesmes d'un Tyrant plus cruel et inhumain, de s'enquerir de la *verité* par tourmens: La quelle ne dira ne celuy qui pourra endurer, ne celuy qui ne pourra pas. Car comme dict le prudent Mime: La douleur contrainst mesmes les innocens de mentir.» (cit. in G. Nakam, op. cit., pp. 323-324). Cfr. F. Cordero, *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 629 sgg.

ingiustizia: “Da ciò deriva che colui che il giudice ha torturato, per non farlo morire innocente, lo faccia morire e innocente e torturato”(ivi, 369; 474-475). Qui è evidente come l’ingiustizia abbia un carattere particolarmente forte e crudele nei soprusi e nelle violazioni inumane perpetrate da coloro dai quali ci aspettiamo in realtà protezione e giustizia: qui più che mai la giustizia “en soy” è contraddetta dalla “justice publique”, della quale ormai appare chiaro come il suo realizzarsi produca quasi inevitabilmente delle ingiustizie “particolari”, una iniquità verso i *casi* singolari, alla quale essa sembra inesorabilmente *mescolata*, commista: “(a) Le leggi stesse della giustizia – si legge nel capitolo ventesimo del libro secondo degli *Essais*, intitolato *Nulla di quanto gustiamo è puro* - non possono sussistere senza qualche mescolanza d’ingiustizia (*sans quelque melange d’injustice*). E Platone dice che coloro che pretendono di eliminare nelle leggi ogni svantaggio e inconveniente, cercano di tagliare la testa dell’idra. «*Omne magnum exemplum habet aliquid ex iniquo, quod contra singulos utilitate publica rependitur*»,⁶⁶⁶ dice Tacito. (b) E’ altrettanto vero che per quanto riguarda la pratica della vita (*pour l’usage dela vie*) e l’utile della pubblica società (*et service du commerce public*), la purezza e la perspicacia dei nostri spiriti può essere eccessiva, questa chiarezza penetrante ha troppa sottigliezza (*a trop de subtilité*) e curiosità. Bisogna appesantirli e smussarli per renderli più obbedienti all’esempio e alla pratica, e farli più spessi e ottusi per adeguarli a questa vita tenebrosa e terrestre (*pour les proportionner à cette vie tenebreuse et terrestre*)”(II, xx, 675; 900). La mescolanza di qualcosa di iniquo, *aliquid ex iniquo* come afferma emblematicamente la citazione da Tacito, alle leggi della “justice publique”, si riconosce proprio nei casi particolari, come in quello di Martin Guerre ad esempio, laddove Montaigne scorge il cono d’ombra nel quale essa è costantemente presa, e cioè la presenza di quel tanto di ingiusto, che è connesso, mescolato ad ogni forma di vita reale, storica, il concreto *usage de la vie* e “l’utile della pubblica società”. Il suo cuore di tenebra.

Muoversi sulla linea d’ombra significa, allora, *aggiustare* il nostro sguardo “a questa vita tenebrosa e terrestre”, all’opacità della nostra esperienza concreta, che si muove sempre nella compresenza di luce e ombra, uno sguardo che non pretenda di vedere troppo chiaro in questa zona di indistinzione, che resta refrattaria a troppa sottigliezza nella nostra “visione”.

Si tratterà, anzi, di “proporzionare” “la perspicacia dei nostri spiriti” proprio alla natura oscura e “terrestre”, dentro la quale si dà la possibilità di una giustizia *umana*, e cioè non tanto di assottigiarli quanto di appesantirli, di farli “più spessi e ottusi”, più prossimi al mondo concreto della vita, più attenti “all’esempio e alla pratica”.

Certo, si potrebbe osservare come la giustizia riposi essenzialmente sull’ “oggettività” e la “chiarezza” delle prove, ma ancora una volta Montaigne ci ricorda subito che: “Le imprese umane

⁶⁶⁶ Tacito, *Annali*, XIV, xlv. Su Montaigne e Tacito cfr. P. Villey, *Les Sources et l’évolution*, cit., pp. 252-253.

devono essere condotte più grossolanamente e superficialmente, e bisogna lasciarne gran parte ai diritti della fortuna “(ivi, 675; 901) e, in apertura del capitolo, come la debolezza della nostra condizione “fa sì che non possiamo godere cosa alcuna nella semplicità e purezza della sua natura. Gli elementi da cui prendiamo diletto sono alterati, e così i metalli, quanto all’oro, occorre legarlo a qualche altra sostanza inferiore per adattarlo ai nostri bisogni (*pour l’accomoder au nostre service*)” (ivi, 673; 897).

Nessun bene, che noi possiamo ottenere, è scevro – per Montaigne - di un qualche “*meslange de mal*”(*ibid.*): così non vi sono leggi della giustizia che possano essere vissute prive di aspetti negativi, “ingiusti”, dato che esse stesse non sono che forme, di diversa durata, all’interno del nostro spazio vitale, norme di regolazione *pour l’usage de la vie*, che per qualche tempo fanno buona prova di sé, finché corrispondono all’utile *du commerce public*, lento adattamento, *meslange* del corpo umano e del “corpo sociale”.

Effetto di un corpo a corpo della comunità con se stessa, di norme che secernono “gli spiriti comuni”, “più atti e fortunati a trattare gli affari (*plus propres et plus heureux à conduire affaires*)”(ivi, 675; 900) e non di “considerazioni acute e sottili”, che si rivelano inadatte alla pratica, o delle “riflessioni squisite ed elevate” di chi, volendo ricercare e abbracciare in *una* visione “tutte le circostanze e conseguenze” delle azioni umane, “si impedisce la scelta” nel momento stesso in cui mira ad una azione sempre pienamente e univocamente fondata. “Un ingegno medio provvede ugualmente, ed è sufficiente, all’attuazione di cose sia di grande sia di piccolo peso”(ivi, 675; 901), mentre gli spiriti “sottili” non sanno ritrovare, nella loro “visione”, l’apertura che non cade mai sotto la prova dell’intelligenza astratta, ma che riguarda la vita, uno *scarto* che potremmo anche chiamare “fortuna” e con cui bisogna saper *dialogare*, ma sempre “alla prova dei fatti”(*ibid.*).

Diffidente nei confronti dell’assolutismo della conoscenza, Montaigne ancora una volta ci narra - in un’aggiunta manoscritta al capitolo quinto del secondo libro – una storia sui paradossi “giuridici” che derivano dalle prove che si dicono “oggettive” e sull’incertezza delle procedure giudiziarie di “veridizione”, alla prova dei fatti: “(c) Non so – scrive in conclusione del capitolo intitolato *Della coscienza* – dove ho preso questa storia, ma essa rappresenta esattamente il senso della nostra giustizia. Una donna di paese accusava un soldato, davanti al generale di un esercito e gran giustiziere, di aver portato via ai suoi bambini quel po’ di pappa che ancora le rimaneva per nutrirli, avendo quell’esercito saccheggiato tutti i villaggi intorno. Prove non ce n’erano. Il generale, dopo aver intimato alla donna di badar bene a quello che diceva, poiché sarebbe stata colpevole della propria accusa se mentiva, e lei insistendo, fece aprire il ventre del soldato per appurare la verità del fatto. E si trovò che la donna aveva ragione. Condanna istruttoria.” (II, v, 369; 475).

E' necessario che le leggi rimangano flessibili e, continuamente "rodiate" dal tempo e da un lungo *commercio* con la "fortuna", conoscano la dimensione *vitale* del proprio esercizio a contatto con la realtà umana così come essa è, nel suo continuo *branle*: giustizia e ingiustizia sono – così – le due facce di una stessa medaglia, con la possibilità continuamente incombente di rovesciarsi in ogni momento l'una nell'altra.

La giustizia, qui, nel momento stesso in cui fa coincidere il castigo con la prova stessa, rischia di ribaltarsi in "irreparabile", crudele ingiustizia. Ma forse è proprio per questo che, come abbiamo letto, per Montaigne questa storia "rappresenta esattamente" il senso della *nostra* giustizia.

CAPITOLO SESTO.

La legge e l'ordine politico.

1. « *La justice en soy, naturelle et universelle* ».

Sono molti i passi degli *Essais* che insistono sulla difficoltà, o sull'impossibilità, di riconoscere una forma universale di giustizia⁶⁶⁷, al di là della diversità delle leggi e della varietà dei costumi della *nostra* giustizia umana. Questa "forma naturale" del giusto non viene radicalmente esclusa da Montaigne, ma è sempre contraffatta da quella giustizia, "la justice publique", posta in atto in ogni *police*, vale a dire all'interno di ogni ordinamento giuridico e politico dato. Come abbiamo visto in *De l'utile et de l'honneste*, "La justice en soy, naturelle et universelle, est autrement reiglée", mai conforme rispetto a quest' *altra* giustizia, "vincolata alla necessità dei nostri governi (*contrainte*

⁶⁶⁷ Cfr. C. Azar Filho, *Montaigne et la justice universelle*, «BSAM», 21-22, 2001, pp. 31-38.

au besoiing de nos polices)” (III, i, 796; 1055-1056). Mescolata sempre a qualcosa di ingiusto, nel suo concreto adattarsi all’*usage de la vie*. L’osservazione di Montaigne si limita a distinguere due realtà, ciascuna delle quali sembra possedere un piano di esistenza diverso: quello della giustizia naturale, che sembra indicare una disposizione indipendente da luoghi e circostanze, la *vertu royale* evocata in un passo che abbiamo già incontrato, e quello della “justice speciale”, che designa le leggi e le consuetudini formate dagli uomini per regolare le condizioni della loro vita in comune e rinvia, così, alla storia, contingente, dei popoli che le hanno prodotte nel tempo.

Montaigne insiste, tuttavia, su una frattura ancora più profonda, che separa e differenzia la realtà tangibile di queste molteplici modalità di “giustizia speciale”. Questa mostra una grande variazione di forme e di contenuti, contrariamente a quanto pretendono quei filosofi che vorrebbero trovare in esse un unico fondamento “universale”, che ne garantisca la validità *assoluta*.

Rileggiamo, ancora una volta, il celebre passo dell’*Apologie de Raymond Sebond*: “(a) Sono veramente curiosi quando, per dare qualche certezza alle leggi, sostengono che ve ne sono alcune stabili, perpetue e immutabili, che essi chiamano naturali e che sono impresse nel genere umano per la condizione della loro propria essenza. E, di queste, chi ne conta tre, chi quattro, chi più, chi meno: prova che questo è un segno incerto come il resto. Ora essi sono così sfortunati (infatti come posso chiamare se non sfortuna il fatto che fra un numero così infinito di leggi non se ne trovi almeno una a cui la fortuna (c) e la temerità della sorte (a) abbia permesso di essere universalmente accettata per consenso di tutti i popoli?), sono, dico, così disgraziati, che di queste tre o quattro leggi scelte non ce n’è una sola che non sia contraddetta e smentita, non da un solo popolo, ma da molti. Ora, l’universalità dell’approvazione è il solo segno evidente dal quale essi possano dedurre alcune leggi naturali”(II, xii, 579-580; 770).

A suffragare questa constatazione, declinata senza posa lungo tutto il percorso degli *Essais*, si trova un’enumerazione vertiginosa dei costumi più diversi. Le modalità sono, certo, direttamente ereditate dalla tradizione scettica, che mette sempre a confronto le opinioni e le credenze tra loro più contrastanti; ma queste elencazioni corrispondono anche al contenuto delle raccolte giuridiche chiamate «coutumieres»⁶⁶⁸, quando anche il “droit coutumier”, ad un certo momento “precipita in

⁶⁶⁸ Sulla redazione in iscritto delle «coutumes» del regno di Francia, disposta nel 1454 dall’Ordonnance de Montils-les-Tours, cfr. V. Piano Mortari, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Jovene, Napoli 1978, pp. 49-103. “Alle finalità dell’ordinanza era estraneo il raggiungimento di un regime giuridico uniforme il tutto il territorio del paese, ma, anche se solo in parte, il suo programma andava incontro ad alcune esigenze politiche fondamentali: la redazione contribuiva a togliere incertezza al contenuto delle disposizioni in vigore, veniva ad affermare il principio della derivazione statuale del diritto positivo; avvicinava, in definitiva, sul piano formale e sostanziale delle leggi dello Stato, anche le regole di provenienza consuetudinaria” (V. Piano Mortari, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. 3, p. 426). Con la procedura stabilita per redigere le *coutumes* fu modificata la concezione medievale del *droit coutumier*; le regole consuetudinarie, contenute nelle varie redazioni, basarono da quel momento il loro valore di norme positive sulla volontà del re legislatore al pari delle leggi regie. Sulle «coutumes» e il

segno grafico, con importanti conseguenze politiche”⁶⁶⁹. Data la sua formazione di magistrato, e la sua lunga pratica alla Chambre des Enquêtes al Parlamento di Bordeaux, Montaigne ha una certa familiarità con queste raccolte che presentano un inventario della diversità degli usi e dei costumi, ma che tentano nel contempo di disporli in un ordine, per quanto possibile⁶⁷⁰. Inventari simili, ma estesi all’insieme delle credenze, delle pratiche e dei rituali umani, si ritrovano in molti capitoli degli *Essais*⁶⁷¹.

Montaigne sembra provare un piacere autentico nel censire “questo mare fluttuante delle opinioni” (II, xii, 579; 770), ivi compresa la descrizione della grande diversità dei riti funebri che indicano delle enormi differenze nella loro rappresentazione : “(a) Gli oggetti hanno diversi aspetti e diverse facce, è di qui che nasce soprattutto la diversità di opinioni. Un popolo guarda un oggetto sotto un aspetto, e si ferma a quello; l’altro, sotto un altro. Non c’è niente di tanto orribile a immaginare quanto mangiare il proprio padre. I popoli che anticamente avevano quest’usanza, l’intendevano tuttavia come testimonianza di pietà e di grande affetto, cercando di dare ai loro progenitori la sepoltura più degna e onorevole, albergando in se stessi e per così dire nel loro midollo i corpi dei loro padri e i loro resti, vivificandoli in qualche modo e rigenerandoli col tramutarli nella loro viva carne per mezzo della digestione e del nutrimento. E’ facile considerare quale crudeltà e abominazione sarebbe stata per uomini nutriti e imbevuti di questa superstizione, gettare la spoglia dei genitori alla corruzione della terra e in pasto alle bestie e ai vermi.” (II, xii, 581; 772).

La portata di questa continua variazione delle credenze e dei costumi, spinge talora Montaigne a rilevarvi delle ipotetiche corrispondenze, anche quando non vi sia in realtà alcuna influenza storica accertabile, in grado di attestarle: “(c) In verità, considerando quello che è venuto a nostra conoscenza dell’andamento di questa società terrestre (*du cours de cette police terrestre*) mi sono spesso meravigliato di vedere, a una grandissima distanza di luoghi e di tempo, l’accordo di un gran numero di opinioni popolari straordinarie, e degli usi e delle credenze selvagge, e tali che non sembrano confarsi per alcun verso alla nostra ragione naturale (*à nostre naturel discours*)”(ivi, 573; 760). Ma, più spesso, questo *movimento*, l’andamento, il *cours* di questa *police* terrestre, gli sembra irriducibile, nella sua estrema diversità e pluralità, all’unità di una *justice naturelle* che abbia “in sé” i caratteri dell’universalità, che possa cioè coincidere “immediatamente” con qualcosa come *un suo* naturale, permanente “discorso”, in grado di ridurre il processo alla sua misura: “(a) Se la natura

modo in cui i giuristi del XVI secolo le situano in rapporto alle leggi, si veda l’articolo di Ullrich Langer, *Montaigne’s Customs*, in «Montaigne Studies», Maggio 1992 e, soprattutto, A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., pp. 220-234.

⁶⁶⁹ Cfr. F. Cordero, *Riti e sapienza del diritto*, cit., p. 166: “quel documento aperto al pubblico, dissolvendo il mistero, tocca interessi costituiti perché un monopolio gnoseologico del diritto vale poco meno del carisma ministeriale goduto da preti che assolvano dai peccati e manipolino corpo e sangue divini” (*ibid.*).

⁶⁷⁰ Cfr. A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., pp. 232-233.

⁶⁷¹ I, xxiii; I, xxx; II, iii; II, xii; III, xiii.

racchiude nei limiti del suo normale procedere (*dans les termes de son progresz ordinaire*), come ogni altra cosa, anche le credenze, i giudizi e le opinioni degli uomini, se queste hanno le loro rivoluzioni, la loro stagione (*leur saison*)⁶⁷², la loro nascita, la loro morte, come i cavoli, se il cielo le muove e le volge a suo piacimento, quale autorità assoluta e permanente andiamo loro attribuendo?”(ivi, 575; 763). Il processo, il *progrez ordinaire* di questa *police* terrestre, contiene, *enserre*, “nei limiti del suo procedere” – della sua stessa dinamica –, anche “le credenze, i giudizi e le opinioni degli uomini”, cioè tutta una “economia”⁶⁷³, un insieme di prassi, di saperi, di misure, di opinioni e di discorsi il cui scopo è di gestire, governare, orientare e controllare i comportamenti concreti, i gesti, le condotte e i pensieri degli uomini, così “come ogni altra cosa”.

Cioè nelle loro “rivoluzioni”, nella loro *saison*, nella vita concreta della loro esistenza di esseri *viventi*, di “creature” sempre situate tra la nascita e la morte, nel loro essere nel tempo, così come “il cielo – per Montaigne - le muove e le volge”.

Così, se “per esperienza tocchiamo con mano che la forma del nostro essere dipende dall’aria, dal clima e dal paese nel quale nasciamo, e non solo il colore, la statura, la complessione e il modo di comportarci, ma anche le facoltà dell’anima” (*ibid.*), e allo stesso modo, “come i frutti e gli animali nascono diversi”, così anche gli uomini partecipano di questa differenza e di questo mutamento continuo, a seconda del luogo e del tempo nel quale è situata la loro vita: “(b) qui inclini alla superstizione, altrove alla miscredenza; (c) qui alla libertà, là alla servitù (*icy à la liberté, icy à la servitude*)”, di volta in volta diversa in relazione alla concreta disposizione del suo darsi effettuale, “secondo che vuole l’inclinazione del luogo nel quale sono posti (*l’inclination du lieu où ils sont assis*), assumono una nuova complessione se sono cambiati di posto (*si on les change de place*), come gli alberi”(*ibid.*). Le menti degli uomini sono, esse stesse, varie e molteplici a seconda del terreno sul quale crescono, “ora gagliarde, ora sterili, come i nostri campi” e a seconda del tempo storico, la *stagione* nella quale esse si trovano a vivere e fruttificare, se vediamo “il tal secolo produrre tali nature e dare al genere umano questa o quella piega (*et incliner l’humain genre à tel ou tel ply*)”, e inoltre - aggiunge Montaigne sempre nell’*Apologie* - “se vediamo fiorire ora un’arte o un’opinione ora un’altra”(ivi; 575; 764).

Da tutto questo discende, per Montaigne, che da una parte vi sono gli esseri viventi e, dall’altra, *la complexion et les contenance*s, la “complessione e il modo di comportarci” in cui veniamo via via incessantemente catturati: il modo d’essere, i costumi e le abitudini verso i quali il luogo e il tempo ci “inclinano”, come gli alberi, e che ci danno “questa o quella piega”, l’*economia* dei dispositivi che cercano di governare le creature viventi e di guidarle verso il bene. Ma qual è questo “bene”?

⁶⁷² La traduzione italiana riporta “ragione”, ma si tratta, ovviamente, di una svista. Si deve leggere “stagione”.

⁶⁷³ Sul dispositivo dell’ “economia” come paradigma dell’atto di governo, cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, cit., pp. 31-67.

Da dove derivare la “norma dei nostri costumi”, se “qui da noi – osserva Montaigne – ho visto una cosa che comportava la pena capitale divenire legittima ”(ivi, 579; 769)? Se cioè la norma, soggetta sempre e ovunque “all’incertezza della fortuna in guerra”, varia anch’essa con il variare delle circostanze date? Poiché la nostra giustizia “cade mercé dell’ingiustizia e, nello spazio di pochi anni di possesso, prende un’essenza contraria”. “Di fatto – concede Montaigne -, quello che la natura ci avesse davvero dato (*veritablement ordonné*), lo seguiremmo senz’altro con comune consenso . E non solo ogni popolo, ma ogni individuo (*mais tout homme particulier*) sentirebbe l’imposizione e la violenza che gli farebbe chi volesse spingerlo contro questa legge. Che me ne mostrino, per prova, una di questo tipo. Protagora e Aristone non davano alla giustizia delle leggi altra essenza che l’autorità e l’opinione del legislatore ; e, ometto questo, il buono e l’onesto perdevano le loro qualità e rimanevano nomi vani di cose indifferenti . Trasimaco, in Platone, ritiene che non vi sia altro diritto che l’utile del più forte . Non vi è cosa in cui il mondo sia così diverso come in fatto di costumi e di leggi”(ivi, 580; 770-771). Poche righe dopo, Montaigne sembra voler dare una versione più attenuata e meno radicale di questa assenza di universalità. L’idea di una giustizia “naturelle” vi appare – come già abbiamo avuto modo di vedere - piuttosto come una realtà “originaria”, ma ormai irrimediabilmente perduta: “(b) E’ credibile che vi siano delle leggi naturali , come si vede nelle altre creature ; ma in noi esse sono perdute, poiché questa bella ragione umana s’impiccia di spadroneggiare e comandare (*de maistriser et commander*) dappertutto, offuscando e confondendo l’aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza”(ivi, 580; 771).

È – allora - la ragione umana, *boiteuse* come abbiamo visto, incerta e oscillante, che arriva però a perturbare l’ordine naturale che ancora “si vede nelle altre creature”, immanente alla “creaturalità”⁶⁷⁴ stessa degli esseri viventi, *offuscando*, così, “le visage de choses”, il volto concreto delle cose, sotto le sue maschere e le sue rappresentazioni, le leggi e le pratiche più diverse, secondo la sua “vanità”, che la spinge incessantemente a *maistriser et commander* dappertutto.

Questo tema costituisce un filo rosso che attraversa tutta l’*Apologie de Raymond Sebond*, ma anche i capitoli *De la coustume*, *De la vanité* e *De l’expérience*, l’ ultimo scritto, composto tra il marzo del

⁶⁷⁴ Adoperiamo questa nozione nel senso che le attribuisce Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946; trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1970³, vol. I, pp. 271-273. Di Auerbach si veda, sempre in quest’opera fondamentale, lo splendido saggio su Montaigne, intitolato “*L’humaine condition*”, trad. it. cit., vol. II, pp. 28-62. Per Auerbach, il “contenuto” degli *Essais* “è la «condition humaine» con tutti i suoi oneri, i suoi problemi, i suoi abissi, e con tutta la sua fondamentale incertezza, con tutti i vincoli creaturali che le sono imposti. La vita animale e la morte ad essa congiunta, appaiono spaventosamente palpabili, suggestive e raccapriccianti, e senza dubbio un tale realismo creaturale non sarebbe stato pensabile senza la precedente rappresentazione cristiana e specialmente medievale, e Montaigne lo sente; sente che quel suo legame così concreto fra lo spirito e il corpo è imparentato con la concezione cristiana dell’uomo. Ma veramente il suo realismo creaturale ha lasciato la cornice cristiana in cui era nato. La vita terrena non è più la figura di quella ultraterrena, egli non può più permettersi di disprezzare e di trascurare le cose di questo mondo per il mondo di là.”(*ivi*, vol. II, p. 60).

1587 e il marzo del 1588. Montaigne non si limita a prendere atto di questo “offuscamento” della ragione umana che cancella e confonde la separazione tra “natura” e “artificio”. In molti passi egli precisa anche gli effetti di questo “offuscamento” del volto delle cose, sottolineando il suo nesso con la *coustume*, nel senso che quest’ultima è ormai diventata in noi una seconda natura: “L’abitudine è una seconda natura (*L’accoustumance est une seconde nature*) – leggiamo in *Del governare la propria volontà* –, e non meno potente. (c) Quello che manca alla mia consuetudine, ritengo che mi manchi”(III, x, 1010; 1347). Allo stesso modo, in un passo del capitolo *De la costume et de ne changer aisément une loy receue*, Montaigne rileva l’incertezza della distinzione proprio quando è in gioco un riferimento, anche se implicito, all’idea di giustizia: “Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine, ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione [...] In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo (*le visage du monde*) si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell’anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali. (c) Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine (*hors de gonde de coustume*), lo si giudica fuori dei cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più”(I, xxiii, 115-116; 150). L’incertezza della distinzione tra quelle leggi che “noi diciamo nascere dalla natura” e quelle che vediamo “aver credito intorno a noi”, porta con sé il tema della discrezionalità senza limiti e incostante relatività del diritto. Pascal, nei *Pensieri*, “considera gli uomini – come nota Hasso Hofmann – palesemente incapaci di riconoscere il vero diritto e di essere realmente giusti. Le enormi differenze regionali su ciò che vale come diritto, così come l’incessante mutamento storico delle interpretazioni del diritto e della giustizia, lo confermano”⁶⁷⁵. Pascal riformulerà così la tesi di Montaigne: “La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cosa è natura? Perché la consuetudine non è naturale? Ho gran paura che questa natura non sia essa stessa altro che una prima consuetudine, come la consuetudine una seconda natura”⁶⁷⁶. E, in un passaggio cruciale del frammento 230⁶⁷⁷, Pascal dice: “Su che cosa potrà l’uomo fondare l’economia del mondo che egli vuol governare? Sul capriccio di ciascuno? Che confusione! Sulla giustizia? Non la conosce. Certamente, se la

⁶⁷⁵ H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, cit., p. 88.

⁶⁷⁶ Blaise Pascal, *Pensieri*, trad. it. in Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., fr. 120, p. 448.

⁶⁷⁷ Il curatore italiano della traduzione dei *Pensieri* cita, a proposito di questo frammento, un giudizio di Philippe Sellier, che osserva: “Discepolo di sant’Agostino, teologo scosso dalla debolezza dell’uomo decaduto, l’apologista si incanta per gli attacchi degli *Essais* contro i difensori di una ragione e di una giustizia universali. Nessun altro dei “pensieri” è così vicino a Montaigne di cui sono riprese, quasi tema per tema [...] tre pagine degli *Essais*, II, 12” (in Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., p. 485).

conoscesse, non avrebbe stabilito questa massima, la più generale di tutte quelle che esistono fra gli uomini: che ciascuno segua i costumi del proprio Paese; lo splendore della vera equità avrebbe conquistato tutti i popoli e i legislatori non avrebbero preso per modello, al posto di questa giustizia immutabile, le fantasie e i capricci dei Persiani e dei Tedeschi. La si vedrebbe radicata in tutti gli Stati del mondo e in tutti i tempi, mentre nulla si vede di giusto o di ingiusto che non muti di qualità al mutare del clima. Tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza; un meridiano decide la verità; pochi anni di dominio, e le leggi fondamentali cambiano; il diritto ha le sue epoche; l'entrata di Saturno nel Leone decide che questo o quello diventi crimine. Bizzarra giustizia a cui un fiume segna il confine! Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là"⁶⁷⁸. Non ci sarebbe dunque alcuna "giustizia immutabile", alcun *modello* da far valere, al di là della varietà dei sistemi di leggi e delle procedure giudiziarie inventate dagli uomini. Pascal, nelle *Pensées*, si spinge molto avanti lungo la strada già tracciata da Montaigne. La ragione non è in grado di "fondare" la giustizia, sostiene Pascal con argomenti che sembrano presi quasi alla lettera da Montaigne. Quale « giusnaturalismo», del resto, se "on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat?"⁶⁷⁹. Si finge di credere che la giustizia risieda non già nei costumi, ma nelle leggi naturali, che sarebbero comuni a tutti i paesi. Senonché la casualità che ha prodotto le istituzioni, insieme con il capriccio degli uomini, hanno fatto sì che non se ne sia ancora trovata una sola, di legge, che potesse dirsi davvero universale. Al contrario, non c'è crimine (e qui Pascal elenca, senza citarlo, gli stessi già ricordati da Montaigne) che non abbia trovato posto tra le azioni virtuose. Si vorrebbe credere a leggi che giacerebbero nascoste nel fondamento stesso dello Stato e che i costumi avrebbero rimosso e abolito; le si vorrebbero ripristinare, queste supposte leggi fondamentali, e trovare in esse un criterio più sicuro per ciò che è giusto, ma questo non è che "un jeu pour se perdre"⁶⁸⁰. Del resto, non è lo Stato a giustificare l'assassinio? Non è lo Stato a trasformare in azione meritoria quello che altrimenti sarebbe un delitto? E lo Stato è per lo più un individuo con i suoi interessi. "Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps"⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ B. Pascal, *Pensieri*, in Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., p. 485-486. "E dal momento che l'uomo non è stato in grado di trovare il vero diritto ha fatto ricorso, di conseguenza, al potere", commenta Hasso Hofmann (op. cit., p. 89). Carl Schmitt, tuttavia, a proposito di questo celebre passo di Pascal, osserva che non si può attribuire a questa espressione di dolore e di meraviglia "un generico significato scettico e relativistico, che considera soltanto il dato di fatto delle molte varianti del diritto positivo nei vari paesi e nelle varie epoche. Non di simili banalità si tratta, bensì del fatto – sconvolgente per un uomo di pensiero come Pascal – che principi e popoli cristiani si fossero trovati d'accordo nel considerare come non esistente, per determinati spazi, la distinzione tra diritto e torto. Il meridiano di Pascal non è in realtà altro che il meridiano delle linee d'amicizia della sua epoca, che ha effettivamente aperto un abisso tra la libertà, ovvero l'assenza del diritto tipica dello stato di natura, e l'ambito di uno stato «civile» ordinato." (C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 94-95).

⁶⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, cit., p. 1149.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 1150.

⁶⁸¹ *Ibidem.*

Non solo, Pascal segue Montaigne anche in quella che per lui resta l'ultima mossa da compiere, ed è il riconoscimento di ciò che appare come l'intrascendibilità del convenzionalismo giuridico. Diritto e verità, secondo Pascal, sono assolutamente eterogenei. Se fosse possibile fondare il diritto sulla natura e sulle sue leggi non dovremmo, come invece dobbiamo pena la disgregazione della società civile, prendere per regola di seguire i costumi del proprio paese. "Pourquoi me tuez-vous? Eh quoi! ne demeurez vous pas de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste"⁶⁸². Dunque : non resta che seguire i costumi del proprio paese per quanto assurdi e ingiusti possano essere. Sembra una delle formulazioni più radicali della tesi "relativista"⁶⁸³, quella che Pascal deriva direttamente dall'*Apologie de Raymond Sebond*, dove – come abbiamo visto nel capitolo precedente - ci si interroga proprio sull'instabilità di ogni norma morale e giuridica e sulla necessità dell'esercizio del giudizio che ne deriva: "(a) Che cosa ci dirà dunque in questo frangente la filosofia? Di seguire le leggi del nostro paese? Cioè questo mare fluttuante delle opinioni di un popolo o di un principe, che mi dipingeranno la giustizia di tanti colori e l'acconceranno in tante fogge (*et la reformerons d'autant de visages*) quanti cambiamenti di passioni vi saranno in essi? Il mio giudizio non può essere così flessibile. Che bontà è mai quella che ieri vedevo in onore e domani non lo sarà più, (c) e che, varcato un fiume, diventa crimine (*et que le trajet d'une rivere fait crime*)? Che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che per la gente che sta dall'altra parte è menzogna?"(II, xii, 579; 770).

Ma è precisamente qui che le due prospettive - quella di Montaigne e quella di Pascal – si dipartono. L'intrascendibilità del convenzionalismo giuridico serve a Montaigne per ritrovare la natura e riconciliarsi con essa. Natura che non è più fondamento razionale dell'agire, e tantomeno oggetto d'interpretazione; piuttosto, essa rappresenta lo sfondo indicibile ma accogliente cui ci richiama sempre di nuovo il fallimento dell'esperienza della verità. Esuli nella regione della dissomiglianza, che Dio e la sua inattingibilità privano di qualsiasi porto sicuro, in realtà ci ritroviamo già da sempre a casa nostra non appena riconosciamo che questa è la nostra condizione. La dissomiglianza invece, secondo Pascal, apre sulla doppiezza metafisica della natura, che non conosce acquietamento possibile, ma, al contrario, comporta conflitto, disperazione, agonia fino alla fine del mondo. Doppia è la natura: originaria e corrotta, intatta e decaduta. L'una e l'altra

⁶⁸² *Ivi*, p. 1151.

⁶⁸² *Ibidem.* Cfr. su questo R. Gatti, "L'impronta di ciò che è umano". *Saggi di filosofia*, PLUS, Pisa 2006, pp. 17-73. Roberto Gatti chiarisce bene, ci pare, le implicazioni *politiche* di questa posizione pascaliana (op. cit., p. 61 sgg.).

⁶⁸³ Jacques Derrida ridimensiona però alquanto il senso "relativista" sia della tesi di Pascal, che di quella di Montaigne. Per Derrida, "se si isola il movente in qualche modo funzionale della critica pascaliana, se si dissocia questa semplice analisi dalla presupposizione del suo pessimismo cristiano, cosa che non è impossibile, allora vi si possono trovare, come d'altronde in Montaigne, le premesse di una filosofia critica *moderna*, o una critica dell'ideologia giuridica, una desedimentazione delle sovrastrutture del diritto che nascondono e riflettono a un tempo gli interessi economici e politici delle forze dominanti della società. Sarebbe sempre possibile e a volte utile." (*Forza di legge*, cit., p. 62).

convivono nell'uomo; che perciò non è né angelo né bestia, ma non è neppure mai se stesso, essendo piuttosto un impasto di entrambi – un centauro, un *mostro*, anzi, “le plus prodigieux objet de la nature”⁶⁸⁴. Ciò spiega perché l'uomo provi orrore per ciò che, di fatto, è perfettamente giustificato e sia preso da sgomento di fronte ai risultati della ricerca fisico-matematica. C'è una logica che governa le cose del mondo, e questa logica è insuperabile: non si è potuto mettere la forza al servizio della giustizia, e allora si è deciso che fosse giusto obbedire alla forza. Al contrario in Montaigne, la divinità e l'altro mondo, come abbiamo visto, venivano evocati come un limite negativo che ci rimbalza continuamente in questo, e a questo ci consegna la *naturalità* di un'esistenza che non è mai veramente altra da quella che è. Osserviamo in Pascal, acuto lettore di Montaigne⁶⁸⁵ che lungo tutta la sua opera ha dialogato con lui svolgendone le virtualità speculative non meno che combattendole, un movimento di pensiero che va in direzione opposta, pur partendo dalle stesse premesse: Pascal componeva l'ammirazione morale per la capacità montaignana di “confondere l'orgoglio di quanti, fuori della fede, si piccano d'una vera giustizia”, col biasimo per “essersi chiuso in un pirronismo morale per viltà e per pigrizia”⁶⁸⁶. Tra gli interpreti di Montaigne, nessuno come Pascal ha saputo andare al cuore del problema, sgombrando il campo da quella che, anche in seguito, non sarebbe sembrata che una forma debole e accomodante di scetticismo, per portarsi sul piano in cui l'opposizione è colta nei suoi termini autentici. Pascal, com'è noto, discute Montaigne per esteso nell' *Entretien avec M. de Saci*. Dove egli si congratula nel vedere come in Montaigne la superbia della ragione sia umiliata con le sue stesse armi e come la “rivolta sanguinosa dell'uomo contro l'uomo” lo precipiti dalle altezze divine in cui s'era installato ad una naturalità semplicemente animale. Ma, prosegue Pascal, dal principio che fuori della fede tutto è nella più grande incertezza, “le pauvre Montaigne” trae la conclusione che, *dunque*, tanto vale starsene tranquilli, “sfiorando leggermente quei problemi per timore di sprofondarcisi insistendo ; e prendere il vero e il bene come si presentano a primo aspetto, senza serrarli da presso, perchè son tanto poco solidi che, se appena si stringono un po', sfuggono tra le dita (*ils échappent entre les doigts*) e lascian vuota la mano”⁶⁸⁷.

⁶⁸⁴ Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1100.

⁶⁸⁵ Cfr. L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, La Baconnière, Neuchâtel 1942.

⁶⁸⁶ Cfr. E. Limbrick, *Montaigne et Port-Royal: critique du pyrrhonisme moral*, in *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, éd. par C. Blum et F. Moureau, Slatkine, Genève-Paris 1984, pp. 147-152, *passim*, e aggiunge che « la critica che fa Pascal al pensiero morale di Montaigne » lo « deforma assai gravemente ». Difatti nell' *Entretien avec M. de Saci* tutto ciò che cita dei *Saggi* è per « sostenere la sua tesi principale : ‘che è un mero Pirronista’ ». Così la confutazione operata da Pascal « termina con un confronto fra la ‘virtù stoica’, temibile per la sua austerità, e la virtù pirroniana ‘adagiata mollemente in seno a un quieto ozio’. Or dunque questa requisitoria è un’abile ricomposizione di passi tratti da due capitoli differenti, con soppressione di un importante elemento che cambia la portata del testo ».

⁶⁸⁷ Blaise Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, in *Oeuvres complètes*, cit., p. 569 ; trad it. a cura di P. Serini, in Pascal, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1979, p. 517.

In altre parole: secondo Montaigne, dice Pascal, Dio e il vero (e il bene) sono inseparabili, sicché se l'uno è o non è, è incerto o certo, lo stesso deve dirsi dell'altro. Ma anziché procedere di conseguenza alla ricerca di Dio e, da quella prospettiva, giudicare la condizione umana nel suo stato di deiezione e, più precisamente, di caduta, egli si abbandona alla natura così com'è come non fosse dato di aspettarci (e soprattutto di vedere: vedere *da dove* proveniamo, da quale più alta dimensione siamo precipitati) altro. Quale prova più evidente che Montaigne “si conduce come un pagano?”⁶⁸⁸.

Come non ammettere che Montaigne, diremmo noi, concepisce la trascendenza come una figura fittizia che gli permette di affermare l'intrascendibilità della natura? Infatti Montaigne “traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté”⁶⁸⁹. Come necessariamente *inferma* e incurabile, dunque, tanto che propriamente non si dovrebbe neppure parlare di malattia se non in forma traslata – e infatti Montaigne aveva usato l'espressione “maladie naturelle”, che indica come anche i processi devianti e patologici appartengano alla natura e lavorano alla conservazione dei suoi imperscrutabili equilibri.

Montaigne libera la natura da qualsiasi fondamento metafisico, proprio mentre ne ipotizza uno, e tuttavia continua a pensare in base alla categoria della necessità: la natura è com'è – enigmatica, ambigua, contraddittoria – ma che sia così e non altrimenti, come abbiamo visto, risulta dal movimento che sempre riporta la differenza all'identità, come si vede là dove, ipotizzato Dio, l'esistenza terrena diventa campo di contraddizioni senza fine, che cessano però di esser tali non appena quell'ipotesi si sveli come l'altro dal mondo, il suo limite negativo⁶⁹⁰, ciò che il mondo *non* è. Il torto di Montaigne, per Pascal, è di non aver tenuto ferma la differenza. Che è poi, in fondo, il torto della filosofia, come dimostra il fatto che Montaigne non fa che rovesciare Epitteto, restando nell'aporia del suo stesso discorso. Se Epitteto aveva, sì riconosciuto le tracce della grandezza umana, ignorandone però la corruzione e concependo quindi la natura come integra e nient'affatto bisognosa di redenzione, Montaigne non ha occhi che per la miseria dell'uomo, di cui alla fine diventa complice scegliendo di adattarsi in quanto necessaria piuttosto che “spiegarla”. Ma per l'appunto, Epitteto e Montaigne sono *tutta* la filosofia, nel senso che il discorso filosofico è interamente riconducibile al fronteggiarsi di queste due “sette”. Il cui errore, dice Pascal, “est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création”⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 571.

⁶⁹⁰ Jan Miernowski scrive che “la théologie négative de l'*Apologie* permet à Montaigne de montrer que l'Etre est ailleurs, sans offrir, pour autant, aucun palliatif à cet éloignement » (J. Miernowski, op. cit. p. 38).

⁶⁹¹ Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 571.

Eppure, pur insistendo sulla varietà, l'arbitrarietà, la stessa crudeltà delle leggi umane, del diritto posto, a seconda del luogo e delle epoche, Montaigne constata che ogni universalità sembra sì sfuggire sempre all'uomo, ma anche che quest'uomo aspira nondimeno all'universale, che ha bisogno di credere che la *sua* giustizia sia *la* giustizia. E' per questo che si tratta, per lui, di essere consapevoli di una situazione *aporetica*: l'uomo avverte in se stesso l'esigenza di una giustizia universale che tuttavia gli sfugge sempre. Se il diritto positivo non potrà mai coincidere con la vera giustizia, bisogna prendere atto allora di questa "differenza nomologica"⁶⁹², disinnescando per così dire il suo carattere tragico: le celebri formulazioni di Montaigne che abbiamo letto, fanno segno comunque verso un desiderio, una *esigenza* di giustizia, "la cui struttura – scrive Derrida - se non fosse una esperienza dell'aporia non avrebbe alcuna possibilità di essere ciò che è, un giusto *appello* della giustizia"⁶⁹³. Questo *appello* ci chiama a trovare la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno, necessariamente, una forma generale, capace di affrontare questa infinita diversità, questo "mare fluttuante delle opinioni di un popolo o di un principe". La risposta di Montaigne si rivolge, qui, a una saggezza *comune*, il cui sorgere, il cui momento istitutivo, generatore e giustificatore del diritto, è immemoriale, vale a dire "implica una forza performativa, cioè sempre una forza interpretativa"⁶⁹⁴, e un appello alla *credenza*: "Poiché è regola delle regole – leggiamo in *De la coustume* – e legge generale delle leggi che ognuno osservi quelle del luogo in cui si trova"(I, xxiii, 118; 154). Lo stesso concetto è ripreso, anche se da una diversa angolatura, in un altro passaggio dell'*Apologie de Raymond Sebond*: "(a) Del resto, se deriviamo da noi stessi la norma dei nostri costumi (*le reglement de nos moeurs*), in che confusione ci gettiamo! Di fatto quello che la nostra ragione ci consiglia a tal proposito di più verosimile è che in genere ciascuno obbedisca alle leggi del proprio paese, (b) come ammonisce Socrate, ispirato, egli dice, da un consiglio divino. (a) E che vuol essa dire con questo, se non che il nostro dovere non ha altra regola che fortuita?"(II, xii, 578; 769).

⁶⁹² Cfr. H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, cit., *Parte seconda*, specialmente pp. 82-88.

⁶⁹³ Cfr. J. Derrida, op. cit., p. 66.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 62.

2. Il potere e la legge.

In queste formulazioni, incessantemente riprese negli *Essais*, Montaigne sviluppa una posizione che si potrebbe, allora, dire “legalista”: in effetti Montaigne parla addirittura di un “fondamento mistico” dell’autorità delle leggi⁶⁹⁵, come abbiamo già visto in *Dell’esperienza*: “Ora, le leggi mantengono il loro credito, non perché sono giuste, ma perché sono leggi (*non par ce qu’elles sont justes , mais par ce qu’elles sont loix*). E’ il fondamento mistico della loro autorità (*C’est le fondement mystique de leur autorité*); non ne hanno altri [...]. Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve (” (II, xiii, 1072 ;1433). Certo, Montaigne distingue qui le leggi, cioè il diritto, dalla giustizia. La giustizia del diritto posto, la giustizia così come si declina nelle leggi fatte dagli uomini, non è giustizia⁶⁹⁶.

Quindi le leggi non possono essere giuste “in quanto leggi”: non si obbedisce loro “perché sono giuste, ma perché sono leggi”, cioè perché hanno autorità, a causa *de leur autorité*. Davanti alla diversità delle opinioni riguardo alla giustizia e su ciò che “è giusto” fare, la cosa più saggia è di

⁶⁹⁵ Per quanto concerne la celebre definizione dell’autorità basata su un *fondement mystique*, per il quale gli uomini debbono semplicemente *reverence publique*, si veda anche G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, cit., pp. 55-62.

⁶⁹⁶ Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 60 e Th. Berns, *La violence de la loi à la Renaissance*, cit., pp. 273-299.

piegarsi alle regole e ai costumi ricevuti nel paese nel quale si vive, senza tuttavia per questo dimenticare il loro carattere contingente e dunque, in un certo senso, arbitrario: le leggi sono fatte “spesso da gente sciocca, più spesso da persone che, per odio dell’eguaglianza, mancano di equità, in ogni caso sempre da uomini, autori vani e incerti. Non c’è nulla così gravemente e largamente né così frequentemente fallace come le leggi.” (ivi, 1072; 1434).

L’autorità delle leggi, allora, si fonda solo sul “credito” che noi accordiamo loro, sul fatto che si creda in esse, indipendentemente dall’incertezza e dalla vanità dei loro autori, che più spesso sono persone che “per odio dell’eguaglianza, mancano di equità”. Questa credenza è, dunque, il loro unico fondamento, il “fondamento mistico” della loro autorità. E della necessaria *obbedienza* che dobbiamo loro, se è vero che, come abbiamo già visto nella *Apologie*, “il nostro diritto stesso si dice che abbia delle finzioni legittime sulle quali fonda la verità della sua giustizia”(II, xii, 537; 708).

La *loy* si propone, ormai, “ come realtà che non trova in un contenuto o in uno scopo né il suo significato né la sua legittimazione sociale” e Montaigne lo coglie con spietata acutezza, “disincagliando, in maniera che a un moralista può sembrare impudente – scrive Paolo Grossi –, il dovere di obbedienza del cittadino da qualsivoglia appiglio connesso al contenuto della norma”⁶⁹⁷.

“Le leggi – scrive Montaigne – mi hanno scelto un partito e dato un padrone; ogni altra autorità e obbligazione deve essere relativa a quelle e da essa limitata” (III, i, 794-795; 1054). Il principio della obbedienza alle leggi e agli usi stabiliti non esclude, però, per Montaigne, una pratica singolare del giudizio, identificato con un movimento del pensiero che sappia discernere ciò che bisogna osservare, ciò a cui bisogna obbedire, saggiandolo, cioè mettendolo alla prova.

Questo discernimento del giudizio è, così, il contrappunto *vitale* di questa obbedienza formale: chi vuol rappresentare, *saggiare* esattamente e obiettivamente dentro di sé e su di sé, le leggi e i costumi nel loro carattere di “realtà” anch’esse instabili e mutevoli, deve seguire i mutamenti della cosa stessa e cioè “deve descrivere la cosa compiendo il maggior numero possibile di esperimenti, a seconda di come essa di volta in volta gli si presenta”, come ha spiegato bene Erich Auerbach⁶⁹⁸.

Così il giudizio si esercita, in *Dell’esperienza*, subito dopo il passo che abbiamo appena citato sul fondamento “mistico” delle leggi e sulla necessità della loro osservanza, proprio su quelle leggi che concretamente Montaigne ha davanti agli occhi, nella reale esperienza storica della Francia del suo tempo⁶⁹⁹, sperimentate direttamente su di sé: “Le nostre francesi favoriscono in certo modo, per la

⁶⁹⁷ Cfr. P. Grossi, *Gistizia come legge o legge come giustizia ?* in Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 31-32. Ciò, però, non significa che Montaigne sottoscriva l’identificazione legge-volontà sovrana.

⁶⁹⁸ E. Auerbach, *Mimesis*, trad. it. cit., p. 35.

⁶⁹⁹ Scrive Paolo Grossi: “La visione pessimistica – che Montaigne, esperto di diritto, contempla con i suoi occhi venati di un corrosivo scetticismo – si traduce in una diagnosi puntuale di che cosa sia diventata la *loy* in Francia nella seconda metà del Cinquecento: una norma che si autolegittima come legge, cioè come volizione di un soggetto sovrano. L’organismo politico, ormai assestato in una robusta – sempre più robusta – struttura autenticamente statuale, ha necessità di uno strumento normativo capace di contenere il fenomeno giuridico e di vincolarlo strettamente al detentore

loro irregolarità e difformità, il disordine e la corruzione che si vede nella loro applicazione ed esecuzione. La prescrizione è così confusa e incostante (*si trouble et incostant*) che giustifica in qualche modo e la disobbedienza e il vizio d'interpretazione, di amministrazione e di osservanza. Qualunque sia dunque il frutto che possiamo trarre dall'esperienza, difficilmente servirà molto alla nostra educazione quella che deriviamo dagli esempi stranieri, se ricaviamo così scarso profitto da quella che abbiamo di noi stessi, che ci è più familiare, e certo sufficiente a istruirci in ciò che ci abbisogna". (II, xiii, 1072; 1434).

Il frutto che possiamo trarre dall'esperienza, "in ciò che ci abbisogna", è soprattutto ciò che deriva dall'incontro tra le «cose» e l'esperienza che abbiamo "di noi stessi", tra il mondo esterno, il "fuori", e la risonanza che esso produce sui moti interni, il "dentro", il banco di prova dell'esercizio libero di quel giudizio, che implica – come rivendica esplicitamente Montaigne in *De la coutume* – "che il saggio debba nell'intimo separar la sua anima dalla folla e mantenerla libera e capace di giudicare liberamente le cose (*en liberté et puissance de juger librement des choses*)" (I, xxiii, 118; 154). Questa *puissance* di giudicare liberamente delle cose, che si accompagna alla distinzione tra l'esterno e l'interno, è riaffermata a più riprese nei *Saggi*, specialmente in un'aggiunta manoscritta al capitolo *De la solitude* che definisce gli *Essais* come un continuo intrattenimento *si sé a sé*, attento a scrutare le pieghe dei movimenti che accadono "nell'intimo" di se stesso: "Bisogna riservarsi una retrobottega (*se reserver une arriereboutique*) tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà (*nostre vraye liberté*), il nostro principale ritiro e la nostra solitudine (*retraicte et solitude*). Là noi dobbiamo trattenerci abitualmente con noi stessi, e tanto privatamente che nessuna conversazione o comunicazione con altri vi trovi luogo (*y truve place*)" (I, xxxix, 241; 315). In questo intrattenersi *de nous à nous mesmes*, nel ritiro di questo ripiegarsi in se stessa, l'anima guadagna in forza, in potenza di giudicare liberamente, essa così "ha i mezzi per assalire e per difendere, per ricevere e per donare (*dequoy recevoir et de quoy donner*)" (ibid.). Ma qual è allora il senso di questa distinzione che va singolarmente a incrociare l'opposizione tra le convenzioni morali, politiche e religiose, da un lato (l'*impero* del costume), e l'affermazione di una "vera libertà" interiore, "tutta nostra", dall'altro? La questione è assai complessa e merita un'attenzione particolarmente vigile.

del potere, strumento indiscutibile e incontrollabile, che permetta di sbarazzarsi finalmente delle vecchie salvaguardie che parlavano, con un linguaggio sempre più irricevibile dalla Monarchia, di accettazione da parte del popolo o di organismi giudiziari e corporativi. La legge diventa una pura forma, cioè un atto senza contenuto, cioè – per spiegarci meglio – un atto cui non sarà mai un determinato contenuto a conferire il crisma della legalità, ma sempre e soltanto la provenienza dall'unico soggetto sovrano. Il quale si identifica sempre più in un legislatore, in un legislatore ingombrante, congiungendo strettissimamente la propria persona e la sua supremazia alla qualità della sua creatura normativa." (P. Grossi, *Gistizia come legge o legge come gistizia?* cit., pp. 32-33). Cfr. anche l'acuta riflessione di I. Biocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 41-49.

Nell'ordine politico, è certamente il rispetto delle leggi e dei costumi stabiliti che fonda agli occhi di Montaigne l'attitudine più saggia e la sola giustificabile: "Queste considerazioni – leggiamo ancora in *De la costume* – non distolgono tuttavia un uomo di senno dal seguire lo stile comune (*le style commun*); anzi, al contrario, mi sembra che tutte le fogge personali e particolari derivino piuttosto da follia o da affettazione ambiziosa che da vera ragione [...]. La società non sa che farsene dei nostri pensieri, ma quello che resta, cioè le nostre azioni, il nostro lavoro, i nostri beni e la nostra propria vita (*et nostre vie propre*), bisogna prestarlo e abbandonarlo al suo servizio (*la préter et abandonner à son service*)" (I, xxiii, 118; 154).

Ma l'esempio anche questa volta invocato da Montaigne per giustificare questa obbedienza può sembrare davvero curioso, dato che si tratta sempre del processo di Socrate, condannato e mandato a morte proprio nelle forme e secondo le procedure del diritto vigente, cioè del diritto storico o "positivo": "così quel buono e grande Socrate rifiutò di salvarsi la vita con la disobbedienza a un magistrato, e proprio a un magistrato assai ingiusto e iniquo (*d'un magistrat tres-injuste et tres-inique*)" (*ibid.*). Misurato con il metro del caso estremo, che Montaigne non smette mai di applicare ogni volta che la questione del «giusto» è in gioco, il precetto dell'obbedienza non sembra, qui, essere rimesso in discussione: bisogna piegarsi alle leggi acquisite, a quelle che mantengono il loro "credito" nella "*société publique*", anche se è sempre possibile il riconoscerne l'ingiustizia o l'iniquità secondo il giudizio di un "foro interiore"⁷⁰⁰ che decide in base a un'altra prescrizione, ad un'altra regola. Questa decisione del «giusto», presa in uno spazio "del tutto indipendente", *toute franche*, e cioè "in vera libertà", non è più semplicemente *legale*, o legittima, conforme al diritto, non è – dunque - semplicemente l'applicazione di un diritto pre-esistente, un diritto che non fa che allontanare, eclissare la questione della giustizia poiché, nell'istituzione di questo diritto, "lo stesso problema della giustizia sarà stato posto, risolto violentemente, cioè sepolto, dissimulato, rimosso"⁷⁰¹. Essa sarà re-inventiva, cioè liberamente capace di instaurarlo, il diritto, ogni volta di

⁷⁰⁰ Cfr. M. Fumaroli, *Montaigne et l'éloquence du for intérieur*, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI-XVII siècle)*, éd. J. Lafond, Vrin, Paris 1984, pp. 27-50.

⁷⁰¹ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 76. Come scrive G. Duso: "Il diritto, inteso come l'insieme delle leggi poste, si trova in continua tensione con quell'idea di giustizia che chiede se le leggi cui gli uomini obbediscono corrispondano a principi di giustizia universali" (G. Duso, *Prefazione* a H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, cit., pp. VI-VII). La presenza costante della questione della giustizia sembra cessare, o eclissarsi, con la filosofia politica moderna, la quale "fornisce una soluzione formale al problema della giustizia, riducendola al quadro delle leggi legittimamente create all'interno dello Stato. Nell'orizzonte di questo cambiamento, inaugurato dal giusnaturalismo hobbesiano, è il concetto di libertà che si pone al centro dell'attenzione teorica, e con esso anche quell'istituzione dello Stato e quel potere politico che tale libertà devono tutelare e realizzare." (ivi, p. VII). Ma già in Bodin, come scrive Diego Quaglioni: "il diritto cessa di essere anteriore allo Stato e la legge non può essere sottoposta al giudizio del magistrato affinché 'più vera' ne sia la certezza, poiché ciò ormai vuol dire 'sottoporre ad un giudizio', e perciò minare, la potestà del legislatore e la sovranità dello Stato." (D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 122). Nel crocevia politico e culturale della Francia del Cinquecento Bodin, contrapponendo, come abbiamo già visto, *droit* e *loy*, "fa sua quella che era stata una delle certezze più profonde del diritto medievale, e cioè che il diritto è realtà ben diversa dalla legge del Principe, che questa non esaurisce affatto la dimensione della giuridicità, la quale – essendo una dimensione ordinativa – non è riducibile in una serie di comandi

nuovo, *en liberté et puissance de juger librement des choses*, in grado cioè di reinventare la legge nella conferma nuova e libera del suo principio, nel giudizio sul «giusto». Torniamo al passo del capitolo *De la physionomie*, ancora sul processo di Socrate, in cui Montaigne - come abbiamo già visto - fa risuonare le grandi linee della sua *perorazione* in tribunale, in particolare quel suo rivolgersi ai suoi giudici difendendosi sì dalle accuse di empietà, ma rifiutando di appellarsi alla loro clemenza e riaffermando, così, con forza, il principio di una fedeltà a se stesso, che è la misura ultima, per lui, di ogni autentica *giustizia*: "... di fatto – conclude Socrate la sua lunga autodifesa riportata da Montaigne – non sta alle mie preghiere persuadervi, ma alle pure e solide ragioni della giustizia. Voi avete giurato agli dèi di comportarvi così: sembrerebbe ch'io volessi sospettarvi e accusarvi di rimando di non credere che ve ne siano. E io stesso darei prova contro di me di non credere in essi come devo, diffidando della loro guida e non rimettendo semplicemente la mia causa nelle loro mani. Io mi ci affido interamente e tengo per certo che faranno in questo ciò che sarà più conveniente per voi e per me. Le persone dabbene (*les gens de bien*), né vive né morte, non hanno da temere in alcun modo dagli dèi" (III, xii, 1053-1054; 1408-1409). Il breve commento di Montaigne – come abbiamo già avuto modo di vedere – va nello stesso senso, approva cioè il rifiuto socratico di una retorica perorazione giudiziaria, "indegna di un così nobile imputato (*un si noble criminel*)" (ivi, 1054; 1409), in favore una difesa che sia "sincera e semplice", veritiera, franca e *giusta* "oltre ogni esempio": se il prezzo della sua vita non può essere messo sul piatto della bilancia, pensa Montaigne fedele in questo alla lezione del *Critone*, è perché proprio l'imperativo dell'obbedienza alle leggi stabilite racchiude e ri-afferma in Socrate una saggezza eminentemente "pratica", ivi compreso il caso di una ingiustizia "irreparabile", estrema e tanto clamorosa come quella che lo colpisce con la condanna a morte. Ivi compreso il caso in cui non solo il magistrato – cioè - ma le leggi stesse dormano, come leggiamo in *De mesnager sa volonté*: "(b) Non accuso un magistrato che dorme, purché quelli che sono sotto la sua autorità dormano con lui; le leggi dormono anch'esse (*les loix dorment de mesme*)" (III, x, 1021; 1364). Questo "sonno" delle leggi è, evidentemente, metaforico: presuppone una concezione inusuale del ruolo del magistrato e della natura stessa della legge. Prima di tentare di chiarirlo, diamo uno sguardo a ciò che Jean Bodin scriveva a questo proposito nei *Six Livres de la République*.

degli investiti del potere" (P. Grossi, *Modernità politica e ordine giuridico*, in Id., *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Giuffrè, Milano 1998, p. 467). E' l'itinerario "di un diritto che è sempre più *loy* e sempre meno *droit*, ma in cui il *droit* resiste, anzi palesa una capacità straordinaria di resistenza come ordinamento radicatissimo nella società" (*ibid.*), e nel quale la riflessione di Montaigne appare come un "lucido incunabolo del moderno (...), in quegli ultimi scorci del Cinquecento brulicanti ancora di vecchie radici ma gremiti di futuro." (ivi, 460). Cfr. Id., *Giustizia e diritto tra medioevo ed età moderna*, in «Filosofia politica», 15, 2001, *Materiali per un lessico politico europeo: «Giustizia e forma politica»*, pp. 51-56. Su questo itinerario del diritto nella prima modernità, cfr. anche V. Piano Mortari, *Itinera juris. Studi di storia giuridica dell'età moderna*, Jovene Editore, Napoli, 1991, in part. pp. 69-172.

Sappiamo che, per Bodin, “il punto più alto della maestà sovrana (*le point principal de la majesté souveraine*) sta nel dar legge (*donner loy*) ai sudditi in generale e in particolare, senza bisogno del loro consenso”⁷⁰². E poi, reciprocamente, che “la legge comporta comando: essa non è altro che il comando del sovrano (*n’est autre chose que le commandement du souverain*), nell’esercizio del suo potere (*usant de sa puissance*)”⁷⁰³: questa definizione ne fa l’espressione di una volontà superiore e coercitiva, quella di un Principe che identifica “la regola giuridica da lui prodotta con la propria volontà assoluta e con l’espressione del proprio potere”⁷⁰⁴. Viene così dedotta anche “la principale nota distintiva del magistrato, ch’è il potere di comandare”⁷⁰⁵; egli dispone di “pubblico potere (*puissance publique*) di comando. Tale potere consiste nella facoltà di costringere chi non voglia obbedire alle sue ingiunzioni o chi contravvenga alle sue proibizioni”⁷⁰⁶; ed ecco la conclusione di Bodin: “Cosicché la forza delle leggi risiede tutta in quelli che hanno il potere di comandare (*en ceux qui ont le commandement*), sia il principe sovrano sia i magistrati, ossia in quelli che hanno il potere di costringere i sudditi all’obbedienza o di infligger loro punizioni”⁷⁰⁷. Un tale magistrato non dorme affatto: il magistrato vigila e agisce, tanto che il suo potere è “anche di abolire quelle stesse proibizioni. Quella legge che dice di essere in potere della legge il comandare, proibire, permettere, punire si riferisce piuttosto al magistrato che alla legge: giacché questa è di per sé muta mentre il magistrato è la legge viva che fa tutto questo”⁷⁰⁸. Neanche le leggi dormono, dunque, per Bodin: esse prendono vita, però, a un livello profondo dell’esperienza giuridica “quello, più sotterraneo, abbarbicato nella società”⁷⁰⁹, che egli non esita a chiamare *diritto* e che esprime le regole *materne* delle consuetudini, nate dalle cose e intrise della equità soggiacente alle cose: “E poi, diritto e legge sono due cose ben diverse fra loro: il diritto riguarda l’equità e la legge comporta

⁷⁰² Jean Bodin, *Les six livres de la République*, I, viii; trad. it. *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, ed. cit., vol. I, 8, p. 374. E ancora: “Se così è, ne consegue che la principale nota distintiva (*la première marque*) della sovranità non è il rendere giustizia, perché questa è cosa che può essere comune al principe e al suddito ...”(I, 10, p. 483); “perciò possiamo concludere che la prima prerogativa sovrana è il potere di dare la legge (*c’est la puissance de donner la loy*) a tutti in generale e a ciascuno come singolo; ma ancora questo non è sufficiente, se non si aggiunge: «senza bisogno del consenso di nessuno». Se il principe dovesse attendere e osservare il consenso di un superiore, non sarebbe che un suddito; se di un uguale, avrebbe un compagno di potere, se dei sudditi, del senato o del popolo, non sarebbe sovrano”(ivi, p. 491). La celebre definizione di sovranità, com’è noto, è data da Bodin all’inizio del cap. 8 del libro I: “*Souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d’une république*”. Da confrontarsi la definizione nel testo latino dell’edizione del 1586: “*Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*”: anteriore e superiore alla costituzione, la sovranità “costituisce la *république* e dove non vi è sovranità, lì si dispiega l’anarchia.” (A. Biral).

⁷⁰³ Ivi, I, viii, cit., p. 155; trad. it. cit., vol. I, p. 395.

⁷⁰⁴ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 36. Cfr. anche, su questa definizione bodiniana, Diego Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, cit., p. 123 e V. Piano Mortari, *La formazione storica del diritto moderno francese. Dottrina e giurisprudenza del secolo XVI*, in Id., *Itinera Juris*, cit., p. 133.

⁷⁰⁵ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, III, ii; trad. it. *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, cit., vol. II, p. 77.

⁷⁰⁶ Ivi, III, v; trad. it. cit., vol. II, p. 174.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ Ivi.

⁷⁰⁹ Cfr. P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 37. “Il diritto rappresentava ancora, nel momento in cui Bodin redigeva la sua “*République*”, l’estrema propaggine – destinata ad assottigliarsi e poi a sparire – di una concezione tendente a coglierlo e a leggerlo nelle radici profonde della società, e a tradurlo in norme doverosamente rispettose di quelle radici” (ivi), ma anche Id., *L’Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 77-78.

comando”⁷¹⁰. Le leggi vivono nelle decisioni concrete del magistrato, mentre il diritto è anche “il frutto dell’esperienza di vita d’una comunità e registra in sé le soluzioni più eque che, quotidianamente, la comunità ha fatto sue”⁷¹¹. Coloro che sono *soubs sa main* debbono provare sempre, anche nel più piccolo dei suoi comandi, tutto il peso della sua autorità, dell’autorità di cui il magistrato è investito. Questa è, infatti, la natura dell’organismo politico, secondo Bodin: in origine, i popoli erano retti “per mano sovrana, direttamente e senza legge, e avevano per tutta legge la parola, il cenno, la volontà dei principi”⁷¹²; ma più tardi, questa volontà dei principi *si codifica* in testi legislativi⁷¹³ che sono promulgati, modificati, abrogati secondo quel potere di comando attribuito al sovrano, quella potestà esclusiva del legislatore che tiene unite tutte le membra del corpo politico, e che si esercita attraverso l’intermediazione degli ufficiali, nominati a titolo temporaneo o permanente ma sempre revocabili, “di modo che tutto dipendesse dal loro pieno potere” e sempre fosse ricondotto all’emanazione e al controllo della sovranità. Leggi e magistrati non sono che strumenti del potere, chiamati a rendere efficace in ogni luogo e in ogni momento la coercizione che esso istituisce⁷¹⁴.

Montaigne propone un’immagine ben diversa della legge. Per lui, la funzione delle leggi non è che “regolatrice”: esse assicurano silenziosamente un ordine e un funzionamento all’esperienza di vita di una comunità e registrano in sé le soluzioni più eque che, *quotidianamente*, la comunità ha fatto sue, e continua a fare sue, la loro giuridicità “resta latente, sepolta dal fatto vitale della spontanea vita associata.”⁷¹⁵ E tutto va bene finché la costrizione resta *latente*, per Montaigne, quando tutto “dorme”, quando il magistrato non deve far sentire il suo potere, che il sovrano ha trasformato in comando, perché la comunità, ogni comunità, si conforma spontaneamente alle regole, quando queste sono la trama stessa della vita associata, “sostanza legante d’una esperienza storica”, il

⁷¹⁰ *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, cit., I, 8, vol. I, p. 395

⁷¹¹ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 37.

⁷¹² Jean Bodin, op. cit., III, 3; trad. it cit., p. 108. L’origine dell’organismo politico è infatti, secondo Bodin, uno stato di guerra in seguito al quale il capo ha acquisito il diritto di comando sui sudditi e più ancora sui popoli assoggettati e, quindi, ridotti in servitù. L’equiparazione che Bodin pensa di individuare tra la sovranità da lui definita e il *politeuma* dei greci non ha perciò alcun fondamento. Come bene fa osservare Claudio Pacchiani, quando nota che “Da Bodin alla fine dell’Ottocento sovranità indica il *potere legittimo*, fondamento di legittimità dello stesso ordine costituzionale. Un concetto come questo, occorre ribadirlo, non ha alcun *analogon* nel linguaggio e nella dottrina di Aristotele per il quale un’autorità esterna o antecedente rispetto alla costituzione sarebbe addirittura da considerare come una forma dispotica di esercizio del governo, in quanto prefigurerebbe una forma di comando non regolato dal *nomos*” (Cfr. C. Pacchiani, *Democrazia e costituzione. La lezione di Aristotele*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia*, cit., p. 73). Cfr. su questo le acute osservazioni di P. Mesnard, *L’essor de la philosophie politique au XVIème siècle*, cit., pp. 485-486.

⁷¹³ Cfr. V. Piano Mortari, *Bodin e l’idea cinquecentesca della codificazione*, in *Itinera juris*, cit., pp. 81-92.

⁷¹⁴ “Il diritto – scrive Paolo Grossi – diventa regola imperativa quando si inserisce in un apparato di potere, per esempio nello Stato, dove la dimensione *stricto sensu* politica ha il sopravvento su quella sociale e dove l’ordine sociale fa i conti con i problemi connessi all’esercizio della sovranità trasformandosi spesso nel cosiddetto ordine pubblico, cioè in un ordine governato dall’alto e dal carattere ferreamente potestativo.” (cfr. P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 25).

⁷¹⁵ Cfr. P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 104.

“distendersi della regola nel tempo e nello spazio”⁷¹⁶. Così, come abbiamo visto, Montaigne definisce “la discipline ordinaire d’un estat qui est en sa santé”: essa “presuppone un corpo che si tiene saldo nelle sue parti e nei suoi uffici più importanti, e un generale consenso all’osservanza e all’obbedienza”(I, xxiii, 122;160). Per render conto di questo “commun consentement”, bisogna far ritorno ancora una volta all’immagine che ci accompagna fin dall’inizio, quella del *tessuto*.

Riprendiamo il testo del capitolo nono del terzo libro, *De la vanité*: “(b) Infine io vedo dal nostro esempio – scriveva Montaigne nel passo che abbiamo già commentato – che la società degli uomini si regge e si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammucchiandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz’ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto gli uni fra gli altri, spesso meglio di come l’arte avrebbe saputo disporli”(II ,ix, 956; 1272). Questo spontaneo articolarsi interno è “fisiologico”, fisico-dinamico piuttosto che organico: è *ordinamento* osservato del sociale, il suo referente concreto è la società plurale degli uomini nella sua storicità, un ordinarsi della società piuttosto che una relazione di mero comando-obbedienza. Non presuppone una gerarchia, una “testa” che comanda dispoticamente sulle “membra” del corpo, come abbiamo già avuto modo di osservare. E tuttavia, è proprio da questo “articolarsi” che emana la legge: “La necessità mette insieme gli uomini e li riunisce (*compose les hommes et les assemble*). Quest’unione fortuita (*Cette cousture fortuite*) si trasforma poi in legge (*se forme apres en loix*)” (ivi). Non c’è, all’origine, altra forza che quella della “necessità” anonima; non un potere superiore che detta la legge e perpetua attraverso di essa l’obbligazione. L’ordinamento si intride con la materia sociale da ordinare, e il con-tessuto sociale, la *cousture fortuite* diventa, poi, anche tessuto giuridico, abito quotidiano, la stoffa fitta dell’esperienza che si fa legge. La tessitura si compone *da sola*, e “si tiene unita”; solo in seguito diventerà – come abbiamo visto – un “bastiment”: cemento legante di questa trama della vita associata, coesa da una durata che si distende nel tempo, da una osservanza collettiva che non è obbedienza passiva ma piuttosto adesione.

Si vede bene di quanto Montaigne si allontani da Bodin, ma allora a cosa mira questa sua altra idea della legge? Non certo a una qualsiasi teoria del contratto: questa mette sempre faccia a faccia il principe e il “soggetto collettivo”, e si tratta sempre – in ultima istanza – di sapere chi è il sovrano. La legge è qui, sempre, l’espressione di una volontà sovrana – quella del corpo rappresentativo del Regno, quella del re, o quella di Dio stesso. Quanto alle dottrine politiche fondate sul diritto naturale e l’equità – come quelle di Erasmo o di Vivès, ad esempio⁷¹⁷ - esse non appaiono meno

⁷¹⁶ Ivi, pp. 98-99.

⁷¹⁷ Cfr. P. Mesnard, *L’essor de la philosophie politique au XVIème siècle*, cit., p. 119. Secondo Mesnard, la fonte moderna potrebbe essere la *Querela Pacis* di Erasmo, ma per lui come per Vivès, l’autorità che regola l’organismo sociale non si legittima che conformandosi al diritto naturale, inscritto da Dio stesso nella natura umana. La stessa idea

lontane dal pensiero di Montaigne: ai suoi occhi la coesione della *civitas* non ha per legante necessario la razionalità o la giustizia di regole universalmente ammesse, come abbiamo già visto nella *Apologie de Raymond Sebond*. Un simile presupposto sarebbe estraneo al “pirronismo” che caratterizza il suo pensiero; non è un caso che l’esempio fittizio che ci presenta sia la “città dei malvagi”, Poneropolis: “Il re Filippo – ricordiamolo ancora una volta – raccolse una massa (*un amas*) di uomini, i più malvagi e incorreggibili che poté trovare, e li riunì tutti in una città che fece costruire per loro, e che portava il loro nome. Io credo che essi creassero con gli stessi vizi un’orditura politica (*une contexture politique*) fra di loro e una comoda e ordinata società (*juste société*)” (*ibid.*).

Nella stessa pagina, dopo aver affermato che le leggi procedono dalla “unione fortuita” della necessità, Montaigne aggiunge “di fatto ce ne sono state di più selvagge di quanto alcuna mente umana possa concepire, e che tuttavia hanno mantenuto i loro corpi in altrettanta salute e lunghezza di vita quanto saprebbero fare quelle di Platone e Aristotele”.

Segue, come sappiamo, la critica a quelle “descrizioni di governi immaginate per arte” e perciò “inadatte a esser messe in pratica”. Ecco così che Montaigne si situa immediatamente in una posizione “laterale” rispetto al dibattito politico del suo tempo: da una parte non intende subordinare il diritto positivo alla volontà del principe⁷¹⁸, ma – allo stesso tempo - rifiuta di dedurlo dai modelli di quella *Ratio* che invocano, proprio in quegli anni i teorici dell’assolutismo monarchico per costruire lo schema dell’obbligazione politica⁷¹⁹.

sottostà alle prime teorie del contratto: cfr. ad esempio le *Vindicae contra tyrannos* (1581), ed. H. Weber, Droz, Genève 1979, p. 138 e l’*Introduction*, p. XXII. Sulle *Vindicae* e sulla loro matrice, cfr. anche M. Fioravanti, *Costituzione*, cit., pp. 55-57. Le *Vindicae contra tyrannos* sono incontestabilmente il più notevole dei *pamphlets* politici pubblicati dopo il massacro della notte di San Bartolomeo. Vi si trova formulata per la prima volta una teoria del contratto, ed espressa la dottrina della sovranità del popolo, nonché quella della subordinazione del potere regio (cfr. G. Duso, *Patto sociale e forma politica*, *Introduzione* a Id., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 14). Su questi primi abbozzi di teoria del contratto cfr. H. Morel, *La théorie du contrat chez les monarchomaques*, in *Mélanges Henri Morel*, Aix-Marseille 1989. Cfr. anche R. A. Jackson, *Kingship and Consensus populi in Sixteenth-Century France*, in «*Journal of Modern History*», XLIV, 1972, n. 2; G. Weil, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion* (1891), nuova ed. Droz, Genève 1971 e Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*; trad. it cit.

⁷¹⁸ Sulla nozione “volontaristica e imperativistica della legge e del diritto”, presente invece in Bodin, cfr. D. Quagliani, *La sovranità*, cit., p. 49. Ma anche la bella *Introduzione* di M. Isnardi Parente a *I Sei Libri dello Stato*, cit., pp. 42-43; Ead., *Le volontarisme de Bodin: Maïmonide ou Duns Scot*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Jean Bodin à Munich*, cit., pp. 39-51 e Th. Berns, *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, in «*Bibliothèque d’humanisme et Renaissance*», LXII, 2000, n. 3, pp. 611-623.

⁷¹⁹ “Nella fase propriamente fondativa dello Stato (XVI-XVII secolo) il diritto fornisce invece direttamente alcuni tra i principali modelli di costruzione dell’obbligazione politica.” (P. Schiera, *Specchi della politica*, cit., p. 135), la cui matrice, in Bodin ad esempio, è *teologico-politica*, come ha ben mostrato Diego Quagliani: “La riflessione sull’ordine politico -, scrive Quagliani - sul suo mutamento e sulla sua possibile conservazione si eleva, nel pensiero di Bodin, dal piano politico e giuridico a un piano metafisico. La stessa comparazione storica non tende più a vedere il presente nella “radiografia concettuale” del passato, proposto come norma per l’azione politica, ma tende a una relativizzazione globale dell’esperienza storica, traendone giustificazione per la costruzione di una scienza politica che si basa sullo studio della diversa natura dei popoli, cui le forme del potere devono adattarsi. Da qui una fondamentale istanza di positivizzazione del diritto civile, identificato con il complesso dei comandi sanzionati dal sovrano” (*La sovranità*, cit., p. 50). Pur ricalcando le linee della dottrina giuridica medievale e rispecchiando fortemente il dibattito giuridico-

3. La Legge e i costumi: l'autonomia del "corpo comune".

E' nella concreta realtà giuridica della sua epoca, non tanto nelle speculazioni teoriche, che si può trovare il punto di riferimento di Mounier: quella *coutume*, che Bodin tra gli altri, opponendola alla legge, definiva in questi termini: "Ed è noto – leggiamo nel capitolo decimo del primo dei sei libri *De la République* – [...] che la consuetudine acquista forza gradatamente e nello spazio di molti anni, per consenso comune (*d'un commun consentement*) di tutti o dei più, mentre la legge esce d'un colpo (*en un moment*) e riceve la sua validità da colui che ha il potere di comandare a tutti (*la puissance de commander à tous*). La consuetudine s' insinua dolcemente e senza forza, la legge è comandata e promulgata per atto di potere (*par puissance*) e spesso contro la volontà dei sudditi"⁷²⁰. L'antitesi concettuale è tutt'altra rispetto a quella che tradizionalmente oppone il diritto

politico contemporaneo, Bodin persegue, infatti, una nuova definizione di potere "assoluto". Scrive Paolo Grossi: "Usare pieni poteri, ossia fare uso integrale della sovranità, significa derogare al diritto ordinario [...]. Tuttavia, il passo sostanziale da Bodin compiuto rispetto alle sue fonti sembra consistere nel fatto che quell'atto che i giuristi medievali consideravano del tutto straordinario al normale esercizio del potere, caso limite da circondarsi di particolari cautele, è per Bodin divenuto, sia pur restando nella pratica un caso limite, la nota essenziale della sovranità stessa, la sua peculiarità specifica." (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 11). L'essenziale, logica continuità fra "stato di eccezione" e sovranità, com'è noto, è stata fissata da Carl Schmitt, che situa il cosiddetto caso di eccezione nella "sfera più esterna" del diritto. E tuttavia vorremmo sottolineare come per Schmitt lo stato di eccezione, lungi dal somigliare a un vuoto informe, è l'occasione in cui guadagna un inaspettato rilievo l'ordito essenziale della vita umana. O meglio: è l'occasione in cui diventa preminente il retroterra antropologico di qualsivoglia diritto positivo. La sospensione della norma lascia affiorare la normalità di pratiche, usi, rapporti, inclinazioni, conflitti. Secondo Carl Schmitt, "poiché lo stato di eccezione è qualcosa di diverso dall'anarchia o dal caos [...] esiste ancora in esso un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico" (cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, in Id., *Le categorie del «politico»*, a cura di P. Schiera e G. Miglio, Il Mulino, Bologna 1972, p. 39). Questo ordinamento non-giuridico è caratterizzato da una radicale indistinzione di piani e di ambiti, dato che lì non vi è altra regola se non l'applicazione. Scrive Schmitt: "Nella sua forma assoluta il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche. Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali di fatto essa deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un 'presupposto' che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente" (*ibidem*).

⁷²⁰ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, cit., I, 10; trad. it. cit., vol. I, p. 493. Bodin non fa che citare, qui, un assioma comune a tutti i giuristi "coutumiers". Cfr. V. Piano Mortari, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Jovene, Napoli 1978, pp. 49-103 e Id., *Tradizione romanistica e tradizione giuridica europea nella Francia del secolo XVI*, in Id., *Itinera juris*, cit., pp. 69-78. Un'accurata ricostruzione storica del *droit commun coutumier* in Francia, compiuta allo scopo di far riconoscere il rilievo adeguato al fenomeno del diritto nazionale in relazione al succedersi delle varie fasi del secolo XVI, soprattutto durante gli anni delle guerre di religione, si trova in V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Giuffrè, Milano 1962 e in Id., *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Jovene, Napoli 1990. Si riconosceva che una norma era passata « *en coutume* » quando questa aveva trovato applicazione per almeno quarant'anni senza provocare reclami – prova questa del tacito *consentement* degli interessati, attestato dalla testimonianza di due "turbes" (assemblee degli abitanti della regione – notabili e giuristi, per lo più). Cfr. R. Filhol, *Le Premier Président Christophe de Thou et la Réformation des Coutumes*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1937, pp. 64-65. "Il Filhol, nel suo studio su Christophe de Thou e la riforma dei diritti consuetudinari – scrive Piano Mortari –, ha messo in rilievo le discussioni e le lotte violente che si verificarono tra i rappresentanti della nobiltà e gli

positivo all'equità⁷²¹, i rapporti di forza costituiti in legge, alla ragione o alla morale. Non si tratta qui di nient'altro che dell'origine della regola, e delle modalità secondo le quali questa è recepita e resta in vigore. In una parola: ad un'*eteronomia* - la legge secondo Bodin stabilita dal principe⁷²² - si oppone un'*autonomia* (nel senso etimologico del termine), le consuetudini che la comunità ha adottato, dandosi da se stessa la propria regola ordinatrice, e che essa continua ad osservare, per tacito consenso, da sempre. E' proprio, come abbiamo già visto, a partire da questo paradigma della consuetudine che Montaigne elabora la propria concezione delle leggi. Quando scrive che "hanno vero credito solo le leggi alle quali Dio ha dato qualche antica durata; di modo che nessuno conosca la loro origine, né se esse siano mai state diverse"(I, xliii, 270; 352), o ancora quando dice: "Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage"(II, xii, 583), Montaigne attribuisce alle leggi il carattere che è proprio della consuetudine⁷²³. E così, anche quando afferma la sua *lealtà* alla "cause des loix et de defence de l'ancien estat"(III, i, 793), all'immagine delle "loix receuës et antiennes de cette monarchie" (III, ix, 994), al "vieux train" e alla "ancienne police des loix"⁷²⁴: poiché la durata, l'antica osservanza è precisamente la garanzia del consenso collettivo, secondo il diritto «consuetudinario».

Non si creda che qui siano confuse per inavvertenza le due fonti del diritto che Bodin distingueva con tanta precisione. Se Montaigne assimila la "loy receuë" alla consuetudine, lo fa con conoscenza di causa. Nel corso della sua carriera giudiziaria⁷²⁵, egli si è certo dovuto interrogare sull'autorità del diritto consuetudinario, e sui suoi rapporti con gli altri testi giuridici - il *Corpus* di Giustiniano e le *Ordonnances* e gli Editti reali. Poiché la regione della Guyenne, come ha fatto osservare André Tournon, aveva una "Costume de Bordeaux", redatta fin dal XIV secolo, poi riformata nel 1520⁷²⁶.

ufficiali regi nei dibattiti intorno ai diritti signorili di carattere giurisdizionale e fiscale, intorno ai profitti feudali e censuali." (V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia*, cit., p. 93); in generale, sul dibattito giuridico sulla consuetudine e sulla sua valenza costituzionale, cfr. la voce "Consuetudine (dir. costituzionale)" in *Enciclopedia del diritto*, a cura di C. Esposito, Giuffrè, Milano 1961, vol. IX, pp. 456-476.

⁷²¹ In Aristotele, ad esempio, scrive Hasso Hofmann, "né il diritto naturale si identifica con una norma astratta, né l'ordinamento della *polis* rappresenta qualcosa di semplicemente arbitrario. Egli intende piuttosto il giusto per natura sia come un dato di fatto descrivibile sia come una norma della realtà vitale della *polis*, che comprende e dispiega l'intera natura dell'uomo: potremmo cioè dire che la *polis* presuppone per natura un certo ordinamento." Cfr. H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, cit., p. 108.

⁷²² La legge dipende essa stessa - per Bodin - dal potere sovrano: "La legge dipende da colui che ha la sovranità; egli può obbligare tutti i sudditi, e non può obbligare se stesso" (I, 8; trad. it cit., vol. I, p. 365).

⁷²³ "La consuetudine - scrive Paolo Grossi - è un fatto umano che viene ripetuto durevolmente, perché in esso la coscienza collettiva rinviene un valore da serbare e osservare"(cfr. P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 100). Cfr. anche R. Sacco, *Il diritto non scritto*, in *Trattato di diritto civile*, dir. da R. Sacco, *Le fonti del diritto italiano*. 2. *Le fonti non scritte e l'interpretazione*, Utet, Torino 1999. Sul piano filosofico-giuridico si vedano le importanti osservazioni di N. Bobbio, *Consuetudine e fatto normativo*, ora in Id., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino 1994.

⁷²⁴ Sul "lealismo" di Montaigne cfr. F. S. Brown, *Religious and political Conservatism in the Essais of Montaigne*, cit., in part. il capitolo 3, "Conservatism in public life", pp. 48-64.

⁷²⁵ Seguiamo qui da vicino le analisi di questo aspetto dell'attività pubblica di Montaigne svolte da André Tournon nel suo *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., specialmente pp. 196-202 .

⁷²⁶ A. Tournon ricorda come, nel XVII secolo, l'avvocato bordolese Étienne Cleirac avesse trascritto un'antica raccolta di costumi di Guyenne, redatta in guascone, e l'avesse corredata di note. L'opera, rimasta manoscritta, è presentata sotto

Montaigne ebbe, come lui stesso ci dice in “*De la costume et de ne changer aisément une loy receüe*”, a “far valere una nostra tradizione”(I, xxiii, 116; 151), vale a dire che si trovò a sostenere la validità di una regola consuetudinaria⁷²⁷, pur avendone trovato il fondamento, come già abbiamo avuto modo di vedere, “così debole”: ma non era questa la questione e nella pagina seguente infatti egli accorda la sua approvazione a un vecchio difensore degli usi della sua regione. “Io sono grato alla fortuna del fatto che – scrive Montaigne –, come dicono i nostri storici, fu un gentiluomo guascone e del mio paese ad opporsi per primo a Carlo Magno, che voleva darci le leggi latine e imperiali”(I, xxiii, 117; 153).

Occorre precisare che il significato *politico* di questo attaccamento al *droit commun coutumier* nello scorcio del XVI secolo è quello di un tentativo di restringere, o di limitare, il potere delle autorità “esterne” alla città, in particolare in rapporto alla tesi della totale *potestà legislativa* del re, il cui modello più significativo per i giuristi del Rinascimento era ancora sempre il *princeps Romanus*⁷²⁸.

Montaigne non è il solo a pensarla così: quest’intenzione – come ha osservato André Tournon – appare, ad esempio, negli argomenti forniti da Arnould Le Ferron, “commentateur de la Costume de Bordeaux et conseiller au Parlement jusqu’à 1563”⁷²⁹, contro l’autorità del *Corpus juris civilis*: “Nous ne sommes aucunement astreints aux lois romaines [...]. Certains juristes italiens prétendent que nous en sommes affranchis de fait, non de droit ; mais ils se trompent, faute de considerer l’origine de l’autorité impériale dont les Romains s’étaient emparés”⁷³⁰. Dare forza di legge al *Corpus juris civilis* giustiniano, significa accettare un’autorità usurpata con le armi, cioè piegarsi

il seguente titolo: «COUSTUMIER DE GUYENNE / nommé / Roolle de la ville de Bourdeaus. / contenant partie des privilèges, franchises, lois, moeurs et forme de vivre / des anciens Bordelais ; sur lequel la coustume réformée en l’an 1520 a été / extraite. / Tiré de l’Estude de Messire Michel de Montaigne, auteur des / essais, avec quelques notes pour l’intelligence et l’explication / tant du langage que de l’histoire, adjoutées par Monsieur / Estienne Cleirac / , advocat au Parlement. » Una copia del testo, che doveva essere dunque ben noto al giurista Montaigne, si trova oggi, come segnala Tournon, presso la Bibliothèque de Droit dell’Università di Bordeaux (cfr. A. Tournon, op. cit., pp. 196-197, e nota 89).

⁷²⁷ Cfr. A. Tournon, op. cit., p. 196.

⁷²⁸ “La derivazione etimologica di *imperator* da *imperando* venne appunto richiamata per giustificare meglio – scrive Vincenzo Piano Mortari – i poteri del sovrano nonché il possesso da parte sua di quei diritti supremi di natura politica, legislativa e giurisdizionale che un tempo spettavano al popolo. Nel termine *imperium* erano compresi ogni potere, ogni autorità, l’intero *officium* del sovrano: parzialmente l’*imperium* poteva essere trasmesso ai magistrati dal principe o dalla legge, che avevano la facoltà di trasferirlo ad altri.” (*Itinera juris*, cit., pp. 260-261).

⁷²⁹ Cfr. A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., p. 222. Abbiamo presente, qui, tutto l’illuminante paragrafo di apertura del capitolo terzo di questo recente, importante volume di André Tournon, intitolato “L’autorité civile” (pp. 218-249).

⁷³⁰ *Arnoldi Ferroni consilarii in posteriorem partem constitutionum Burdigalensium commentarii*, S. Gryphe, Lyon 1538, p. 50; cit. in A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., p. 222. Tra parentesi Tournon osserva che, a questo punto del testo di Le Ferron, segue la requisitoria che Sallustio fa pronunciare a Mitridate contro la politica di conquista e di asservimento condotta da Roma. La significativa convergenza rilevata da Tournon, testi alla mano, tra la posizione di Montaigne e quella di Le Ferron, o di Guy Coquille, lo porta alla conclusione che ciò che Montaigne dice della natura e dell’autorità delle leggi “dénote une tendance constante à leur assigner un statut semblable à celui des coutumes” (cfr. Id., «*Route par ailleurs*», cit., p. 223). La tesi di Tournon, che ci sembra di poter condividere pienamente, rovescia in maniera radicale – come ben si intende – le letture finora dominanti di Montaigne politico e fa piazza pulita, a nostro avviso, di ogni tentativo di sua assimilazione alla concettualità che sarà propria poi del pensiero politico moderno.

alle regole degli antichi conquistatori stranieri⁷³¹. Questa rivendicazione di *autonomia* non poteva però essere direttamente contrapposta alle ordinanze regie: l'autorità del re di Francia è pur sempre ritenuta legittima. Tuttavia, Le Ferron sostiene anche che “les coutumes peuvent statuer contre le roi”⁷³²: nella Francia del secolo XVI si registra, infatti, “l’ aumento notevolissimo delle ordinanze regie”, proprio nello stesso momento in cui si sottolineava ormai “il carattere formale e sostanziale del procedimento che fu seguito nella redazione scritta delle *coutumes*”⁷³³.

Insomma: la questione al tempo di Montaigne era di grande attualità. Nella seconda metà del secolo XVI, la codificazione delle *coutumes* intrapresa da Carlo VIII stava diventando sempre più rapida e intensa⁷³⁴. Agli inizi dell’età moderna il regime positivo in Francia, in continuità con quello ereditato dall’età medievale, presentava una molteplicità ed una diversità di fonti normative: leggi regie, statuti comunali, *coutumes* regionali, provinciali o cittadine, diritto canonico, diritto romano. Tale regime corrispondeva alla *pluralità* degli organismi amministrativi esistenti ancora nell’ambito dell’ordinamento monarchico ed appariva in netto contrasto con le esigenze e gli ideali politici che si erano andati affermando fin dall’inizio del secolo XVI⁷³⁵. Un indice di questo conflitto può essere la reprimenda rivolta ai Parlamenti, a questo riguardo, dal cancelliere del regno Michel de L ‘ Hôpital, quando sostiene che “nelle loro assemblee i rappresentanti degli ordini

⁷³¹ Si trattava di un insieme di idee presenti anche in altri autori del tempo. Come nota V. Piano Mortari lo stesso Barthélemy Chasseneuz (1480-1541), “nel commentario del 1517 intorno alle consuetudini del ducato di Borgogna, col mettere in rilievo il carattere straniero per il suo paese delle leggi romane e col negare di conseguenza la loro efficacia vincolante, intese ribadire i motivi politico-giuridici sollevati dai giuristi della sua nazione per affermare la piena libertà della monarchia e la sua completa indipendenza dall’impero” (V. Piano Mortari, *Itinera Juris*, cit., p. 254).

⁷³² Cit. in A. Tournon, «Route par ailleurs», cit., p. 222.

⁷³³ Cfr. V. Piano Mortari, *Itinera juris*, cit., p. 74. “Si ricordi che la loro efficacia di diritto positivo era prevista solo in base all’elemento conclusivo dell’approvazione monarchica dei loro testi” (*ibidem*).

⁷³⁴ “L’aspetto più significativo del processo di affermazione del diritto di origine nazionale fu lo sviluppo del movimento di redazione ufficiale delle *coutumes*. Il moto rappresentò un indirizzo ben preciso della politica legislativa della monarchia ed ebbe le sue ragioni storiche nelle condizioni politiche oltre che giuridiche della Francia (...) la redazione aveva lo scopo di eliminare l’incertezza del diritto vigente; attraverso essa si veniva ad affermare il principio della derivazione statutale delle norme positive; attraverso i testi riformati e redatti del *droit coutumier* si ponevano in definitiva sul piano formale e sostanziale delle leggi dello Stato anche le regole di derivazione consuetudinaria” (Cfr. V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., p. 85). Un processo nel quale, al posto della tradizionale “visione dall’alto” della considerazione statalistica sulla struttura del governo, “acquista ora rilevanza – come osserva Gerhard Oestreich – ciò che stava sotto alla nuova creazione statale e che non è stato toccato da essa: cioè l’elemento antico, i ceti provinciali, le associazioni regionali, le forze locali, le signorie fondiarie e cittadine, i poteri intermedi... La lotta del diritto consuetudinario fondato sui privilegi contro ogni nuova legislazione statutale moderna e contro il principio di diritto romano di un potere legislativo appartenente esclusivamente al principe è caratteristica di tutto l’assolutismo europeo.” (G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin 1969; il saggio è riprodotto con il titolo *Problemi di struttura dell’assolutismo europeo*, in *Lo Stato moderno*, I, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 177-179). Ma su questo cfr. anche D. Gerhard, *Regionalismo e sistema per ceti: tema di fondo della storia europea*, *ivi*, pp.193-219, dove si legge che le “controforze regionali”, da lungo tempo operanti a contrastare la tendenza centralistica e espansionistica delle monarchie assolutistiche, “non solo hanno mantenuto il loro posto, ma hanno agito e influito come *forme di vita determinanti*”(in *Lo Stato moderno*, cit., p. 193, corsivo nostro). Si veda anche, di Oestreich, la silloge curata da P. Schiera con il titolo *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Bibliobolis, Napoli 1989.

⁷³⁵ Cfr. P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed età moderna*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, cit., pp. 103-104. Paolo Grossi utilizza il felice sintagma “società di società” per definire la situazione caratterizzata da questo *tessuto di autonomie* che caratterizza l’ordine politico-giuridico medievale. Cfr. soprattutto Id., *L’ordine giuridico medievale*, cit., p. 61 sgg.

dovevano limitarsi ad esprimere consigli, non pareri vincolanti per le decisioni dei sovrani”. Queste istituzioni erano ancora nel secolo XVI i simboli delle autonomie⁷³⁶ delle provincie e delle città, così come gli stati provinciali, quelli particolari, le magistrature delle comunità municipali. Bisogna, così, ricordare che queste istituzioni erano gli elementi - *plurali* - di una concreta e complessa vita regionale e locale, che durante il secolo XVI si presenta ancora molto attiva e dotata di una *reale* funzione pubblica⁷³⁷ e di governo, il cui *ordo juris* non è ancora un mero ordine “legale” che piove dall’alto e che la società avverte come estraneo se non ostile, un ordine astratto, formale e separato dall’esperienza, “bensì un ordine di matrice consuetudinaria”, il cui carattere fondamentale non è mai “il sacrificio delle diversità in nome di una compattezza totalizzante, è piuttosto armonia di una complessità, che resta complessità in quanto simbiosi di entità diverse nel pieno rispetto delle singole diversità”⁷³⁸. Il problema di fondo del *consensus populi* sorge, infatti, tutte le volte che le assemblee degli stati provinciali appositamente convocate, si opponevano alle modifiche, anche sostanziali rispetto al loro contenuto originario, sollecitate dai commissari regi⁷³⁹. Il loro significato politico verrà ancor meglio precisato e messo in piena luce più tardi da Guy Coquille (1523-1603), noto per la sua dottrina della monarchia costituzionale, elaborata sulla traccia ideale dei principi medievali e basata largamente sul rispetto delle autonomie delle provincie e delle città⁷⁴⁰: “Le peuple de chacune Province a droit d’établir loy sur soy, qui sont les Coustumes et droit non escrit (...). Ainsi les Commissaires ordonnez par le Roy, pour presider en ces assemblées d’Estats, les ont autorisées, en y inspirant la puissance de la loy. Mais en effet, c’est le peuple qui feut la loy : qui est une marque de l’ancien establissement de cette republique Françoisse, meslée de Democratie, Aristocratie et Monarchie”⁷⁴¹. Si tratta della costituzione mista, o meglio, della concezione mista

⁷³⁶ Cfr. V. Piano Mortari, *Itinera juris*, cit., p. 264. Su ciò cfr. anche S. Daubresse, *Le Parlement de Paris*, cit., *passim*.

⁷³⁷ “Non bisogna credere – scrive a questo proposito V. Piano Mortari – all’esaurimento di ogni reale funzione pubblica di questi strumenti di un’organizzazione statuale, come quella cinquecentesca, ormai imperniata sui criteri e sugli istituti dell’assolutismo accentratore. Nella metà del secolo, gli stati provinciali riebbero una vitalità impreveduta, sia usurpando poteri che ad essi non erano mai appartenuti, sia comportandosi come veri e propri corpi sovrani.” (Id., *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., p. 87).

⁷³⁸ P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato*, cit., p. 108. Su questa nozione di *ordo*, cfr. anche Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., pp. 65-66. Questo *ordo* plurale comporta la necessità del governo : “in relazione alla pluralità che contraddistingue la società e alla differenza tra le sue parti, si può e si deve parlare di governo all’interno di un quadro di realtà e all’interno del problema sempre presente della giustizia, problema irriducibile al modo formale di intendere la relazione comando-ubbedienza.” (G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, cit., p. 186). Cfr. anche G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere*, cit., p. 56.

⁷³⁹ Cfr. V. Piano Mortari, *Tradizione romanistica e tradizione giuridica europea*, cit., p. 74.

⁷⁴⁰ Cfr. V. Piano Mortari, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in *Itinera juris*, cit., p. 334.

⁷⁴¹ Guy Coquille, *Questions, reponses et meditations sur les articles des coustumes*, in *Les Œuvres de G. Coquille*, Paris 1646, p. I, cit. in A. Tournon, «Route par ailleurs», cit., pp. 222- 223. Tournon osserva a questo punto come Coquille veda nelle *coutumes* una delle due sopravvivenze del “premier establissement de la monarchie, par le quel les Français n’ont pas transféré au Roi indistinctement et incommutablement tout puoir”. L’altra sopravvivenza è l’assemblea degli Stati, “avec lesquels de tout temps les Rois avaient accoutumé de délibérer ès affaires”(ibid.). Questa concezione di una specie di equilibrio o di *armonia* dei poteri – l’antica idea della costituzione mista - l’abbiamo già trovata esposta, nel capitolo I del nostro lavoro, da Claude de Seyssel ne *La grande Monarchie de France*, del 1519.

del corpo politico, che “ha la sua collocazione nell’orizzonte in cui si può parlare in senso proprio di *forme di governo*”⁷⁴². Dove ancora il *misto* indica un significato di costituzione che si perderà con l’affermarsi del moderno concetto di sovranità, cioè la composizione, la natura, le differenti parti del corpo della *respublica*, il suo *ancien établissement*. Il popolo continua ad apprire a Coquille il depositario originario di ogni sovranità; i poteri ad essa connessi sono, comunque, ancora rimasti quelli esercitati attraverso i suoi rappresentanti nelle assemblee degli stati generali: “Car faire loy est droit de souveraineté. Qui n’est pas pour déroger à l’autorité & Maïesté du Roy, auquel le peuple François a tousjours mieux obey que nulle autre nation du monde : mais le peuple – scrive Coquille – obeit plus volontiers à la loy, que luy mesme a eu agreable. Puis chacun Provincie a ses moeurs & humeurs diverses; & partant les loix, comme elles ne sont semblables, aussi doivent-elles estre faites selon le goust & sens de chacun peuple. Aussi la supreme souveraineté du Roy y est reconnue, en ce que les Estats sont assemblez par l’autorité du Roy, & les Commissaires desputez par luy y president.”⁷⁴³. L’affermazione della priorità del popolo sul re è qui affermata con forza. Se il re è amministratore della *potestas* del regno, tuttavia il detentore del “droit de souveraineté” è “le peuple François”, nella pluralità costitutiva dei Corpi che lo compongono e dei suoi “moeurs & humeurs diverses”, come incisivamente si esprime Guy Coquille, e che proprio per questo è governato e ubbidisce “mieux que nulle autre nation du monde”⁷⁴⁴. Sullo sfondo, già si profila il vasto dibattito giuridico e costituzionale tra i paladini dell’assolutismo monarchico, sostenitori della tesi che il re può revocare in ogni momento le leggi e i privilegi accordati ai sudditi, e i loro avversari, tra i quali vi sono i Monarcomachi⁷⁴⁵ ad esempio, interpreti di un’ antica tradizione segnata dall’idea della costituzione mista, che gli vietano di modificare una qualsiasi legge o *coustume* senza il consenso esplicito degli *Estats* o dei Parlamenti⁷⁴⁶.

⁷⁴² Cfr. G. Duso, *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, in “Filosofia politica”, XIX, 1, 2005, p. 77. Seguiamo da vicino, qui, l’analisi svolta da Duso in questo saggio su Althusius e la costituzione mista.

⁷⁴³ Cfr. *Les oeuvres de Maistre Guy Coquille*, Paris, 1665, Tome II, pp. 153-154.

⁷⁴⁴ “Che il popolo sia depositario della *majestas* e della *summa potestas* – in questo senso sia sovrano – e tuttavia, o proprio per questo, sia governato e ubbidisca può essere di non facile comprensione” osserva G. Duso, e tuttavia una tale situazione appare contraddiria solo agli occhi “di chi non si liberi dal moderno concetto di sovranità (e scambi la presenza della parola con la presenza del concetto)” (G. Duso, *La costituzione mista*, cit., p. 87). “La dottrina che il popolo, – scrive infatti Duso a proposito di Althusius – pur ubbidendo mantiene l’autorità e la *potestas* era rifiutata anche da quei contemporanei che consideravano superiore chi istituiva altri sotto di sé e non sopra di sé e dunque ritenevano che il popolo, avendo istituito il re sopra di sé avesse perso anche la *potestas* divenendo inferiore”(ibid.).

⁷⁴⁵ Cfr. S. Testoni Binetti, *L’idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998. In senso più ampio si vedano W. F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Harvard University Press, New York 1941; W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London 1928; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, trad. it. cit., p. 167 sgg.

⁷⁴⁶ Per la ricostruzione di questo decisivo momento della storia del concetto di “costituzione”, cfr. M. Fioravanti, *Costituzione*, cit., pp. 51-70. Per la presenza della figura della costituzione mista e soprattutto la pluralità delle posizioni che si scontrano tra l’idea di una pluralità dei soggetti politici e l’affermarsi di un principio unitario e assolutistico, si veda soprattutto N. Matteucci, *Le origini del costituzionalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, cit., vol. IV, t. I, pp. 559-630; sul dibattito costituzionale in Francia durante le guerre di religione in particolare, cfr. pp. 574-601. Cfr. anche V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia*, cit.

Si tratta, naturalmente, solo di tracciare le linee di uno sfondo: non si vuole certo qui sostenere la tesi che Montaigne sia stato un sostenitore dei “particolarismi” locali e tantomeno negare la sua fedeltà alla causa del re, a più riprese anzi riaffermata negli *Essais*. Si vorrebbe soltanto tentare di mostrare il significato nuovo che prende il suo cosiddetto “conservatorismo”⁷⁴⁷, se si tiene ben presente il fatto che, nel quadro politico e costituzionale che abbiamo provato a delineare solo sommariamente, venga assegnato alle leggi uno statuto di “coustumes”. Ben si comprende che, se le “anciennes observances” emanano da un consenso collettivo e sussistono grazie a questo, allora ogni iniziativa che attenti al loro consistere risulterà, per Montaigne, essere “tirannica”: “Rien ne presse un estat – scrive Montaigne – que l’innovation: le changement donne seul forme à l’injustice et à la tyrannie”(III, ix, 958). Questo perché l’idea di *innovation* corrisponde ad un’azione e ad una decisione, che è l’effetto di una volontà individuale: essa mira solo ad imporre, così, a tutto il corpo politico delle norme con carattere prescrittivo, esprime cioè semplice *dominio* su coloro che le sono sottomessi e che dipendono semplicemente dalla *volontà* di chi governa. Ciò basta a Montaigne per riconoscere il carattere “ingiusto”, che fomenta le guerre civili e causa *malattie* nel corpo politico. Si può supporre, così, che Montaigne pensi a una specie di “armonia” tra la volontà non tanto degli individui, ma dei Corpi e dei Collegi intermedi, la loro autonomia, da un lato, e dall’altro l’autorità regia, tra il *consenso* della comunità politica e l’*imperium* del re, cioè proprio quel che *non* si stava verificando al tempo delle guerre civili, l’epoca nella quale vive allora la “France malade”.

Ma è sul piano del pensiero politico che il problema si pone e allora, tornando su questo piano, si può dire che in Montaigne, forse, già si delinea un pensiero del politico affine a quello che sarà sviluppato un po’ più tardi, e in maniera molto dettagliata e sistematica, da Johannes Althusius⁷⁴⁸. Montaigne trova questo modo di pensare la politica conformandosi allo stile e alla pratica del suo *pensiero* filosofico, piuttosto che rifacendosi a questa o a quella “dottrina” politica esistente nella

⁷⁴⁷ Si veda, solo a titolo di esempio, la classica lettura che del “conservatorismo” di Montaigne fornisce F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, cit., pp. 48-64. Va da sé che – a maggior ragione – il nostro tentativo di lettura va, su questo punto, in una direzione diversa anche dall’interpretazione che ne ha dato, come abbiamo già più volte avuto modo di vedere, A. M. Battista in *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit.

⁷⁴⁸ Alla soglia della Modernità, Althusius pensa il politico a partire dall’ossequio che apre la sua opera maggiore, la *Politica*: “Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam & conservandam consociandi. Unde symbiotikè vocatur. Proposita igitur politicae est consociatio” (Johannes Althusius, *Politica Methodice digesta*, Scientia, Aalen 1981 (fac-simile Herbornae Nassavorum, 1614), I, 1, p. 2). Ciò che caratterizza questo modo di intendere la politica è l’indicazione dell’oggetto, che non è la *civitas* o la *respublica* – come in molte delle trattazioni del tempo – ma l’associazione in quanto tale, la *consociatio*, e il suo principio è la *simbiosi* che significa anche che i cittadini saranno considerati non tanto come individui ma esclusivamente in quanto *symbiotes* o *convives*. Per una introduzione al pensiero politico di Althusius si veda G. Duso, *Il governo e l’ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in Id., a cura di, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 77-94; Id., *Althusius e l’idea federalista*, in «Quaderni fiorentini», 21, 1992, pp. 611-622; Id., *Sulla genesi del moderno concetto di società: la “consociatio” in Althusius e la “socialitas” in Pufendorf*, in «Filosofia politica», X, 1, 1996, pp. 5-31; H. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der “Politik” des Johannes Althusius*, in *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfurt a. Main, 1986, pp. 1- 30. Ancora imprescindibile su Althusius è il lavoro di O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, H. Marcus Verlag, Breslau 1880; trad. it. senza le note, Einaudi, Torino 1974 (I ed. 1943).

sua epoca: non a quella del diritto naturale, fondata su una coscienza infallibile del diritto di natura, alla quale Montaigne ha rivolto, come abbiamo visto, una critica definitiva, decostruendone i presupposti nell' *Apologie de Raymond Sebond* ; né tantomeno alla teoria dei Monarcomachi⁷⁴⁹ o a quella degli apologeti della monarchia assoluta. Non una “teoria”, ma un *modo* di pensare il politico è ciò che Montaigne produce negli *Essais*, laddove ciò che è descritto è lo stato di un “corps social qui est en sa santé”. Intorno a sé egli vede un corpo sociale malato, e lo dice quasi ad ogni pagina. Ma nella sua pratica di pensiero, come anche nella sua azione politica concreta, prima come giurista al Parlamento di Bordeaux e poi con l'incarico di *maire* della città, dove egli svolse di fatto un'opera di mediazione tra gli organi di governo⁷⁵⁰, tende non solo – e non tanto – a far rinascere l'armonia di questo corpo sociale, ma piuttosto a produrne concretamente le condizioni con la propria stessa condotta: presentandosi sempre “la tête haute et le visage ouvert” di fronte ai propri interlocutori, anche di fronte, lo sappiamo, alla figura del principe. Montaigne, è vero, si oppone duramente e con più frequenza ai sediziosi, siano essi i protestanti in rivolta⁷⁵¹ o, ancora di più, i cattolici della Lega⁷⁵².

Ma quando è il principe che altera le leggi, egli incorre nello stesso rimprovero: “ Da quando sono nato, ho visto cambiare tre o quattro volte quella degli Inglesi, nostri vicini, non solo in materia

⁷⁴⁹ Sui Monarcomachi cfr. R. E. Gisey, J. H. M. Salmon, *Editors' Introduction* a François Hotman, *Francogallia*, Cambridge U. P. , Cambridge 1972; R. E. Gisey, *The Monarchomachs Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 32, 1970, pp.41-56; G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion*, Slatkine, Genève 1971 (I ed. 1891).

⁷⁵⁰ Sulla concreta azione politica di governo svolta da Montaigne a Bordeaux si vedano in *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*, réunis par Philippe Desan, Champion, Paris 2006, i saggi di A.-M. Cocula, *La Guyenne pour Montaigne: un observatoire et un laboratoire d'histoire*, pp. 177-202; di K. Almquist, *Montaigne et la politique du Parlement de Bordeaux*, pp. 127-138 e di J. Balsamo, *Un gentilhomme et ses patrons: remarques sur la biographie politique de Montaigne*, pp. 223-242. Fondamentale rimane il più volte citato volume di G. Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les “Essais”*, Nizet, Paris 1982; ma di G. Nakam si vedano anche *Montaigne maire de Bordeaux: à la mairie et dans les Essais*, in «BSAM», jnv.-juin 1983, pp. 7-28 e, soprattutto, il bellissimo saggio: *Trois principes de conduite politique: Renaissance et Baroque*, in Ead., *Montaigne. La manière et la matière*, Klincksieck, Paris 1992, pp. 173-180.

⁷⁵¹ Cfr. F. Lestringant, *Montaigne et les protestants*, in *Montaigne politique*, cit., pp. 353-372.

⁷⁵² Cfr. A. Graves, *Crises d'engagement: Montaigne et la Ligue*, in *Montaigne politique*, cit., pp. 329-352. G. Nakam ha studiato in maniera esemplare il modo in cui Montaigne presenta la posta in gioco politica delle “guerre della Lega”. Si tratta - come questa studiosa dice nel suo libro magistrale - di un tema che “imprègne le livre III, et la mentalité secrétée par cette guerre civile spécifique, qu'il dénonce”(G. Nakam, *Montaigne et son temps*, cit., p. 98). Geralde Nakam ha ragione, a nostro avviso, anche quando afferma che è essenzialmente proprio quest'ultima serie di guerre scatenate dalla Lega e provocate dalla crisi di successione innescata dalla morte del duca d'Anjou nel 1584 che fa di Enrico di Navarra l'erede presunto al trono, che ha di mira l'edizione degli *Essais* del 1588, piuttosto che i “troubles” dei Riformati (cfr. G. Nakam, *Les «Essais» de Montaigne. Miroir et procès*, cit., p. 193). Questi ultimi non sono certo dimenticati da Montaigne, ma dal momento che nel frattempo gli ugonotti erano per lo più diventati politicamente “tradizionalisti”, egli se ne preoccupa assai meno di quanto non si preoccupi, invece, di coloro che ora minacciano in maniera più diretta la “liaison et contexture de cette monarchie”, i *Ligueurs* cattolici che si erano ribellati all'autorità regia: “(c) si les inventeurs sont plus dommageables, les imitateurs son plus vicieux, de se jeter en des exemples, desquels ils ont senty et puny l'horreur et le mal.” (I, xxiii, 119). L'opposizione di Montaigne alla Lega “se manifeste à Bordeaux et dans les Essais”, scrive G. Nakam (*Montaigne et son temps*, cit., p. 224). In generale, sulla Lega cattolica si vedano: F. Baumgartner, *Radical reactionnaires: The Political Thought of the French Catholic League*, Droz, Genève 1976; E. Barnavi, *La ligue parisienne (1585-1594), ancêtre des partis totalitaires modernes*, «French Historical Studies», 11, 1979, pp. 29-57 e il già citato D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Champ Vallon, Paris 1990. Ma cfr. anche S. Daubresse, *Le Parlement de Paris*, cit., in part. pp. 415-463.

politica, che è quella che vuol essere dispensata dalla costanza (...). Del che ho gran vergogna e dispetto” – non si dimentichi che tali cambiamenti erano stati operati da sovrani come Enrico VIII, Maria Tudor ed Elisabetta. In margine, in un’aggiunta postuma a questa osservazione, Montaigne commenta amaramente: “(c) E qui da noi ho visto una cosa che comportava la pena capitale divenire legittima” (II, xii, 579; 769). L’instabilità delle leggi sancite dall’alto, con un atto di imperio dei principi che richieda solo ubbidienza coatta, è segno delle “passioni” della volontà da cui esse procedono; la lunga durata dei costumi, nonostante la loro costitutiva “imperfezione”, o forse proprio grazie a questa, rinvia al “commun consentement”, in cui è sempre *costituito* il corpo comune in tutte le sue parti⁷⁵³, e che solo assicura la sua stabilità, cioè la sua “buona salute”, come abbiamo già visto: “quanto a me – dice Montaigne – e la mia parola e la mia fede sono, come il resto, parti di questo corpo comune (*pièces de ce commun corps*); il loro miglior risultato è l’utilità pubblica (*leur meilleur effet, c’est le service public*); tengo questo per presupposto.” (III, i, 796; 1057). Non è necessario, dunque, supporre una scissione, una dissociazione – come fa tra gli altri Hugo Friedrich – tra teoria e pratica, tra il desiderio di giustizia e un preteso “realismo” fatto, in Montaigne, di rassegnazione passiva⁷⁵⁴, per poter spiegare la sua propensione a dichiarare nello stesso tempo che il diritto positivo è contingente, aberrante, spesso iniquo, e che, tuttavia, non bisogna “changer aisément une loy receüe”. Non sono, infatti, gli stessi criteri ad entrare in gioco: nell’indagine sulle leggi, come abbiamo visto finora, ciò che viene preso in esame è l’equità e la ragione, per constatare il più delle volte che esse non vi si conformano affatto; nella scelta tra il loro mantenimento e la loro abrogazione, viene considerata, invece, l’ *autonomia* del corpo comune della società che *nel tempo* le ha “accolte”, e che va salvaguardata contro l’iniziativa della volontà “tirannica” degli “innovatori”. Dall’alto del corpo sociale in cui Bodin aveva collocato il soggetto ormai detentore di un potere assoluto, la sovranità, che intuisce il valore fondativo che il diritto può avere per la dimensione politica e perciò, determinato a controllarlo, inserisce la produzione giuridica fra i suoi strumenti di potere e ne fa l’oggetto primario della sua attività sovrana, il principe di Montaigne, spogliatosi della sua estraneità teologico-politica, della sua assolutezza sovrana, rientra come arbitro di un equilibrio “fisiologico” nella dinamica del corpo comune e propone, come abbiamo già visto attraverso il ritratto centrale dell’imperatore Giuliano, una vera “politica della pluralità”⁷⁵⁵. Nella relazione governante-governati così ripensata, Montaigne, al contrario di Bodin, accorda l’essenziale della sua riflessione al secondo termine, invocando “libertà di coscienza” per tutte le “pars et pieces” di quel corpo comune concretamente, *realmente* esistenti.

⁷⁵³ Per Montaigne, come per Bodin d’altronde, “la liberté naturelle – scrive P. Mesnard – n’est pas, à l’origine, immolée volontairement sur l’autel du bien commun pour former la cité par un pacte contractuel” (P. Mesnard, *op. cit.*, p. 485).

⁷⁵⁴ Cfr. H. Friedrich, *Montaigne*; trad. franc. cit., pp. 195-201.

⁷⁵⁵ Cfr. G. Nakam, “*Corps physique, corps social. La maladie et la santé*”, in Id., *Montaigne .La manière et la matière*, cit., p. 67; si veda anche I. Cremona, *La pensée politique de Montaigne et les guerres civiles*, cit., pp. 446-447.

Come abbiamo già visto, per Montaigne: “La discipline ordinaire d’un Estat qui est en sa santé [...] présuppose un corps qui se tient en ses principaux membres et offices, et un commun consentement à son observation et obeïssance”(I, xxiii, 219-220). Il pensare la politica secondo il “commun” che emana dal consentire collettivo del corpo sociale “qui se tient”, significa pensare la legge come “loi reçue”, come “*coustume*” alla quale l’ubbidienza è dovuta non in ragione di un comando assoluto e coercitivo che discende dall’alto del potere sovrano di colui che governa, ma è piuttosto sempre “observation”, *osservanza* di un altro “comando”, che sale dal basso come *jus* che secerne il corpo stesso della comunità da un assestarsi spontaneo della sua esperienza quotidiana, vario da tempo a tempo e da luogo a luogo per il variare delle esigenze e che trova in una miriade di consuetudini la sua manifestazione e consolidazione più vitali, dove il rispetto e la conseguente sottomissione e *obeïssance* hanno un ineliminabile sottofondo di persuasione e in cui il fine consiste nell’utilità comune e non nell’interesse personale di chi lo esercita, ma soprattutto è dato dall’esistenza di una serie di punti di riferimento a cui i governanti devono guardare, e così pure i governati per giudicare l’attività dei primi.⁷⁵⁶ Così, gli Indiani del Nuovo Mondo – racconta Montaigne nel capitolo *Des Coches*⁷⁵⁷ - rifiutano il Cristianesimo rispondendo ad alcuni Spagnoli, che facevano “a quel popolo le loro abituali dichiarazioni” per ottenerne ubbidienza e sottomissione, in questo modo: “quanto a un solo dio, il discorso era loro piaciuto, ma non volevano cambiare la loro religione, essendosene così vantaggiosamente serviti (*si utilment servis*) per tanto tempo, e non erano soliti accettar consigli se non dai loro amici e conoscenti”(III, vi, 911; 1213-1214)⁷⁵⁸. Qui, ancora, è il criterio dell’autonomia del corpo comune a prevalere, per Montaigne, addirittura rispetto alla “*verité de nostre religion*”, pur intravista da questi “pagani” (“il discoso era loro piaciuto”), dal momento che

⁷⁵⁶ “In questo contesto la legge, che comporta il riferimento a Dio, alla morale e alle consuetudini,- scrive G. Duso - contribuisce a determinare quel contesto di riferimento solo all’interno del quale si può dare governo”(G. Duso, *La costituzione mista e il principio del governo*, cit., p. 86).

⁷⁵⁷ Su questo celebre capitolo egli *Essais*, tra altri numerosi studi, si vedano D. A. Tafton, *Ancient and Indians in Montaigne’s Des coches*, «Symposium», 27, 1973, pp. 76-90; R. Etiemble, *Sens et structure dans un essai de Montaigne*, CAIEF, 14, 1962, pp. 263-274; G. Nakam, *La conquête du nouveau monde: «une boucherie universelle»*, «BSAM»,VI, 19-29, 1984, pp. 48-58 e A. Tournon, *Fonction et sens d’un titre énigmatique (III, 6)*, *ibid.*, pp. 59-68.

⁷⁵⁸ Montaigne ammira “l’ardore indomabile” con cui questi popoli “si offrono e si lanciano tante volte nei pericoli inevitabili per la difesa dei loro dèi e della loro libertà”, la generosità che li porta ad affrontare la morte “piuttosto che sottomettersi al dominio di coloro dai quali sono stati così dolorosamente ingannati”, e significativamente si chiede: “Perché non è accaduta sotto Alessandro o sotto quegli antichi Greci e Romani una così nobile conquista, e un così grande mutamento e alterazione di tanti imperi e popoli non è avvenuto sotto mani che avrebbero dolcemente levigato e dissodato quello che c’era di selvaggio, e fortificato e fecondato i buoni semi che natura vi aveva posto, mescolando (*meslant*) non soltanto alla coltivazione delle terre e all’ornamento delle città le arti di qua, nella misura in cui vi sarebbero state necessarie, ma mescolando anche le virtù greche e romane a quelle native di quel paese! Che progresso sarebbe stato e che miglioramento per tutta questa fabbrica del mondo, se i nostri primi esempi e modi di fare che sono apparsi laggiù avessero indotto quei popoli all’ammirazione e all’imitazione della virtù e avessero stabilito fra essi e noi una comunione e un’intesa fraterna (*fraternele société*)! Come sarebbe stato facile trarre profitto da anime così nuove, così affamate di apprendere, che avevano per la maggior parte così belle disposizioni naturali!” (III, vi, 910; 1212).

questa sarebbe stata loro *imposta* con la forza da “gente armata e straniera”⁷⁵⁹. Pensare la legge in questo modo, comporta per Montaigne che la sua *potestas* dipende dall’*auctoritas*, e non viceversa. L’autorità non significa una legittimità “trascendente”, ma soltanto “consuetudinaria”: non serve a nulla chiedersi qual è l’origine delle leggi, che solo “prennent leur autorité de la possession et de l’usage”(II, xii, 583). Il diritto ha bisogno della lunga *durata*, “de l’usage”, per venire all’esistenza.

E’ con il *tempo* che il “commun consentement” entra nei costumi del corpo sociale e dà vita alla sostanza legante di un’esperienza storica che si identifica con la sua stessa vita: l’ordinamento si intride con la materia sociale da ordinare, la “contexture” sociale diventa anche tessuto giuridico e politico. Per Montaigne legge e consuetudine tendono a confondersi e anzi, di più, la legge tende ad assumere tutti i tratti della consuetudine. È, in origine, di stampo consuetudinario il formarsi di un ordine giuridico: “È così – scrive Paolo Grossi – che nasce il diritto nei primordi della storia umana: non da un testo scritto, frutto di rivelazione divina o di sapienza di dotti, bensì da un fatto che si ripete, da una *durata* che si distende *nel tempo*, da una osservanza collettiva che non è obbedienza passiva ma piuttosto adesione.”⁷⁶⁰. Adesione alla trama concreta della vita associata, storia vivente del “commun” che lo esprime, il diritto come ordinamento *osservato*, “loi reçue”, è comunque già da sempre percorso da una tensione a relativizzarsi, da una vocazione all’elasticità, alla plasticità, per corrispondere pienamente al ruolo di ordinare un corpo mutevole e, ugualmente, insieme, alla consolidazione in norma.

Ma l’organizzazione della società non può poggiare sull’astrazione di un’idea formale di “giustizia”, su “l’exercice de nostre esprit”. Il politico, perciò, deve ispirarsi sempre alle leggi del reale, “de l’usage”, della “coustume”, come abbiamo appena visto. Epperò, nella *coustume* ci sono ogni volta, intrecciate insieme, inestricabilmente *mescolate* l’una all’altra, la possibilità vitale della crescita ma anche la minaccia costante della “nouvelleté” distruttiva, in un’ambivalenza che è

⁷⁵⁹ Cfr. A. Tournon, «*Route par ailleurs*», cit., p. 229. André Tournon ha richiamato l’attenzione su una lettera che Montaigne invia a Enrico III nel periodo in cui svolge la sua funzione di sindaco di Bordeaux, il 31 agosto del 1585, in occasione di una controversia tra i giurati e i comandanti della piazzeforti della città, nella quale egli chiede a Enrico III di “bailler tel règlement entre les parties que, à l’avenir, chacun fasse librement ce qui est de sa charge et fonction, et que toutes choses soient remises en l’état premier et ancien, sans alteration de votre autorité souveraine et des droits et prééminences de votre Ville”(in Montaigne, *Oeuvres complètes*, éd. Thibaudet et Rat, cit., p. 1377). Commenta qui Tournon: “Le but est clair: faire en sorte que le fonctionnement régulier des institutions soit assuré par le *libre exercice des responsabilités de chacun*, le roi intervenant *comme arbitre* souverain sans porter prejudice aux ‘droits et prééminences’ de la ville”(ivi, pp. 224-225, corsivo nostro).

⁷⁶⁰ P. Grossi, *Prima lezione* cit., p. 100, corsivo nostro. La sua genesi risiede in seno ad una società, cioè nella sua dimensione *plurale*, dimensione che è legata alle radici più profonde della società e che è diventata costume, “che si esprime temporalmente nella tradizione, in una regolarità di comportamenti osservata nei tempi lunghi da una catena di generazioni”. Mentre, invece, lo statalismo moderno, nel quale l’esperienza giuridica deve conformarsi ai modelli di azione fissati dalla volontà sovrana, si traduce, “per il diritto e per i giuristi in un greve monismo e perpetua durante tutta la modernità – anche dopo la fine dell’assolutismo politico – un assolutismo giuridico che convive beatamente con il liberalismo economico.”(ivi., p. 101). Cfr. anche Id., *Dalla società di società alla insularità dello Stato*, cit., p. 105 e Id., *L’Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 23-27. In generale, sul “*droit coutumier*” in Francia, cfr. A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico.1*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 400-409.

all'interno della consuetudine stessa in quanto forma *di vita*, nel suo irriducibile “branle”, nel suo costitutivo essere in oscillazione. La *coustume* è, certo, anche schiavitù, accecamento, *ebetudine*: “L'accostumance hébète nos sens”(I, xxiii, 109), è una fonte di “tyrannie” e di crudeltà, come avviene nel caso dell'abitudine alla crudeltà che i genitori – dice Montaigne – lasciano prendere ai loro figli: “ Son questi tuttavia i veri semi e le vere radici della crudeltà, della tirannia, del tradimento; germogliano lì; e poi aumentano gagliardi, e crescono in vigore nelle mani della consuetudine (*entre les mains de la coustume*)” (ivi, 110; 142).

E tuttavia essa è sempre “formatrice”, dà forma al nostro modo d'essere, è la sua “forme maistresse”, la sua “forme de vie”, anche se è governata dalla Fortuna: “Par long usage cette forme m'est passée en substance, et fortune en nature”(III, x, 1011). Se la “coustume”, nella sua tensione costitutiva, è insieme elemento mortale e vivificante⁷⁶¹, così anche la sua “accostumance” può snaturare o produrre una seconda natura, può “dar forma” quindi anche al cambiamento, “avvezzarci” ad esso: “ Essa ci può avvezzare non solo alla forma che le piace (pertanto, dicono i saggi, dobbiamo fissarci sulla migliore , che essa ci renderà immediatamente più facile), ma anche al cambiamento e alla variazione , che è il più nobile e il più utile dei suoi insegnamenti.[..] E non c'è tenore di vita tanto stolto e fiacco (*debile*) quanto quello che si conduce per precetto e per disciplina (*par ordonnance et discipline*)”(III, xiii, 1082-1083; 1449). Le “forme” non le sono indifferenti e la “variazione” è il migliore e “il più utile” degli insegnamenti che essa ci dà: la “coustume” stessa – dunque - non pare avere niente di immutabile, per Montaigne.

Tutto ciò che è vivente, obbedisce alle stesse leggi: una società è “vivente” come lo è un qualsiasi altro corpo, e il suo “tenore di vita” sarà dunque tanto più fiacco , *debile*, “malato”, quanto più sarà incapace di cambiamento, rassegnato a farsi condurre passivamente, solamente *par ordonnance et discipline*. L'osservanza della legge esprime sì comando, ma che non trova a priori la disposizione all'ubbidienza, non è “assoluto”, perché è vincolato dai costumi e dalle consuetudini comuni del popolo nel quale si è costituito, e dipende allora solo da una esigenza vitale del corpo comune: se la legge, assimilata alla consuetudine, esprime e garantisce il “tenore di vita”, *il train de vie* della comunità stessa, in questo modo però ne sancisce anche un' esigenza di *auto-nomia*, come esigenza di salvaguardia della sua libertà⁷⁶², della libertà del suo movimento nel tempo.

Questa esposizione della legge, come consuetudine, alla *temporalità* della sua storia vivente, cioè al concreto della sua esistenza nel corpo comune, obbliga a pensare il politico alla luce della pluralità, della “variazione” e del “cambiamento”: molteplicità, “branle”, variazione del reale, e dunque del politico, impongono la questione del governo. La vita, in quanto movimento irregolare,

⁷⁶¹ Cfr. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, cit., p. 195.

⁷⁶² È questa, per Tournon, la ragione essenziale – *etica e politica* – del “conservatisme” di Montaigne (*op. cit.* p. 227).

in ciò che ha di mutevole e di cangiante, di molteplice e vario, si allontana così definitivamente dal nascente schema della sovranità come cuore del politico, per essere presa in carico a livello del governo. Quanto più la sovranità *esclude* la vita e impone una visione *potestativa* del diritto, nella quale ora l'esperienza giuridica deve con-formarsi ai modelli di azione fissati dalla volontà sovrana, tanto più Montaigne si richiama alla pluralità del mondo storico, propria del *fenomeno* consuetudinario, secondo il quale è concepito lo stabilirsi dell'autorità e della vigenza della "loi requeue". Da ciò discende, allora, che l'obbligazione che essa comporta non potrà certo essere equiparata al comando sovrano che imporrà i suoi decreti, e sanzionerà ogni deviazione, non chiedendo altro che un atto di ubbidienza formale, passiva ad un'ingiunzione autoritaria, cioè ad un atto di comando.

Qui, è la qualità dell'osservanza e della regola stessa ad essere diversa: la *coustume* è diritto in quanto "ordinarsi della società"⁷⁶³, è ordinamento che viene "dal basso", che nasce dal "commun consentement", dal consenso di una comunità che si costituisce da sé il cemento della sua *politica* "contexture", che si stringe nella relazione comune, in una rete di rapporti e di relazioni reali tra la pluralità delle sue parti, che viene ad assumere, col tempo e "par long usage", una realtà *autonoma*, una forma che diventa "sostanza", con una sua propria vita stabile, grazie alla costante ripetizione delle *condotte* nell'esperienza collettiva, che essa spinge non solo verso la forma "migliore", quella che ci renderà anche la "più facile", ma anche – più *utilmente* ancora - verso il suo cambiamento, alla sua mutazione e "à la variation", come in ogni corpo sano che si espande e cresce.

Nella nostra condizione civile, nella maniera nella quale vi siamo radicati concretamente, l'ancoraggio del contesto vitale, cioè del *milieu* consuetudinario e delle pratiche sociali che contiene, delle regole che queste secernono e della loro "normatività", implica una flessibilità e un continuo aggiustamento di ciascuna parte nella sua singolarità in relazione continua con le altre parti. La regolazione del corpo comune non si dà come *imposizione*, costrizione dispotica, "reductio ad unum" di una volontà *decidente*, sovrana, giustificata o meno da una trascendenza di matrice teologico-politica⁷⁶⁴. Essa si compie - piuttosto - in maniera che la norma sia *immanente*

⁷⁶³ Cfr. P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 21. Sul diritto come "ordinamento" l'ovvio rinvio è al fondamentale, ormai classico saggio di Santi Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1946, 2 ed.

⁷⁶⁴ E' quello che avviene in Bodin, come abbiamo visto, dove la legge è assimilata al complesso dei comandi sanzionati dal sovrano. Bodin pensa la forma primitiva delle leggi, come già detto, a partire da uno stato di guerra in seguito al quale il principe ha acquisito un diritto di *comando* sui suoi soldati e *sui vinti*, così tutti i popoli erano "retti per mano sovrana, direttamente e senza legge, e avevano per tutta legge la parola, il cenno, la volontà dei principi" (*I sei libri dello Stato*, cit., vol. 2, III, 3, p. 108). Questa *volontà* si esercita sia per mezzo dei magistrati, come degli ufficiali e dei commissari, "che dispongono - per Bodin - del potere di comandare: e rende bene questo significato il termine greco $\pi\rho\alpha\iota$ e $\pi\rho\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$, quasi a dire comandanti; e anche la parola latina *magistratus*, che ha significato imperativo, giacché equivale a esser padrone, dominare." (*ivi*, p. 109). La sovranità di Bodin può quindi essere intesa come nient'altro che la trasposizione, a livello pubblico-politico, di una relazione che è del tutto analoga alla *despoteia* classica, di una relazione di comando, che Aristotele riteneva propria dell'ambito domestico-patrimoniale (cfr. C. Pacchiani, *Sovranità*

alla vita del corpo sociale stesso su cui questa si esercita, al suo movimento, al suo inarrestabile *branle* e alla sua naturale *police*.

È facile misurare, su questo punto, tutta la distanza che separa, qui, il modo di pensare la legge, e di conseguenza anche il politico, che è proprio di Montaigne rispetto a quello “volontaristico” di Bodin⁷⁶⁵, e di tutta la concettualità politica moderna, dove “la teoria politica non è più chiamata così a rintracciare le norme inviolabili secondo le quali un corpo politico trova la sua giusta animazione ed è posto in grado di agire verso unitarie finalità, in modo da condurre ciascun suo membro alla sua vera natura, non è più chiamata ad individuare le leggi che l’attività politica deve rispettare ed incarnare per essere giusta azione di governo”⁷⁶⁶. Bodin può far crollare il limite che dalla filosofia politica precedente era stato indicato come condizione necessaria della costituzione del comune.

Se l’origine dell’organismo politico è, infatti, secondo Bodin, uno stato di guerra in seguito al quale un potere esterno ha acquisito il diritto di comando e impone sui sudditi assoggettati e, quindi, ridotti in servitù, la prima *unità*, allora “non ha più senso sostenere che una associazione politica si costituisce esclusivamente laddove un’omogeneità di popolo, di leggi, di consuetudini, di territorio, già data, permette di governare gli uomini, in essa collocati”: il limite di questa unificazione “può essere determinato solo *post festum* e viene a coincidere con l’estensione fattuale del potere”⁷⁶⁷.

Nella filosofia politica moderna – infatti – la struttura internamente *antinomica* del *Nomos basileus*⁷⁶⁸ dello Stato moderno è legata alla circostanza che il potere istituyente – sempre in qualche

dello stato e proprietà privata alle origini del pensiero politico moderno, in A. Biral, A. Cavarero, C. Pacchiani, *Teorie politiche e stato nell’epoca dell’assolutismo*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1980, in part. pp. 103-112).

⁷⁶⁵ A misurare per primo questa distanza sarà Pierre Charron, che contrappone alla tesi bodiniana della “santità” delle leggi che emanano dal re, quella di Montaigne sui costumi, più volte citata testualmente nel capitolo dedicato alle leggi e ai costumi, in *De la sagesse* (II. 8). Su ciò, cfr. A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit., pp. 128-131, ma, soprattutto, G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, cit., pp. 60-62: “Il compromesso tra il tempo tendenzialmente più astratto della sovranità assoluta – scrive Borrelli a proposito di Charron – e i tempi concreti della *coustume* prospetta una produttività dell’agire politico temporalmente diversificato, che può rivolgersi con successo in ogni direzione.” (ivi, p. 60). Condivisibile, ci sembra, anche la critica che Borrelli rivolge qui alla lettura che di Charron (ma anche di Montaigne) proponeva E. Castrucci in *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, Giuffrè, Milano 1981, il quale attribuisce alla posizione charroniana, nota Borrelli, “la consapevolezza della eccezionalità – secondo la significazione schmittiana – nel processo di assolutizzazione della volontà decidente” (*ibidem*).

⁷⁶⁶ Cfr. A. Biral, *Jean Bodin e la moderna scienza politica*, in A. Biral, A. Cavarero, C. Pacchiani, *Teorie politiche e stato nell’epoca dell’assolutismo*, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 1980, p. 20.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 27.

⁷⁶⁸ Cfr. *La legge sovrana. Nomos basileus*, a cura di Ivano Dionigi, Rizzoli, Milano 2006, in particolare i saggi ivi contenuti di M. Cacciari e G. Zagrebelsky e la bella Introduzione di I. Dionigi, intitolata “*Aporie della legge*”, pp. 7-15. Sul carattere intrinsecamente antinomico del *nomos* dello Stato moderno, sulla scia di Carl Schmitt, insiste Massimo Cacciari: “Non soltanto lo Stato non potrà pretendere ad alcuna ‘totalità’ (non sarà mai veramente assoluto, e cioè *absolutum* dalla produzione dei valori), ma qualora lo pretendesse, cesserebbe anche di potersi adeguatamente pensare: non potrebbe, infatti, in alcun modo pensare quella *decisione* che lo ha costituito – e che in ogni istante lo ri-constituisce, poiché tutte le leggi o vengono concepite come prodotto determinato della sua volontà, oppure dovranno appellarsi proprio a quella dimensione religioso-trascedente, che si vuole liquidare.” (cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, cit., pp. 123-124). Sul concetto di *decisione* in Schmitt, cfr. anche G. Duso, *Tra costituzione e decisione*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981. Ma sul significato del *nomos* sovrano nella sua vicenda storica e filosofico-politica si veda soprattutto la fondamentale opera di Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*

modo violento perché esterno al tessuto, alla *contexture*, della continuità storica dei costumi e delle consuetudini – non può essere soggetto alle leggi da esso istituite, ma anzi è il potere istituito a conferire “di ritorno” legittimità a quello istituyente⁷⁶⁹: la potenza coattiva della Legge si riproduce sempre, in rapporto a ogni *caso* cui le leggi si riferiscano.

Essa è tale - Legge cioè - se è in grado di prevenire e *neutralizzare*⁷⁷⁰ qualsiasi evento possa accadere, qualsiasi *variation* che possa eccederla, cioè se è assolutamente sovrana nel suo spazio. Solo in questo modo essa può “immunizzare” il divenire, facendone cioè uno “stato”, un “dato”⁷⁷¹. Mentre la vita per Montaigne, come sappiamo, “n’est que mouvement”(III, xiii, 1095), la qualità che distingue i viventi, dalla pianta agli astri, dagli animali agli esseri umani, è la “mobilità”⁷⁷²: “le corps et l’esprit sont en perpetuel mouvement et action”(II, xxvii, 776).

Movimento e azione sono per Montaigne quasi sinonimi e spesso vengono evocati assieme: “Estre consiste en mouvement et action”(II, viii, 386). La formula è paradossale e polemica: la proprietà dell’essere non consiste in un’essenza stabile, un nucleo sottratto alla contingenza del caso, ma piuttosto nell’attitudine a muoversi e ad agire, vale a dire ad accogliere l’imprevisto senza immunizzarlo, e cioè a rinnovarsi costantemente. Le energie che si liberano nell’azione e nel movimento del corpo, anche in quello della comunità sociale, non si lasciano *regolare* da leggi che ne riducano la *variation* a “stato”, neutralizzandone il divenire e la *varieté* eccedente che esso contiene: “Les plus belles ames sont celles qui ont le plus de variété et de soupplisse. [...] La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme”(III, iii, 818-819).

im Volkerrecht des Jus publicum Europaeum, Duncker & Humblot, Berlin 1974; ed. it a cura di E. Castrucci e F. Volpi, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

⁷⁶⁹ Derrida ha mostrato come questo effetto retrospettivo sia in atto in ogni processo costitutivo, come per esempio la Dichiarazione d’indipendenza americana: la firma apposta in calce ad ogni documento istitutivo ne *pre-suppone* la presenza *après coup*, esattamente come quel documento presuppone l’evento cui intende conferire legittimità, così che gli effetti della legge sono rivolti ad un *futur antérieur*, nel senso che essa ha la funzione di legittimare a posteriori quel momento extragiuridico, ed anche antigiuridico, del passato che ne ha reso possibile l’istituzione (cfr. J. Derrida, *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, pp. 22-23; ma anche Id., *Forza di legge*, cit., p. 76). Grava, sulle moderne Dichiarazioni dei diritti, “il peccato originale del giusnaturalismo -, scrive Paolo Grossi – ossia il volersi fondare su una meta/storia, su uno stato di natura che è soltanto creazione intellettuale e pertanto supremo artificio”(P. Grossi, *L’Europa del diritto*, cit., p. 117).

⁷⁷⁰ Sul concetto di “neutralizzazione”, cfr. C. Schmitt, *Il concetto del ‘politico’ e L’epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, ora in C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, cit., rispettivamente pp. 101-166 e pp. 167-184.

⁷⁷¹ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., pp. 48-49. Sul carattere “immunitario” della legge cfr. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984; trad. it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990, p. 578 sgg.

⁷⁷² Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*; trad. it cit., specialmente pp. 281-300.

3. «*Estans en continuelle mutation et branle*».

“Era un comandamento paradossale quello che ci dava anticamente quel dio a Delfi: « Guardate in voi, conoscetevi, attenetevi a voi stessi; il vostro spirito e la vostra volontà, che si sperperano altrove, riportateli in se stessi; voi vi spandete, vi disperdete; chiudetevi in voi, puntellatevi; vi si tradisce, vi si dissipa, vi si sottrae a voi stessi. Non vedi che questo mondo tiene tutti i suoi sguardi fissi nell’intimo e gli occhi aperti a contemplare se stesso? E’ sempre vanità per te, dentro e fuori, ma è minor vanità quando è meno estesa. Eccetto te, o uomo, » diceva quel dio «ogni cosa studia prima di tutto se stessa e, secondo il suo bisogno, ha limiti ai suoi travagli e ai suoi desideri. Non ve n’è una sola così vuota e bisognosa come te, che abbracci l’universo; tu sei l’osservatore senza conoscenza (*le scrutateur sans connaissance*), il magistrato senza giurisdizione (*le magistrat sans juridiction*) e, dopo tutto, il buffone della commedia (*et après tout le badin de la farce*) »”(III, ix, 1001; 1337). Questa ingiunzione, il “comandamento” *paradossale* dell’oracolo di Delfi apparentemente senza appello, risuona in chiusura del capitolo *De la vanité* e conclude l’analisi montaigneana dell’irrimediabile “vacuità” umana, l’incertezza e la fallacia dell’ “*humaine condition*”⁷⁷³: l’uomo si vede ormai spietatamente sottratta ogni certezza relativa alla conoscenza, l’orientamento morale della propria esistenza e la stessa *consistenza* del mondo riportato ad una *farce*, secondo quell’antica assimilazione della vita umana ad una commedia che Montaigne riprende spesso a sua volta. Pare che si concentri qui lo scetticismo di Montaigne nella sua versione più radicale, tanto che la stessa impresa degli *Essais* sembra esserne colpita, lo stesso *movimento* di

⁷⁷³ Cfr. F. Gravini, *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983, p. 80. Fausta Garavini sintetizza felicemente il senso complessivo degli *Essais* come “una relazione sulla vita”, incluso il problema del rapporto fra il pubblico e il privato, ovvero come “un progetto culturale che trasforma l’esperienza del singolo in patrimonio comune” (*ibidem*).

pensiero che guida la ricerca di sé, che è costitutiva del senso dell'opera e dell'itinerario che vi si svolge, quella pratica che Montaigne chiama "s'essayer", cioè mettersi alla prova, misurarsi, analizzarsi, valutare la maniera e l'intensità con le quali ci si attacca ad un'idea, a una credenza o ad una convinzione. Non è più sufficiente dire che la vita è movimento, bisogna aggiungere che "(c) è un andamento da ubriaco, titubante, preso dalle vertigini, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere (*selon soy*)"(III, ix, 964; 1284). Se l'immobilità, lo "stato", è una forma della morte, così lo sono a loro volta il movimento forzoso, rettilineo, l'azione imposta dalla costrizione alla mobilità continua delle cose, di tutti i corpi, anche di quelli che sembrano immobili e stabili, come le terre e le isole. Leggiamo in *Dei Cannibali*: "(b) Sembra che vi siano dei movimenti, (c) gli uni naturali, gli altri (b) convulsi, in questi grandi corpi come nei nostri (*en ces grandes corps comme aux nostres*)"(I, xxxi, 204; 270). La Sicilia e altre isole si sono un tempo separate dal continente, terre lontane si sono unite, e questo grande sommovimento continua *hic et nunc*: il fiume che scorre vicino alla casa di Montaigne, la Dordogna, preso da "un movimento straordinario", in vent'anni ha mutato il suo corso "e ha portato via le fondamenta a diversi edifici" e nel Médoc, lungo il mare, si vede la sabbia dell'oceano seppellire le terre vicine "(c) e vediamo grandi dune mobili che avanzano di mezza lega e guadagnano terra"(*ibidem*). Tutte le cose si muovono e, contemporaneamente, il tempo le trasforma e le muta. Che esse si lascino trasportare attraverso lo spazio o condurre attraverso la durata, è sempre la stessa instabilità "ontologica" a muoverle. E' il mondo stesso che ci viene a mancare sotto i piedi in questo *branloire perenne*, il mondo anzi è questo perenne movimento, "e tutte le cose vi oscillano senza posa (*toutes choses y branlent sans cesse*) : la terra, le rocce del Caucaso, le piramidi d'Egitto, e per il movimento generale e per il loro proprio (*du branle public et du leur*)"(III, ii, 804; 1067). Quale *nomos* ordinerà questa terra "instabile" se non la legge eraclitea del passaggio? "Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da una età all'altra o, come dice il popolo, di sette anni in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto." (III, ii, 804; 1067). Scrive Montaigne, parafrasando lungamente Plutarco⁷⁷⁴ alla fine dell' *Apologie de Raimond Sebond*: "tutte le cose sono in flusso (*en*

⁷⁷⁴ Plutarco, *Moralia. De E apud Delphos*, 18-19; trad. it. *L'E di Delfi*, in Id., *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983. Montaigne legge Plutarco, che nei *Saggi* è in assoluto l'autore più citato, nella celebre versione francese di Amyot, che traduce le *Vite* nel 1559 e i *Moralia* nel 1572. La fondamentale importanza di questa lettura è stata costantemente rilevata dalla critica, e d'altronde basta considerare, seguendo la *Concordance des Essais de Montaigne* di Roy E. Leake, che il nome di Plutarco ricorre ben 89 volte negli *Essais*, e che gli *emprunts* ammontano a più di cinquecento (cfr. anche la voce "Plutarque", a cura di O. Guerrier, nel *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., pp. 795-798). Sulla presenza di Plutarco in Montaigne si vedano, almeno, P. Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, cit., pp. 198-200, dove si può trovare una tabella analitica degli *emprunts* nei tre strati degli *Essais*; R. Aulotte, *Amyot et Plutarque – La tradition des Moralia au XVI siècle*, Droz, Genève 1965; G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, cit., pp. 63-89; A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., pp. 143-144; I. Kostantinovitch, *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989; M. D. Couzinet, la voce "Montaigne", in *Dictionnaire Plutarque, Vies parallèles*, éd. F. Hartog, Paris 2001, pp. 2046-2048; O. Guerrier, *Quand "les poètes feignent": 'fantasie' et fiction dans les Essais*, Champion, Paris 2002, pp. 86-107 e 463-486.

fluxion), mutamento e variazione perpetua.” (II, xii, 601-602; 801). Qui, in questa ripresa del testo dei *Moralia*, e in particolare della splendida perorazione di Ammonio, nel dialogo “*Sulla E di Delfi*”, sulle variazioni del mondo fisico – la materia, i corpi, il cosmo stesso – anche il versante antropologico e ontologico del “cambiamento” sono valorizzati in tutta la loro ricchezza, tanto che Montaigne lo ripropone trascrivendolo quasi parola per parola dalla traduzione di Jacques Amyot. Plutarco: “Noi infatti non godiamo di una reale partecipazione all’essere, ma ogni natura mortale, posta in mezzo tra la nascita e la morte, offre di se stessa soltanto un’immagine, una parvenza oscura e instabile. Se vuoi tentare di comprenderla con il pensiero, è come l’acqua premuta con forza in una mano”⁷⁷⁵. Montaigne: “Non abbiamo alcuna comunicazione con l’essere (*aucune communication à l’estre*), poiché ogni natura umana è sempre a metà fra il nascere e il morire, non manifestando di sé che un’oscura apparenza e un’ombra, e un’opinione incerta e debole. E se, per caso, fissate il vostro pensiero per voler afferrare il suo essere, sarà né più né meno che se voleste afferrare l’acqua. Poiché quanto più esso serrerà e stringerà ciò che per sua natura cola via dappertutto (*coule par tout*), tanto più perderà ciò che voleva tenere e stringere in pugno”(II, xii, 601; 801). Colui che questa notte è stato invitato da qualcuno a venire a desinare stamani, oggi non lo è più dato che “non sono più gli stessi ma sono diventati altri”. Ciò che chiamiamo uomo non è che una serie di momenti distinti: egli non coincide mai con se stesso, appena abbia preso coscienza di essere quello che è, già questo “essere” è divenuto un altro, e poi ancora “*autre d’un autre*”(ivi, 603; 803). L’ *esserci* “naturale” è un punto limite “con la materia sempre scorrente e fluttuante, senza mai rimaner stabile né permanente – prosegue Montaigne –; al quale pertengono queste parole: prima e dopo, ed è stato o sarà, che a prima vista mostrano chiaramente che non è cosa che sia” (*ibidem*). Ma insieme all’esser-uno, cambia anche l’essere semplicemente, diventando sempre diverso: “presente, istante, ora (*present, instant, maintenant*)”, questo è il suo tempo, ma la ragione spezza anche questo esile fondamento e “lo distrugge immediatamente”, poiché subito lo divide in futuro e in passato, “come se volesse necessariamente vederlo spartito in due”(ivi, 603; 804). Plutarco: “e così la ragione, quando ricerca un’assoluta chiarezza in ciascuna delle cose soggette ad alterazioni e mutamenti, s’inganna volgendosi ora verso la nascita ora verso la morte di esse, senza riuscire ad afferrare nulla di stabile né di realmente esistente. [...] ma chiunque subisca un mutamento non è più lo stesso, anzi muta proprio in quanto diventa un altro rispetto a se stesso”⁷⁷⁶. Vivere nel divenire, per Montaigne – che trova forse in questo dialogo di Plutarco gli elementi fondamentali di tutta sua filosofia – significa essere *sempre* implicati nel nascere o, il che è lo stesso, nel morire, implicati cioè nel “melange” continuamente in movimento, radicalmente in-

⁷⁷⁵ Plutarco, *La E di Delfi*, cit., p. 154. Jacques Amyot traduce l’opuscolo plutarco con il titolo “*Que signifioit εϕ*”.

⁷⁷⁶ Ivi, pp. 154-155.

stabile dei due momenti: “Così, essendo tutte le cose soggette a passare da un cambiamento all’altro, la ragione, cercandovi una reale consistenza, si trova delusa, non potendo afferrar nulla di consistente e permanente, poiché tutto o sta per essere e non è ancora del tutto, o comincia a morire prima di esser nato. Platone diceva che i corpi non avevano mai esistenza, ma nascita” (ivi, 601; 801). In questo doppio movimento sono coinvolti sia il *moi* che le *choses*, che anzi si sovrappongono e si *moltiplicano* “perché il divenire non cessa mai”, dice Plutarco⁷⁷⁷, che aggiunge: “nessuno rimane quello che era, non c’è chi sia un solo uomo, tutti noi siamo molti uomini nel nostro divenire”⁷⁷⁸. Insomma, conclude Montaigne, “non c’è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. [...] tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo movimento (*estans en continuelle mutation et branle*)” (*ibidem*). Come le cose apparentemente più solide, anche le istituzioni e le credenze da tempo “stabilite” conoscono l’oscillazione e la vicissitudine della mutazione (*mutation et branle*): “La stessa costanza – leggiamo in *Du repentir* - non è altro che un movimento più debole. Io non posso fissare il mio oggetto. Esso procede incerto e vacillante, per una naturale ebbrezza.” (III, ii, 805; 1067). È, così, sul tema della mutazione e dell’occasione, della *variation* degli eventi della vita, che Montaigne colloca la sua riflessione filosofica fondamentale, nella quale egli pone il problema della possibilità stessa di una descrizione della vita, del darle una *forma* e ordinare - così - il caos del suo movimento incessante. Il problema, cioè, del suo governo: problema consustanziale all’impresa stessa della *scrittura* degli *Essais*, all’esercizio di un giudizio e di una pratica di pensiero, nella quale “tanto il giudicante quanto il giudicato” sono in continuo movimento, esercizio “scettico”, certo, ma nel quale il senso stesso dello scetticismo è costantemente messo alla prova, *essayé*, e interamente riformulato. Gli antichi, Pirrone o Sesto Empirico, cercavano nei loro argomenti scettici il modo per giungere alla tranquillità dello spirito, alla *ataraxia*; per Montaigne, come abbiamo già visto, la tranquillità non può avere in sé alcuna attrattiva⁷⁷⁹, dato che essa è troppo estranea, distante se non ostile al movimento incessante che costituisce “la condizione umana” - come Plutarco insegna sulle tracce di Eraclito - la quale “a causa dell’intensità e della velocità dei suoi mutamenti, «disperde e di nuovo riunisce»; o meglio, né di nuovo né in seguito, bensì nello stesso tempo si forma e si

⁷⁷⁷ Ivi, p. 154.

⁷⁷⁸ Ivi, p. 155.

⁷⁷⁹ Cfr. in proposito il bel saggio di Ch. Larmore, *Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 15-47. Ma si veda anche, nella direzione che mette in evidenza come Montaigne abbia rotto con l’ideale antico, pirroniano, della *ataraxia*, il libro di F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, cit., *passim*. Brahami, tuttavia, tende a vedere nel fideismo di Montaigne la fonte principale del suo disinteresse per l’idea di “vivre sans croyances”, mentre Larmore dà maggior rilievo, a ragione ci pare, al suo sentimento profondo della “mutabilité humaine”. Cfr. anche il classico R. Popkin, *The History of Scepticism*, cit.

dissolve, «si avvicina e si allontana»⁷⁸⁰. Gli fa eco Montaigne, ancora una volta, quando dice che non si può trovare una sostanza mortale “due volte nel medesimo stato, poiché, per rapidità e agilità di cambiamento, ora essa si dissolve, ora si ricompone; viene e poi se ne va. Sicché quello che comincia a nascere non arriva mai fino alla perfezione dell’essere, poiché questo nascere non termina mai e mai si ferma per essere arrivato alla fine, ma, dopo la generazione, va sempre cambiando e mutandosi da uno a un altro” (II, xii, 602; 802). Tutto si genera e viene alla nascita, comincia a nascere e si dissolve, e il nascere stesso non termina mai, nel senso che non si compie in uno *status*, non guadagna una fine determinata, non raggiunge mai un *telos* univoco, ma “va sempre cambiando e mutandosi da uno a un altro”. A suggello, Montaigne cita subito Lucrezio: “(b) *Mutat enim mundi totius aetas, Ex alioque alius status excipere omnia debet, Nec manet ulla sui similis res: omnia migrant, Omnia commutat natura et vertere cogit.*” (ibid.). Immane potenza dell’indeterminato, questa vita di ciò che è mutevole evoca l’informe del *caos*. Ma il *caos* riempie anche lo spazio del politico nell’epoca delle guerre di religione. Non è solo un’immagine, ma il reale stesso, che spinge i testimoni di questo tempo a parlare del “chaos de nos troubles”, del “chaos pesle-mesle de toutes affaires”⁷⁸¹. Ma Montaigne sa che in questo *caos* nessuna *ataraxia* è possibile. Ciò rende il politico *necessario*, proprio nel ⁷⁸²*caos* nella crisi dell’Ordine, nei *troubles* delle guerre civili, come sapeva bene il suo amatissimo Plutarco quando, in aperta polemica con l’ideale “stoico” della rinuncia all’impegno in un distacco dal *branle* rumoroso delle cose e degli uomini che consenta l’imperturbabilità, scriveva in uno straordinario passo dei *Consigli politici*: “Non giova dunque, durante una sedizione (*en stásei*) starsene in disparte insensibili e indifferenti inneggiando alla propria serenità interiore (*tèn perì autòn ataraxìan*) e alla vita senza affanni (*kai tón apragmona bíon*) e felice, rallegrandosi per gli altri che operano senza giudizio. È soprattutto in queste circostanze che occorre calzare il coturno di Teramene, avere relazione con ambedue le parti, senza schierarsi con nessuna, perché sembrerai soltanto estraneo non prendendo parte alle ingiustizie, ma se darai il tuo aiuto apparirai amico di tutti, e non susciterà invidia il non avere parte alle sventure, se mostrerai di condividere parimenti il dolore di tutti”⁷⁸³. Autentico manifesto -

⁷⁸⁰ Plutarco, *La E di Delfi*, cit., p. 154. Il frammento di Eraclito commentato da Plutarco è il 22 B 91, Diels-Kranz.

⁷⁸¹ Espressioni di Estienne Pasquier, citate da G. Nakam, *Montaigne et son temps*, cit., p. 170. Su questo “disordine” politico all’epoca delle guerre di religione, cfr. A. Jouanna, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, PUF, Paris 1988.

⁷⁸² Carl Schmitt parla, a proposito della tragedia dell’Europa, di “ein strukturloses Chaos” (*Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Duncker&Humblot, Berlin 1974; trad. it *Il nomos della terra*, cit., p. 297).

⁷⁸³ “Quelli che sono esperti nella cura e nell’allevamento delle api ritengono che sia fecondo e sano soprattutto quello sciame che fa maggiore mormorio e rumore : quello invece cui dio diede la cura dello sciame razionale e politico, desumendo la felicità del popolo dalla sua calma e mitezza, accetterà e accoglierà fin dove gli è possibile in tutto il resto i provvedimenti di Solone, ma non saprà capire e si stupirà perché mai quel grand’uomo abbia emanato una legge secondo la quale diviene privo dei diritti civili chi durante un sommovimento cittadino (*en stasei poleos*) non si sia schierato per l’una o l’altra delle parti in causa. Infatti nel corpo malato l’inizio del cambiamento (*metaboles archē*) verso la guarigione non deriva dalle parti che sono state coinvolte nella malattia, ma quando il temperamento delle parti che si sono rinvigorite assume tanta forza che scaccia dal corpo ciò che è contro natura: così un popolo che è in preda a

questo - della prassi politica, quasi un emblema, della condotta che Montaigne ha sempre tenuto quando si è trovato ad operare concretamente, “pour le *bien commun*”(III, i, 802), nell’ordine politico: “De se tenir chancelant et mestis, de tenir son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique je ne le trouve ny beau ny honneste” (III, i, 793). Avere relazione con le parti, stabilire rapporti, collegare per “condividere il dolore di tutti” nel loro stare l’uno contro l’altro, non chiamarsene fuori in una “imperturbabilità” estranea al mondo della vita nel suo movimento tumultuoso, significa per Montaigne raccogliere il succo della lezione di Plutarco sulla *historía*, o meglio, sulle storie plurali, le *Vite*, “casi” singolari della mutazione che è ovunque: è prendere parte alle ingiustizie e alle sventure dei molti quando si scuote, nella *stásis*, l’umana *contexture*, la trama della *costituzione* plurale e instabile dell’essere in comune, quella *politeia* che per Plutarco - come anche per Montaigne - è vita del demos (*demou politeia bíos*)⁷⁸⁴. Vita, cioè quella “costituzione” plurale delle *parti* che, nel *Journal de voyage*, Montaigne ha incontrato nel tragitto da Baden a Augsburg, nel confronto tra le città svizzere e le città imperiali: “[Montaigne] era del parere che, « quando confusione e mescolanza (*la confusion et le mélange*) avvengono in una stessa città e maturano sotto un medesimo governo (*en une même police*), indeboliscono i sentimenti della gente, come se la confusione si insinuasse (*la mixtion se coulant*) fin nel singolo, come accade ad Augsbourg e nelle città imperiali; però, allorché una città ha un unico governo (e le città svizzere hanno ciascuna leggi particolari e governo per proprio conto (*et leur gouvernement chacune à part soi*), né dipendono amministrativamente le une dalle altre, mentre unione e solidarietà non si esplicano che in certi casi speciali), le città che formano uno Stato indipendente (*qui font une cité à part*) e un corpo civile del tutto a parte (*et un corps civil à part*), con ogni istituto, hanno di che fortificarsi e mantenersi: senza dubbio, sotto l’effetto del pericolo vicino, si uniscono serrandosi le une alle altre.»”⁷⁸⁵.

un sommovimento non terribile né rovinoso, ma che deve pure concludersi una buona volta, occorre che la parte indenne e sana si unisca bene e resti attaccata e conviva con le altre, perché da questa scorre da parte delle persone assennate la sanità e si trasfonde attraverso la parte malata; le città invece che sono del tutto sconvolte vengono del tutto distrutte, a meno che, incappando dall’esterno in qualche necessità (*tinòs anānkes*) o castigo non siano costrette a rinsavire dalla violenza dei mali (*kakon bōia*).” Plutarco, *Praecepta gerendae rei publicae*, cap. 32, 824 b (*Consigli politici*, in Plutarco, *Consigli ai politici*, a cura di G. Giardini, Rizzoli, Milano 2002, pp. 210-211). Questo testo di Plutarco è noto a Montaigne nella traduzione di Amyot con il titolo *Instruction pour ceux qui manient les affaires d’estat* ed è la fonte, già nel capitolo primo del libro I degli *Essais*, dell’ *exemplum* sulla magnanimità di Stenone.

⁷⁸⁴ Cfr. Plutarco, *De unius in re publica dominatione, populari statu et paucorum imperio*, cap. 1; trad. it *Monarchia, democrazia, oligarchia*, in Plutarco, *Consigli ai politici*, cit., p. 341. Sul pensiero politico di Plutarco e , in generale, della grande storiografia classica si vedano i saggi fondamentali di Santo Mazzarino, *Il pensiero politico pagano nell’età imperiale*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, cit., pp. 843-847 e, inoltre, Id. *Fra Oriente e occidente* (1947), Milano 1989 e *Il pensiero storico classico* (1965-1966), III, Laterza, Bari 1983, in particolare le illuminanti osservazioni su Plutarco, pp. 136-149. Cfr. anche Th. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Routledge&Kegan, London 1951; trad. it. *Il pensiero politico classico*, Laterza, Bari 1961, pp. 431-433.

⁷⁸⁵ Cfr. Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, éd. Fausta Garavini, Gallimard, Paris 1983, p. 102; *Viaggio in Italia* , a cura di Ettore Camesasca (1956), Rizzoli, Milano 2003, p. 136. Cfr. Montaigne, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1137.

La “façon de Plutarque”⁷⁸⁶, che Montaigne adotta, anche qui è del tutto evidente: gli *exempla* sono ciò di cui le storie sono *piene*: “Or, les Histoires étant pleines d'exemples de cette amitié commune”(II, viii, 400), “L’histoire Spartaine est pleine de mille plus aspres exemples” (II, xxxii, 723), “L’infinie varieté que les histoires nous presentent de l’usage des coches...” (III, vi, 901). Esse offrono un repertorio vastissimo, “visto il numero e la varietà dei casi” (I, xxi, 105; 137), sull’indefinita variazione in cui si esauriscono i possibili, di testimonianze che servono di appoggio “nello studio che faccio dei nostri costumi e dei nostri atti (*moeurs et mouvemens*)” (*ibidem*), scrive Montaigne.⁷⁸⁷ In questi “casi” raccontati nel *Journal de voyage* - come in tutti quelli riportati negli *Essais* - è messa alla prova, *saggiata* una fenomenologia della *police*, del governo di una città, di un *corps civil* nel quale si vive in molti, e dove quindi è necessario pensare *politicamente* la pluralità e la *varieté*, anche quella religiosa e con essa, necessariamente, “la confusion et le mélange”, la “mixture” e la “conjonction” delle sue membra, delle diverse “parti” di questo corpo⁷⁸⁸.

La necessità di pensare politicamente la pluralità e il divenire è, come si è visto fin qui, intrinseca all’impresa stessa dei *Saggi*, cioè al senso *filosofico* della scrittura di Montaigne, un’ ontologia del molteplice e della metamorfosi svelata nelle ultime, densissime pagine “plutarchee” della *Apologie de Raimond Sebond*. Ciò significa allora che, contrariamente a quanto si è generalmente affermato, *esiste* una filosofia politica montaigneana che penetra fino al cuore stesso degli *Essais*. La filosofia politica, infatti, non è un’ analisi della realtà politica: essa si distingue perciò sia dalla “scienza politica” sia dalle “pratiche” politiche, che rinviano a loro volta, da una parte agli attori politici stessi, e dall’altra al campo delle “opinioni” politiche⁷⁸⁹. Ben si intuisce come questa visione, per quanto rigida e semplificatrice, favorisca l’esercizio del pensiero. Poiché, se è vero che la pratica politica affronta le difficoltà connesse alla gestione e all’amministrazione della *civitas*, eccetto la domanda relativa al suo *senso*, è allora facile comprendere come la filosofia politica si rivolga ai principi che sorreggono l’azione, così come ai fini che la governano. Così, la filosofia politica non

⁷⁸⁶ Cfr. G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L’écriture de l’essai*, cit., pp. 75-77.

⁷⁸⁷ Il *topos* (ciceroniano) della storia piena di *exemples* fonda una de-storicizzazione della storia secondo K. H. Stierle, *L’Histoire comme Exemple, l’Exemple comme Histoire*, cit., specialmente pp. 190-198. Stierle nota come nel saggio di Reinhart Kosellek, «*Historia magistra vitae*». *Sulla dissoluzione del topos nell’orizzonte di mobilità della scienza moderna* (trad. it. in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., pp. 38-46), la posizione di Montaigne non svolga che un ruolo marginale. Essa appare, osserva Stierle, solo come un caso- limite nell’uso scettico della storia, “che sfocia nella lezione storiografica seguente: non è possibile ricavare alcun insegnamento dalla storia”. Riprendendo un concetto da Roland Barthes, in questo articolo fondamentale che coglie in modo ammirevole il problema del senso delle *storie* in Montaigne, Stierle propone invece di chiamare *degré zero* della storia il posto occupato dallo scetticismo di Montaigne in questo campo. In generale, sul tema del passaggio dalla pluralità delle storie all’emersione della moderna *scienza della storia*, si veda S. Chignola, *Concetti e Storia (sul concetto di storia)*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, cit., in part. pp. 215-219.

⁷⁸⁸ Etienne de la Boétie dubitava addirittura che si potesse davvero chiamare “république” una monarchia: “Ancore voudrois je sçavoir, avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les republicques, si elle en y doit avoir aucun, pource qu’il est malaisé de croire qu’il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un” (*De la servitude volontaire, ou, Contr’un*, éd. Malcom Smith, cit., p. 34).

⁷⁸⁹ Su tutti questi aspetti del politico in Montaigne, cfr. *Montaigne politique*, a cura di Ph. Desan, cit., *passim*.

si confonde con la “scienza politica” moderna. Mentre, infatti, quest’ultima scompone il suo oggetto, scoprendo le modalità del suo funzionamento e isolandone gli elementi strutturanti, la filosofia politica non si occupa che della totalità, dell’intero della *contexture* umana nella sua concretezza e nella “evenemenzialità” plurale e “in movimento” del suo con-tessuto *comune*. Allo stesso modo, non ci si stupirà di trovare, al cuore di ogni autentica filosofia politica, delle considerazioni e dei giudizi che la riconnettono costantemente al suo nucleo *filosofico* originario, che eccede la mera attualità⁷⁹⁰ e che coincide con la *domanda* inaggrabile sulla giustizia.

E’ dunque su questo terreno che dovremmo accompagnare Montaigne. A partire dalla constatazione della radicale alterità di ciò che è *politica* per i Greci e per tutto il pensiero antico, nei confronti dei concetti che connotano la politica nella scienza moderna. Montaigne si colloca alle soglie del moderno, proprio sul crinale di questa alterità, all’altezza della crisi del rapporto di teoria e prassi: va verso il futuro con lo sguardo rivolto all’antico, da cui proviene e di cui ri-problematizza il gesto filosofico, aprendo lo spazio, così, “di un agire non garantito né deducibile da modelli e norme”⁷⁹¹. Di un agire radicalmente aperto, cioè, alla domanda originaria, ad un tempo iniziale e costitutiva dell’impresa stessa dei *Saggi*, la domanda che pone con forza la questione relativa al miglior “regime” possibile per un corpo politico “qui se tient”, e che è – perciò – “en sa santé”. Domanda che apre a sua volta un orizzonte *etico* nel quale la filosofia è essenzialmente una pratica “formatrice des jugements” (I, 26, 164), un sapere pratico, una “philosophie en action, en usage naturel et present” (III, v, 842; 1116-1117), il cui oggetto è la vita stessa nella sua pienezza di agire,

⁷⁹⁰ Cfr. G. Duso, *Politica e filosofia*, ora in *La logica del potere*, cit., p. 47. Duso chiarisce bene qui come la moderna scienza politica, nella sua dimensione normativa, “non è *filosofia*, ma piuttosto *costruzione teorica*.” (Ivi, p. 33).

⁷⁹¹ Cfr. G. Duso, op. cit., p. 40. Certo il pensiero politico di Montaigne non è così risolvibile nella linea della scienza politica moderna, tutta rivolta alla genesi del potere, la sua legittimazione, i modi del suo esercizio, la lotta per la sua conquista. Appartiene ad un’ *altra* tradizione di pensiero, di altro segno e irriducibile “alla formalità del nesso Stato-diritto” (ivi, p. 41), così come alla pretesa autosufficienza della razionalità fondativa dell’ordine propria della politica moderna (ivi, p. 47). Negli *Essais*, a nostro avviso, proprio nell’operare continuo della messa in discussione della pretesa razionalità della politica e nella sua costante riapertura alla radicale irriducibilità della vita come movimento “irregolare”, quello che si delinea è la possibilità di un rapporto diverso tra il pensiero e la *prassi* o meglio, come scrive Duso, “di un diverso modo di pensare la pratica e di pensare *nella* pratica” (*ibidem*). A quest’altra tradizione appartiene di diritto e principalmente quella linea di pensiero che si esprime in un tipo di sapere del politico che parte dalle strutture costitutive *specifiche* di tale ambito dell’interazione politica. Ernst Vollrath, sulla scia di Hannah Arendt, sostiene ad esempio che l’ambito dell’agire umano in quanto *prassi* non è stato sufficientemente indagato e compreso nella tradizione dominante del pensiero occidentale, perché il sapere politico soggiace a un principio diverso rispetto a quello del sapere teoretico: tale principio che è costitutivo per l’ambito del politico, e per il sapere ad esso relativo, è chiamato da Vollrath “giudizio politico” (*politische Urteilskraft*). Una prima traccia di questo “giudizio politico” è reperibile in Aristotele, e precisamente in quel tipo di sapere proprio dell’ambito politico-pratico che è la *phronesis*. Altri indizi della presenza del “giudizio politico” possono, secondo Vollrath, essere ritrovati nel diritto romano e in pensatori come Machiavelli, Montaigne, Vico, Harrington, Edmund Burke o Alexis de Tocqueville (cfr. E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977, pp. 87-89). Su Aristotele e la riabilitazione della filosofia pratica, anche in funzione di una critica della ragione politica, cfr. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna 1990, si veda, qui, anche l’utile *Introduzione* di F. Volpi; cfr. inoltre C. Natali, *Aristotele e l’origine della filosofia pratica*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano 1980, pp. 99-122.

un sapere capace di istruirci “nelle regole del ben vivere e del ben credere” (ivi, 1114), e di risvegliare la nostra anima “ed esercitarla in questo bello studio”(ibidem). È una filosofia il cui oggetto è allora il “*bien vivre*”, come per Aristotele era l’ *eu zen*, dunque, ma è anche “une sagesse gaye et civile”, una filosofia la cui vocazione è perciò intrinsecamente “politica”, cioè pubblica e civile, aperta alla relazione e alla “conference”, che si comunica apertamente, “naturalmente” agli altri e che vive di questa relazione, di questa *parresia*: “Del resto – aggiunge Montaigne nel capitolo intitolato *Su alcuni versi di Virgilio* -, io mi sono prescritto di osar dire tutto quello che oso fare, e mi dispiaccio perfino dei pensieri impubblicabili” (ivi, 845; 1120-1121). I *Saggi* possono essere letti come la pubblicazione di sé da parte di Montaigne: “(a) Questo, lettore – esordisce nell’ *Avant-propos* - è un libro sincero (*de bonne foy*)”, ma l’esperienza di questo suo farsi pubblico ha anche un significato intrinsecamente “politico”, dove è lo stesso senso di “politica” ad essere diverso da quello a cui siamo abituati dalla filosofia politica moderna, sempre connesso al concetto di potere⁷⁹², in quanto la politica qui non è ridotta all’ambito determinato dell’ *estat*. Essa è piuttosto una *prassi*, un fare che coincide con la filosofia stessa “en action”. Come ancora insegna Plutarco, quando dice “che fare politica non è soltanto esercitare una carica, andare in ambasceria, gridare forte nell’assemblea, dibattersi sopra la tribuna a fare discorsi o a presentare progetti di legge, cose che i più intendono per fare politica, come sicuramente pensano che facciano filosofia quelli che dissertano sui libri; ma sfugge loro quella politica e quella filosofia che continuamente e in modo uniforme si può cogliere di giorno in giorno nelle opere e nelle azioni (*hen ergois kai praxesin*). [...] Fare politica è cosa identica al fare filosofia (*homoion d’esti to philosophein to politeuesthai*)”⁷⁹³. Anche per Montaigne la “vraie philosophie”, così come la vera politica per Plutarco, è sempre *en action*, “en usage naturel et present”, si esercita in modo uniforme, di giorno in giorno, nella *routine* delle opere e nelle azioni, nei *gesti* costantemente ripetuti, cioè diventando *ethos*, virtù del comune, automatismo del costume, abitudine acquisita col tempo e l’agire, è cioè una *forma di vita*. Ma quando questa virtù è sviluppata, il politico stesso è dissolto nelle forme della vita, sicché noi possiamo qui rileggere l’ontologia della metamorfosi e della pluralità in movimento nelle maglie e nelle pratiche, *hen ergois kai praxesin*, di questa “politica”. Il senso del politico come mero comando è dissolto: quando esso si presenta nella forma moderna della sovranità esso è violenta mistificazione, *tirannia*: l’autogoverno delle forme della vita diviene così l’unico orizzonte possibile, per Montaigne, dell’esperienza *simbiotica* dell’essere in comune e del suo “accomunare” una forza vitale, come fosse un contesto naturale, *en mouvement*. Se la *prassi*, che è il politico, opera dentro questo movimento che noi viviamo e costruiamo nella *contexture*

⁷⁹² Ivi, p. 42.

⁷⁹³ Cfr. Plutarco, *Moralia. An seni sit gerenda res publica*, 26 d; trad. it. *Se un vecchio debba fare politica*, in *Consigli ai politici*, cit., p. 289. Per una analisi accurata della presenza di Plutarco in Montaigne, cfr. I. Kostantinovic, op. cit.

della pluralità che la compone, il politico stesso diviene allora “comune” come lo sono la produzione e la riproduzione della vita. Chi potrebbe dubitare di ciò che dice Plutarco, e cioè che questi compiti della *vita activa* costituiscano il proprio dell’impegno quotidiano di “quella politica e quella filosofia”? In effetti, anche per Montaigne, il politico è un impegno “di giorno in giorno”, come prassi nel presente “en usage naturel et present” e responsabilità quotidiana della rigenerazione della vita. Il politico pensato come mero comando sovrano, costrizione ed obbedienza formale è mistificazione e sottrazione violenta di forza e di espansione all’essere plurale del comune, come forza pratica di questa produzione della *vita politica*. Questo vale anche se il giudizio, che vi è sempre associato inestricabilmente, non è il primo momento di questo suo agire “continuamente”. Di conseguenza ogni attività politica, dato che è indissociabile dal giudizio, sperimenta, “saggia”, attraverso le opinioni, una via di accesso privilegiata, ma difficile e sempre soggetta a rettifica, verso la conoscenza del giusto, del buono, ecc. La ricerca della loro natura si effettua attraverso la messa alla prova degli scopi dell’attività politica, vale a dire di ciò in vista di cui soltanto essa esiste, e senza cui è un *fare* “cose che i più intendono per fare politica”, che rischia tuttavia di non essere più politica. E’ per questo che la ricerca della natura delle cose politiche era indissociabile, per la politica classica, da quella della natura del bene e, conseguentemente, da ciò che costituiva il suo problema guida: “la questione del miglior ordine politico”⁷⁹⁴. Ciò non toglie, per Montaigne, l’inquietudine, la tentazione “pirronista” ed il conseguente ondeggiare, il *branle* della conoscenza fenomenologica, come abbiamo visto, ma al contrario di quanto avviene nello scetticismo antico la sospensione non comporta affatto la presa di distanza da ogni oggetto del giudizio, nessuna *atarassia* di fronte all’esterno per conseguire una ipotetica tranquillità dell’interno, *dalle* cose del mondo e dal *commerce* con esse, al contrario gli *Essais* sono pieni di prese di posizione: “Ce sont ici mes humeurs et opinions” dice della sua opera nel capitolo intitolato *Dell’educazione dei fanciulli*, e aggiunge “io le do come cose che credo io, non come cose che si debbano credere” (i, xxvi, 148; 194). Infatti il vivere comune è scambio e commercio con gli altri, “le commerce des hommes est merueilleusement propre”(ibidem), la comunicazione e il linguaggio sono necessari per la sua costituzione nell’apertura ad altri, “la loro maniera di vivere (*leurs façons*), e per sfregare e limare il nostro cervello contro quello degli altri” (ivi, 153; 201). L’essere in comune, “in questa pratica degli uomini”(ivi, 156; 205), è produzione anche di una moltitudine di atti linguistici, linguaggio comune che crea relazioni molteplici e diverse: ne consegue che la soggettività stessa non è un “interno” posto davanti a un esterno, essa è invece, come il linguaggio, un altro *modo*, e solo un “modo”, una *façon*, dell’essere comune, nel suo

⁷⁹⁴ Cfr. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, New York 1968; trad. it. *Che cos’è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 390.

movimento continuo e vitale. A questo punto, nel movimento del comune, vita e politica, che saranno separate dal dispositivo concettuale e disciplinante della modernità, divengono *comunicanti*, parlano cioè la stessa lingua, anche se sulla scena del mondo dove si esercita solo la “commedia” della politica, la sua mera rappresentazione “cerimoniale”, bisognerà recitare a dovere la nostra parte e si vedono “alcuni che mutano la propria forma e la propria sostanza in quella di altrettante nuove figure e nuovi esseri per quante sono le cariche che assumono” e, addirittura, mutano “il loro modo di discorrere naturale (*leur discours naturel*) secondo l’altezza del loro seggio di magistrati (III, x, 1012, 1349-1350).

Come era stato per la filosofia politica classica, che non partì da distinzioni “tra ‘mondo’ e ‘mondi’ di società differenti, o tra ‘Io, Me, Tu e Noi’, distinzioni, queste, - come scrive Leo Strauss - che sono estranee e perfino sconosciute alla vita politica come tale e che trovano origine solo nella riflessione filosofica o scientifica. Né cercò di portare ordine nel caos dei ‘fatti politici’ che esiste solo per coloro che affrontano la vita politica da un punto di vista estraneo ad essa, cioè da quello di una scienza che non è in modo essenziale un elemento della vita politica stessa”, ma piuttosto espresse i problemi principali riguardanti le comunità politiche “in termini di esperienza quotidiana e di uso ordinario”⁷⁹⁵, così in Montaigne, poiché la vita politica nel suo intero è essenzialmente la vita di questa o quella comunità, essa *si esprime* nel comune ed anzi è costruzione del comune nel momento in cui ne produce il senso, nel linguaggio stesso dell’esperienza quotidiana e dell’uso *ordinario*. Anche in Montaigne, dunque, essa è un’attività che occupa un *altro luogo* da quello che gli assegnerà la politica moderna: essa agisce su un terreno diverso, che è quello della totalità della vita, in tutti i suoi *modi*.

Quest’ altro *luogo* non è però più, nemmeno per Montaigne oramai, il luogo dal quale è emigrato tutto ciò che si chiama “politica” e “politico” da quando la politica, nel moderno, si è staccata da quella connessione originaria in cui essa ancora si trovava con il *bios*, la “forma di vita”, a partire da Aristotele⁷⁹⁶ e fino a tutto il secolo XVI e oltre⁷⁹⁷.

⁷⁹⁵ Cfr. L. Strauss, op. cit., p. 391.

⁷⁹⁶ Cfr. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969; trad. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983, pp. 94-95. Sulla rinascita della filosofia politica di Aristotele, sulla scia di H. Arendt, nel quadro della riabilitazione della “filosofia pratica”, si veda anche M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, il Mulino, Bologna 1990; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1985, pp. 65-157; E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, cit., pp. 87-88 e K. Held, *Interessi e mondi vitali*, Morcelliana, Brescia 1981. Sulla ripresa della filosofia pratica, cfr. F. Volpi, *Che cosa significa “filosofia pratica”?* in «Paradigmi», 19, 2001, pp. 587-597. Si noti che il riferimento ad Aristotele nel pensiero di Hannah Arendt apre alla sua critica lucida e serrata alla moderna forma politica basata sulla rappresentanza.

⁷⁹⁷ Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell’età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003. Nella modernità il rapporto sistematico della “politica” con la filosofia pratica, che era ancora presupposto fino all’inizio del Seicento, si interrompe e questa ritorna a far parte della storia del mondo

Il modo di vivere, la forma di vita, è una modalità pratica dell'esistenza che si radica in una maniera "comune", in un costume, un *ethos* "basso", senza "eccezionalità", per Montaigne, e fatto di cose concrete, quotidiane, di gesti ripetuti durante tutta una vita, *quella* vita che coincide con i *modi* di esseri viventi e reali, sempre situati nella loro reale "fatticità" circostanziale⁷⁹⁸. Era "etico" ciò che apparteneva all' *ethos*, per Aristotele, il quale intendeva la parola ancora nel suo senso originario, riferito agli esseri viventi in generale – il luogo di dimora abituale, e quindi l' "abitudine" legata specificamente agli usi, ai costumi, alle consuetudini - le forme di comportamento giusto e conveniente⁷⁹⁹ dentro l'organismo inglobante che li contiene, nel suo *ordo* naturale. Il "giusto", che determina l'agire come "etico", è quindi ricavato concretamente dal mondo istituzionale della "vita" abituale e delle connesse forme tradizionali del parlare e dell'agire: il "giusto - nell'*Etica Nicomachea* – riguarda l'*ethos* e il *nomos* nella vita della *polis*, la "consuetudine della casa"⁸⁰⁰.

antico, "viene neutralizzata nel suo senso sistematico"(J. Ritter, op. cit., p. 96). A questo proposito, come ha mostrato l'indagine di Edilia Traverso sulla "presenza" di Aristotele in Montaigne, è possibile distinguere diverse fasi del rapporto nella stessa dinamica di lettura e utilizzazione di scritti e riferimenti aristotelici negli *Essais*: come dall'iniziale rifiuto dell' *Aristote prince des dogmatistes*, oscuro e tortuoso, che si configura tra gli anni 1572-75, Montaigne arrivi all' *Aristote personnage d'autorité irréprochable*, poco più di dieci anni dopo (E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, cit., p. 147). Tanto più significativo è questo cambiamento di atteggiamento se si osserva come esso sia stato determinato in larga misura dalla lettura o rilettura della *Politica* e dalla lettura dell'*Etica Nicomachea*, negli anni immediatamente precedenti all'uscita della prima edizione degli *Essais*, che è stata determinante per la smitizzazione di un autore come Aristotele, della cui autorità la Scuola aveva fatto "le but au delà duquel il n'est pas permis de s'enquerir"(II, xii), mentre da un altro lato è stata favorita "dalla meditazione di autori come Plutarco", che fanno conoscere a Montaigne l'Aristotele naturalista, scienziato, profondo conoscitore del mondo animale, del quale egli non discute, ma si limita a riportare l'opinione come fonte autorevole, "o di autori come Cicerone e, soprattutto, Seneca che gli preannunciano, nelle sue linee essenziali, la dottrina morale peripatetica" e la filosofia di Aristotele si identifica *tout court* con la *philosophie ancienne* (III, xi, 1033). L'ultima fase caratterizzata dalla lettura dell' *Etica*, dall'assimilazione definitiva del termine "peripatetico" a quello di aristotelico, giunge a fare degli *emprunts* tratti dalle opere del filosofo greco ampio materiale di ispirazione e di approvazione anche se "non incondizionata, ma critica". Aristotele, nelle pagine finali dell'ultimo capitolo dei *Saggi* diventa, così, l'ispiratore di quella teoria a cui Montaigne aderisce con entusiasmo che fa del *vivre selon nature* "(c) quel sommo bene accademico e peripatetico (*ce souverain bien Academique et Peripatetique*)"(III, xiii, 1113; 1494), il sommo bene che coincide con il buon vivere, *eu zen*, e con la felicità stessa "che sostiene l' *ariston metron*, il dovere dell' *amor sui*", infatti "è una perfezione assoluta, e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere", cosicché alla conclusione dell'impresa degli *Essais*, Montaigne può collocare questa constatazione: "(b) Le vite più belle sono, secondo me, quelle che si conformano al modello comune (c) e umano, con ordine, ma (b) senza eccezionalità e senza stravaganza.". La felicità di questa vita *commune*, innestata e conformata all'ordine e alla *medietas* dell'essere comune, è legata ad una saggezza "gaia e socievole", è fatta di beni intermedi rispetto al *souverain bien*, realtà e cose fisiche e materiali, buona salute, integrità della mente, che concorrono e realizzare una forma di vita determinata nella sua concretezza. "Raccomandiamola – conclude Montaigne citando Lucrezio nell'invocazione ad Apollo - a quel dio, protettore della salute e della saggezza (*de santé et de sagesse*), ma gaia e socievole (*mais gaye et sociale*): *Fruï paratis et valido mihi, Latoe, dones, et precor, integra Cum mente, nec turpem senectam Degere, nec cythara carentem.*"(III, xiii, 1116; 1497). Cfr. E. Traverso, op. cit., pp. 94 sgg.

⁷⁹⁸ Tale *fatticità* non è altro, dice Roberto Esposito, che la realtà della politica, il suo *factum*, la sua "finitezza": ma proprio questa "fatticità reale, tale realtà fattuale, non entra negli schemi rappresentativi della filosofia politica, non è pronunciabile nel suo linguaggio concettuale". R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, p.17.

⁷⁹⁹ Proprio questo - nota Ritter - è essenziale per l'etica aristotelica: «etico» è l'agire che nella *polis* è *educato* e conformato alle istituzioni, agli usi e ai costumi vigenti, "in tutto quello spettro che va dal comportarsi come si conviene fino alle altezze della virtù" (J. Ritter, *Metafisica e politica*, cit., p. 98). Cfr. anche G. Bien, op. cit., pp. 189-231.

⁸⁰⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X 10, 1180 b 3-5 (cfr. J. Ritter, op. cit., p. 98). Cfr. O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 133-164.

Il singolo diventava giusto, temperante, coraggioso in quanto si abituava ad agire nella maniera che nella *polis* è “eticamente” giusta, temperante, coraggiosa: “infatti le cose che non si possono compiere senza averle prima imparate, queste è col compierle che impariamo: ad esempio si diventa costruttori di case col costruire case e suonatori di cetra col suonare la cetra”(Eth. Nic. II 1 1103 a). Singolare coincidenza dell’*emprunt* che Montaigne ricava da Orazio, dove si trattava anche lì del suonare la cetra come di un’azione che concorre a determinare la forma abituale di una vita: “la virtù morale (*êthike*) deriva dall’abitudine (*ex ethous*) – si legge nell’*Etica Nicomachea* – da cui ha tratto anche il nome, con una piccola modificazione del termine *ethos*”⁸⁰¹.

Conclusioni. “Io solo in Francia”: Montaigne e la “filosofia politica”.

Anche Montaigne – come abbiamo a più riprese avuto modo di vedere fin qui – equipara la legge alla “*coustume*”, radicandola nel tessuto consuetudinario del corpo sociale, quasi identificandola con esso e con la sua vita concreta, con la materia collettiva di cui si nutre e dalla quale è espresso⁸⁰². In ciò assorbendo, in parte almeno, un tratto saliente della problematica etico-politica di Aristotele sul tema del valore consuetudinario della legge⁸⁰³, ma questo avviene ora nel venir

⁸⁰¹ Eth. Nic. II 1 1103 a; trad. it. a cura di C. Natali in Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 47. Joachim Ritter osserva, a questo proposito, come “Hegel è stato forse il primo a mettere in rilievo, nella discussione intorno al principio moderno della moralità e della determinazione etica della volontà in sé, il fondamentale significato istituzionale che, a differenza di quello, la dimensione etica possiede nella filosofia greca e aristotelica in particolare. Nell’esemplare da lui posseduto dei *Lineamenti di filosofia del diritto* egli, per chiarire l’osservazione del testo secondo cui l’agire degli individui è fondato nel costume e nell’abitudine, ha annotato le seguenti traduzioni del termine *ethos*: «Costume - ἦθος – gli antichi non sapevano nulla della coscienza morale – Riemer: ἦθος, ionico ἠθος – abitudine, usanza (prevalentemente dimora, abitazione, in Erodoto), consuetudine dell’uomo – Sitte [costume]: che derivi da Sitz [sede]? - ... modo di essere e vivere». Ma quando Hegel riprende quella determinazione del contenuto dell’etica da Aristotele, essa “era già stata – sostiene Ritter - estromessa dalla filosofia con la fine della filosofia scolastica.” (J. Ritter, op. cit., pp. 99-100, corsivo nostro).

⁸⁰² Sull’imprescindibilità del problema filosofico delle consuetudini nell’ermeneutica contemporanea, si veda O. Marquard, *Ueber die Unvermeidlichkeit von Ueblichkeiten*, in W. Oelmüller (a cura di), *Normen und Geschichte*, «Materialien zur Normendiskussion», vol. 3, Paderborn 1979, pp. 332-342 e Id., *Apologie der Zufälligen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1987; trad. it. *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 145-151.

⁸⁰³ E’ pressoché certo, secondo Pierre Villey (P. Villey, *Les sources*, cit., p. 68), che Montaigne abbia letto la *Politica* di Aristotele nella celebre versione francese, edita a Parigi nel 1568 e poi nel 1576, ad opera di Louis Le Roy, il quale la corredò con un importante ed abbondante commento. Da questa traduzione leggiamo: “*Car la loy n’a aucune force pour se faire obeïr, que la coustume, qui n’est confirmé que par la longueur de temps*”(Aristotele, *Politica*, II 9, 1269 a 20-21: “la legge (*nomos*) non ha altra forza per farsi obbedire che il costume (*tò êthos*) e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo (*dià kronou plethos*), sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge (*tou nomou dynamin*).”). La citazione si trova ne *Les politiques d’Aristote* di Louis Le Roy ed è riportata da quasi letteralmente da Montaigne (E. Traverso, op. cit., p. 62). La traduzione di Le Roy esce da Vascosan nel 1568 per la prima volta ed è assai probabile che Montaigne abbia utilizzato questa edizione (cfr. Villey e Traverso). Nel 1566 Le Roy aveva pubblicato la traduzione del V libro della *Politica* di Aristotele in veste del tutto analoga a quella in cui comparirà nella traduzione dell’opera completa, nel volumetto dal significativo titolo *Des changement, ruines et conservation des estats publiques*, F. Morel, Paris 1566. Si osservi che Le Roy è anche l’autore di un opuscolo sui *troubles* religiosi, che dal 1562 al 1573 conobbe ben sette edizioni e che la sua traduzione della *Politica* ebbe grande fortuna non solo in Francia, ma anche in Inghilterra, se è vero che, come notava al tempo Harvey, si poteva scommettere “dieci a uno” che mettendo piede nello studio di una persona colta ci si sarebbe trovati di fronte, spalancato sul tavolo, o il *De Republica* di Bodin, o la *Politica* di Aristotele esposta da Le Roy, il *politique* che fu il

meno, come abbiamo constatato nella *Apologie de Raimond Sebond*, proprio dell'*ordo* naturale che era presupposto dalla filosofia politica classica, e nell'incolmabile distanza lessicale che separa la semantica concettuale che è all'opera negli *Essais* da quella propria alla antica *politikē koinonia*, come ambito del parlare e dell'agire in comune nel giusto ordine della *polis*⁸⁰⁴. E tuttavia, Montaigne riprende un altro tema ben presente nel pensiero antico, quando sostiene la sua preferenza per una forma di vita più conforme alla "retraite" dell'*otium* - nella quale si sente più vicino al suo *naturel* : "Recentemente, quando mi sono ritirato a casa mia (*me retiray chez moy*), risoluto per quanto lo potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato (*à part*), quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito favore più grande che lasciarlo nell'ozio più completo, conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo"(I, viii, 33; 39-40). Anche qui, quella che sembra la classica contrapposizione della *vita activa* all'*otium* della vita contemplativa subisce una torsione nel caso di Montaigne, e però non corrisponde esattamente alla separazione, che sarà propria del moderno, della sfera pubblica dalla sfera "privata".

Non si tratta infatti negli *Essais*, come abbiamo visto più volte nel corso della nostra ricerca, di opporre la "cura di sé" al servizio dovuto alla *société des hommes* nei termini che qualificavano nella filosofia politica antica i due piani separati dell'esistenza umana, l'uno razionale e l'altro "passionale", il *noûs* e l'impulso appetitivo, "che tuttavia lo fa vivere"⁸⁰⁵, eterogenei l'uno all'altro. Rivendicare la *vie basse et sans lustre* non è qui conformarsi ad una vita ordinata al *logos*.

All'equivalenza dell'uomo e del *logos*, della vita e del *discorso* sulla vita, che la piega al comando e al primato della ragione, riportandola costantemente alla dimensione del suo *ordine*, che è quello del Bene, della "saggezza" e della sua *misura*, Montaigne tende spesso a sostituire l'opposizione del pubblico e del privato. Per esempio in *De la Gloire*: "Quanto a me , ritengo di non essere che in me stesso (*Moy, je tiens que je ne suis que chez moy*); e quanto a quell'altra mia vita che risiede nella conoscenza dei miei amici, (*c*) considerandola nuda e semplicemente in se stessa, (*a*) so bene che non ne traggio frutto né godimento che per la vanità di un'opinione chimerica"(II, xvi, 626; 836). A quello che sono "chez moy" Montaigne contrappone qui indistintamente ogni forma di alterità o di essere per gli altri⁸⁰⁶, gli amici piuttosto che "le public".

canale attraverso il quale "gli inglesi conoscevano il loro Aristotele." (cfr. J. H. M., Salmon, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford U. P., Oxford 1959, p. 24). Louis Le Roy, professore del Collège Royal, è, assieme a Etienne Pasquier, Bernard Du Haillan e Guy Du Faur de Pibrac, "uno dei pensatori più rappresentativi della corrente *politique*" (A. Jouanna, *Le temps de guerres de religion en France (1559-1598)*, in *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, cit., p. 258).

⁸⁰⁴ Sulla portata di questa inccolmabile distanza concettuale si veda G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 55-67.

⁸⁰⁵ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 20.

⁸⁰⁶ Sarebbe interessante leggere certi passi di Montaigne alla luce dell'analitica esistenziale di Heidegger. Ad esempio, in questo caso, accostando a questo passaggio ciò che si può leggere al § 25 di *Essere e tempo*, dove Heidegger scrive:

La cura di sé, l'essere "chez soi", non comporta tuttavia, alcun accesso privilegiato all'essere, nessuna "saggezza" in grado di aprire la *communication à l'être*, il progetto degli *Essais* non conduce alla pienezza dell'essere uomo, alla realizzazione del suo *telos* e del suo Bene, il percorso che Montaigne conduce non è teleologico, ma è rivolto sempre alla singolarità, a "notre fait et Michel", dice Montaigne in *De la vanité*: "(c) Noi ingombriamo il nostro spirito con pensieri su ciò che è generale e sulle cause e le leggi universali, che procedono benissimo senza di noi, e lasciamo indietro i nostri affari e Michel, che ci riguarda (*nous touche*) ancor più da vicino dell'uomo (*de plus pres que l'homme*)" (III, ix, 952; 1266). Montaigne vorrebbe trovarsi meglio che altrove, quando si trova "chez soy", anche se in quel caso "la filosofia politica – dice - avrà un bell'accusare la bassezza e la sterilità della mia occupazione"(ivi, 1267). Ma aggiunge subito, nella stessa pagina come abbiamo già notato, una frase che sembra contraddire immediatamente il suo piacere di essere "chez soy": "Io sono di quest'opinione, che l'occupazione più onorevole è servire alla gente (*au public*) ed essere utile a molti" (*ibidem*). Eppure, ammette Montaigne, egli – per parte sua – se ne astiene: "je m'en depars." Nel momento stesso in cui Montaigne evoca quest'espressione da "teorico" che è "philosophie politique" è per opporla alla pratica, e situare se stesso in quel luogo, *chez soy*, che è proprio dell'uomo incapace di un vero impegno "politico". Allo stesso modo la "contexture politique", che abbiamo visto compongono perfino "les plus meschants hommes" riuniti in una stessa città, Poneropoli, dal re Filippo di Macedonia (III, ix, 956), è un contessuto che si attua in una prassi che sfida la stessa teoria politica, mentre l'ironia riguardo al politico "teorico" è evidente nella frase: "(c) e Platone, maestro di ogni governo politico (*en tout gouvernement politique*), tuttavia se ne astenne (*ne laissa de s'en abstenir*)" (ivi, 252), dove *en* rappresenta "le public" in quanto spazio proprio dell'azione "politica", o meglio ancora, del "governo politico" dal quale Platone stesso – proprio come Montaigne - "si astenne".

È il caso di osservare come il termine "politico" è presente solo cinque volte all'interno del libro terzo degli *Essais* ed è comunque impiegato assai raramente da Montaigne⁸⁰⁷. Ora, il termine "politico" gode, alla fine del XVI secolo una diffusione significativa, soprattutto – come abbiamo visto sopra - a causa della grande circolazione della *Politica* di Aristotele e soprattutto dei numerosi commenti a quel libro⁸⁰⁸.

"L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non «è» dato innanzi tutto, e non è mai dato, un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzi tutto, un io isolato, senza gli altri" e al § 26: "L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 151 e 161).

⁸⁰⁷ Non compare che 17 volte in tutto negli *Essais*. Cfr. R. Leake, *Concordance des Essais*, cit., vol. 2, p.986

⁸⁰⁸ Sulla storia dell'evoluzione del termine e del concetto di « politique » in Francia nel corso del secolo XVI, seguiamo qui le indicazioni preziose che fornisce M.-L. Demonet, *Quelques avatars du mot « politique » (XIV^e-XVII^e siècles)*, in «Langage et société», 113, septembre 2005, pp. 33-61.

Dopo la famosa traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke nel XIII secolo, il commento di Brunetto Latini, la traduzione in francese di Nicola Oresme nel 1372⁸⁰⁹, la traduzione di Leonardo Bruni nel XV secolo, che segna una tappa importante per la definizione dei concetti politici e la loro diffusione negli ambienti umanistici⁸¹⁰, le edizioni della *Politica* che fioriscono numerose dalla fine del XV secolo⁸¹¹ permettono la conoscenza e l'impiego sempre più frequente di questo termine⁸¹². Montaigne lo utilizza assai di rado negli *Essais*. Non solo non usa mai il termine “politica” al femminile, ma non cita che una sola volta le *Politiques* di Aristotele nella traduzione di Louis Le Roy, come abbiamo visto, nel libro primo⁸¹³, e non impiega mai il termine “politico” per evocare il partito dei “politiques”, i partigiani del re il cui nome ha designato, con le guerre civili di religione, quella tendenza “moderata” di chi, come Michel de L'Hospital, era deciso a trovare una soluzione pacifica ai conflitti religiosi che insanguinavano la Francia ed era perciò favorevole alla mediazione tra i due partiti in lotta, quello cattolico della Lega e quello ugonotto dei riformati⁸¹⁴. Montaigne non utilizza il termine *politique* che come aggettivo, in espressioni come “ordre politique”, “administration politique”, o “discours politique”, nelle quali il termine *politique* serve da aggettivo ad un nome assai più esteso e, come abbiamo visto in tutta la nostra ricerca, molto più utilizzato da Montaigne, come quello di *police*.

È il termine *police*, infatti, che assume in sé una parte consistente del campo semantico attuale di *politico*. *Police*, infatti, ha il vantaggio nel secolo XVI, di poter essere impiegato sia in senso “astratto”, per designare la natura di un governo o di un *état*, il regime politico cioè, quanto in senso “concreto” per descrivere la “pratica del governo delle società umane”⁸¹⁵. L'uso da parte di

⁸⁰⁹ « La diffusion des lexies «politic/politique » en français, comme substantif (1265) et comme adjectif (1370), est souvent attribuée à la traduction des *Politiques* d'Aristote par Nicole Oresme, auteur qui fonde à bien des égards la langue technique des sciences et de la philosophie à la fin du Moyen Âge. Bien entendu, *politicus* était déjà courant en latin médiéval, également tributaire d'une traduction, celle des mêmes *Politiques* par Guillaume de Moerbeke (1260) » (M.-L. Demonet, *Quelques avatars*, cit., pp. 33-34).

⁸¹⁰ Cfr. Ch. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, PUF, Paris 1992, p. 81 sgg.

⁸¹¹ Ivi, p. 166. Schmitt ne censisce e descrive 7 edizioni tra il 1483 e il 1619.

⁸¹² Per la storia del termine-concetto in età moderna si veda, almeno, Volker Sellin, la voce “Politik” in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit.; trad. it. *Politica*, cit., in particolare pp. 41-57.

⁸¹³ Cfr. E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, cit., p. 62 sgg.

⁸¹⁴ È proprio in Francia durante la guerra civile di religione che “ebbe luogo lo spostamento di significato con il quale un pensare e un agire meramente orientati all'interesse dello stato e del dominio vennero definiti come « il propriamente politico » (*das eigentlich Politische*) o comunque anche come « politico » (*politisch*)” e che si può rintracciare “il punto di rottura del nuovo modo di concepire il politico all'interno della comprensione tramandata” (V. Sellin, *Politica*, cit., p. 52). Sellin osserva che Michel de L'Hospital, nel discorso tenuto nel 1561 davanti agli Stati generali, afferma di parlare solo di ciò “qui appartient à la police, pour contenir le peuple en repos et tranquillité” e che all'incirca nello stesso periodo, Estienne Pasquier, che era politicamente vicino a L'Hospital, in una lettera del settembre 1561 definì quest'ultimo un “sage politic” (E. Pasquier, *Lettres historiques pour les années 1556-1594*, 4, 11, a cura di D. Thickett, Droz, Genève 1966, p. 71), espressione con la quale, nota Sellin, “poteva intendere solo un uomo di stato in senso classico che mira esclusivamente al benessere del tutto” (ivi, p. 53).

⁸¹⁵ Definizione del termine *politique* che si trova nel grande dizionario storico della lingua francese *Le Grand Robert Historique*, 9 voll., Le Robert Dictionnaires, Paris 1998. Sul termine *police* si veda M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, cit., p. 33. In generale, sulla nascita della moderna *police*, cfr. P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, norme, société*, La découverte, Paris 2003.

Montaigne del termine *police*, come abbiamo più volte osservato quando lo abbiamo incontrato nel corso della nostra ricerca, equivale a “governo”, ma anche a “costituzione”, in particolare in questo capitolo nono del libro terzo, *De la gloire*. Montaigne fa un uso molto frequente di questo termine, lo impiega infatti 81 volte, di cui 23 nel libro terzo⁸¹⁶. Questo termine, più concreto e al quale si connette anche, almeno a partire da Seyssel – come abbiamo osservato nel capitolo primo del nostro lavoro – un’idea di “ordine”, è usato più volentieri da Montaigne che lo impiega per lo più connotandolo positivamente. *Police*, inoltre, è un termine in grado di coprire un campo di significati molto vasto.

Nel suo senso più concreto, questo termine può anche designare la “costituzione”, per esempio “la sainte *police* que la Lacedemonienne” (I, iii, 16), oppure “cette excellente *police* de Licurgus” (I, xxv, 142) ma, più spesso, “il governo”, che può anche essere il governo della natura, “la generale *police* du monde” (I, xxxvi, 225), o “cette *police* terrestre” (II, xii, 573), o “cette universelle *police* des ouvrages de la nature” (II, xxiii, 682), ma anche il “governo” specifico dell’economia: “En la *police* oeconomique mon pere avoit cet ordre” (I, xxxv, 223) o il governo ecclesiastico: “l’authorité de nostre *police* ecclesiastique” (I, xxvii, 182), o quello femminile, “la *police* feminine a un trein mysterieux” (III, v, 856), ma anche direttamente la comunità politica in quanto tale, nel senso antico della *polis* di Platone e “son philosophe chef d’une *police*”, anche se Platone “n’entend pas le dire d’une *police* corrompue”, come quella in cui vive Montaigne (III, ix, 992). La *police* può designare anche “la nation”, come dimostra questo esempio nel quale Montaigne parla della debole estensione della nostra conoscenza: “non seulement des evenemens particuliers que la fortune rend souvent exemplaires et poisons, mais de l’estat des grandes *polices* et nations” (III, vi, 908).

La parola *estat*, impiegata qui nel suo senso più astratto di “situazione”, ha talvolta in Montaigne un’accezione che solo apparentemente sembra avvicinarla al significato moderno che le attribuirà il pensiero politico del secolo successivo. È il caso dell’uso del termine nel passo seguente, in cui, cercando di chiarire a se stesso le ragioni che gli fanno amare così tanto i viaggi, Montaigne nota tra queste “la disconvenance aux moeurs pesantes de nostre estat”, dove *estat* sembra equivalere a “nazione”, ma significa più precisamente, qui, contingenza della “situazione politica”⁸¹⁷.

Non sembra davvero che nei diversi significati del termine *police*, o *politique*, così come emergono negli *Essais* sia rinvenibile una qualche volontà di conformarsi alla preoccupazione dominante nel pensiero politico del XVI secolo, quella cioè di dare una *norma* stabile all’arte di governare⁸¹⁸, secondo la “prudenza” che questa richiede come virtù specifica necessaria al politico,

⁸¹⁶ Cfr. R. E. Leake, op. cit., *ibidem*.

⁸¹⁷ Sul significato del termine “estat” e la sua evoluzione in Francia nel corso del secolo XVI, cfr. M. Senellart, op. cit., p. 32.

⁸¹⁸ Cfr. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. 2, Il Mulino, Bologna 1989, p. 819.

quanto piuttosto una *pratica* sempre “situata”, cioè relativa al darsi spontaneo e quasi “naturale” del governo nelle sue differenti modalità concrete, nei diversi campi nei quali esso si esercita⁸¹⁹.

Gli *Essais* trattano molto severamente la “prudenza”, sia per quanto riguarda l’uomo in generale sia per quanto riguarda Montaigne stesso, che mette radicalmente in questione la possibilità di una prudenza umana, che sarebbe fondata su una presunta costanza e stabilità del nostro essere, che invece – come sappiamo bene – è per Montaigne sempre instabile e “oscillante” : Montaigne preferisce alla prudenza, che è sinonimo di saggezza nelle cose politiche, l’ispirazione del momento, l’improvvisazione attenta all’occasione e al *disporsi* contingente delle circostanze, alla loro mobilità che è la mobilità delle cose stesse e del loro essere sempre *en fluxion*: “J’ay veu quelque fois mes amis appeler prudence en moy, ce qui estoit fortune” (I, xii, 46). Lasciar fare al caso e alla fortuna nel governo delle cose è – per Montaigne – convenire con il movimento stesso della loro naturale *police*: è pensare, per così dire, una politica della *police*. Cioè una pratica del *ménager*, del “governare” come *cura* della natura plurale e costitutivamente “mobile” del corpo politico e della sua “cousture”, del legame sociale che lo tiene insieme anche quando è malato, “avvelenato” dalla violenza intestina, come nel tempo della guerra civile. È, allora, proprio a partire dalla critica della prudenza, che pretende di giudicare con sicurezza delle cose del mondo, che si illude di potersi sottrarre così al loro *branle* incessante e che spinge il più delle volte all’indifferenza della *ataraxia* nella postura della costanza del saggio stoico, che Montaigne condanna con forza coloro che rifiutano di scegliere e si tengono “chancelans et mestis”, in una sorta di “neutralità” morale rispetto al conflitto che si consuma nello spazio pubblico⁸²⁰.

La *retraite*, così, il ritiro di Montaigne “chez soy” dopo l’esperienza dell’impegno civile, non significa neutralità, quanto piuttosto sospensione del giudizio “in tempi in cui la giustizia è morta” (II, xv, 615; 822), in tempi nei quali ogni mediazione appare ormai impossibile, in una circostanza storica cioè nella quale ogni posizione nel conflitto delle parti che contendono nella guerra civile e religiosa, perfino la posizione del partito che vuole la pace per conservare la vita della *police* stessa, è una posizione “ingiusta”⁸²¹, proprio perché *parziale*, proprio perché ciascuna “parte” fa la guerra

⁸¹⁹ “Le concept de «politique» se développe à la Renaissance et en français avec les deux acceptions majeures que nous connaissons maintenant: «le» ou «la» politique, comme science de l’état et de son gouvernement, «la» politique et son adjectif comme art ou conduite de la cité dans sa réalité pratique, sensiblement affectée au cours du XVI siècle par la confusion possible avec les principes machiavéliens.” (M.-L. Demonet, *Le politique «nécessaire» de Montaigne*, in *Montaigne politique*, cit., pp. 17-18).

⁸²⁰ Cfr. M.-L. Demonet, *Le politique «nécessaire» de Montaigne*, cit., p. 20.

⁸²¹ Nel suo discorso agli Stati generali citato sopra Michel de L’Hospital mise in risalto – nota ancora Sellin – l’interesse a sé stante dell’ordinamento politico sottolineando che “il n’est pas icy question de constituenda religion, sed de constituenda republica; et plusieurs estre cives, qui non erunt cristiani: mesme l’excomunié ne laisse pas d’estre citoyen”(M. L’Hospital, *Discorso del 26.8.1561*, in Id. *Oeuvres complètes*, a cura di P. J. Spiridon Deféy, t. 1, Paris 1824, rist. 1968, p. 449). “Ai cattolici combattivi – osserva Volker Sellin – lo sforzo in direzione di un accomodamento pacifico per la conservazione dell’ordinamento legittimo sarà apparso come un peccato contro lo Spirito Santo: da qui all’accusa nei confronti della corrente favorevole alla mediazione di essere aperta all’ateismo il passo è assai breve”: in

ormai “solo perché è guerra”, non perché è giusta. Scrive Montaigne in un’aggiunta tarda a questo capitolo: “(c) È il ritiro (*la retraite*) per riposarmi delle guerre. Tento di sottrarre quest’angolo alla tempesta pubblica, come faccio con un altro angolo nella mia anima. La nostra guerra ha un bel cambiar forma, moltiplicarsi e diversificarsi in nuovi partiti; quanto a me, non mi muovo (*pour moy, je ne bouge*). Fra tante case armate, io solo in Francia, che io sappia, della mia condizione, ho affidato unicamente al cielo la protezione della mia. E non ne ho mai portato via né un cucchiaino d’argento né un titolo di proprietà. Non voglio né temere né salvarmi a metà. Se una totale fiducia acquista il favore divino, esso mi durerà fino alla fine; altrimenti, ho sempre durato abbastanza per rendere la mia durata degna di nota e di memoria. Come? Sono ormai trent’anni (*Comment? Il y a bien trente ans*)” (II, xv, 617; 823-824, corsivo nostro).

Ma allora perché non dedicarsi più alla *cura* degli altri, al governo dei molti, soprattutto se questa non solo è l’occupazione più onorevole ma addirittura, ci assicura Montaigne: “Mai uomo si abbandonò più completamente e con maggior rilassatezza alla cura e al governo (*au soing et gouvernement*) di un terzo di come farei io”? Non è affatto per “un disprezzo filosofico delle cose transitorie e mondane”, chiarisce Montaigne, ma certo “è pigrizia e negligenza”: nulla gli costa, infatti, “quanto la preoccupazione e l’affanno (*le soucy et la peine*), e non cerco che di lasciarmi andare (*m’anonchalir*) e rilassarmi” (ivi, 954; 1269). Montaigne marca dunque qui la sua distanza radicale tanto dal pensiero politico antico, quanto dalle categorie della modernità incipiente, che non trovano affatto in lui un “precursore”⁸²², ma piuttosto un loro critico “par anticipation”⁸²³. Perché la storia del pensiero politico moderno, a partire da Hobbes, tenderà ad affermare che la “vita privata” si attua nella vittoria totale di una *libertà* tutta rivolta agli “affari” e agli “affanni” dell’ inviolabile interesse dell’individuo, libertà della *vita activa* nella sfera delle relazioni

questo contesto si capisce come il partito dei cattolici si spinga fino ad accusare i consiglieri anch’essi cattolici del re, come L’Hospital e Pasquier, di favorire i sostenitori della nuova fede e “que c’estoyent politiques, qui estoyent encore pire et plus dangereux que les heretiques” come scrive il principe di Condé, uno dei capi ugonotti, in una lettera al re, e proseguiva dicendo che essi utilizzavano l’espressione “politiques” per quegli uomini “pource qu’ils veulent entretenir la paix, et qu’ils sont ennemis des troubles” (V. Sellin, op. cit., p. 54). Montaigne era stato molto vicino ai «Politiques». Sul rapporto di Montaigne col “partito dei “politiques”, cfr. M.-L. Demonet, *Le politique «nécessaire»*, cit. e G. Nakam, *Montaigne et son temps*, cit., pp. 315 sgg. Sul quadro storico generale si vedano, almeno, A. Jouanna, éd., *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, cit. e Th. Wanegffelen, éd., *De Michel de L’Hôpital à l’edit de Nantes, Politique et religion face aux églises*, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 2002.

⁸²² Come parte della critica ha voluto vedere, inserendo d’ufficio Montaigne nella linea di pensiero che porta a Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, insomma facendone un’icona del moderno modo di pensare il politico proprio a partire dalla *dissociazione* tra “pubblico” e “privato” che inaugurerebbe l’avvento della teoria della sovranità “assoluta”. In questo senso va, com’è noto, la lettura di A. M. Battista e tutte quelle di coloro che su questo terreno l’hanno seguita. Una notevole eccezione, innovativa e stimolante, è rappresentata nel panorama italiano dal bel libro di N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, più volte citato nel corso della nostra ricerca e con molte delle cui tesi di fondo concordiamo.

⁸²³ Come giustamente afferma F. Brahami, «Être à soi»: la place du politique dans les Essais, in *Montaigne politique*, cit., p. 41. Cfr. D. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, cit., p. 319.

economiche, familiari, lavorative, o ancora nella cerchia di quella che i teorici inglesi del secolo XVIII chiameranno la *civil society*⁸²⁴.

Montaigne, da quando si ritira a vita privata, rivolge la sua attività esteriore alla semplice difesa del suo patrimonio, non certo al suo incremento. Ma quale patrimonio doveva difendere? Anche Montaigne, certo, difende i propri averi, la propria famiglia, la propria sicurezza, ma “il vero oggetto della sua difesa fu il proprio io interiore” scrive Erich Auerbach, la “*arrière boutique*” che si era riservato: “Montaigne difende la sua solitudine interiore” spiega Auerbach, perché essa “è la sua vita, il suo esistere in se stesso e solo con se stesso, la sua casa, il suo giardino e il suo forziere.”⁸²⁵ Il solo che sia veramente “glorioso”: “vivre à propos” (III, xiii, 1108). Ugualmente lontano dalla “gloria” antica quanto dal desiderio di tesaurizzazione, dalla volontà dell’individuo moderno di “ammassare” (*to heap up*, come dirà Locke⁸²⁶), di accumulare ricchezze, di appropriazione di beni, Montaigne dice: “je ne suis que chez moy”. Sempre in *De la gloire* Montaigne scrive: “essendo indigenti e bisognosi all’interno (*necessiteux au dedans*), perché la nostra essenza è imperfetta e ha continuamente bisogno di miglioramento, questo è ciò di cui dobbiamo occuparci”(II, xvi, 618; 823-824). Solo a Dio, “che è in sé ogni pienezza”, appartengono onore e gloria, noi invece: “Siamo tutti cavi e vuoti (*creux et vuides*); non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire” (*ivi*, 618; 825). Il tema è sempre quello del “dentro” e del “fuori”, e l’immagine dell’incorporazione lo esprime bene: la lode che diamo alle opere esteriori di Dio “non possiamo incorporarla in lui”, e non c’è niente di così “fuor di ragione come il mettercene in cerca per noi stessi”. Ci occorre allora “della sostanza più solida per restaurarci”, dice Montaigne. Si tratta della questione della vita come vita “pubblica”, dell’onore e della gloria del proprio nome nel mondo, dell’*esteriorità* del politico, da cui Epicuro invita a rifuggire: il “precetto della sua setta”, quello di occultare la propria vita, “che vieta agli uomini di impicciarsi delle cariche e degli uffici pubblici, presuppone altresì necessariamente che si disprezzi la gloria, che è un’approvazione che il

⁸²⁴ Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford U. P., Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano 1982, pp. 225-254 e, anche, F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (1935), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971; trad. it. *La transizione dall’immagine feudale all’immagine borghese del mondo*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 155-264.

⁸²⁵ E. Auerbach, *Der Schriftsteller Montaigne*, in «Germanisch-romanische Monatsschrift», 20, 1932; trad. it. *Montaigne scrittore*, in E. Auerbach, *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, De Donato, Bari 1970, pp. 8-9. Ma si veda altrimenti M. Horkheimer, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., pp. 205-206. Sulla “*arrière-boutique*” di Montaigne si vedano anche L. Sozzi, *Lo spazio interiore: note in margine all’ ‘arrière-boutique’ di Montaigne*, in *Studi di cultura francese ed europea in onore di L. Maranini*, Schena, Fasano 1983, pp. 137-150; R. L. Regosin, *The Matter of my Book: Montaigne’s Essais as the Book of the Self*, University of California Press, Berkeley 1977 e F. Rigolot, *Les Métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988.

⁸²⁶ J. Locke, *Second Treatise*, sez. 46. Cfr. su questo Janet Coleman, «Proprietà»: premoderna e moderna, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, cit., pp. 119-158 e, anche, C. Pacchiani, *Sovranità dello Stato e proprietà privata alle origini del pensiero politico moderno*, in A. Biral, A. Cavarero, C. Pacchiani, *Teorie politiche e Stato nell’epoca dell’Assolutismo*, cit., pp. 91-134.

mondo dà alle azioni che mettiamo in evidenza” (ivi, 620; 826). Ma, osserva Montaigne, in realtà “noi chiamiamo far grande il nostro nome il propagarlo e diffonderlo su parecchie bocche”, vorremmo che esso vi fosse sempre presente “e ci basta che il nostro nome corra sulla bocca degli uomini, in qualsiasi modo ciò avvenga. Sembra che l’essere conosciuto sia in qualche modo avere la propria vita e la propria rinomanza in custodia altrui (*sa vie et sa durée en la garde d’autrui*)”(ivi, 626; 836). È a questo punto che Montaigne colloca l’affermazione che abbiamo visto: “Quanto a me (*Moy*), ritengo di non essere che in me stesso”(ibidem). Dunque, la distinzione tra *moi* e *autrui* è correlativa alla distinzione tra l’essere e il nome, per Montaigne, o tra la propria vita e la rinomanza affidata alla custodia altrui: è alla rinomanza, alla fama legata all’azione valorosa che era affidata presso gli antichi la vita e la *durée*, nello spazio pubblico della *polis*. Ma per Montaigne, lo sappiamo, solamente immaginaria è “quell’altra mia vita” affidata alla *garde d’autrui*, lo spazio pubblico non ci dà che una identità fittizia. Io non sono che “chez moy”, ma anche *qui*: “Misero, secondo me, colui che non ha in casa sua (*chez soy*) dove star con se stesso (*où estre à soy*)” (III, iii, 828; 1099). “Nous ne sommes jamais chez nous” (I, iii, 15; 16), se non si ha dove, e “che cosa” essere *à soy*.

La sostituzione della classica coppia della “vita pubblica” e della “vita privata”, con la coppia più sfuggente rappresentata da “*sa vie et sa durée en la garde d’autrui*”, da un lato, e la vita “chez moy” dall’altro, complica radicalmente, a nostro avviso, il problema della collocazione del luogo del politico in Montaigne, rispetto alla soluzione che per lo più si è avanzata e che ha preteso di vedere negli *Essais* il momento della crisi dell’umanesimo “civile” del Rinascimento e della nascita del individuo borghese “privato”, che nel ripiegamento del suo “spazio interiore” si rifugia nell’obbedienza alle leggi e all’ordine costituito, fino a farlo diventare “pubblico” con l’Illuminismo⁸²⁷. In questo schema gli *Essais* rappresenterebbero il luogo in cui le due sfere dell’esistenza si separano e in cui, soprattutto, si compie un’ermeneutica del sé e della sua dimensione “privata”, impermeabile alle pretese del “politico” e lontana dall’esercizio attivo dell’essere cittadino, “libera” proprio nella misura in cui realizza questa separazione, questa “dissociazione”: insomma, libertà in privato e obbedienza nell’ordine politico⁸²⁸.

Due ordini “eterogenei” dell’esistenza del soggetto moderno, fondati su limiti precisi che separano due spazi, quello “pubblico” e quello “privato”, rispetto al quale la vita politica è

⁸²⁷ Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 69: “L’intelligenza borghese nasce proprio in quello spazio interno privato in cui lo Stato aveva relegato i suoi sudditi. Ogni passo verso l’esterno è un passo verso la luce, un atto di illuminazione. L’Illuminismo inizia la sua marcia trionfale nel momento stesso in cui allarga lo spazio privato interno fino a farlo diventare pubblico.” È questa anche l’opinione di Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, II, l’età della Riforma*, cit. p. 38 e di G. Schneider, *Il libertino*, cit. pp. 180-186.

⁸²⁸ Questo schema interpretativo annovera molti e importanti studiosi: da Koselleck a Schnur, da Borkenau e A. M. Battista a Q. Skinner a A. Biral. Non si tratta certo di uno schema privo di buone ragioni, solo che lascia fuori qualcosa che in Montaigne è, ci sembra, decisivo: l’inconsistenza radicale dell’individuo e, quindi, l’impossibilità del sovrano.

confinata in una radicale “esteriorità”. In questa esteriorità l’unica potenza legittima è, necessariamente, quella del sovrano e della sua autorità, che nient’altro richiede al suddito, “privato”, cioè neutralizzato di ogni pretesa *politica*, se non appunto la “privatizzazione” dell’esistenza, che può svolgersi solo lungo i binari della servitù e della riverenza: è il dispositivo logico dell’assolutismo moderno, pensato come il solo capace di garantire la pace civile e che avrà in suo compimento nel Leviatano di Hobbes. Rispetto a questo dispositivo moderno, Montaigne – come abbiamo visto lungo tutta la nostra ricerca - non oppone affatto la “dissociazione” dell’individuo dallo spazio pubblico, per la semplice ragione che, negli *Essais*, è proprio l’ *individuo* che non c’è.

Il soggetto individuale, che rappresenterà il fondamento di tutta la costruzione logica del progetto assolutistico moderno è qui, letteralmente, assente: al suo “posto” abbiamo trovato finora, se così si può dire, *solo* il movimento della vita, un movimento “irregolare”, “materiale e fisico, azione imperfetta per sua stessa essenza, e senza regola” (III, ix, 1318), un movimento senza stabilità né fondamento, *en fluxion*, “sempre a metà tra il nascere e il morire”, come Montaigne dice con Plutarco.

A questo movimento non corrisponde un nome, né tanto meno la *gloria* di una “rinomanza” che conservi “sa vie et sa durée en la garde d’autrui”, qualcosa di “proprio” che definisca un “soggetto” nella sua consistenza interna, “eterogenea” rispetto ad un fuori, Michel de Montaigne ad esempio. È, al contrario, questa consistenza “omogenea” del sé che ad ogni pagina degli *Essais* abbiamo visto messa in gioco: è il “proprio” e la “proprietà” dell’individuo moderno e della sua volontà, che fonderanno il dispositivo concettuale della sovranità assoluta, ciò che Montaigne *destituisce* nel corso del suo libro, che tutto è tranne che l’atto di nascita dell’individualismo moderno.

Non c’è traccia negli *Essais* – crediamo di averlo mostrato a sufficienza – di un soggetto “padrone di sé” e della sua volontà, non c’è l’individuo che da solo determina liberamente e “assolutamente” la sua azione, e l’ordine del proprio progetto di vita⁸²⁹ e delle proprie relazioni. Tutto questo, negli *Essais*, non c’è. Non è la volontà che istituisce e dà stabilità al corso dell’esistenza umana, che fissa il suo *telos* e, così, la rende coerente con questo. Quindi, non ci può essere posto neppure per la sovranità⁸³⁰, negli *Essais*.

⁸²⁹ Cfr, Ch. Larmore, *Pratiche dell’io*, cit., p. 189. Ma, soprattutto, A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, cit.

⁸³⁰ Come invece ritiene Th. Reiss, *Montaigne et le sujet politique*, in «Oeuvres et Critiques», VIII, 1-2, 1983, pp. 127-152. G. A. Perouse giunge a scrivere che “Si les *Essais* posaient explicitement la question théorique de la souveraineté et de ses fondements, il est probable qu’ils se révéleraient comme un livre « républicain ». Anche se « bien entendu, ils n’énoncent pas le problème en ces termes (ils parlent du souverain, bien plus que de la souveraineté), mais les pré-supposés apparaissent nettement » (G. A. Perouse, *Du Prince «naturel» au Prince idéal. Images du souverain dans les Essais de Montaigne*, in M. Bertaud, éd., *L’Image du souverain dans les lettres françaises*, cit., pp. 89-90).

Non è, infatti, la volontà che istituisce il politico in Montaigne, mentre la sovranità è questione della volontà, e cioè della ragione. L'abbiamo ormai rilevato più volte negli *Essais*: “si vede ogni giorno che i più sciocchi fra noi portano a termine grandissimi compiti, e pubblici e privati” (III, viii, 933; 1242) e poiché “la maggior parte delle cose del mondo si fanno da sole”, la nostra azione, “il nostro intervento è quasi soltanto una pratica meccanica (*une routine*), e spesso una conseguenza di consuetudini e di esempi più che di ragione” (ivi, 1243), non vi si trovano all'opera che idee comuni e, comunque, le “ragioni più banali sono le più solide” e, soprattutto nelle cose politiche, “le più basse e vili, e le più trite, convengono di più agli affari” (*ibidem*). Ciò che Montaigne rileva per sé: “La mia volontà e la mia ragione si muovono ora in un senso, ora in un altro, e ci sono molti di questi movimenti che si regolano senza il mio intervento” (ivi), vale anche per la comunità politica, che funziona tanto meglio quando più funziona da sola, quasi soltanto per una pratica meccanica, *une routine*: “Si guardi quali sono i più potenti nelle città, e quelli che sbrigano meglio le faccende: si vedrà che in genere sono i più inetti. È accaduto alle donne, ai fanciulli e ai pazzi di comandare grandi Stati, al pari dei principi più valenti. (c) E vi riescono, dice Tucidide, più spesso i semplici che gli scaltri”(*ibidem*). Montaigne rifugge dal “volontarismo” politico e qui l'affondo è proprio contro l'illusione che vi sia davvero una “competenza” capace di guidare dall'alto “le faccende” delle città, meglio di quanto, dal basso, non saprebbero fare “les grossièrs”⁸³¹: dato che le città si governano da sé, senza volontà e ragione, le cose vi si fanno da sole, insensibilmente e senza bisogno del nostro intervento. È accaduto ai più semplici “di comandare grandi Stati”: lo spazio del politico è dunque lo spazio della dimensione *automatica* dell'agire umano, della sua naturale capacità di governo, del suo movimento abitudinario e “involontario”: “quella politica e quella filosofia – diceva Plutarco - che continuamente e in modo uniforme si può cogliere di giorno in giorno nelle opere e nelle azioni (*hen ergois kai praxesin*)”. Il carattere di questo modo “uniforme” di far funzionare delle comunità politiche, anche i “grandi Stati” sottolinea ironicamente Montaigne, è la capacità di sbrigare meglio le faccende “di giorno in giorno”, secondo il bisogno, secondo le circostanze: quello che esse richiedono di volta in volta, nel “branloire perenne” del loro movimento vitale e incessante, è una pratica che è “spesso una conseguenza di consuetudini e di esempi più che di ragione”, un sapere delle cose più che la *maîtrise* di una volontà guidata dalla ragione.

Esteriore rispetto all'individuo e alla sua volontà, come alla sua “ragione”, lo spazio politico è tutto nella sua *oggettivazione*, nelle “faccende” che vi sono espletate e che concorrono al suo

⁸³¹ Negli *Essais* abbiamo incontrato, nel corso della nostra lettura, qualcosa come un paradigma gestionale o, meglio, “governamentale” di una *conservazione* politica che parte “dal basso”. Sul paradigma conservativo cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, cit.; Id., *Non far novità*, cit., in particolare pp. 67-92 e, anche, Id., *Oltre i percorsi di sovranità: il paradigma moderno della conservazione politica*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., pp. 303-323.

funzionamento e rivela anch'esso, così, ancora una volta, ciò che già nell' *Apologie* avevamo appreso da Montaigne, vale a dire la radicale inconsistenza dell'individuo stesso, del suo sapere, delle sue pretese vane di trovare nella "propria" ragione un sicuro e stabile punto d'ancoraggio: destituito di ogni "ordine" e di ogni consistenza, di ogni "ragione" che ne trascenda la natura circostanziale e "esteriore", il politico non riesce mai a *stare* come realtà "ordinata", come *stato*, ma sempre solo come "ordinarsi" della vita del corpo sociale, e cioè come convenire delle parti al gioco comune, *convenance*, conversazione, relazione. Politica è la relazione tra le parti non lo "stato" che vuole rappresentarle, politico è il movimento del convenire nella *contexture*, nella *tessitura* comune e non l'individuo che nella modernità pretenderà di fondarla.

L'individuo non consiste in altro che nella relazione stessa, l'individuo, per Montaigne, non è mai *uno* ma è sempre almeno due o meglio una pluralità, a sua volta, cioè una *tessitura*: "(a) Noi siamo fatti tutti di pezzetti – dice in *Dell'incostanza delle nostre azioni* - e di una tessitura così informe e bizzarra (*une contexture si informe et diverse*) che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo (*faict son jeu*). E c'è altrettanta differenza tra noi e noi stessi (*de nous à nous mesmes*) che fra noi e gli altri."(II, i, 337; 435). Scriveva Plutarco: "Non c'è chi sia un solo uomo, tutti noi siamo molti uomini nel nostro divenire."⁸³².

Come in Plutarco, anche il Montaigne è la dimensione del tempo, del "momento", che sostituisce quella della stabilità del soggetto nella sua identità a sé. L'ultima frase si richiama direttamente all' *Apologie* e al libro I: "Il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste"(I, xlii, 258; 336) diceva Montaigne in *Dell'ineguaglianza che esiste fra noi*, richiamandosi anche qui esplicitamente a Plutarco il quale "(a) dice da qualche parte che fra bestia e bestia non trova una differenza così grande come quella che trova fra uomo e uomo" (*ibidem*), ma radicalizzando tale affermazione, "rafforzerei volentieri quel che dice Plutarco", mettendo in causa la stessa differenza specifica e l'esistenza di un universale come un genere o una specie umana.

Non c'è alcuna *costanza*, vale a dire consistenza o sussistenza, nel nostro essere. Non soltanto il mondo e il discorso sono "labili", e non c'è alcunché di universale, come sostiene tutta la tradizione del nominalismo, ma non c'è nemmeno l'individuo in quanto tale e non c'è niente di simile a "qualcosa" come un individuo, per Montaigne: "(a) Quelli che si esercitano a esaminare le azioni umane non si trovano mai così impacciati come nel metterle insieme e presentarle sotto la stessa luce; poiché in genere esse si contraddicono in modo così strano che sembra impossibile che siano uscite dalla stessa bottega (*de mesme boutique*)"(II, i, 326; 427), si legge all'inizio del capitolo intitolato *Dell'incostanza delle nostre azioni*. L'insieme del capitolo è, d'altronde, questa volta conforme al suo titolo.

⁸³² Plutarco, *La E di Delfi*, cit., p. 155.

Perfino l'essere "chez soy", allora, non comporta il fatto che questo essere presso di sé significhi che il "luogo" di questo dentro sia sempre la "stessa bottega", e forse neppure lo stesso "retrobottega" (*arrière-boutique*), e cioè che ci sia davvero un dentro "privato" nel quale trovare rifugio e difendersi dal "fuori": non essendovi l'individuo il suo spazio non può richiudersi sul suo "privato" ma resta sempre costantemente aperto sul suo "momento": la singolarità è questa apertura in Montaigne, lo spazio aperto all'estraneo, allo straniero, all'altro da sé. Per questo il politico – nei *Saggi* – è lo spazio della relazione e non della "rinomanza", della gloria del nome, è lo spazio dell'accidentale, del "caso", dell'instabilità e dell'incostanza, perché "gli uomini non sono che varietà e dissomiglianza" (II, ii., 339; 436).

Il luogo del politico si costruisce nella relazione *à autrui*, proprio perché l'individuo non è niente di per sé e "(a) il nostro agire non son che frammenti messi insieme (*pièces rapportées*)" (II, i, 336; 434), l'unica consistenza che ci è possibile è quella "circostanziale" della relazione, del "commercio" con il mondo e con le cose, con gli animali e gli esseri umani che lo popolano: rapporto senza "sostanza", senza *stato*. È per questo che ogni "teoria", "notamment aux affaires politiques", si legge in *De la présomption*, è esposta "au branle et à la contestation" (II, ii, 655).

Effettivamente, l'approccio alla sfera sociale e politica, e la "pratique des hommes" (III, iii, 824) che essa suppone e implica ad un tempo, presentano difficoltà considerevoli, che è letteralmente impossibile neutralizzare attraverso il ricorso esclusivo ad un'unica "maniera", ad una sola geometria del governo civile.

La relazione tra fatti e valori, che mira classicamente a stabilire delle concezioni teoriche e delle pratiche politiche conseguenti, si applica infatti, secondo Montaigne, ad uno spazio perennemente perturbato e reso sempre instabile dalla co-esistenza degli uomini: "Noi non siamo che formalismo (*nous ne sommes que ceremonie*), il formalismo ci trascina, e tralasciamo la sostanza delle cose, ci attacchiamo ai rami e abbandoniamo il tronco e il corpo" (II, xvii, 632; 843). La "ceremonie", determina da parte a parte ciò che Montaigne chiama "commerce du monde" (II, v, 861)⁸³³, l'idea della "cerimonialità" significa che dimentichiamo la sostanza, il "tronco e il corpo" della nostra *sociabilità* e di conseguenza una dimensione decisiva del nostro essere in quanto radicalmente implicato in uno spazio che Montaigne, come abbiamo già avuto modo di vedere a proposito dell'elogio di Giuliano l'Apostata, chiama della "civilité et de la pure courtoisie".

Il "commerce du monde", allora, implica la natura "cerimoniale" della relazione sociale e così complica ogni tentativo di fissare in una teoria la natura della relazione "politica": la difficoltà insita nella tematica di una "pratique des hommes" deriva dunque dalla necessità di fare i conti da un lato

⁸³³ Cfr. Ph. Desan, *Les commerces de Montaigne*, cit., pp. 155-163 e P. Mathias, *Montaigne. Ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006, pp. 139-149.

con una “tecnica” dell’esercizio del potere , come la lezione di Machiavelli aveva definitivamente chiarito pur nella sua recezione deformata dal “machiavellismo”⁸³⁴, e dall’altro lato con l’articolazione tra il “gioco” necessario del “formalismo” delle cerimonie sociali e politiche che ci “trascina” e la possibilità di una “civiltà” al cuore della vita comune nella quale sia possibile, come Montaigne più volte suggerisce negli *Essais*, la realizzazione della domanda della “justice”. Non c’è alcuna “dialettica” in Montaigne⁸³⁵, tra l’apparente “inautenticità” della *ceremonie* e una presunta “profondità” o autenticità delle convinzioni “etiche”.

Il “commerce du monde” ha a che fare soprattutto, Montaigne lo riconosce, con quella che Agesilao dice a Senofonte essere “la più bella scienza che ci sia; cioè la scienza di obbedire e di comandare (*la science d’obeir et de commander*)” (I, xxv, 143; 189). Ma questa “scienza” non si dà mai al di fuori del complesso concreto di una *economia delle relazioni umane*⁸³⁶, che nella *civil conversation* ancora definiva quello spazio che vuole “rimanere distinto dalle dinamiche indotte dai conflitti ideologici e civili”⁸³⁷ perché, come si è fatto giustamente osservare, a questo livello della politica non resta garantita né la relazione di governo né “alcuna possibilità di prassi civile sicura, né risulta possibile ai singoli e ai ceti operare alcuna incidenza sul piano del governo civile”⁸³⁸.

⁸³⁴ Ricordiamo che il pensiero di Machiavelli è conosciuto e studiato a fondo in Francia fin dalla metà del secolo XVI. I *Discorsi* sono già tradotti fra il 1544 e il 1548, *Il Principe* appare in traduzione nel 1553 – ma soprattutto (malgrado che l’opera di Machiavelli fosse entrata nell’ *Indice dei libri proibiti* nel 1559) conosciamo una serie di commenti (di Gentillet nel 1576 e di Bodin nello stesso anno) che dimostrano, dentro la distanza che ne prendono, una straordinaria conoscenza del pensiero di Machiavelli. Machiavelli diviene in Francia, tuttavia, autore maledetto. Quanto lo divengono i Medici, tratti nella maledizione che colpisce gli artefici della St Barthelemy. Cfr. J. Balsamo, *Les rencontres des muses, Italianisme et anti-italianisme dans les Lettres françaises de la fin du XVI^e siècle*, Slatkine, Genève 1992 ; Id., “Un livre écrit du doigt de Satan”. *La découverte de Machiavel et l’invention du Machiavélisme en France au XVI^e siècle*, in *Le Pouvoir des livres à la Renaissance*, éd. par D. de Coucelles, Champion, Paris 1998, pp. 77-92; M. Fumaroli, *Aulae acana. Rhétorique et politique à la cour de France sous Henri III et Henri IV*, in «Journal des Savants», 1981, pp. 137-189 ; P. D. Stewart, *Italogallia. Machiavelli, the italians and the Question of Royal Authority in late Sixteenth-Century France*, in «*Aequitas, Auctoritas*»: *raison théorique et légitimation de l’autorité dans le XVI^e siècle européen*, Vrin, Paris 1992, pp. 93-101 e Ead., *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 49-76. Sull’antimachiavellismo in Francia rinviamo alla bibliografia fornita *supra* e a *L’antimachiavelisme de la Renaissance aux Lumières. Actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, éd. par A. Dierkens, «Problèmes d’histoire des religions», 8, 1997; ma si vedano, sul Machiavellismo nelle diverse realtà culturali europee, anche gli atti di due recenti convegni organizzati a Torino a cura di A. Enzo Baldini, rispettivamente su “Platonismo, neoplatonismo, ermetismo tra Umanesimo e Controriforma” (28-29 ottobre 2004) e su “Machiavellismo e machiavellismi nella tradizione politica europea (secoli XVI-XIX): una prima ricognizione” (8-9 settembre 2005), entrambi pubblicati da Olschki, nella Collana della Fondazione Luigi Firpo.

⁸³⁵ In questo senso l’aspetto meno convincente, a nostro avviso, della pur fondamentale interpretazione di Starobinski ci sembra proprio la sua insistenza sulla natura “dialettica” – nel senso della riconciliazione fra identità e alterità – del “mouvement” interno ai *Saggi*. Cfr. J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza*, cit., spec. pp. 42-43.

⁸³⁶ J. Balsamo, *Il cortigiano malinconico: alcune osservazioni sulla “Civil conversation” di Stefano Guazzo*, in *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Nuovi Orizzonti, Milano 1999, p. 27.

⁸³⁷ G. Borrelli, *Non far novità*, cit., p. 87. Sul rapporto tra Guazzo e Montaigne cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., pp. 373-390. Giustamente Panichi valuta la portata complessiva della presenza di Guazzo negli *Essais* “certamente molto più forte di quanto sino a oggi non sia stato concesso dai montaignisti” (p. 375). Villey ha avanzato l’ipotesi che Montaigne abbia letto la *Civil conversation* direttamente nel testo italiano (P. Villey, *Les sources*, cit., t. I, p. 140).

⁸³⁸ G. Borrelli, *Non far novità*, cit., p. 87. Non a caso il bel libro di Borrelli è dedicato alla memoria di A. M. Battista.

Rinviando contemporaneamente ad un saper governare e insieme ad un saper essere governati, alla capacità “di obbedire e di comandare”, qui la “scienza politica” coincide piuttosto con quella pratica che concerne soprattutto il rapporto che intratteniamo con i costumi e gli “affaires”, o ancora l’intelligenza e la potenza “attiva” che siamo capaci di dispiegare “giorno per giorno” – come dice Plutarco – su un terreno comune di pratiche comunicative, nelle nostre “pratiche” di governo, domestico o *civile* che sia.

Solo che Montaigne legge bene Machiavelli e sa, a sua volta, che l’intelligenza e la potenza attiva motivano le questioni che concernono le norme e i loro scopi, ma pongono nell’ombra proprio la domanda sul giusto e sul bene. Solo in ombra, tuttavia, dato che Montaigne tende a neutralizzare, o piuttosto a sospendere come “libresca” la questione relativa all’ “ottimo e migliore governo” (III, ix, 957; 1274), dato che la relazione di governo è sempre *già* presente dentro il movimento che la genera.

Quella domanda sarebbe ancora un vano retaggio della filosofia politica antica, se non fosse fatta di nient’altro che di “grandi e lunghe discussioni [...] convenienti soltanto all’esercizio del nostro spirito”, ma “ridicole e inadatte ad esser messe in pratica”(ibidem). E, tuttavia, a differenza di ciò che pensava Machiavelli: “Il mantenimento degli Stati (*la conservation des estats*) è qualcosa che – per Montaigne - oltrepassa la nostra intelligenza”, proprio perché – come ben sapeva Platone – “une civile police” è in realtà una cosa “puissante et de difficile dissolution” (III, ix, 959; 1277)⁸³⁹.

Non si tratta del fatto che la domanda sul giusto non debba essere posta, al contrario, si tratta piuttosto di sapere che essa non deve essere posta nella “nostra intelligenza” *in abstracto*, e che essa non concernerebbe affatto in questo caso il disordine “reale”, e i conflitti determinati che lo caratterizzano nell’intrascendibilità del presente, cioè di “quello che è davanti a noi”.

Bisogna pur sapere che: “Si possono rimpiangere i tempi migliori – scrive Montaigne - , ma non fuggire il presente (*On peut regretter les meilleurs temps, mais non plus fuyr aux presens*)” (ivi, 994; 1326). Non si può fuggire il tempo presente, il proprio *secolo* e il disordine e le tensioni che lo attraversano e ne caratterizzano “les affaires”.

“L’innocenza civile si misura secondo i luoghi e le stagioni” (ibid.), e allora: “Chi ha costumi stabiliti secondo una regola al di sopra del suo secolo, o contorca e smussi le proprie regole o, cosa che piuttosto gli consiglio, si ritiri in disparte e non si occupi di noi. Che cosa ci guadagnerebbe?”,

⁸³⁹ A questo proposito, ci sembra sostanzialmente condivisibile l’osservazione di A. M. Battista, quando scrive: “È da escludere, quindi, che Montaigne avesse intuito nell’opera del Machiavelli la presenza di una compiuta concezione naturalistica e che ad essa si fosse ispirato nell’elaborazione del suo pensiero politico. Lungi dal rinvenire nei testi machiavelliani degli antecedenti alle sue enunciazioni, egli li interpreta in senso volontaristico, isolandone soltanto l’aspetto che meno poteva aderire alla sua mentalità” (A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino*, cit., p. 46).

si chiede Montaigne in questo fondamentale capitolo degli *Essais* dove lo sguardo resta più che mai fisso al reale storico di quel presente drammatico, al quale egli non vuole sottrarsi cercando rifugio nello spazio, *utopico*, della descrizione di *polices* immaginarie: “ Tale descrizione di governo sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi” (*ivi*, 957; 1273). La domanda, antica, relativa alla forma ideale della città giusta e, conseguentemente, “*toutes ces descriptions de police*”, restano per Montaigne “immagini di vita” astratte, vuote rappresentazioni dell’intelletto umano, se non permettono di comprendere la *maniera* in cui effettivamente si compogono le forze politiche che dovrebbero generarle, né di intraprendere un’azione concreta sulla realtà *vivente* che esse determinano.

Nel suo orientamento *realistico*, la pratica politica come pratica “scettica” – per Montaigne – ha come propria *cura* di assumere su di sé, contemporaneamente, due esigenze diverse: quella di riferirsi ad un orizzonte e ad una pratica di pensiero che derivano da una lunga tradizione filosofica e che esistono, per così dire, concretamente, come sedimentazioni irriducibili dell’ *ethos* comune, della *coustume* condivisa e, dall’altro lato, quella che tiene conto della realtà della vita come “moto materiale e fisico, azione imperfetta”, con le sue costrizioni e la sua *contingenza* inaggirabile, il suo *branle* instabile e perennemente “*en fluxion*” e, infine, le contraddizioni che si tratta di districare nella complessità fattuale dell’intrico reticolare (e plurale) degli “*affaires*” umani: “Non per opinione – scrive Montaigne - ma in verità, l’ottimo e migliore governo è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è mantenuta.” (III, ix, 957; 1274)⁸⁴⁰.

Gli unici criteri possibili, insomma, di una “verità” politica sono solo la resistenza del reale umano e il lavoro che essa comporta in termini di formazione delle opinioni o di azione sugli uomini. Quello che è certo è che, per Montaigne, nella sfera politica la “verità” non risulta da una procedura discorsiva e dimostrativa, cioè da “quelle grandi e lunghe discussioni sulla miglior forma di società”, come sono state “quelle di Platone e Aristotele” (*ivi*, 957; 1273)⁸⁴¹, né essa tuttavia si può accomodare banalmente e semplicemente alle sporadiche constatazioni relative all’ingiustizia dovuta “alla nostra corruzione e alle nostre tempeste”(*ivi*, 958; 1275). Essa, piuttosto, si articola – come abbiamo visto - proprio a ridosso di una determinazione “scettica” della *fatticità* umana, vale a dire ad una presa in carico politica della “*condition fautive*” della nostra vita e dell’ “*empire de la coustume*”.

La questione della normatività del legame sociale è posta, così, in relazione costante, quali che siano le circostanze e il loro grado di coercizione, con la irriducibile dignità del *mestiere* o dell’arte

⁸⁴⁰ Ha ragione A. M. Battista nel dire, commentando questo celebre passo, che qui Montaigne non sembra ispirato “da un gretto immobilismo. Egli ritiene soltanto che ogni Stato nella sua forma attuale sia il risultato di una evoluzione rispondente alle precise esigenze di ciascun popolo.” (A. M. Battista, op. cit., p. 29).

⁸⁴¹ Cfr. A. M. Battista, *ibidem*. Si veda anche, sull’origine della visuale “conservatrice” di Montaigne, Frieda S. Brown, *Religious and political conservatism in the ‘Essais’ of Montaigne*, cit., pp. 68-76.

di “vivere”: “Mon métier et mon art, c’est vivre”, dice di sé Montaigne nel capitolo “De l’exercitation” (II, vi, 379). Dunque, trattandosi di una “pratica degli uomini”, il problema della “filosofia politica” di Montaigne è innanzitutto quello del *modo* in cui si intersecano e si compongono reciprocamente insieme le *condotte* umane, all’interno del corpo di cui intessono la “contexture”, nel loro costitutivo essere-con: pensare l’azione umana è, così, porre la domanda relativa alle sue regole o al suo orizzonte normativo.

L’analisi montaignana dell’universo politico fa i conti, sempre, con la radicale instabilità delle condizioni *costituzionali* del corpo sociale e della sua *fragile* tessitura, cioè con un *trouble* che non è solo circostanziale, ma caratteristico dello spazio civile concreto della vita umana: “I nostri costumi – scrive Montaigne in “Della presunzione” – sono estremamente corrotti, e inclinano straordinariamente al peggio”(II, xvii, 655; 876). “Corrotti” non significa più, qui, che i nostri costumi si sono allontanati da uno *stato* originario, né da un’idea atemporale di giustizia o di “bontà”, ma piuttosto, più concretamente, che essi sono come “stranieri” a se stessi, in quanto costumi “propri” ad una comunità e a uomini che, per loro tramite, si tengono *insieme*.

Ora - come ricordiamo - aggiunge Montaigne: “data la difficoltà di porci in condizione migliore (*en meilleur estat*), e il pericolo di questa scossa, se potessi mettere una zeppa alla nostra ruota e fermarla a questo punto, lo farei ben volentieri” e ancora: “La cosa peggiore che trovo nel nostro Stato (*en nostre estat*) è l’instabilità” (*ibidem*). Ormai siamo in grado di riconoscere che l’argomento della “corruzione” del nostro *estat* non basta a giustificare che si introducano delle “nouvelletées” all’interno del movimento spontaneo del corpo politico e che se ne perturbi, così, il processo che ne muove la vicenda storica, anche se in modo caotico e “disordinato”. Il fatto è che l’instabilità possiede, nella riflessione di Montaigne, un duplice statuto: poiché essa caratterizza ad un tempo una situazione di fatto, visto che lo spazio sociale si de-compone continuamente e sembra sempre sul punto di dissolversi nel suo oscillare, e un problema, poiché essa implica una permanente riarticolazione delle nostre “posizioni”, delle nostre opinioni e delle nostre azioni.

Il lavoro del politico è, dunque, *necessario*, per tentare di attenuare una simile “instabilità”. E tuttavia fondamentalmente *vano*, dato che egli non può far altro che accentuare l’instabilità di ciò che è costitutivamente instabile, visto che “le nostre leggi, non diversamente dai nostri vestiti, non possono assumere alcuna forma stabile”, e così accade quello che sempre è accaduto quando si cerca di “ristabilire uno Stato migliore al posto di quello che si è distrutto”, che molti “di coloro che se l’erano proposto vi hanno perso il loro tempo”.

La ragione di ciò è da ricercare nella struttura stessa della temporalità storica: “L’innovazione è di gran lustro, ma è vietata in quest’epoca in cui siamo oppressi e dobbiamo soltanto difenderci dalle novità” (III, x, 1023; 1367), scrive Montaigne in “De mesnager sa volonté”⁸⁴².

L’osservazione, evidentemente, si riferisce ai *troubles* delle guerre civili di religione che incombevano sul regno di Francia negli anni in cui Montaigne scriveva queste pagine, ma essa vale anche a qualificare ogni altra circostanza politica e a formulare, forse, la regola della sua temporalità: essa dice che tutte le circostanze politiche sono segnate dalla loro *entropia* e che proprio questa entropia è ciò da cui si generano le loro stesse trasformazioni e la loro - sempre *possibile* - violenza e che, infine, esse sono il più delle volte *effetti* della Fortuna, che dà luogo alla serie aleatoria di quegli *eventi* e che ne fissa i limiti⁸⁴³, piuttosto che della volontà libera di un Soggetto che decide di sé, *chez soy*.

BIBLIOGRAFIA

I. Repertori bibliografici, Dizionari, Lessici e Concordanze relativi all’opera di Montaigne.

Bonnet R, *Bibliographie méthodique et analytique*, ouvrages et documents relatifs à Montaigne

⁸⁴² Quella che appare ancora, in Montaigne, come una necessità temporalmente determinata dalla *crisi* di un’epoca “in cui siamo oppressi”, diventerà invece, in una vasta letteratura politica del tardo Rinascimento, che prende le mosse da Baldassar Castiglione e Giovanni della Casa e arriva fino ad Alberico Gentili e a Giovanni Botero, “una attenta codificazione scritta dei saperi necessari a chi detiene responsabilità politiche”, per realizzare il fine della *conservazione* politica. E però anche questa “congerie intricata di pratiche e di saperi – finalizzata a conservare ed a garantire continuità al potere specificamente politico - può essere espressa alla fine semplicemente: *non far novità*.” (G. Borrelli, *Non far novità*, cit., p. 182).

⁸⁴³ Cfr. M. Foucault, *L’ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 35 ; trad. it. *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 41. È quella che Foucault chiama, qui, la regola dell’*esteriorità*. Scrive André Tournon: “Questo si può dire in modo schematico : i filosofi pretendono di stabilire il necessario, e la norma; gli storici pretendono di dire il reale; Montaigne ricusa le certezze degli uni e degli altri, e s’interroga su ‘ciò che può accadere’, evidenziando così la contingenza radicale della Storia che gli uomini vivono, narrano o inventano.” (A. Tournon, *Advenu ou non advenu ...*, in *Montaigne et l’histoire*, cit., p. 38).

- jusqu'en 1975, Slatkine, Genève-Paris 1983.
- Clive H.P., *Bibliographie annotée des ouvrages relatifs à Montaigne publiés entre 1976 et 1985*, Champion, Paris 1990.
- Desgraves L., *Inventaire des fonds Montaigne conservés à Bordeaux*, Champion, Paris 1995.
- Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Ph. Dasan, Champion, Paris 2004.
- Duviard E., *État présent des études montaignaïstes*, «Information Littéraire», n. 5, 1956, pp. 171-179.
- Inventaire de la collection des ouvrages et documents sur Michel de Montaigne réunis par le D^r J.-F. Payen et conservés à la Bibliothèque nationale*, rédigé et précédé d'une notice par G. Richou, Emile Crugy, Bordeaux 1877.
- Leake R.E., *Concordance des «Essais»*, Droz, Genève 1981, 2 voll.
- Marcu E., *Répertoire des idées de Montaigne*, Droz, Genève 1965.
- Plattard J., *État présent des études sur Montaigne*, Les Belles Lettres, Paris 1935.
- Sayce R.A. e Maskell D., *Descriptive Bibliography of Montaigne's «Essais», 1580-1700*, Bibliographical Society, London 1983.
- Tannenbaum S.A., *Montaigne. A Concise Bibliography*, The autor, New York 1942.

II. *Principali edizioni degli «Essais».*

In questa sezione si danno gli estremi bibliografici delle edizioni dell'opera che si sono avute presenti per la realizzazione della nostra ricerca.

Les Essais... Publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux, avec les variantes manuscrites et les leçons des plus anciennes impressions, des notes, des notices et un lexique par E. Strowski [et E. Gebelin], imprimerie de E. Pech, 5 voll. in-4°, Bordeaux 1906-1933.

È la prima edizione scrupolosamente fedele all'esemplare di Bordeaux, nota sotto il nome di *édition municipale* e presa come base da tutti gli editori posteriori. Comprende tre volumi di testo (collazionato da E Strowski e E Gebelin), un volume di note di P. Villey e un volume di lessico di G. Norton. L'esemplare di Bordeaux è reso accessibile dalla riproduzione fototipica (Hachette, Paris 1912, 3 voll. in 4°) e dalla riproduzione tipografica (Imprimerie Nationale, Paris 1913-1931, 3 voll. in 4°).

Les Essais... Nouvelle édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, avec les additions de

l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une chronologie de la vie et de l'oeuvre de Montaigne, des notices et un index, par P. Villey, 3 voll. In 16°, Alcan, Paris 1922-1923.

Questa edizione fu riveduta e aumentata dallo stesso Villey nel 1930-1931; essa contiene inoltre il catalogo dei libri di Montaigne, la lista delle iscrizioni della sua biblioteca e un'appendice sulla fortuna e l'influenza degli *Essais*.

Œuvres complètes de Montaigne (12 voll. in-16°). Tomes I-VI, *Les Essais*. Texte du manuscrit de Bordeaux. Étude, commentaire et notes par le docteur A. Armaingaud, L. Conard, Paris, 1924-1928. Sono offerte in nota tutte le varianti del testo dal 1580 al 1595.

Essais. Texte établi et annoté par A. Thibaudet, «Collection de la Pléiade», *Nouvelle Revue Française*, Paris, 1 vol. in 16°, 1933. Questa edizione, che presenta in nota le varianti manoscritte dell'esemplare di Bordeaux, è stata più volte ristampata da Gallimard.

Essais. Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, les principales variantes, une introduction, des notes et un index, par M. Rat. Garnier, Paris, 3 voll. In 16°, 1942. È stata ristampata nel 1958 e, in due volumi, nel 1962.

Essais, édition P. Villey, réimprimée sous la direction et avec une préface de V.L. Saulnier, PUF, Paris, 2 voll, 1965, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, coll. «Quadrige», volume unico. Questa edizione, dalla quale si sono attinte le citazioni nella presente ricerca, è conforme al cosiddetto *Esemplare di Bordeaux* degli *Essais*, ebbe una prima edizione in 3 voll. per i tipi di Alcan nel 1922-1923, e fu poi riveduta e aumentata prima dallo stesso P. Villey e, a metà degli anni '60, da V. Saulnier.

Essais, présentation, établissement du texte, apparat critique et notes par André Tournon, Imprimerie Nationale, coll. «La Salamandre», Paris, 3 voll., 1998.

Les Essais, Nouvelle édition de Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Edition des « Notes de lecture » et des « Sentences peintes » par Alain Legros, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2007. Questa edizione riproduce il testo dell'edizione postuma pubblicata nel 1595 a cura di Marie de Gournay, la “fille d'alliance” di Montaigne, a partire dall'ultima messa a punto preparata dall'autore prima della sua morte.

Essais, Reproduction photographique de la deuxième édition (Bordeaux 1592) avec une introduction par Philippe Desan, Société des textes français modernes, Schena, Fasano 2005.

Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne, Schena, Fasano-Chicago 2002.

III. *Principali edizioni dell' Opera Omnia di Montaigne.*

Journal de voyage, édition présentée, établie et annotée par F. Garavini, Gallimard, Paris 1983.

Journal de voyage, édition présentée, établie et annotée par F. Rigolot, PUF, Paris 1992.

Per quanto riguarda le *Lettere* di Montaigne, si rimanda all'edizione completa delle opere a cura di A. Armaingaud, cit., vol. XI, e ancora a: *Montaigne, maire de Bordeaux, Lettres (1581-1585)*, texte d'A.-M. Cocula, avant-propos de J. Chaban-Delmas, l'Horizon Chimérique, Bordeaux 1992.

Œuvres complètes de Montaigne, a cura di A. Armaingaud, 12 voll. In 16°, Conard, Paris 1924-1941.

Œuvres complètes, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », Paris 1967.

Corpus des oeuvres de Montaigne, CD-Rom, ed. multilingue électronique par C. Blum, Slatkine-Champion, Genève-Paris 1997.

Il testo integrale degli *Essais* è disponibile in rete in versione elettronica a cura dell'Università di Chicago nella impaginazione della edizione Villey-Saulnier e anche nella modalità "immagine" con il fac-simile dell'Esemplare di Bordeaux : <http://www.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne>

V. *Traduzioni italiane.*

Traduzioni italiane degli «Essais»

Discorsi morali, politici et militari del molto illustre Sig. Michiel di Montagna; Cavaliere dell'Ordine del Re Christianissimo Gentil'huomo ordinario della sua Camera, primo Magistrato et Governatore di Bordeos. Tradotti dal sig. Girolamo Naselli dalla lingua Francese nell'Italiana. Con un discorso se il forastiero si deve admettere alla administratione della Repubblica. In Ferrara, per Benedetto Mamarello 1590. In 12°. Questa traduzione, la prima in assoluto, condotta sull'edizione del 1580, comprende in tutto quarantadue saggi.

Saggi di Michel Sig. di Montagna Overo Discorsi, Naturali, politici e morali, trasportati dalla lingua Francese nell'Italiana, per opera di Marco Ginammi. In Venetia 1633. Presso Marco Ginammi. In 8°. Prima versione italiana di tutta l'opera, condotta sull'edizione del 1595. Di tale traduzione, stampata presso Marco Ginammi, ma dovuta a Girolamo Canini, curò una seconda edizione Achille Mauri: *Saggi di Michele de Montaigne. Traduzione di Girolamo*

Canini nuovamente purgata e corretta, Milano, per Niccolò Bettoni, 1831-1832, 9 voll., della «Biblioteca universale di scelta letteratura antica e moderna (Classe francese)». Qui è inclusa anche la traduzione, ad opera del Mauri, della *Apologie de Raymond Sebond*, in quanto quella del Canini non fu rinvenuta dagli editori ottocenteschi. Era stata però effettivamente pubblicata: *Apologia di Raimondo di Sebona. Saggio di Michiel Signor di Montagna, nel quale si tratta Della debolezza, et incertitudine del discorso Humano. Trasportato dalla lingua Francese nell'Italiana per opera di Marco Ginammi*. In Venetia, 1634. Appresso Marco Ginammi. In-8°.

I Saggi di Michele della Montagna. Tradotti nuovamente in Lingua Toscana da un'Accademico Fiorentino e pubblicati da Filandro. In Amsterdam 1785.

Saggi di Michele di Montaigne con note di tutti i commentatori. Traduzione di D.L., Pisa, presso Niccolò Capurro e Comp., 1833-1834. In 5 tomi, che giungono fino al saggio II, 12, non completo. Il traduttore, Dionisio Leon Darakys, ha seguito l'edizione Lefèvre del 1826 curata da J.V. Le Clerc.

Saggi di Montaigne annotati da Coste, recati in italiano e postillati da Natale Contini, Pubblicati da Andrea Verga, Stabilimento Giuseppe Civelli, Milano 1871. La traduzione è condotta sull'edizione di Pierre Coste e preceduta dalla prefazione del medesimo.

Saggi, a cura di Virginio Enrico, Casini, Roma 1953.

Saggi, a cura di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1966. Da questa bella traduzione abbiamo ricavato le nostre citazioni.

Saggi, a cura di Virginio Enrico, Mondadori, Milano 1986.

Traduzioni italiane del «Journal de Voyage»

L'Italia alla fine del secolo XVI. Giornale del viaggio di Michele de Montaigne in Italia nel 1580 e 1581. Nuova edizione del testo francese ed italiano con note ed un Saggio di Bibliografia dei viaggi in Italia, a cura del professor Alessandro D'Ancona, Lapi, Città di Castello 1889 (ristampata nel 1895 con l'aggiunta di un indice dei nomi).

Viaggio in Italia. Versione, introduzione e note di I. Riboni, Bompiani, Milano 1942.

Giornale di viaggio in Italia, a cura di E. Camesasca, Rizzoli, Milano 1956; coll. BUR 2003, con un'Introduzione di G. Greco. Da questa traduzione abbiamo tratto le nostre citazioni.

Giornale del viaggio di Michel de Montaigne in Italia. Traduzione, cura del testo italiano e note di A. Cento. Prefazione di G. Piovene. Introduzione critica di G. Natoli, Parenti, Firenze 1959.

VI. *Sillogi di studi a carattere tematico.*

Le abbreviazioni «BSAM» e «BHR» stanno rispettivamente per le riviste: «Bulletin de la Société des amis de Montaigne» e «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance».

A quadricentennial celebration, ed. by Raymond C. La Charité, «Esprit créateur», XX, n. 1, 1980.

Autour du «Journal de Voyage» de Montaigne (1580-1980), publié par F. Moureau et R. Bernoulli, avant-propos de R. Aulotte, Slatkine, Genève 1982.

Carrefour Montaigne, Ets/Slatkine, Pise-Genève 1994.

Études montaignistes en hommage à Pierre Michel, éditées par C. Blum et F. Moureau, Slatkine, Genève-Paris 1984.

La justice, «BSAM», n. 21-22, 2001, numero monografico speciale dedicato alla giustizia in Montaigne.

L'écriture du scepticisme chez Montaigne, Actes de la « Journée d'études du Centre d' Etudes Supérieures de la Renaissance, 15-16 nov. 2001, Droz , Genève 2004.

Le lecteur, l' auteur et l'écrivain Montaigne 1492-1592-1992. Actes du colloque international de Haïfa, avril-mai 1992. Ed. par I. Zinguer, Champion, Paris 1993.

Le Parcours des «Essais». Montaigne: 1588-1988, Duke University-University of North Carolina, textes publiés par M. Tétel et G. Mallory Masters, Aux Amateurs de Livres, Paris 1989.

Tes «Essais» de Montaigne, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», n. 33, 1981.

Michel de Montaigne (Modern critical Views), edited and with an Introduction by H. Bloom, New York-New Haven-Philadelphia 1987.

Montaigne (1580-1980), Colloque International, Duke University, publié par M. Tétel, Nizet, Paris 1983.

Montaigne e l'Italia, Slatkine, Genève 1991.

Montaigne et l'action, «BSAM», n. 17-18, 2000.

Montaigne et l'Europe. Actes du colloque international de Bordeaux (21-23 mai 1992). Org. par la Société Internationale des Amis de Montaigne. Textes réunis par C.-G. Dubois, Ed.

- universitaires, Mont-de-Marsan 1992.
- Montaigne et l'histoire des Hellènes*, présentés par K. Christodoulou, Klincksieck, Paris 1994.
- Montaigne et l'histoire*, par C.-G. Dubois, Klincksieck, Paris 1991.
- Montaigne et la question de l'homme*, coordonné par M.-L. Demonet, PUF, Paris 1999.
- Montaigne et la révolution philosophique du XVI^e siècle*. Dossier ed. par J. Lemaire, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1992.
- Montaigne et la rhétorique*. Actes du colloque de St. Andreas (28-31 mars 1992), réunis par J. O'Brien, Champion, Paris 1995.
- Montaigne et le Nouveau Monde*, Actes du Colloque de Paris 18-20 mai 1992, textes réunis par C. Blum, M.-L. Demonet, A. Tournon, Editions Universitaires, Paris 1994.
- Montaigne et les «Essais», 1588-1988*, publié par C. Blum, préface par M. Tétel, Champion, Paris 1990.
- Montaigne et les «Essais»: 1580-1980*, publié par P. Michel, E. Mourcau, R. Granderoute, C. Blum, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983.
- Montaigne et Marie de Gournay*. Actes du Colloque international de Duke, 31 mars-1^{er} avril 1995, réunis par M. Tetel, Champion, Paris 1997.
- Montaigne in Cambridge. Proceedings of the Cambridge Montaigne Colloquium, 7.-9. April 1988*, edited by P. Ford, 1989.
- Montaigne philosophe*, «Revue internationale de philosophie», n. 181, 1992/2.
- Montaigne*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», n. 14, mars 1962, pp. 211-299.
- Montaigne*, «Oeuvres et critiques», VIII, n. 1-2, 1983.
- Montaigne, 1588-1988*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», n. 5, 1988, colloque international de la SHLF, publié par R. Aulotte, Colin, Paris 1988.
- Montaigne: Apologie de Raimond Sebond: de la Theologia à la Théologie*, ed. par C. Blum, Champion, Paris 1990.
- Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*. Actes du Congrès de Littérature Française tenu en ouverture à l'année de la francophonie les 20,21 et 22 mars 1989 à Dakar. Org. par les Départements de Lettres Modernes et de Philosophie. Réunis par C. Blum, Champion, Paris 1990.
- Montaigne. Espace, voyage, écriture*. Actes du congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, réunis par Z. Samaras, Champion, Paris 1995.
- Montaigne. Études sur le Livre I des «Essais»*, Centre de Recherches Littéraires Pluridisciplinaires, Université de Nice 1993.

Montaigne. *Les derniers essais*, Cahiers «Textuel 34/44», Paris 1986.

Montaigne: *Essays in memory of Richard Sayce*, ed. by I.D. Mc-Farlane and I. Maclean, Clarendon, Oxford 1982.

Montaigne: *Essays in reading*, ed. by G. Defaux, Yale French Studies.n. 64, 1983.

O un amy! Essays on Montaigne in honour of Donald M. Frame, ed. R.C. La Charité, Lexington (Ky.) 1977.

Rhétorique de Montaigne, actes réunis par Fr. Lestringant, préface de M. Fumaroli, conclusions de Cl. Blum, Champion, Paris 1985.

Montaigne : *Scepticisme – Métaphysique – Théologie*, Carraud V. –Marion J. -L. (édd.), PUF, Paris 2004.

The Order of Montaigne's Essays. A Selection of Articles Presented at the « International Montaigne Colloquium » on The Order of Book Three of the Essais (1588-1988), ed. by D. Martin, Hestia Press, Amherst 1989.

VII. Studi critici generali sul pensiero di Montaigne.

Aarnes A., *Cartesianische Perspektiven von Montaigne bis Paul Ricoeur*, Bouvier, Bonn-Berlin 1991.

Adam M., *Études sur Pierre Charron*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1991.

Aris D. e Joukovsky E., *Une philosophie de l'expérience*, «BSAM» , n. 21-22, 1990, pp. 85-94.

Armaingaud A., *Montaigne, Socrate et Epicure*, «Nouvelle revue», t. XLII, 1919, pp. 97-104, 215-224, 309-318.

Auerbach E., *Der Schriftsteller Montaigne*, in «Germanisch-romanische Monatsschrift», 20, 1932; trad. it. *Montaigne scrittore*, in *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, De Donato, Bari 1970.

Auerbach E., *Mimesis*, Francke, Berne 1946; trad. it. *Mimesis*, Einaudi, Torino 1967 (1a ed. 1956), pp. 28-62.

Aulotte R., *Michel, Mathurin et Marie*, in *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, cit.,

pp. 23-29.

Aulotte R., *Montaigne: Essais*, PUF, Paris 1988.

Aulotte R., *Amyot et Plutarque. La tradition des moralia au XVI^e siècle*, Droz, Genève 1965.

Aulotte R., *Avant-Propos*, in *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond: déjà Theologia à la Théologie*, cit., pp. 5-9.

Aulotte R., *Études sur les «Essais» de Montaigne*, Europe Édition, Paris 1973.

Aulotte R., *Montaigne et le devoir d'être heureux*, in *Montaigne (1580-1980)*, cit., pp. 9-15.

Aulotte R., *Montaigne et l'humanisme*, in *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, cit., pp. 7-15.

Aulotte R., *Montaigne: l'Apologie de Raimond Sebond*, SEDES, Paris 1979.

Bady R., *L'Homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-162?*, Les Belles Lettres, Paris 1964.

Baillon E., *Une critique du jugement*, «Revue internationale de philosophie», 1992, pp. 138-156.

Bailly A., *Montaigne*, Fayard, Paris s.d. [1942].

Balmas E., *Girolamo Canini traduttore di Montaigne*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 23-34.

Balmas E., *Montaigne a Padova e altri studi sulla letteratura francese del Cinquecento*, Liviana, Padova 1962.

Balmas E., *Montaigne et l'inquisition*, in *Leparcours des «Essais». Montaigne 1599-1988*, Aux Amateurs de Livres, Paris 1989.

Balmas E., *Tradition et invention dans l'idéologie des 'Cannibales'*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 89-100.

Baraz M., *Sur la structure d'un essai de Montaigne (III, XIII: «De l'expérience»)*, «BHR», 1961, pp. 265-281.

Baraz M., *Eintégrité de l'homme selon Montaigne*, in *O un amy!*, cit., pp. 18-33.

Baraz M., *Le sentiment de l'unité cosmique chez Montaigne*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», n. 14, mars 1962, pp. 211-224.

Baraz M., *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Cord, Paris 1968.

Barnett R.L., *Dynamics of detour. Codes of indirection in Montaigne, Pascal, Racine*, G. Narr, Tübingen 1986.

Barrière P., *La vie intellectuelle en Périgord, 1550-1800*, Delmas, Bordeaux 1936.

Barrière P. e Joubert L., *Montaigne et son activité politique, de son départ du Parlement à son élévation à la mairie (1570-1581)*, «Bull. phil. et hist. du Comité des travaux hist. et scient.», 1938-1939, pp. LXI-LXII e 211-225.

Batisse E., *Montaigne et la médecine*, Les Belles Lettres, Paris 1962.

- Beaujour M., «*Considération sur Cicéron*» (I, XL) *l'alongeail com-me marque générique: la lettre et l'essai*, in *Montaigne (1580-1980)*, cit., pp. 16-35.
- Beaujour M., *Miroirs d'encre*, Seuil, Paris 1980.
- Beaulieux Ch., *Les traces de l'orthographe particulière de Montaigne dans la première édition des «Essais»*, BSAM, 1953-1954, pp. 59-63.
- Belin Chr., *L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Champion, Paris 1995.
- Bellenger Y., *Montaigne. Une fête pour l'esprit*, Ballard, Paris 1987.
- Belles Lettres, Paris 1975, pp. 651-670.
- Bencivenga E.,
- Bencivenga E., *The Discipline of Subiectivity: an Essay on Montaigne*, Princeton University Press, Princeton 1990; trad. it. *Il metodo della follia*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- Benson E., *Money & magic in Montaigne. The historicity of the «Essais»*, Droz, Genève 1995.
- Bernoulli R., *De Sebond à Montaigne*, in *Études montaignistes en hommage à P. Michel*, Slatkine, Genève-Paris 1984, pp. 31-42.
- Berns Th., *La mystique de la loi : à partir de Montaigne*, in «Revue interdisciplinaire d'études juridiques», 37, 1996, pp. 113-154.
- Berns Th., *Philosophie de la bibliothèque de Montaigne : le difficile trajet des mots aux choses*, in R. De Smet éd., *Les humanistes et leur bibliothèque*, Peeters, Leuven-Paris-Sterling, Virginia, 2002, pp.193-209.
- Besa C. , *Sagesse et savoir de l'écriture chez Montaigne*, «Les Études Classiques», LXI, 1993, pp. 233-244.
- Bettoni A., *Le 'nourritures' italiane di Montaigne*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 469-490.
- Bettoni A., *Cibo e rimedio: i meloni di Montaigne*, in *Codici del gusto*, a cura di M.G. Profeti, Franco Angeli, Milano, 1992, pp. 265-274.
- Bideaux M., *La description dans le «journal de Voyage» de Montaigne*, in *Études seiziémistes offertes à V.-L. Saulnier*, Droz, Genève 1980, pp. 405-422.
- Bietenholz G., *Basle and France in the Sixteenth Century*, Droz, Genève 1971.
- Blattmann E. e Hoth-Blattmann B., *Studien zu Montaigne und zu Heinrich Mann*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1992.
- Blinkenberg A., *Montaigne*, Kobenhavn, Gyldendal 1970.
- Blum C., *L'«Apologie de Raimond Sebond» et le déplacement de l'apologétique traditionnelle à la fin du XVI siècle*, in D. Kritzman-Lawrence, a cura di, *Le signe et le texte*, French Forum, Lexington 1990.

- Blum C., *L' édition des «Essais» à travers les âges: histoire d'un sinistre*, in *Éditer les «Essais» de Montaigne*, Actes du Colloque tenu à l'Université de Paris IV-Sorbonne les 27 et 28 janvier 1995, réunis par C. Blum et A. Tournon, Champion, Paris 1997.
- Blum C., *Écrire le moi: «J'ajoute, mais je ne corrige pas»*, in *Montaigne (1580-1980)*, cit., pp. 36-53.
- Blum C., *La fonction du «déjà dit» dans les «Essais»: emprunter, alléguer, citer*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», n. 33, 1981, pp. 35-51.
- Blum C., *L'archéologie du 'mourir' dans les «Essais»*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 43-57.
- Blum C., *Les principes et la pratique: Marie de Gournay editrice des «Essais»*, «BSAM», n. 1-2-3, 1996, pp. 25-37. Blumenberg H., *Der Sturz des Protophilosophen*, in *Das Komische*, hrsg. von W. Preisendanz und R. Warning, Fink, München 1976; trad. it. *La caduta del protofilosofo*, Pratiche, Parma 198
- Boase A. M., *Montaigne et la sorcellerie*, «Humanisme et Renaissance», n. 4, 1935, pp. 386-402.
- Boase A.M., *The Fortune of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, Methuen, London s.d. [1935].
- Bobbio N., e Bovero M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il saggiatore, Milano 1979.
- Bond Warwick R., *Montaigne, a study*, H. Frowde, London 1906.
- Bohatec J., *Die Eigenart der Lebensphilosophie von Budé und Montaigne*, «Philosophia reformata», XV, 1950, pp. 24-39. Bonnefon P., *Montaigne et ses amis*, 2 voll., Colin, Paris 1898.
- Bonnefon P., *Montaigne. L'homme et l'oeuvre*, Gounouilhou, Bordeaux/Rouam, Paris 1893.
- Bonnet P., *Montaigne et la peste de Bordeaux*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 59-67.
- Boon J.-P., *Montaigne gentilhomme et essayiste*, Éditions Universitaires, Paris 1971.
- Borel R., *Autour de Montaigne. Études littéraires*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1945.
- Bosco D., *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*. Vol. I : *Itinerari cinquecenteschi*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- Boutaudau C., *Montaigne*, Librairie générale française, Paris 1984.
- Bowen B.C., *Montaigne and the art of bluff*, in *The Age of Bluff. Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London 1972, pp. 103-161.
- Bowen B.C., *Montaigne's anti-Phaedrus: «Sur des vers de Virgile» («Essais», III, v)*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», vol. 5, 1975, pp. 107-121.
- Brahmi F., *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997.

- Brahami F., *Le travail du scepticisme (Montaigne, Bayle, Hume)*, PUF, Paris 1997.
- Brahami F., *Montaigne dans la singularité et dans la tradition philosophique*, «BSAM», n. 9-10, 1998, pp. 61-75.
- Brenner P.J., *Montaigne oder Descartes? Die Anfänge der Neuzeit im Lichte einer Neuinterpretation*, «Archiv für Kulturgeschichte», LXXV, 1993, pp. 335-358.
- Brody J., «*De mesnager sa volonté*» (111, x). *Lecture philologique d'un essai*, in *O un amy!*, cit., pp. 34-71.
- Brody J., *From Teeth to Text in «De l'experience». A Philological Reading*, «L'Esprit créateur», University of Kansas, XX, n. 1, 1980, pp. 7-22.
- Brody J., *Lectures de Montaigne*, French Forum, Lexington 1982.
- Brody J., *Nouvelles lectures de Montaigne*, Champion, Paris 1994.
- Brody J., *Pourquoi la lecture philologique?*, in *Carrefour*, cit., pp. 15-35.
- Brousseau-Beuermann C., *La copie de Montaigne: étude sur les citations dans les «Essais»*, Slatkine, Genève 1990.
- Brunetière F., *Etudes sur Montaigne (1898-1907)*, édité et préfacé par A. Compagnon, Champion, Paris 1999.
- Brunschvicg L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, La Baconnière, Neuchâtel 1942.
- Brunschvicg L., *L'ésprit européen chez Montaigne*, La Baconnière, Neuchâtel 1947.
- Brunschvicg L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927.
- Brush C.B., *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, Nijhoff, La Haye 1966.
- Brush C.B., *What Montaigne has to say about old age*, in *O un amy!*, cit., pp. 88-118.
- Brush C.B., *From the perspective of Self. Montaigne's Self-portrait*, Fordham U. P., New York 1994.
- Buffum L., *L' influence du voyage de Montaigne sur les «Essais»*, Princeton University Press, Princeton 1946.
- Buffum L., *Studies in the Baroque from Montaigne to Rotrou*, Yale University Press, New Haven-London 1957.
- Burdesse R., *Montaigne e la storia*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 185-194.
- Burke R., *Montaigne*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Bussoli H., *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, Vrin, Paris 1933.
- Busson H., *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Vrin, Paris 1957.
- Butor M., *Essais sur les «Essais»*, Gallimard, Paris 1968.
- Butor M., *Le second livre des «Essais»*, «Critique», XX, 1964, pp. 920-942.

- Callot E., *Von Montaigne zu Sartre: die Entwicklung der französischen Philosophie vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Anton Hain, Meisenheim-Wien 1952.
- Cambridge 1991.
- Cameron K.C., *Montaigne and the mask*, «L'Esprit créateur», University of Kansas, VIII, n. 3, 1968, pp. 198-207.
- Campagnoli R., G. Naselli *primo traduttore italiano di Montaigne*, «Studi Francesi», 1972, pp. 214-231.
- Campion E. J., *Montaigne, Rabelais, and Marot as readers of Erasmus*, E. Mellen Press, Lewiston 1995.
- Cappa C., *Michel de Montaigne. L'appartenenza della scrittura : il dialogo tra vitae d opera negli Essais*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Casals J., *Amphibologie et défauts théoriques dans le débat sur l'édition des «Essais» de Montaigne*, «BSAM», n. 1-2-3, 1996, pp. 69-78.
- Cavallini C., *L'italianisme Michel de Montaigne*, Schena, Fasano 2003.
- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it., *Storia della filosofia moderna*, voi. I, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 200-229.
- Catach N., *L'orthographe de Montaigne et sa ponctuation, d'après l'exemplaire de Bordeaux*, in *Editer les «Essais»*, cit., pp. 135-172.
- Cavatile J.-R., *Le retour des sceptiques*, «Revue philosophique», n. 2, 1998, pp. 197-220.
- Cave T., *Psyché et Clío: le cas Montaigne*, in *Carrefour*, cit., pp. 95-116.
- Cave T., *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon, Oxford 1979.
- Cave T., *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Droz, Genève 1999.
- Cavini W., *Appunti sulla prima diffusione in Occidente delle opere di Sesto Empirico*, «Medioevo», III, 1977, pp. 1-20.
- Céard J., *Les transformations du genre du commentaire*, in *L'automne de la Renaissance, 1580-1630*, Vrin, Paris 1981, pp. 101-115.
- Céard J., *La culture du corps. Montaigne et la diététique de son temps*, in *Le Parcours des Essais. Montaigne 1588-1988*, cit., pp. 83-96.
- Charpentier F., «*Les historiens sont ma droite bale*»: *fonction de l'anecdote historique dans les premiers «Essais»*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 21-29.
- Charpentier F., *La philosophie des Essais*, Hatier, Paris 1979.
- Chateau J., *Montaigne, psychologue et pédagogue*, Vrin, Paris 1964.
- Chorron J., *Sterben lernen und nicht sterben können. Der Todt bei M. de Montaigne und G. Bruno*,

- «Antaios», VIII, 1966-1967, pp. 550-559.
- Christodoulou K., *De l'abstrait au concret: aspect de la pensée et du style de Montaigne*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 79-88.
- Christodoulou K., *Socrate chez Montaigne et Pascal*, «BSAM», n. 1-2, 1980, pp. 21-29.
- Ciliberto M., *Bruno, Montaigne «la follia»*, in Id., *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, pp. 193-208.
- Citoleux M., *Le vrai Montaigne. Théologien et soldat*, Lethiellieux, Paris 1937.
- Clark C., *Seneca's Letters to Lucilius as a source of some of Montaigne's imagery*, «BHR», XXX, 1968, pp. 249-266.
- Clark C., *The Web of Metaphor. Studies in the Imagery of Montaigne*, French Forum, Lexington 1978.
- Cobos J., *Entre Montaigne et Sanchez*, «BSAM», n. 17-18, 1984, pp. 21-33.
- Coleman D., *Montaigne, quelques Anciens et l'écriture des «Essais»*, Champion, Paris 1995.
- Coleman D.G., *Sénèque, Source d'idées Epicuriennes de Montaigne en 1580?*, «BSAM», n. 1-2, 1980, pp. 57-65.
- Colomer E., *Raimond Sebond, un humaniste avant la lettre*, in *De la Theologia à la Théologie*, cit., pp. 49-67.
- Compagnon A., *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*, Seuil, Paris 1993.
- Compagnon A., *La « seconde main » ou le travail de la citation*, Seuil, Paris 1979.
- Compagnon A., *Les allégories de l'histoire*, BSAM, n. 29-32, 1993, pp. 29-41.
- Compagnon A., *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris 1980.
- Compagnon A., *Montaigne chez les postmodernes*, in «Critique», 39, 1983, pp. 522-534.
- Compain J.M., *Montaigne, admirateur de J. Cesar?*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 67-72.
- Compain J.M., *Montaigne à la découverte de soi*, in «Eidôlon», 42, 1994, pp. 53-60.
- Comparot A., *Amour et vérité: Sebond, Vivès, et Michel de Montaigne*, Klincksieck, Paris 1983.
- Comparot A., *Augustinisme et aristotélisme de Sébond à Montaigne*, Editions du Cerf, Lille 1984.
- Comparot A., *Le branle du monde, ou la connaissance de Dieu dans les «Essais» de Montaigne*, BSAM, n. 33-34, 1993, pp. 21-34.
- Comparot A., *Montaigne et le platonisme chrétien*, «BSAM», n. 25-26, 1991, pp. 25-43.
- Compte-Sponville A., *«Je ne suis pas philosophe». Montaigne et la philosophie*, Champion, Paris 1993.
- Comte-Sponville A., *Montaigne cynique?*, «Revue internationale de philosophie», n. 181, 1992, pp. 234-279.
- Conche M., *La découverte de la conscience morale chez Montaigne*, «BSAM», n. 5-6, 1981, pp.

11-28.

Conche M., *La Méthode pyrrhonienne de Montaigne*, «BSAM», n. 10-11, 1974, pp. 47-62.

Conche M., *La signification de Dieu pour Montaigne*, «BSAM», n. 33-34, 1993, pp. 21-34.

Conche M., *Le temps dans les «Essais»*, «BSAM», n. 25-26, 1978, pp. 11-28.

Conche M., *L'Homme sans définition. Introduction à la philosophie de Montaigne*, «Rev. de l' ens. philos.», 1969, pp. 1-24.

Conche M., *L'unité du chapitre 'Des coches'*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 89-94.

Conche M., *Montaigne et la philosophie*, PUF, Paris 1996.

Conche M., *Montaigne et l'ardeur à la vie*, «BSAM», n. 13, 1975, pp. 5-21.

Conche M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, Seghers, Paris 196 ; ora PUF, Paris 2002.

Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Editions de Mégare, Villiers-sur-Mer 1973.

Conche M., *Tendances matérialistes chez Montaigne*, in «BSAM», 19-20, 2000, pp. .

Conley T., *The graphic unconscious in the early modern French writing*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Coppin J., *Étude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne d'après les variantes des «Essais»*, «Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille», fascicule XXIX, Lille 1925.

Coppin J., *Montaigne traducteur de Raymond Sebond*, Morel, Lille 1925.

Cottrell R.D., *Sexuality, textuality. A Study of the fabric of Montaigne's «Essays»*, Ohio State University Press, Columbus 1981.

Cresson A., *Montaigne. Sa vie, son oeuvre*, PUF, Paris 1947.

Croquette B., *Étude du livre III des «Essais» de Montaigne*, Champion, Paris 1985.

Croquette B., *Pascal et Montaigne*, Droz, Genève 1974.

D'Ancona A., *Viaggiatori e avventurieri*, Sansoni, Firenze 1912.

Dauvois N., *Prose et poésie dans les «Essais» de Montaigne*, Champion, Paris 1997.

Davis N., *Les cultures du peuple*, Aubier, Paris 1979.

De Mijolla E., *Autobiographical quests. Augustine, Montaigne, Rousseau, and Wordsworth*, Charlottesville, London 1994.

De Puig J., *Les sources de la philosophie de Raimond Sebond (Ramon Sibiunda)*, Champion, Paris 1994.

Debenedetti G., *Quaderni di Montaigne*, Garzanti, Milano 1986.

Dédéyan Ch., *Deux Aspects de Montaigne*, «BHR», VI, 1945, pp. 302-327.

Dédéyan Ch., *Essai sur le «Journal de voyage» de Montaigne*, Boivin, Paris 1946.

Defaux G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, Champion, Paris 1987.

- Defaux G., «*Inter otia animorum et spes inanes*»: Quintilien, La Boétie, Montaigne, «BHR», LIX, 1997, pp. 513-535.
- Defaux G., *Montaigne et le travail de l'amitié*, Paradigmes, Orléans, 2001.
- Dege M., *Selbstbestimmung. Denkversuche als Schreibversuche. Erarbeitet am Beispiel von Montaigne*, «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik», XVII, 1995, pp. 27-36.
- Delègue Y., *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Champion, Paris 1998.
- Demonet M.-L., *Michel de Montaigne: Les Essais*, PUF, Paris 1985.
- Demonet M. L., *A plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Paradigmes, Orléans 2002.
- Demure C., *Montaigne: le paradoxe et le miracle*, «Études philosophiques», 1978, pp. 387-403.
- Desan Ph., *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Nizet, Paris 1987.
- Desan Ph., *Numérotation et ordre des chapitres et des pages dans les cinq premières éditions des «Essais»*, in *Editer les «Essais»*, cit., pp. 45-59.
- Desan Ph., *Une philosophie imprémeditée et fortuite: nécessité et contingence chez Montaigne*, «BSAM», n. 21-22, 1990, pp. 69-83.
- Desan Ph., *De l'opinion chez Montaigne*, in «Studi di letteratura francese», XXVIII, 2003, pp. 17-26.
- Desan Ph., *Montaigne dans tous ses états*, Schena, Fasano 2001.
- Di Loreto M., *La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento*, «Elenchos», fasc. 2, 1995, pp. 331-374.
- Diagne S.B., *Pascal et les 'sottises de Montaigne': de deux facons de philosopher*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 53-58.
- Diane A., *Rabelais et Montaigne. De la chronique gigantesque à l'essai infini: réécriture kaléidoscopique d'un pouvoir*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 101-112.
- Dietzsch S., *Montaigne und Nietzsche: die Kunst des Lachens*, «Nietzscheforschungen», I, 1994, pp. 65-68.
- Dorer M., *Montaignes Apologie des Raimunds von Sabunde und ihre Bedeutung für den Skeptizismus*, «Philosophisches Jahrbuch», XL, 1927, pp. 414-422; XLI, 1928, pp. 71-82.
- Dow N., *The Concept and term «nature» in Montaigne's Essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1940.
- Dowden E., *Michel de Montaigne*, J.B. Lippincott, Philadelphia-London 1905.
- Dréano M., *La Pensée religieuse de Montaigne*, Beauchesne, Paris 1936.
- Dréano M., *La Religion de Montaigne*, Nizet, Paris 1969.
- Dréano M., *Montaigne et la préparation à la mort*, «BHR», XXII, 1960, pp. 151-171.

- Dumont J.-P., *Démocrite, Sénèque, Sextus Empiricus et les autres. La «praeparatio philosophica» de Montaigne*, «BSAM», n. 21-22, 1990, pp. 21-30.
- Dumont J.-P., *Le Scepticisme et le phénomène*, Vrin, Paris 1972.
- Dupront A., *Spazio e umanesimo. L'invenzione del Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 1993.
- Ehrlich H.-H., *Montaigne: la critique et le langage*, Klincksieck, Paris 1972.
- Ellrodt R., *Self-Consciousness in Montaigne and Shakespeare*, «Shakespeare Survey», XXVIII, 1975, pp. 37-50.
- Enders A., *Die Legende von der «Neuen Welt». Montaigne und die «littérature géographique» im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, M. Niemeyer, Tübingen 1993.
- Engster D., *The Montaignian Moment*, «Journal of the History of Ideas», 1998, pp. 625-650.
- Esclapez R., *L'échelle de Nature dans la Théologie naturelle et dans l'Apologie de Raimond Sebond*, in *De la Theologia à la Théologie*, cit.
- Esclapez R., *Les religions du nouveau monde dans les «Essais»*, «BSAM», n. 29-32, 1993, pp. 209-225.
- Esclapez R., *Montaigne: l'image de Rome et sa fonction*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 55-66.
- Etiemble R., *Mes contrepoisons*, Gallimard, Paris 1974.
- Etiemble R., *Sens et structure d'un essai de Montaigne*, in *Hygiène des lettres. TV. C'est le bouquet!*, Gallimard, Paris 1967.
- Farquhar S., *Les tactique du scepticisme dans l'«Apologie de Raimond Sebond»*, «BSAM», n. 23-24, 1991, pp. 19-43.
- Farquhar S., *Montaigne et la théologie naturelle: herméneutique, religion et politique*, «BSAM», n. 4, 1996, pp. 17-28.
- Faye E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998.
- Ferreyrolles G., *Les Reines du mondes. L' imagination et la coutume chez Pascal*, Champion, Paris 1995.
- Ferreyrolles G., *Les Citations de Lucrèce dans l'Apologie de Raimond Sebond*, «BSAM», n. 17, 1976, pp. 49-63.
- Feugère L., *Etienne de La Boétie, l'ami de Montaigne*, Labitte, Paris 1845.
- Feytaud J. de, *Messieurs de Montaigne, ces vendeurs de hareng*, «BSAM», n. 17, 1955, pp. 12-18.
- filosofia», 1972, pp. 363-384.
- Flasche H., *Das Montaigne-Bild der Gegenwart*, «Neuphilologische Zeitschrift», III, 1951, pp. 390-402.
- Fleuret C., *Rousseau et Montaigne*, Nizet, Paris 1980.
- Forum, Lexington 1980.

- Fraisse S., *Montaigne et les doctrines épicuriennes*, in Ass. Guill. Budé. Actes du VIII Congrès, Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 677-684.
- Frame D.M., *Montaigne: a biography*, Harcourt, New York 1965.
- Frame D.M., *Montaigne's «Essais». A Study*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ.) 1969.
- Frame D.M., *Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*, Columbia University Press, New York 1955.
- François C., *La notion de l'absurde dans la littérature du XVII^e siècle*, Klincksieck, Paris 1973.
- Francon M., *Montaigne et les humanistes*, «BSAM», n. 1, 1972, pp. 58-62.
- Friedenthal R., *Entdecker des Ich: Montaigne, Pascal, Diderot*, Piper, München 1969.
- Friedrich H., *Montaigne über Glauben und Wissen*, «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», X, 1932, pp. 412-435.
- Friedrich H., *Montaigne und der Tod*, «Romanische Forschungen», LXI, 1949, pp. 32-88.
- Friedrich H., *Montaigne*, Francke Verlag, Bern 1949; trad. franc., di R. Rovini, Gallimard, Paris 1968.
- Fumaroli M., *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Hermann, Paris 1994.
- Fumaroli M., *Les anciens du nouveau monde*, BSAM, n. 29-32, 1993, pp. 21-28.
- Fumaroli M., *Montaigne et l'éloquence du for intérieur*, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècle)*, ed. J. Lafond, Vrin, Paris 1984, pp. 27-50.
- Gaillard R., *La Pédagogie de Montaigne à J.-J. Rousseau*, Debresse, Paris 1938.
- Garapon R., *Sur deux phrases des «Essais»*, in *Etudes montaignistes*, cit., pp. 111-115.
- Garavini E., *Au «sujet» de Montaigne: de la «leçon» à l'écriture du moi*, in *Carrefour*, cit., pp. 63-93.
- Garavini E., *De l'usage de la pierre dans les affaires religieuses d'Europe*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 201-209. Garavini E., *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983.
- Garavini E., *Mostri e chimere: Montaigne, il testo, il fantasma*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Garavini E., *Quel malheur de douter qu'on croit*, «BSAM», n. 25-26, 1991, pp. 25-43.
- Garin E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1994.
- Garin E., *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1985, pp. 349-361.
- Gatta E A., *Per una interpretazione di Montaigne*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Bari 1970, pp. 237-348. Ghiolfi D. A., *Montaigne et la Logique de Port-Royal*, Longo, Ravenna 1992.
- Genève 1999.
- Giacone E., *Gli «Essais» e la censura calvinista*, «BHR», XLVIII, 1986, pp. 671-699.

- Gide A., *Essai sur Montaigne*, Editions de la Pléiade, Paris 1929.
- Gierczynski Z., *Le «Que sais-je?» de Montaigne. Interprétation de l'«Apologie de Raimond Sebond»*, «Roczniki Humanistyczne», 1970, n. 4, pp. 5-103.
- Gierczynski Z., *Le scepticisme de Montaigne, principe de l'équilibre de l'esprit*, «Kwartalnik Neofilologiczny», 1967, n. 2, pp. 111-131.
- Giocanti S., *Penser l'irresolution*, Champion, Paris 2001.
- Glauser A., *Montaigne paradoxal*, Nizet, Paris 1972.
- Gmelin H., *Montaigne und die Natur*, «Archiv für Kulturgeschichte», XXI, 1931, pp. 26-43.
- Gournay M. de, *Le Promenoir de Monsieur de Montaigne*, Édition ét. et annot. par J.-C. Arnould, Champion, Paris 1996.
- Goutier T., *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes, sur les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des*
- Goyet Fr., *A propos de «Ces pastissages de lieux communs» (Le rôle des notes de lecture dans la genèse des «Essais»)*, «BSAM», n. 5-6, pp. 11-26 e 7-8, pp. 9-30.
- Gracey Ph., *Montaigne et la poésie*, PUF, Paris 1938.
- Graevenitz G. von, *Das Ich am Rande. Zur Topik der Selbstdarstellung bei Dürer, Montaigne und Goethe*, Universitätsverlag, Konstanz 1989.
- Gras Balaguer M., *Montaigne. Del saber morir*, Montesinos, Barcelona 1988.
- Gray E., *La balance de Montaigne. Exagium/essai*, Nizet, Paris 1982.
- Gray E., *Montaigne bilingue: le latin des «Essais»*, Champion, Paris 1991.
- Gray E., *Style de Montaigne*, Nizet, Paris 1958.
- Green J.M., *Montaigne's Critique of Cicero*, «Journal of the History of Ideas», XXXV, 1975, pp. 595-612.
- Greene T.M., *The Vulnerable Text. Essays on Renaissance Literature*, Columbia University Press, New York 1986.
- Gregory T., *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986.
- Gregory T., *Per una lettura di Montaigne*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», n. 2, 1997, pp. 145-164.
- Gregory T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961.
- Groethuysen B., *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 1952.
- Guaglianone M.V., *La Personalidad de Michel de Montaigne en la historia de las ideas educacionales*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1939.
- Günther H., *Montaigne*, Insel, Frankfurt a. M.-Leipzig 1992.
- Guerini R., *Riflessi italiani nell'America di Montaigne*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 503-525.

- Guérout M., *Montaigne et la tradition philosophique*, «Revue de l'enseignement philosophique», XXIII, n. 4, 1973, pp. 1-10.
- Guerrier O., *Quand «les poètes feignent» : «fantasie» et fiction dans les Essais de Montaigne*, Champion, Paris 2002.
- Gueye R., *Montaigne philosophe politique: l'écho de la polémique ligueuse dans les «Essais» autour des années 1588:*
- Guibert-Sledziewski E., *Montaigne: l'individu à l'essai*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 2, 1984, pp. 262-267.
- Guiton J., *Où en est le débat sur la religion de Montaigne*, «Romanie review», XXXV, 1944, pp. 98-115.
- Gutwirth M., «Des Coches», ou la structuration d'une absence, «L'Esprit créateur», University of Kansas, XV, n. 1-2, 1975, pp. 8-20.
- Gutwirth M., *Michel de Montaigne ou le pari d'exemplarité*, Presses de l'Université de Montreal, Montreal 1977.
- Haag E. M., *Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne: du jugement suspendu à la raison libre*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 3, 1997, pp. 365-383.
- Hallie P.P., *The Scar of Montaigne. An Essay in Personal Philosophy*, Wesleyan University Press, Middletown 1966. Hampton T., *Writing from History: the Rhetoric of exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.)-London 1990.
- Hamelin W. M., *The image of America in Montaigne, Spenser and Shakespeare: Renaissance ethnography and literary reflection*, St. Martin's, New York 1995.
- Hay C.H., *Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque*, Soc. Franc. d'Imprimerie et de Librairie, Poitiers 1938.
- Henderson W.B.D., *Montaigne's «Apologie of Raymond Sebond» and «King Lear»*, «Shakespeare Association Bulletin», XIV, 1939, pp. 209-225.
- Hendrick Ph., *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, Champion, Paris 1966.
- Hendrick Ph., *Traduttore traditori : Montaigne et Sebond*, in *De la Theologia à la Théologie*, cit., pp. 139-165.
- Henry P., *Montaigne in Dialogue*, Stanford French and Italian Studies, Anma Libri, Saratoga 1987.
- Hermann M., *L'attitude de Montaigne envers la Réforme et les Réformes dans le «journal de voyage»*, in *Autour du journal de Montaigne*, ed. E Moureau et R. Bernoulli, Slatkine, Paris-Genève 1982, pp. 37-54.
- Hoffmann G., *Fonder une méthode à la Renaissance*, «BSAM», n. 21-22, 1990, pp. 31-57.
- Holyoake J., *Contextual and thematic interference in Montaigne's «Essais»*, Sheffield Academic

- Press, Sheffield 1986. Holyoake T., *Montaigne*, «Essais», Grant & Culter, London 1983.
- Horowitz M., *Droque médicinale ou vieux conte: l'histoire et la justice chez Montaigne, Bodin et saint Augustin*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 173-181.
- Iagolnitzer M., *Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne*, «BSAM», n. 5, 1973, pp. 11-23.
- Insdorf C., *Montaigne and feminism*, University of North Carolina, Chapel Hill 1977.
- Ishigami M., *Montaigne et la relativité*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 131-138.
- Ithurria E., *Le Lycosthènes, ou Montaigne et l'Europe*, «Europe», n. 729-730, 1990, pp. 112-127.
- Janssen H., *Montaigne fidéiste*, Van Leeuwen, Utrecht 1930.
- Jeanneret M., *Des mets et des mots: banquets et propos de table à la Renaissance*, Corti, Paris 1987.
- Jeanneret M., *Montaigne et l'oeuvre mobile*, in *Carrefour*, cit., pp. 37-62.
- Jeanneret M., *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Macula, Paris 1997.
- Jeanneret M., *Rabelais et Montaigne: l'écriture comme parole*, «L'Esprit créateur», Univ. of Kansas, XVI, 1976, pp. 78-94.
- Jeanson E., *Montaigne par lui-même*, Seuil, Paris 1951.
- Jenzer C., *Lebensnähe, Lebensferne und Realismus in den pädagogischen Ansichten von Michel de Montaigne*, Herbert Lang, Bern 1969.
- Joukovsky E., *Montaigne et le problème du temps*, Nizet, Paris 1972.
- Jourdan S., *The sparrow and the flea: The sense of providence in Shakespeare and Montaigne*, Univers. Salzburg, Salzburg
- Judrin R., *Montaigne et son oeuvre*, Seghers, Paris 1971.
- Kahn V., *The Sense of Taste in Montaigne's «Essais»*, «Modern Language Notes», 1980, pp. 1269-1291.
- Kahn V., *Rethoric, prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca 1985.
- Kaye E., *Charron et Montaigne: du plagiat à l'originalité*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1982.
- Kleinbauer M., *Montaigne. Materialien und Kommentare zu einer Poetik*, Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreich, Wien 1982.
- Knee Ph., *La parole incertaine: Montaigne en dialogue*, Presses Université Laval, Paris 2003.
- Konstantinovic L., *A propos de certaines leçons de l'édition de 1595*, «BSAM», n. 1-2-3, 1996, pp. 55-67.
- Konstantinovic L., *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989.

- Kritzman L.D., *Destruction/Découverte: le fonctionnement de la rhétorique dans les «Essais» de Montaigne*, French
- Kritzman L.D., *Montaigne et l'écriture de l'histoire*, «Oeuvres et critiques», VIII, 1983, pp. 103-111.
- Kritzman L.D., *The Rhetoric of Sexuality and the Literature of the French Renaissance*, Cambridge University Press,
- Kushner E.M., *Monologue et dialogue dans les deux premiers livres des «Essais»*, in *Montaigne (1580-1980)*, cit., pp. 103-
- La Charité R., *The concept of judgement in Montaigne*, Nijhoff, La Haye 1968.
- Lablénie E., *Essais sur Montaigne*, SEDES, Paris 1968.
- Lablénie E., *Montaigne auteur de maximes*, SEDES, Paris 1968.
- Lafond J., *Le centon et son usage dans la littérature morale et politique*, in *L'automne de la Renaissance*, cit., pp. 117-128. Landucci S., *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari 1972.
- Lange M., *Le pragmatisme de Montaigne*, «Revue du Mois», XIX, 1915, pp. 454-491.
- Langer U., *The Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge U. P., New York 2005.
- Langer U., *Vertu du discours, discours de la vertu. Littérature et philosophie morale au XVI^e siècle en France*, Droz,
- Lanson G., *Les «Essais» de Montaigne*, Mellottée, Paris s.d.[1930].
- Lapp J.C., *Montaigne's «négligente» and some lines from Virgil*, «Romanie Review», LXI, 1970, pp. 167-181.
- Lazard M., *Montaigne*, Fayard, Paris 1992.
- Legros A., *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, préf. de M. Screech, Klincksieck, Paris 2000.
- Leschemelle P., *Montaigne ou le mal à l'âme*, Imago, Paris 1991.
- Leschemelle R., *Montaigne ou la mort paradoxale*, Imago, Paris 1993.
- Lesot A., *L'autobiographie, de Montaigne à Nathalie Sarraute*, Hatiez, Paris 1993.
- Levi A., *French moralists. The theory of passion 1585 to 1649*, Cla-rendon, Oxford 1964.
- Lévis-Mirepoix, Due de, *Montaigne et l'individualisme*, «Revue universitaire», t. XCII, 1943, pp. 721-734
- Lévi-Strauss C., *En relisant Montaigne*, in *Histoire de Lynx*, Plon, Paris 1991, pp. 277-297.
- Limbrich E., *Métamorphose d'un philosophe théologien*, in *De la Theologia à la Théologie*, cit., pp. 229-246.

- Limbrick E., *Montaigne et le spectre du Pyrrhonisme au XVII^e siècle*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 143-
- Limbrick E., *Montaigne et Port-Royal: critique du pyrrhonisme moral*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 147-153.
- Limbrick E., *Montaigne et Saint Augustin*, «BHR», XXXIV, 1972, pp. 49-64.
- Limbrick E., *Was Montaigne really a Pyrrhonian?*, «BHR», XXXIX, 1977, pp. 67-80.
- Logan G.M., *The Relation of Montaigne to Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», XXXVI, 1975, pp.
- Loos E., *Selbstanalyse und Selbsteinsicht bei Petrarca und Montaigne*, Steiner-Verlag-Wiesbaden GmbH, Wiesbaden u.a. 1988.
- Lopez-Fanego O., *Contribución al studio de la influencia de Montaigne en Espana*, «BSAM», n. 22-23, 1977, pp. 73-102.
- Lorian A., *Montaigne - de l'imperatif (étude de style)*, «Zeitschrift für Romanische Philologie», LXXX, 1964, pp. 54-97.
- Lugli V., *Montaigne*, Carabba, Lanciano 1935.
- Lugli V., *Une Amitié illustre: Montaigne et La Boétie*, La Nuova Italia, Firenze 1935.
- Lupi W., *La scuola dei Sileni*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 1-20.
- Lupi W., *Montaigne o il mattino degli spiriti liberi*, in *Tra scetticismo e nichilismo*, Ets, Pisa 1985, pp. 11-58.
- Lydgate B., *Mortgaging One's Work to the World Publication and Structure of Montaigne's «Essais»*, «Publications of the Modern Language Association of America», n. 2, mars 1981, pp. 210-223.
- Lyons J.D., *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Maclean L., *Montaigne et le droit roman*, in *Montaigne et la rhétorique*, cit., pp. 163-176.
- Maclean L., *Montaigne philosophe*, PUF, Paris 1996.
- Magnard R., *Pascal censeur de Montaigne*, «XVII^e siècle», n. 185, 1994, pp. 615-638.
- Magnien C., *Etienne Pasquier familier de Montaigne ?*, in «Montaigne Studies», 13, 2001, pp. 277-313.
- Mancini S., *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Mann-Phillips M., *Erasme et Montaigne*, «Colloquia erasmiana turonensia», vol. 1, 1972, pp. 479-501.

- Marcetteau-Paul A., *Montaigne propriétaire fonder*, Champion, Paris 1995.
- Marchand J., *Le «Beuther» de Montaigne et autres Livres de raison*, «Bull. de la Soc. des Bibl. de Guyenne», XVI, 1946,
- Markoulakis M, *Héraclite chez Montaigne*, BSAM, n. 11-12, 1982, pp. 81-89.
- Marschall W., *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, Beck, München 1990.
- Martin D., *Montaigne et la fortune. Essai sur le hasard et le langage*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1977.
- Martinot R, *Sur l'individualisme de Montaigne*, «Littérature», n. 13, 1985, pp. 7-15.
- Maskell D., *Montaigne médiateur entre Navarre et Guise*, «BHR», XLI, 1979, pp. 541-553.
- Maskell D., *Quel est le dernier état authentique des «Essais» de Montaigne?*, «BHR», XL, 1978, pp. 85-103.
- Masson A., *Notes sur la bibliothèque de Montaigne*, «BHR», VI, 1939, pp. 475-493.
- Mathias P., *Montaigne ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006.
- Mathieu-Castellani G, *Lecture (de l'histoire), écriture (de l'essai): le modèle de la Vie*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp.
- Mathieu-Castellani G, *Montaigne: l'écriture de l'essai*, PUF, Paris 1988.
- McClelland J., *La tradition de l'édition critique face au texte des «Essais»*, in *Editer les «Essais»*, cit., pp. 203-226.
- McFarlane D., *Montaigne and his concept of the Imagination*, in *The French Renaissance and its heritage*, Methuen and Co, London 1968, pp. 117-137.
- McGowan M., *Montaigne's Deceits. The Art of Persuasion in the «Essais»*, University of London Press, London 1974.
- McKinley M.B., *La présence du «Ciceronianus» dans «De la vanité»*, in *Montaigne et la rhétorique*, cit., pp. 51-65.
- McKinley M.B., *Les terrains vagues des «Essais»*, Champion, Paris 1996.
- McKinley M.B., *Words in a corner. Studies in Montaigne's latin quotations*, French Forum, Lexington 1981.
- Maclean J., *Montaigne, Cardano: the reading of subtly/the subtlety of reading*, in «French Studies», XXXVII, 1983, pp. 143-156.
- Mehlman J., *La Boétie's Montaigne*, «Oxford Literary Review», n. 1, 1979, pp. 45-61.
- Ménager D., *Montaigne et l'art du 'distinguo'* , in *Montaigne et la rhétorique*, cit., pp. 149-159.
- Merlan J., *De Montaigne à Vauvenargues. Essais sur la vie intérieure et la culture du moi*, SFIL, Paris 1914.

- Merleau-Ponty M., *Lecture de Montaigne*, «Les Temps Modernes», n. 27, décembre 1947, pp. 1044-1066, poi inserito in *Signes*, Gallimard, Paris 1960 ; trad it., Id., *Segni*, Il Saggiatore, Milano .
- Mesnard J., *Genèse d'une modernité*, in *L'automne de la Renaissance*, cit., pp. 5-16.
- Micha A., *Le Singulier Montaigne*, Nizet, Paris 1964.
- Michel P, *La Boétie, Montaigne et Machiavel*, «Dante», IV, 1935, pp. 57-63.
- Michel P, *Montaigne*, Guy Ducros, Bordeaux 1969.
- Michel R, *Actualité de Montaigne*, «BSAM», n. 1, 1957, pp. 20-27.
- Miernowski J., *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des «Essais»*, Champion, Paris 1998.
- Millet O., *Les préfaces et le rôle de Marie de Gournay dans la première réception des «Essais»*, «BSAM», n. 1-2-3, 1996, pp. 79-91.
- Molner D., *The influence of Montaigne on Nietzsche. A raison d' être in the sun*, «Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung», XXII, 1993, pp. 80-93.
- Moore W.G., «*Montaigne 's Notion of Experience*», in *The French Mind: studies in honour of Gustave Rudler*, Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 34-52.
- Morabito P, *Montaigne*, Paralelo 38, Reggio Calabria 1973.
- Moreau P., *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, Boivin, Paris 1939.
- Moss A., «*Des coches*»: une rhétorique transportable?, in *Montaigne et la rhétorique*, pp. 77-87.
- Moureau F, *Montaigne à l'aube du siècle des philosophes*, «BSAM», n. 22-23, 1970, pp. 49-55.
- Moureau F., *Montaigne au XVIII^e siècle. De l'ère théologique à l'ère de la sensibilité*, «BSAM», n. 7-8, 1973, pp. 59-73.
- Müller A., *Montaigne*, Desclée de Brouwer, Paris s.d. [1965].
- Muller-Pelzer W., *Leib und Leben : Untersuchungen zur Selbsterfahrung in Montaignes «Essais»*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1983.
- Nakam G, *Figures et espaces du rêve dans les «Essais» (Montaigne et l'idéal)*, Congrès international pour le quatrième centenaire de la publication des *Essais*, Bordeaux, juin 1980, in *Montaigne et les «Essais»*, Actes du Congrès de Bordeaux 1980, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983, pp. 178-191.
- Nakam G, *Le Dernier Montaigne*, Champion, Paris 2002.
- Nakam G, *Le Dieu de l'«Apologie de Raimond Sebond»*. De Plutarque à Montaigne, «BSAM», n. 33-34, 1993, pp. 131-148.
- Nakam G, *Les «Essais» de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Nizet, Paris 1984.
- Nakam G, *Montaigne, la mélancolie et la Folie*, in *Mélanges Pierre Michel*, Champion, Paris

- 1983, pp. 195-213.
- Nakam G, *Ombres et clarté dans les «Essais». Etude d'une métaphore*, «Europe», n. 513-514, 1972, pp. 77-98.
- Nakam G, *Sur deux héros des «Essais»: Alcibiade, Julien l'Apo-stat*, Actes du IX^e Congrès Guillaume Budé, t. II, Les
- Nakam G., *Chronologie de Montaigne*, «Europe», janv-fév. 1972, pp. 161-175.
- Nakam G., *Emeutes urbaines dans les «Essais»: de l'événement au texte*, in *Récit et histoire. Études réunies par J. Bessière*, PUF, Paris 1984, pp. 47-60.
- Nakam G., *Montaigne et son temps. Les événements et les «Essais»*, Nizet, Paris 1982.
- Naudeau O., *La pensée de Montaigne et la composition des «Essais»*, Droz, Genève 1972.
- Norton G, *Montaigne and the Introspective Mind*, Mouton, The Hague-Paris 1975.
- O'Brien J., *The eye perplexed. Aristotle and Montaigne on seeing and choosing*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», XXII, 1992, pp. 291-305.
- Oldrini G., *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze 1997.
- O'Neill T., *Essaying Montaigne. A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.
- Ophir A., *A Place of Knowledge Re-Created: The Library of Michel de Montaigne*, «Science in Context», n. 1, 1991, pp. 163-189.
- Oppenheimer F. von, *Montaigne; E. Burke und die französische Revolution; T. Bacon. Drei Essays*, Manz, Wien 1928.
- Paganini G., *Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien*, in Carraud V. – Marion J. -L., (édd.), *Montaigne : Scepticisme – Métaphisique – Théologie*, PUF, Paris 2004.
- Panichi N., «*Filosofare conversando*». *Montaigne lettore di Stefano Guazzo*, «Studi Umanistici Piceni», XVIII, 1998, pp. 115-128.
- Panichi N., *L'immaginazione messaggera: filosofia della storia' e immaginazione in Montaigne*, «Nuova Antologia», luglio-settembre 1998, pp. 235-263.
- Panichi N., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Leo S. Olschki, Firenze 2004.
- Panichi N., *La «place marchande» della libertà. Ancora su Montaigne e la storia*, «BHR», n. 3, pp. 537-559.
- Panichi N., *Picta Historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*, Quattro Venti, Urbino 1995.
- Paulson M.G., *The possible influence of Montaigne's «Essais» on Descartes' «Treatise on the*

- passions*», University Press of America, Lanham 1988.
- Peronnet M., *Montaigne et l'histoire immediate*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 115-126.
- Pérouse G.A., *Le seuil des «Essais»*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 215-221.
- Pertile L., *Il problema della religione nel «journal de voyage» di Montaigne*, «BHR», n. 33, 1971, pp. 79-100.
- Peytavin S., *Montaigne, philosophe baroque?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 2, 1999, pp. 139-159.
- Pholien G., *Montaigne et la science*, «BSAM», n. 19-20, 1990, pp. 61-69.
- Pintard R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, Paris 1943.
- Pizzorusso A., *Da Montaigne a Baudelaire. Prospettive e commenti*, Bulzoni, Roma 1971.
- Plattard J., *Montaigne et son temps*, Boivin, Paris s.d. [1933].
- Poizat G., *Mouvement et liberté dans les essais de Montaigne*, in «Frankofoni», 5, 1993, pp. 123-124.
- Poletti J.-G., *Montaigne à batons rompus*, Corti, Paris 1984.
- Popkin R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960; trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Porteau P., *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Droz, Paris 1935.
- Pot O., *L'inquiétante étrangeté. Montaigne: la peine, le cannibale, la mélancolie*, Champion, Paris 1993.
- Pouilloux J.-Y., *Comment commencer à penser véritablement?*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 19-30.
- Pouilloux J.-Y., *L'ironie du sort*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 91-101.
- Pouilloux J.-Y., *La question de l'identité*, «BSAM», n. 29-32, 1993, pp. 153-160.
- Pouilloux J.-Y., *Lire les «Essais» de Montaigne*, Maspero, Paris 1969.
- Pouilloux J.-Y., *Penser la limite*, «BSAM», n. 33-34, 1993, pp. 157-162.
- Pouilloux J.-Y., *A l'ami: le deuil et la pensée*, «BSAM», n. 21-22, 1990, pp. 119-132.
- Pouilloux J.-Y., *Montaigne*, Gallimard, Paris 1987.
- Pouilloux, J.-Y., *Montaigne, l'éveil de la pensée*, Champion, Paris 1995.
- Poulet G., *Etudes sur le temps humain*, Plon, Paris 1950.
- Puig J. de, *Les sources de la pensée philosophique de R. Sebond (Ramon Sibiunda)*, Champion, Paris 1994.
- Raffel M., *Michel de Montaigne und die Dimension Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Theorie der öffentlichen Meinung*, Univ. Diss., Mainz 1985.
- Ragghianti R., *Introduzione a Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2001.

- Raschini M.A., *Interpretazioni socratiche*, Marzorati, Milano 1970.
- Rat M., *Montaigne et La Boétie*, in appendice al tomo I (1941), pp. 365-370, dell'edizione degli «*Essais*» de Montaigne, Garnier, Paris 1942.
- Raymond M., *Être et dire*, La Baconnière, Neuchâtel 1970.
- Raymond M., *Génies de France*, La Baconnière, Neuchâtel 1942.
- Rech B., *Grundbegriffe und Wertbegriffe bei Michel de Montaigne*, E. Ebering, Berlin 1934.
- Regosin R.L., *The Matter of my Book: Montaigne's «Essais» as the Book of the Self*, University of California Press, Berkeley 1977.
- Rendall St., *Distinguo - Reading Montaigne differently*, Clarendon, Oxford 1922.
- Reveline M., *Montaigne et les Juifs*, «BSAM», n. 16, 1953-1954.
- Rigolot E., *Le langage des «Essais», référentiel ou mimologique?*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», mai 1981, pp. 19-34.
- Rigolot E., *Le texte de la Renaissance, des rhétoriciens à Montaigne*, Droz, Genève 1982.
- Rigolot E., *Les métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988.
- Rigolot F., *Quand Montaigne emprunte à l'Éthique à Nicomaque: étude des « allongements » sur l'Exemplaire de Bordeaux*, in «*Montaigne Studies* », 2001, pp. 19-33.
- Riveline M., *Montaigne et l'amitié*, Alcan, Paris 1939.
- Robbiati-Gastaldi A. M., *De l'équité, mesure vertueuse de la justice*, in «BSAM», 21-22, 2001, pp. 81-86.
- Robertson J.M., *Montaigne and Shakespeare and other essays on cognate questions*, Adam & Charles Black, London 1909.
- Rodriguez Buil E., *Montaigne: le travail philosophique (lecture de III, 6: «Des coches»)*, BSAM, n. 17-18, 1984, pp. 43-73.
- Roger-Vasselin B., *Montaigne et l'art de sourire à la Renaissance*, Nizet, Paris- Saint Genouph 2003.
- Romano R., *De America*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2, 1992, pp. 271-276.
- Roussel F., *Montaigne. Le magistrat sans juridiction*, Michalon, Paris 2006.
- Rousset J., *La Littérature de l'âge baroque en France, Circé et le Paon*, Corti, Paris 1954.
- Rudent F.-V., *La conversation de Montaigne : Conférence et Philosophie*, Harmattan, Paris 2001.
- Ruel E., *Du Sentiment artistique dans la morale de Montaigne*, Hachette, Paris 1901.
- Samaras Z., *Le portrait de Socrate dans les «Essais»*, BSAM, n. 11-12, 1982, pp. 67-75.
- Samaras Z., *Montaigne et Platon: la philosophie du langage*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 31-43.
- Savater E., *Filosofia contro Accademia. Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, de Unamuno*, il

- melangolo, Genova 1994. Sayce R.A., *The Essays of Montaigne. A critical exploration*, Weidenfeld and Nicolson, London 1972.
- Sayce R., *L'ordre des «Essais»*, «BHR», XVIII, 1956, pp. 7-22.
- Sayce R., *Montaigne et la peinture du passage*, «Saggi e ricerche di letteratura francese», IV, 1963, pp. 9-59.
- Scharf C., *Geschichte des Essays: von Montaigne bis Adorno*, Vandenhoeck&Ruprecht, Gottingen 1999.
- Schiffer F., *Le Plafond de Montaigne*, Milan éditeur, Paris 2004.
- Schmarje S., *Das sprichwörtliche Material in den «Essais» von Montaigne*, 2 voll., Walter de Gruyter, Berlin-New York
- Schmitt C.B., *Cicero Scepticus. A study of the Influence of the «Accademica» in the Renaissance*, Nihoff, The Hague 1972.
- Schmitt C.B., *The Rediscovery and Assimilation of Ancient Skepticism in the Renaissance*, in «Rivista critica di storia della
- Schnabel W., *Montaignes Stilkunst. Eine Untersuchung vornehmlich auf Grund seiner Metaphern*, Breslau und Oppeln,
- Schneikert E., *Montaigne dans le labyrinthe. De l'imaginaire du Journal de voyage à l'écriture des Essais*, Champion, Paris
- Schon P.M., *Vorformen des Essays in Antike und Humanismus. .Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der «Essais» von Montaigne*, Franz Steiner, Wiesbaden 1954.
- Schüter G., *Kleist und die Moderne*, «Arcadia», XXII, 1987, pp. 225-233.
- Schultz U., *Michel de Montaigne, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Steiner-Verlag
- Schwarz J., *Diderot and Montaigne. The «Essais» and the shaping of Diderot's humanism*, Droz, Genève 1966.
- Screech M. A., *Montaigne and Melancholy: the Wisdom of the Essays*, Duckworth, London 1983; trad. fr. PUF, Paris 1992. Screech M.A., *Montaignes annotated copy of Lucretius*, Droz, Genève 1998.
- Seillière E., *Le Naturisme de Montaigne et autres essais*, Ed. de la Nouv. rev. critique, Paris s.d. [1938].
- Selleqvold K., «*J'aime ces mots ...*»: *expressions linguistiques de doute dans les Essais de Montaigne*, Champion, Paris 2004.
- Sichel E.H., *Michel de Montaigne*, Constable, London 1911.
- Simon E., *Montaigne & Platon. Relevé des citations et des emprunts faits à Platon dans les*

- «Essais», «BSAM», n. 37-38, 1994, pp. 79-99.
- Simonin M., *La préhistoire de l'Apologie de Raimond Sebond*, in *De la Theologia à la Théologie*, cit.
- Sims G., *Stoic virtues/stoic vices. Montaigne's Pyrrhic rhetoric*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», XXIII, 1993, pp. 235-266.
- Small A., *Essays in self-portraiture: a comparaison of technique in the self-portraits of Montaigne and Rembrandt.*, P. Lang, New York 1996.
- Smith M., *Montaigne and religious Freedom. The Dawn of Pluralism*, Droz, Genève 1991.
- Smith M., *Montaigne and the Roman Censors*, Droz, Genève 1981.
- Solmi S., *La salute di Montaigne*, «La Cultura», XII, 1933, pp. 281-299.
- Soucy A.-M., *La Trilogie dans le deuxième livre des «Essais»*, Nizet, Paris 1988.
- Sozzi, *Lo spazio interiore: note in margine all' 'arrière-boutique' di Montaigne*, in *Studi di cultura francese ed europea in onore di L. Maranini*, Schena, Fasano 1983
- Stabile G., *Tra «emozione» ed «esperienza»: frammenti (di un saggio possibile) sui «movimenti» degli «Essais» di Montaigne*, «Aut-Aut», n. 205, 1985, pp. 127-148.
- Starobinski J., *La coscienza e i suoi antagonisti*, Theoria, Roma-Napoli 1995.
- Starobinski J., *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1983 ; trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Status P., *Le réel et la joie. Essai sur l'oeuvre de Montaigne*, Krimé, Paris 1997.
- Stegmann A., *Montaigne critico del pensiero umanistico*, «Filosofia», XI, 1960, pp. 561-572.
- Stéphane R., *Autour de Montaigne*, Stock, Paris 1986.
- Stiehl H.A., *Länderbilder. Imagologische Fallstudie zu Montaigne*, CMZ-Verl., Rheinbach-Merzbach 1989.
- Stierle K., *Hugo Friedrich, lecteur de Montaigne*, «BSAM», n. 19-20, 1990, pp. 51-60.
- Stierle K., *L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire*, «Poétique», n. 10, 1972, pp. 176-198.
- Strowski E., *De Montaigne à Pascal*, 3 voll., Plon-Nourrit, Paris 1907-1908.
- Strowski E., *Montaigne*, Alcan, Paris 1906.
- Supple J.J., *Arms versus letters: The military and literary ideals in the «Essais» of Montaigne*, Clarendon, Oxford 1984.
- Supple J.J., *Introduction*, in *Montaigne et la rhétorique*, cit.
- Supple J.J., *Les Essais de Montaigne, Méthode(s) et méthodologies*, Champion, Paris 2000.
- Tauro G., *Montaigne*, Soc. Editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1928.
- Tavera E., *Le problème humain, L'idée d'humanité dans Montaigne*, Champion, Paris 1932.

- Taylor J.S., *Montaigne and Medicine*, «Annals of medical history», n. 2, 1921, pp. 97-121.
- Telle E.V., *A propos du mot «Essai» chez Montaigne*, BHR, XXX, 1968, pp. 225-247.
- Tétel M., *Conscience chez Montaigne et Pascal*, «Saggi e ricerche di letteratura francese», XTV, 1975, pp. 11-35.
- Tétel M., *De la Prudence: Montaigne e Guichardin*, in *Montaigne et l'histoire*, cit., pp. 73-82.
- Tétel M., *Montaigne*, Twayne Publishers Inc., New York 1974.
- Tétel M., *Montaigne's glances at Philippe de Commynes*, BHR, LX, 1998, pp. 25-39.
- Tétel M., *Présences italiennes dans les «Essais» de Montaigne*, Champion, Paris 1992.
- Thibaudet A., *Montaigne*, texte établi par E. Gray d'après les notes manuscrites, Gallimard, Paris 1963.
- Todorov T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989.
- Toffanin G., *Montaigne e l'idea classica*, Zanichelli, Bologna 1942.
- Toure A., *Montaigne: écrire baroque*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, cit., pp. 113-128.
- Tournon A., «Advenu ou non advenu», in *Montaigne et l'histoire*, cit, pp. 31-38.
- Tournon A., «Que c'est que croire», «BSAM», n. 33-34, 1993, pp. 163-181.
- Tournon A., *L'étrange semblable*, «BSAM», n. 29-32, 1993, pp. 249-261.
- Tournon A., *Le «bon ange» et le bon usage: Montaigne au Purgatoire*, «BSAM», n. 1-2-3, 1996, pp. 39-50.
- Tournon A., *Le grammairien, le jurisconsulte, et l'«humaine condition»*, «BSAM», n. 21-22, 1990, pp. 107-118.
- Tournon A., *L'énergie du 'langage coupé' et la censure éditoriale*, in *Montaigne et la rhétorique*, cit.
- Tournon A., *Montaigne en toutes lettres*, Bordas, Paris 1989.
- Tournon A., «*Plantant mes choux*»...- *Action et projet*, in «BSAM», 17-18, 2000, pp. 89-96.
- Tournon A., *Montaigne: la glose et l'essai*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1983, poi Champion.
- Tournon, «*Route par ailleurs*». *Le «nouveau langage » des Essais*, Champion, Paris 2006.
- Traeger W.E., *Aufbau und Gedankenführung in Montaignes Essays*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1961.
- Traverso E., *La Fonction de la recherche philosophique dans les «Essais» de Michel de Montaigne*, «BSAM», n. 5, 1973, pp. 25-38.
- Traverso E., *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974.
- Trinquet R., *La Jeunesse de Montaigne: ses origines familiales, son enfance et ses études*, Nizet, Paris 1972.

- Trinquet R., *Les deux Sources de la morale et de la religion chez Montaigne*, «BSAM», n. 13, 1968, pp. 24-33.
- Tripet A., *Montaigne et l'art du prologue au XV^e siècle*, Champion, Paris 1992.
- Valeri D., *Montaigne*, Formiggini, Roma 1925.
- Van Delft L., *Réflexion morale et économique du moi dans les «Essais»*, «BSAM», n. 19-20, 1990, pp. 35-50.
- Vasoli C., *La cultura filosofica italiana nell'età di Montaigne*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 3-19.
- Vieillard-Baron J.L., *Qu'est-ce que l'éducation? Montaigne, Fichte et Lavelle*, Vrin, Paris 1994.
- Villey P., *La place de Montaigne dans le mouvement philosophique*, «Revue philosophique», LI, 1926, pp. 338-359.
- Villey P., *Montaigne et Shakespeare*, in *A book of homage to Shakespeare*, edited by Sir Israel Gollancz, The Shakespeare Association, London 1916, pp. 417-420.
- Villey P., *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*, 2 vol., Hachette, Paris 1908.
- Villey P., *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Hachette, Paris 1911.
- Villey P., *Livres d'Histoire moderne utilisés par Montaigne*, Hachette, Paris 1908.
- Vivarelli V., *Montaigne und der «freie Geist». Nietzsche im Übergang*, «Nietzsche-Studien», XXIII, 1994, pp. 79-101.
- Voget A., *Montaigne and the Homo mensura: A Study of Relativism in Montaigne*, in «Comitatus: Studies in Old
- Voizard E., *Étude préliminaire sur la langue de Montaigne*, Garnier, Paris 1885.
- Wanegffelen T., *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1997.
- Weber H., *Montaigne et l'idée de nature*, «Saggi e ricerche di letteratura francese», V, 1954, pp. 41-63.
- Weigand W., *Michel de Montaigne. Eine Biographie*, Müller, München 1992.
- Weiler M., *La Pensée de Montaigne*, Bordas, Paris 1948.
- Weller B., *The Rhetoric of Friendship in Montaigne's «Essais»*, «New Literary History», IX, 1977-1978, pp. 503-523.
- Wilden A., *Par divers moyens on arrive à pareille fin: a Reading of Montaigne*, «Modern Language Notes», LXXXIII, 1968, pp. 577-597.
- Winter I.J., «*Mon Livre et moi*». *Montaigne's deepening evaluation of his own work*, «Renaissance quarterly», XXV, 1972,
- Wittkower E., *Die Form der Essays von Montaigne*, B. Lévy, Berlin 1935.

- Wojciechowska Bianco B., *Le ragioni culturali della traduzione dell'«Apologia»*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 195-210.
- Wojciechowska Bianco B., *Nel crepuscolo della coscienza. Alterità e libertà in Montaigne*, Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1979.
- Zangroniz J. de, *Montaigne Amyot et Saliat. Étude sur les sources des «Essais»*, Champion, Paris 1906.
- Zeitlin J., *The Development of Bacon's Essays, with special reference to the question of Montaigne's influence upon them*, «Journal of English and Germanic philology», XXVII, 1928, pp. 496-519.
- Zweig S., *Montaigne*, PUF, Paris 1982.

VIII. Studi sul pensiero politico di Montaigne.

- Abecassis J., «*Le Maire et Montaigne ont tousjours esté deux, d'une separatione bien claire*» : *Public Necessity and private Freedom in Montaigne*, in «Modern Language Notes», 110, 5, 1995, pp. 1067-1089.
- Alfieri V.E., *Politica e morale in Montaigne*, in *Studi in onore di Vittorio Lugli e Diego Valeri*, Neri Pozza, Vicenza 1961, vol. I, pp. 1-12.
- Almquist K., *Quatre arrêts du Parlement de Bordeaux, autographes inédits de Montaigne (mai 1566-aout 1567)*, «BSAM», 9-10, 1998, pp. 13-38.
- Aymonier C., *Montaigne et la guerre*, «BSAM», 9, 1940, pp. 63-64.
- Armaingaud A., *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contr'Un*, Hachette, Paris 1910.
- Armaingaud, *Montaigne et la guerre*, in «Revue politique et parlementaire», 98, 1919, pp. 81-86, 186-196, 304-315.
- Azar Filho, *Montaigne et la justice universelle*, «BSAM», 21-22, 2001, pp. 31-38.
- Battista A.M., *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966.

- Battista A.M., *Nuove riflessioni su «Montaigne politico»* in Ead., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 249-291.
- Berns Th., *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, Paris 2000.
- Biral A., *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione*, pubblicato originariamente in :AA.VV., *Il politico. Da Hobbes a Smith. Assolutismo e consenso*, v. 2, tomo I, Feltrinelli, Milano 1982, pp.265-284, ora in: A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, cit.
- Borghi G., *La politica e la tentazione tragica. La «modernità» in Machiavelli, Montaigne e Graciàn*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Brahmi F., *Montaigne et la politique*, «BSAM», 33-34, 2004, pp. 15-37.
- Brown F.S., «*Si le chef d'une place assiégée doit sortir pour parlementer*» and «*L'heure des parlements dangereuse*»: *Montaigne's Political Morality and Its Expression in the Erelay Essays*, in *O un amy!*, cit., pp. 72-87.
- Brown F.S., *Religious and Political Conservation in the «Essais» of Montaigne*, Droz, Genève 1963.
- Cameron K., *Montaigne and 'De la liberté de conscience'*, in «*Renaissance Quarterly*», 26, 1973, pp.285-294 .
- Carew Hunt R. N., *Montaigne and the State*, in *The Edinburgh Review*, 246, 1927, pp. 259-272.
- Chilton P., *Humanism and War in the Work of Rabelais and Montaigne*, in Mulryne J. R. – Shewring M., éd., *War, Literature and the Arts in Sixteenth-Century Europe*, London 1989, pp. 119-143.
- Clark C., *Montaigne and the imagery of political discourse in 16. century France*, «*French studies*», XXIV, 1970, pp. 337-
- Cocula A.-M., *Montaigne, maire de Bordeaux. Lettres (1581-1585)*, L'Horizon Chimérique, Bordeaux 1992.
- Coleman J., *Montaigne and the Wars of Religion*, in Cameron K., ed., *Montaigne and his Age*, Exeter 1981, pp. 107-119..
- Collins R. J., *Montaigne's Rejection of Reason of State in «De l'utile et de l'honneste»*, in «*Sixteenth Century Journal*», 1992, XIII, pp. 71-94.
- Combes F., *Essai sur les idées politiques de Montaigne et la Boétie*, Duthu, Bordeaux 1882.
- Compagnon A., *Montaigne ou la parole donnée*, in *Rhétorique de Montaigne*, cit.
- Comparot A., *La servitude volontaire, ou la politique d'un humaniste chrétien*, «BSAM», n. 21-22, 1985, pp. 56-74.

- Cons L., *Montaigne et l'idée de justice*, in «Mélanges Paul Laumonier», Droz, Paris 1935, pp. 347-354.
- Cooper R., *Montaigne dans l'entourage du marechal de Matignon*, in «Montaigne Studies», 13, 2001, pp. 99-140.
- Cornet L., *Henri IV et Montaigne*, «Revue régionale des Pyrénées», 1953, pp. 79-88.
- Cremona I., *La pensée politique de Montaigne et les guerres civiles*, «Studi Francesi», 1979, pp. 432-448.
- Dal Canto M., *Montaigne e il Principe di Machiavelli: i primi contatti*, in *Montaigne e l'Italia*, cit David J., *Quelques aspects démocratiques de la philosophie de Montaigne*, in «Modern Language Notes», 1941, pp. 485-492.
- De la Barre Duparcq E., *Opinion de Montaigne sur nos troubles*, in *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morale et Politiques*, 15, 1881, pp. 701-721.
- Desan Ph., *Les Commerces de Montaigne .Le discours économique des Essais*, Nizet, Paris 1992.
- Dubois C.-G., *Essais sur Montaigne. La régulation de l'imaginaire. Éthique et politique*, Paradigme, Caen 1992.
- Duviard F., *Deux études sur Montaigne, II, Montaigne et les politiques d'aujourd'hui*, in «Revue de sciences humaines», juillet 1961, pp. 339-365.
- Feeney J., *Le paradoxe de la solitude communicative dans 'De la solitude' de Montaigne*, in «Iris», 4, 1, 1988, pp. 25-35.
- Feytaud de J., *Montaigne citoyen du monde*, «BSAM», 9, 1967, pp. 13-28.
- Fleuret C., *Montaigne et la société civile*, in «Europe», 513-514, 1972, pp. 107-123.
- Françon M., *Correspondences*, «Modern Language Notes», 1942, pp. 81-82.
- Françon M., *Les guerres de religion et Montaigne*, «BSAM», 20, 1970, pp. 39-47.
- Ellrich L., *Zu einer pragmatischen Theorie der Rechtsgeltung bei Montaigne und Pascal*, «Archiv für Rechts-Sozialphilosophie», LXXIV, 1988, pp. 51-72.
- Gaxotte R., *Les idées politiques de Montaigne*, «BSAM», n. 18, 1956, pp. 5-7.
- Gionet A., *Les idées de Montaigne sur la capacité de raisonner du peuple*, in «Kentucky Foreign Language Quarterly», 10, 1963, pp. 140-148.
- Goumarre P.J., *La Morale et la politique. Montaigne, Cicéron et Machiavel*, «Italica», L, 1973, pp. 285-298.
- Goumarre P.J., *Montaigne et Gentillet*, in «Romance Notes», 13, 1971, pp. 322-325.
- Grün A., *La vie publique de Michel Montaigne. Étude biographique*, Libr. d'Amyot, Paris 1855.
- Hampton T., *'Tendre négociateur' : la rhétorique diplomatique dans les Essais*, in *Montaigne et la rhétorique*, cit., pp. 189-200.

- Hiley D.R., *The politics of skepticism. Reading Montaigne*, in «Hist. Philos. Quart.», IX, 1992, pp. 379-399.
- Horkheimer M., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VII, 1938, pp. 1-54; trad. it. *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)*, Einaudi, Torino 1974, pp. 196-253.
- Hauchecorne F., *Une intervention ignorée de Montaigne au Parlement de Bordeaux*, in «BHR», 1947, pp. 164-168.
- Hoffmann G., *Anatomy of the Mass: Montaigne's Cannibals*, in «Publication of the Modern Language Association», 117, 2, 2002, pp. 207-221.
- Hoffmann G., *Montaigne's Career*, Oxford U.P., Oxford 1998.
- Johnson E.A., *Knowledge and society. A social epistemology of Montaigne's «Essais»*, Charlottesville, London 1994.
- Keohane N.O., *Montaigne's Individualisme*, in «Political Theory», 5, 3, 1977, pp. 363-390.
- Kölsch M., *Recht und Macht bei Montaigne*, Duncker und Humblot, Berlin 1974.
- Dubois C.-G., éd., *Les Ecrivains et la politique dans le sud-ouest de la France autour des années 1580. (Quatrième centenaire de l'accession de Montaigne à la mairie de Bordeaux)*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1982.
- Langer U., *Montaigne's Customs*, in «Montaigne Studies», 4, 1992, 81-96 .
- Langer U., *Montaigne's Ethics in Context: Fortitude (I. 12) and Justice (I. 23)*, in «Montaigne Studies», 14, 2002, pp. 7-18.
- Laursen J.Ch., *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden 1992.
- Langer U., *Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne*, «BSAM», 21-22, 2001,
- Legros A., *Montaigne, son livre et son roi*, in «Studi Francesi», 122 (1997), pp. 269-274.
- Lévis-Mirepoix A., *Montaigne et l'individualisme*, in BSAM, 1, 6-15.
- Limbrick E., *La conception de l'honnête homme chez Montaigne*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 61, 1, 1971, pp. 47-57.
- Montaigne politique*, Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, réunis par Philippe Desan, Champion, Paris 2006.
- McGowan M., *Montaigne: A Social Role for the Nobleman?* in Cameron K., ed. *Montaigne and his Age*, cit.
- Magnard P., *La justice selon Montaigne*, in «Philosophie», 46, 1995, pp. 77-89.
- Maskell D., *Montaigne médiateur entre Navarre et Guise*, «BHR», 41, 1979, pp. 541-553.

- Ménager D., *Montaigne et la philosophie de l'ambassade*, «BSAM», 17-18, 2000, pp. 55-67.
- Ménager D., *La culture héroïque de Montaigne*, «BSAM», 9-10, 1998, pp. 39-52.
- Meyers N., *Les princes dans les Essais entre lois et justice*, in «BSAM», 27-28, 2002, pp. 75-82.
- Michel P., *La Boétie, Montaigne et Machiavel*, in «Dante», 1935, pp. 57-63.
- Montorzi M., *Fides in rem publicam*, Jovene, Napoli 1984.
- Monod J.M., *Le Roi d'après les Essais de Montaigne*, «BSAM», 3-4, 1972, pp. 83-84.
- Mossini L., *Manilio, Montaigne, Machiavelli*, in *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1962, pp. 5-41.
- Nakam G., *La mairie de Bordeaux dans les «Essais»: quelques grands principes de la conduite politique de Montaigne*, Colloque de l'Université de Bordeaux II, in *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest de la France autour des années 1580*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1982, pp. 23-32.
- Nakam G., *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Champion, Paris 2001.
- Nicolaï A., *Le machiavélisme de Montaigne*, «BSAM», n. 4, 1957, pp. 11-21; n. 5-6, 1958, pp. 25-47; n. 7, 1958, pp. 2-8; n. 9, 1959, pp. 18-30.
- Norton G., *Des trois commerces and Montaigne's Populous Solitude*, in «The French Review», 3, 1971, pp. 101-109.
- O'Brien J., *L'immodération d'un modéré*, in «Journal of the Institut of Romance Studies», n. 6, 1998, pp. 151-159.
- Ornstein R., *Donne, Montaigne and Natural Law*, in «Journal of English and German Philosophy», 55, 1956, pp. 213 sgg.
- Quint D., *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and political themis in the Essais*, Princeton U. P., Princeton 1998.
- Panichi N., «...Enchantés et charmés par le nom seul d'un». *Linguaggio e tirannia nella «Servitude volontaire» di Etienne de La Boétie*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», n. 3, 1998, pp. 351-377.
- Panichi N., «Id genus omne». *Politica, diritto e morale negli «Essais»*, «Hermeneutica», 1998, pp. 199-236.
- Panichi N., *De la «compagnie» à la «confrairie»: parcours politique de l'amitié*, «Montaigne Studies», n. 1-2, 1999, pp. 87-106.
- Pérouse G. A., *Du prince 'naturel' au prince idéal. Images du souverain dans les Essais de Montaigne*, in M. Bertaud, éd., *L'image du souverain dans les lettres françaises*, Nizet, Paris 1985, pp. 89-99.
- Perrau E. H., *Montaigne politique et juriste*, in «Recueil de l'Académie de Législation», 1920-

- 1921, pp. 141-181.
- Pholien G., *Les Essais et le Contr'un*, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 87, 1, 1987, pp. 3-14.
- Reiss T., *Montaigne et le sujet politique*, in «*Œuvres et Critiques*», VIII, 1-2, 1983, pp. 127-152.
- Ritter R., *Montaigne entre Henri III et Henri de Navarre*, in «*Actes de l'Académie de Bordeaux*», 14, 1954, pp. 89- 100.
- Ritter R., *L'Hospital et Montaigne devant les guerres civiles*, in «*BSAM*», 30, 1964, pp. 57-59.
- Robertson J.B., *La moralité de conflit militaire dans les Essais de Montaigne*, in «*BSAM*», 10-11, 1974, pp. 79-82.
- Ronsard et Montaigne. Ecrivains engagés?*, Études réunis par M. Dossonville, French forum Publishers, Lexington 1989.
- Sanders G., *Montaigne et les idées politiques de Machiavel*, «*BSAM*», avril-sept. 1976, 17, 18-19, pp 85-98.
- Schaefer D.L., *The political philosophy of Montaigne*, Ithaca, London 1990.
- Schaefer D.L., *Of Cannibals and Kings*, «*Review of Politics*», 1981, pp. 43-74.
- Schaefer D.L., *Montaigne et Leo Strauss*, in «*Montaigne Studies*», vol. II. n. 2, 1990, pp. 34-57.
- Schiffmann Z., *Montaigne and the problem of Machiavellism*, in «*Journal of Medieval and Renaissance Studies*», 12, 1982.
- Smith M., *Montaigne and Religious Freedom. The Down of Pluralism*, Droz, Genève 1991.
- Spriet P., *Montaigne, Charron et la crise morale provoquée par les guerres de religion*, «*The French Review*», 1965, pp. 587-598.
- Stapfer P., *Montaigne*, Hachette, Paris 1905.
- Starobinski J., *To Preserve and to Continue: remarks on Montaigne's Conservatism*, in «*Diogenes*», 118, 1982, pp. 103-120.
- Strowski E., *Montaigne: sa vie publique et privée*, Ed. de la Nouv. rev. critique, Paris s.d. [1938].
- Supple J.J., *Il n'est d'occupation plaisante comme la militaire*, in «*BSAM*», 31-32, 1979, pp. 9-25.
- Supple J.J., *'Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre': Montaigne's political Ethics*, in «*Studi Francesi*», XXXV, II, 1991, pp. 423-434.
- Taranto D., *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Franco Angeli, Milano 1994.
- Tétel M., *Montaigne and Machiavelli: Ethics, Politics and Humanism*, «*Rivista di letterature moderne e comparate*», XXIX, 1976, pp. 165-181.
- Tournon A., *'Notre liberté volontaire...': le Contr'un en marge des Essais*, in «*Europe*», 729-730, 1990, pp. 72-82.

- Tournon A., 'L' heure des parlemens dangereuse' : Montaigne et le droit de la guerre dans les redditions et prises de villes, in *Prendre une ville au XVI siècle*, sous la direction de G. Audisio, Editions de l'Univ. De Provence, Aix-en-Provence 2004, pp. 214-228.
- Trèves N., *Beyond "L'utile" and "l'honneste". On some Pioneering Aspects of Machiavelli and Montaigne*, «BSAM», juillet -déc. 1983, 15-16, pp.45-60.
- Trinquet R., *Le dernier message politique de Montaigne*, in «Mercure de France», avril 1957, pp. 612-619.
- Trinquet R., *Montaigne et la divulgation di Contr'un*, in «Revue de l'histoire littéraire de la France», 64, 1, 1964, pp. 1-12.
- Villey P., *Montaigne devant la posterité*, Boivin, Paris 1935.
- Wanegffelen Th., éd., *De Michel de L'Hôpital à l'edit de Nantes, Politique et religion face aux églises*, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 2002.
- Wolf E., *Rechtswirklichkeit und Justizkritik bei Montaigne*, in *Festschrift für V. von Hippel*, Niemeyer, Tübingen 1967, pp. 631-66

IX. Altre opere consultate.

- Accattino P., *L'anatomia della città nella "Politica" di Aristotele*, Tirrenia, Torino 1986.
- Agamben G., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995.
- Agamben G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- Agamben G. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Agamben G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Agostino, *La Città di Dio*, traduzione e cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992.
- Allen J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London 1928.
- Amyot J., *Les Oeuvres morales et meslées de Plutarque, traduites du grec en François par Messire Jacque Amyot* à Paris, de l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572.
- Archambault P., *The Analogy of the "Body" in Renaissance Political Literature*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », 29, 1967, pp. 21-53 .
- Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago, London-Chicago 1958; trad. it a cura di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.
- Arendt H., *The life of the Mind*, Harcourt Brace and Co., New York 1951; trad. it, a cura di A. dal

- Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986.
- Aristotele, *Politica*, trad. it. di C. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 9.
- Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Loffredo Editore, Napoli 1974.
- Arquillère H. X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, Paris 1972.
- Auerbach E., *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946, trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1970³.
- Aulotte A., *Amyot et Plutarque – La tradition des Moralia au XVI siècle*, Droz, Genève 1965
- Aulotte R., *Amyot et Plutarque – La tradition des Moralia au XVI siècle*, Droz, Genève 1965.
- Balard J., *Fortunes de Jacques Amyot, Actes du colloque international* (Melun, 18-20 avril 1985), Nizet, Paris 1986.
- Baldini A. E., a cura di, *Botero e la ragion di Stato. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*, Olschki, Firenze 1992.
- Baldini A. E., a cura di, *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Olschki, Firenze 1995.
- Baldini A. E., *La ragion di stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, NAME, Genova 1999.
- Balsamo J., *Les rencontres des muses, Italianisme et anti-italianisme dans les Lettres françaises de la fin du XVI siècle*, Slatkine, Genève 1992.
- Barnavi E., *La ligue parisienne (1585-1594), ancêtre des partis totalitaires modernes*, «French Historical Studies», 11, 1979, pp. 29-57.
- Baron H., *The crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton U. P., Princeton 1966; trad. it., *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Baumgartner F., *Radical reactionnaires: The Political Thought of the French Catholic League*, Droz, Genève 1976.
- Berns Th., *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, in «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», LXII, 2000, n. 3, pp. 611-623.
- Bien G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1985.
- Biral A., *La genesi dell'opposizione tra 'pubblico' e 'civile'*, in Aa.Vv., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Cleup, Padova 1977, pp. 11-29.

- Biral A., *Jean Bodin e la moderna scienza politica*, in Biral A, Cavarero A., Pacchiani C., *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'Assolutismo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 1-46.
- Biral A., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Biral A., *Storia e critica delle filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999.
- Birocchi I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino 2002.
- Bloch E., *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp, Frankfurt A. M. 1977 ; trad it. *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1981.
- Blumenberg H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt A. M. 1979; trad. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Blumenberg H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; trd. it *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.
- Blumenberg H., *Der Sturz der Protophilosophen*, München 1976; trad. it. *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (storia di una ricezione)*, Pratiche, Parma 1983.
- Blumenberg H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv fur Begriffsgeschichte», VI, H. Bouvier und Co., Bonn 1960; trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969.
- Blumenberg H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. *Il riso della donna di Tracia*, il Mulino, Bologna 1988.
- Bobbio N., *Consuetudine e fatto normativo*, in Id., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino 1994.
- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura , speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Bodei R., *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Bodin J., *Les six livres de la République*, (1576), Scientia Verlag, Aalen 1977, ristampa anastatica dell'ed. du Puis, Paris 1583 ; trad it. *I sei libri dello Stato di Jean Bodin*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, UTET, Torino 1964-1997 , 3 voll.
- Bontems C., Raybaud L. P., Brancourt J. P., *Le Prince dans la France des XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, Paris 1965.
- Born L.K., *“The perfect Prince” : A Study in Thirteenth- and Fourteenth- Century Ideals*, in «*Speculum*», III (1928), pp. 470-490.

- Borkenau F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (1935), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971; trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, il Mulino, Bologna 1984.
- Borrelli G., (a cura di), *Thomas Hobbes. Le origini del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990.
- Borrelli G., *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio politico alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Borrelli G., *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2000.
- Bouwsma W.J., *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Brandalise A.- Duso G., *Linguaggio del contratto e politicità del linguaggio*, in «Laboratorio politico», 1982, n. 4, pp. 26-51.
- Brandalise A. e Mancini M., *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, in « Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica », n. 15, 1985 , pp. 71-94.
- Brandalise A., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003 .
- Brennan A., *Humanism, Racism, and Speciesism*, in «World Views: Environnement, Culture, Religion», 7(3), 2003, pp. 274-302.
- Brown P., *Il corpo e la società*, Einaudi, Torino 1992.
- Brunner O., *Land und herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs in Mittelalter*, Wien 1965; trad. it. *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè, Milano 1983.
- Brunner O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, trad. it. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- Brunner O. und W. Conze, R. Koselleck hrsg., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1972-92.
- Brunner O., *Sozialgeschichte Europas in Mittelalter*, Vanderhoeck & Ruprecht, Gottingen 1978; trad. it. *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Brunschvicg L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, La Baconnière, Neuchâtel 1942.

- Budé G., *De l'institution du Prince* (1515, ma pubblicato postumo solo nel 1546), ed. con introduzione a cura di C. Bontems, in C. Bontems, L. P. Raybaud, J. P. Brancourt (a cura di), *Le prince dans la France des XVIème et XVIIème siècles*, Payot, Paris 1965.
- Burckhardt J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Newton Compton, Roma 1994.
- Cacciari M., *Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, «Il centauro. Rivista di filosofia e teoria politica», 2, 1981, pp. 58-81.
- Cacciari M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- Cacciari M., *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985.
- Cacciari M., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965 ; trad. it. *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1971.
- Caracciolo C. (a cura di), *La formazione dello Stato moderno*, Zanichelli, Bologna 1970.
- Carbasse J.-M., *L'introduction historique au droit*, PUF, Paris 2001.
- Carlyle R. W. e A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, London 1936, pp. 188-191; trad. it., *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1956-1968.
- Cassirer E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, G. B. Teubner, Leipzig 1927; trad. it., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Castiglione B., *Il Libro del Cortegiano*, a cura di B. Maier, UTET, Torino 1973.
- Cavanna A., *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico.1*, Giuffrè, Milano 1982.
- Cavarero A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Cave T., *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Droz, Genève 1999.
- Cave T., *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Céard J., *La Nature et les prodiges: l'insolite au XVI siècle en France*, Droz, Genève 1977.
- Chabod F., *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, pp. 589-756.
- Charron P., *De la sagesse*, éd. B. De Negroni, Fayard, Paris 1986.
- Chartier R., *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Seuil, Paris 1987; trad. it. *Lecture e lettori nella Francia di Antico Régime*, Einaudi, Torino 1988.
- Chevalier J.-J., *Storia del pensiero politico*, 3 voll., il Mulino, Bologna 1989.
- Chignola S. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre corte, Verona 2006.

- Chignola S. e Duso G.(a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Chignola S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.
- Chiodi G. (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino 1992.
- Christin O., *La Paix de religion*, Seuil, Paris 1997.
- Church C., *Constitutional Thought in Sixteenth Century France* , Cambridge U.P., Cambridge (MA).
- Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Editions de Mégare, Villiers-sur-Mer 1973.
- Coquille G., *Questions, reponses et meditations sur les articles des coustumes*, in *Les Œuvres de G. Coquille*, Du Puis, Paris 1646.
- Cordero F., *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Courcelles de D., éd. par, *Le Pouvoir des livres à la Renaissance*, Champion, Paris 1998.
- Couzinet M. D., la voce "Montaigne", in *Dictionnaire Plutarque, Vies parallèles*, éd. F. Hartog, Paris 2001, pp. 2046-2048.
- Crouzet D., *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Champ Vallon paris 1990.
- Daubresse S., *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Droz, Genève 2005.
- De Seyssel C., *La Monarchie de France* , a cura di Jacques Puojol, Librairie d'Argence, , Paris 1961.
- De Baecque A., *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévy, Paris 1993
- De Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévy, Paris 1993.
- De Caprariis V., *Propaganda e pensiero politico nella Francia delle guerre di religione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1959.
- De Fontenay E., *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, POL, Paris 1998.
- De Lubac H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Aubier-Montaigne, Paris 1949; trad. it *Corpus Mysticum*, Jaca-Book, Milano 1982.
- De Mattei R., *Il problema della "ragione di Stato" nell'età della Controriforma*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1979.

- De Negroni B., *Intolerances: catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette, Paris 1996.
- Demonet Launay M.L., *Art de conférer, art de raisonner (III, 8)*, «Cahiers Textuel», 33/44 (1986) 2, pp. 19-29.
- Demonet M. L., *Quelques avatar du mot 'politique' (XVI-XVII siècles)*, in «Langage et société», n. 113, 2005, pp. 35-61.
- De Puig J., *Les sources de la pensée philosophique de R. Sebond*, Champion, Paris 1995.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967 ; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Derrida J., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994; trad. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; trad. it., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, in *La dissemination*, Seuil, Paris 1972; trad. it., *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Jaka Book, Milano 1989.
- Derrida J., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984.
- Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, p. 203; trad it., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Dini V., *La prudenza tra virtù intellettuale, arte del vivere e filosofia pratica. Linee della ripresa contemporanea di una categoria della modernità*, in «Filosofia politica», 1-2, 1987, pp. 231-246.
- Dini V., *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Dini V., Stabile G., *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori, Napoli 1983.
- Du Bartas G., *La Sepmaine*, éd. Yvonne Bellenger, Nizet, Paris 1981.
- Du Bellay J., *Œuvres poétiques*, éd. Henri Chamard, 2 Voll., Cornély, Paris 1910 (STFM) .
- Duso G., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987. Ora Franco Angeli, Milano 1993.
- Duso G., a cura di , *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981.
- Duso G., a cura di , *Oltre la democrazia: Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.
- Duso G., a cura di, *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988.

- Duso G., a cura di, *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.
- Duso G., *Althusius e l'idea federalista*, in «Quaderni fiorentini», 21, 1992, pp. 611-622.
- Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Duso G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Duso G., *Sulla genesi del moderno concetto di società: la "consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf*, in «Filosofia politica», X, 1, 1996, pp. 5-31.
- Elias N., *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Elias N., *Die höfische Gesellschaft*; trad. it. *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 1980. Ora in Id., *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Erasmus, *Institutio principis cristiani*, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita at adnotatione critica instructa notisque illustrata, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1974, hrsg. O. Herding, Vol. IV, t. 1, pp.94-219; trad. it. Erasmus, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977.
- Escobar R., *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997.
- Esposito R. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- Esposito R. e Galli C., a cura di, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Esposito R., *Forma e scissione in Machiavelli*, «Il Centauro »,1, genn-aprile 1981, pp. 3- 29.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Esposito R., *Umanesimo e teologia: l'idea della tecnica nel «Cortegiano» di B. Castiglione*, in «Il Centauro», n. 6, 1982, pp. 18-51.
- Faye E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998.
- Ferrara A., *Giustizia e giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Filhol, R., *Le Premier Président Christofle de Thou et la Réformation des Coustumes*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1937.
- Fioravanti M., *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Fioravanti M., *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993.
- Firpo L., *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, in E. Rota , a cura di, *Questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano 1948.

- Firpo L., *Le origini dell'antimachiavellismo*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, Atti del Convegno di Perugia (30 sett.-1 ott. 1969), Olschki, Firenze 1970.
- Firpo L., sotto la direzione di, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Utet, Torino 1987.
- Foisneau L., éd. par, *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Kimé, Paris 1997.
- Forti S., *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004.
- Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- Foucault M., *L'hérméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Foucault M., *Dits et Écrits, IV, 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994; trad. it. *Archivio Foucault, 3, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault M., *«Il faut défendre la société»*. Cours au Collège de France, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. *«Bisogna difendere la società»*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1985; trad. it. *Discorso e verità nella Grecia classica*, Donzelli, Roma 1996.
- Foucault M., *L'hérméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Foucault M., *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971 ; trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004 ; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- Foucault M., *La pensée du dehors*, in «Critique», giugno 1966; trad. it. *Il pensiero del fuori*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971.
- Freud S., *Opere 1930-1938*, edizione diretta da C.L. Musatti, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979.
- Fumaroli M., *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI-XVII siècle)*, éd. J. Lafond, Vrin, Paris 1984.
- Galli C., *Genealogia della politica*, il Mulino, Bologna 1996.

- Galli C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Galli C., a cura di, *Manuale di storia del pensiero politico*, il Mulino, Bologna 2001.
- Gambino L., *I Politiques e l'idea di sovranità*, Giuffrè, Milano 1991.
- Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1985.
- Garin E., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- Garin E., *Rinascite e rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- Garrison J., *Guerre civile et compromis, 1559-1598*, Seuil, Paris 1992.
- Gatti R., «L'impronta di ciò che è umano». *Saggi di filosofia*, PLUS, Pisa 2006.
- Gauchet M., *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», nn. 14 e 15, luglio-settembre 1981.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985, trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- Genicot L., *La Loi. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 22, Brepols, Louvain 1977.
- Gentillet I., *Anti-Machiavel*, a cura di C. E. Rathé, Droz, Genève 1968.
- Giannantoni G., a cura di, *Lo Scetticismo Antico*, Morano, Napoli 1981.
- Gierke O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, H. Marcus Verlag, Breslau 1880; trad. it. senza le note, Einaudi, Torino 1974 (I ed. 1943).
- Gilbert A. H., *Machiavelli's Prince and its forerunners. The Prince as a typical book de regimine principum*, Durham (North Carolina) 1938.
- Gilbert F., *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Bernard Grassé, Paris 1972; trad. it. *La Violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Girard R., *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1982; trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- Gisey R.E., Salmon J. H. M., *Editors' Introduction a François Hotman, Francogallia*, Cambridge U. P. , Cambridge 1972.
- Gisey, R. E. *The Monarchomachs Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 32, 1970, pp.41-56.
- Grady H., *Shakespeare, Machiavelli & Montaigne: Power and Subjectivity from Richard II to Hamlet*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Grossi P., *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Grossi P., *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

- Grossi P., *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Giuffré, Milano 1998.
- Grossi P., *Giustizia e diritto tra medioevo ed età moderna*, in «Filosofia politica», 15, 2001, *Materiali per un lessico politico europeo: «Giustizia e forma politica»*, pp. 51-56.
- Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Grossi P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffré, Milano 2001.
- Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. *Il discorso filosofico dlla modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995 ; trad.it. *Che cos'è la filosofia antica ?*, Einaudi, Torino 1998.
- Hale D.G., *The Body Politic: a Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Bouton, The Hague-Paris 1971.
- Hampton T., *Writing from History : the Rhetoric of exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.)-London 1990.
- Hanley S., *Le Lit de justice des rois de France*, Aubier, Paris 1991.
- Heller A., *L'uomo del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Heller H., *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Volkerrechts*, W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1927; trad. it. *La Sovranità ed altri scritti sulla dottrina dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Giuffré, Milano 1987.
- Hexter J.H., *Seyssel, Machiavelli and Polibius VI: the Mistery of the missing Translation*, in «Studies in the Renaissance», III, 1956, pp. 75-96.
- Hoffmann G., *Montaigne et ses professeurs de philosophie*, «BSAM», 21, 1990, pp. 31-58.
- Hofmann H., *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Privatdruck der Siemens Stiftung, München 1997.
- Hofmann H., *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000; trad. it. *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Hofmann H., *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, in *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfurt a. Main, 1986, pp. 1- 30.
- Hotman F., *Francogallia*, ed. a cura di R. E. Gisey e J. H. Salmon, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Ippocrate, *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1976.

- Jackson R. A., *Kingship and Consensus populi in Sixteenth-Century France*, in «Journal of Modern History», XLIV, 1972, n. 2.
- Jean Bodin. *Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hrsg. Von H. Denzer, München 1973.
- Jeanneret M., *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*, Macula, Paris 1997.
- Jellinek G., *Allgemeine Staatslehre*, Walter, Berlin 1914; trad. it. *La dottrina generale del diritto dello Stato*, Società Editrice Libreria, Milano 1949.
- Jones R.E., *On the Dialogic Impulse in the Genesis of Montaigne's Essais*, «Renaissance Quarterly», 30, 2, 1977, pp. 172-180.
- Jouanna A. éd, *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Robert Laffont, Paris 1998.
- Jouanna A., *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, PUF, Paris 1988.
- Jouanna A., *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661*, Fayard, Paris 1989.
- Jouanna A., *Le temps de guerres de religion en France (1559-1598)*, Nizet, Paris 1998.
- Jouanna, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVI^e siècle*, Hachette, Paris 1977.
- Joukowsky F., *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Droz, Genève 1991.
- Kantorowicz E. H., *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Marietti, Genova-Milano 2005.
- Kantorowicz Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989.
- Keohane N. O., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton U. P., Princeton - New York 1980.
- Klein R., *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris 1970; trad. it. *La forma e l'intelligibile*, Einaudi, Torino 1975.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of natural Philosophy Religion and Art*, London 1964; trad. it. *Saturno e la malinconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983.
- Koenigsberger H. G., Mosse G. L., Bolwer G. A., *Europe in the Sixteenth Century*, London 1989; trad. it. *L'Europa del Cinquecento*, Laterza, Bari 1990.
- Koselleck R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

- Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Koselleck R. e Meier C., *Progresso*, Marsilio, Venezia 1991 (titolo originale: "Fortschritt", in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit.).
- Koselleck R. e Widmer P., *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Klett - Cotta, Stuttgart 1980.
- Kouskoff G., *Justice arithmétique, Justice Géométrique, Justice harmonique*, in Jean Bodin. *Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1985.
- Kristeller P. O., *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1955; trad. it. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- La Boétie Etienne de, *De la Servitude Volontarie ou Contr'un*, éd. Par M. Smith, Droz, Genève 1987; *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it a cura di L. Geninazzi, Jaca Book, Milano 1979.
- Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 230-316.
- Larmore Ch., *Les pratiques du moi*, PUF, Paris 2004; trad. it *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006.
- Le Person X., «Pratiques» et «pratiqueurs»: *la vie politique à la fin du règne de Henri III*, Droz, Genève 2002.
- Le Roy L., *Les politiques d'Aristote*, Vascosan, Paris 1568.
- Lefort C., *Essais sur le politique*, Payot, Paris 1986.
- Lefort C., *L'image du corps et le totalitarisme* in C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981; trad. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004, pp. 107-124 .
- Letoucha D. (a cura di), *Aequitas, aequalitas, auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI siècle européen*, Vrin, Paris 1992, pp. 3-15.
- Lloyd H.A., *The State, France and the Sixteenth Century*, London 1983; trad it. *La nascita dello stato moderno nella Francia del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Luhmann N., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984; trad. it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.

- Lyons J.D., *Exemplum. The Rhetoric of Exemple in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971.
- Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford U. P., Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano 1982.
- Maffettone S. e Veca S., a cura di, *Manuale di filosofia politica*, Donzelli, Roma 1996.
- Maffettone S. e Veca S., *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Maimonide, *Guida dei perplessi*, trad. it. a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2005.
- Mancini M., *La gaia scienza dei trovatori*, Pratiche, Parma 1984.
- Marocco Stuardi D., *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Marquard O. und K. Stierle, hrsg., *Identität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1979.
- Marquard O., *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991.
- Marquard O., *Ueber die Unvermeidlichkeit von Ueblichkeiten*, in W. Oelmüller (a cura di), *Normen und Geschichte*, «Materialen zur Normendiskussion», vol. 3, Paderborn 1979, pp. 332-342.
- Matteucci N., *Le origini del costituzionalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, cit., vol. IV, t. I, pp. 559-630.
- Matteucci N., *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1993.
- Mazzarino S., *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, cit., pp. 843-847.
- Mazzarino S., *Il pensiero storico classico (1965-1966)*, vol. III, Laterza, Bari 1983.
- McIlwain C. H., *The Grow of Political Thought from the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York 1932; trad. it. *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, Neri Pozza, Venezia 1959.
- McIlwain C.H., *Constitutionalism : Ancient and Modern*, Cornell University Press, New York 1947; trad. it. *Costituzionalismo antico e moderno*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Meinecke F., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1944.
- Ménager D., *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, PUF, Paris 2001.
- Menut D., *Montaigne and the Nicomachean Ethics*, in «Modern Philology», 1933-34, pp. 225-42.
- Merlo M., *Vinculum concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Mesnard P., *L'essor de la philosophie politique au XVI^{me} siècle*, Vrin, Paris 1951, trad. it., *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 voll., a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1963-1964.

- Morpurgo P., *L'armonia della natura e l'ordine dei governi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.
- Nagle J., *La civilisation du coeur, histoire du sentiment politique en France du XIIIe au XIXe siècle*, Fayard, Paris 1998.
- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986; trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- Nancy J.-L., *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982 ; trad. it., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, il poligrafo, Padova 1993.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; trad. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- Nancy J.-L., *Corpus*, Éd. A. M. Métailié, Paris 1992; trad. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004.
- Napoli P., *Naissance de la police moderne. Pouvoir, norme, société*, La découverte, Paris 2003.
- Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese 1992.
- Negri A., *Problemi di storia dello Stato moderno: Francia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII, pp. 182-220.
- Nicoletti G., *Montaigne il relativo*, in *Saggi e idee di letteratura francese*, Laterza, Bari 1965, pp. 68-82.
- Nietzsche F., *Ecce Homo* in *Opere*, VI, t. 3, Adelphi, Milano 1975.
- Oakeshott M., *On Human Conduct*, Oxford U. P., Oxford 1975, trad. it., *La condotta umana*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Oestreich G., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Bibliobolis, Napoli 1989.
- Olivieri A., a cura di, *Immagini dell'uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento*, Unicopli, Milano 2000.
- Ossola C., «*Il libro del Cortegiano*»: *Esemplarità e Difformità*, in C. Ossola e A. Prosperi (edd.), *La corte e il «Cortegiano»*, Bulzoni, Roma 1980, vol. I, pp. 15-82.
- Ossola C., *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo»*. *Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987.
- Pandolfi A., *Natura umana*, il Mulino, Bologna 2006.
- Panichi N., *La virtù eloquente. La 'civil conversazione' nel Rinascimento*, Argalia, Urbino 1994.
- Panofsky E., *Studies in Iconology*, Oxford University Press, New York 1939; trad. it. *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino 1975.
- Paradisi B., *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, *Il Medioevo*, UTET, Torino 1983, pp. 211-366.

- Pascal B., *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954; trad. it. B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola e R. Talella, Rusconi, Milano 1984.
- Pasquier E., *Le Pourparler du Prince* (1560), in *Les Pourparlers*, éd. B. Sayi-Périgot, Champion, Paris 1995.
- Peil D., *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart*, Fink Verlag, München 1983.
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Morcelliana, Brescia 1983.
- Petrucciani S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003.
- Piano Mortari V., *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Jovene, Napoli 1990.
- Piano Mortari V., *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Jovene, Napoli 1978.
- Piano Mortari V., *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., pp. 411-509.
- Piano Mortari V., *Itinera juris. Studi di storia giuridica dell'età moderna*, Jovene Editore, Napoli, 1991.
- Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Giuffrè, Milano 1962.
- Piccolomini E. S., *De ortu et auctoritate imperii romani*, a cura di G. Kallen, *Aeneas Sylvius Piccolomini als Publizist*, Stuttgart 1939.
- Platone, *Opere*, 2 Voll., Laterza, Bari 1966.
- Plutarco, *Consigli ai politici*, a cura di G. Giardini, Rizzoli, Milano 2002.
- Plutarco, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Adelphi, Milano 2001.
- Plutarco, *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983
- Pocock J.G. A., *The machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. 1. *Il pensiero politico fiorentino*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Poletto A., *Dal caos delle guerre di religione all'ordine manieristico*, in «Il Centauro», 10, 1984, pp. 23-38.
- Procacci, G., *Classi sociali e Monarchia assoluta nella Francia della prima metà del sec. XVI*, Einaudi, Torino 1955.
- Profeti M. G., a cura di, *Codici del gusto*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Puig J., *Les sources de la pensée philosophique de R. Sebond*, Champion, Paris 1995.

- Quaglioni D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, CEDAM, Padova 1992.
- Quaglioni D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Quaglioni D., *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Ragghianti, *Introduzione a Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Reulos M., *L'importance des praticiens dans l'humanisme juridique*, in *Pédagogues et juristes*, Vrin, Paris 1963.
- Reulos M., *La place de la justice dans les Fêtes et cérémonies du XVIe siècle*, in *Les Fêtes de la Renaissance*, 15e colloque international d'études humanistes, Tours, 10-22 juillet 1972, a cura di J. Jacquod, Paris 1975.
- Rice E. F., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1958.
- Richir M., *Du sublime en politique*, Payot, Paris 1991.
- Richter G., *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirkenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jarhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2005.
- Riedel M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna 1990, *Introduzione* di F. Volpi.
- Rigotti F., *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Rigotti F., *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989.
- Ritter G., *Die Neugeswtaftung Europa sim 16. Jarhundert*, Druck Hauses, Berin 1950; trad. it. *La formazione dell'Europa moderna*, Laterza, Bari 1968.
- Ronsard P., *Œuvres Complètes*, a cura di J. Céard, D. Ménagier e M. Simonin, Gallimard, Paris 1994
- Rose P. L., *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religion Universe of a Judaiser*, Droz, Genève 1980.
- Rossetti Pogliano P., *L'Etica a Nicomaco nel Cinquecento francese*, in «Studi Francesi», LXIII, 1977, pp. 394-406.
- Rotelli E. e Schiera P., a cura di, *Lo Stato moderno, I*, Il Mulino, Bologna 1971.
- Rotondi Secchi Tarugi L., a cura di, *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1999.
- Rowls J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard, Cambridge 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983.

- Rubinstein N., *The history of the word politicus in Early-Modern Europe*, in *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, a cura di A. Pagden, Cambridge U. P., Cambridge 1987.
- Russo A., a cura di, *Scettici antichi*, UTET, Torino 1978.
- Sacco R., *Trattato di diritto civile, 2. Le fonti non scritte e l'interpretazione*, Utet, Torino 1999.
- Salmon H.M., *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford U. P., Oxford 1959.
- San Paolo, *Le lettere*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1999.
- Santi Romano A., *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1946, 2 ed.
- Saxl F., *Veritas filia temporis*, in R. Klibansky – H. Paton, a cura di, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford U. P., Oxford 1963.
- Scattola M., a cura di, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Scattola M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.
- Scattola M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica in età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Schiera P., a cura di, *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, L'officina tipografica, Napoli 1996.
- Schiera P., a cura di, *Società e corpi*, Bibliopolis, Napoli 1986.
- Schiera P., *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Schlanger J., *Les métaphores de l'organisme*, l'Harmattan (già Vrin 1971), Paris 1995.
- Schmitt C., *Le categorie del «politico»*, a cura di P. Schiera e G. Miglio, Il Mulino, Bologna 1972.
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; ed. it a cura di E. Castrucci e F. Volpi, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.
- Schmitt Ch. B., *Aristote et la Renaissance*, PUF, Paris 1992.
- Schneider G., *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, J.B. Metzeler, Stuttgart 1970, trad. it. *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Schnur R., *Die französischen juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1962.

- Schnur R., *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie von Thomas Hobbes (1600-1640)*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; trad. it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.
- Sellin V., *Politica*, Marsilio, Venezia 1993 (tit. or. "Politik", in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit.).
- Senellart M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995.
- Senellart M., *Machiavelisme et raison d'Etat*, PUF, Paris 1989.
- Sennett R., *The Fall of the Public man*, Knopf, New York 1974; trad. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982 .
- Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Shakespeare, *Re Enrico IV* in Shakespeare, *Teatro*, t. II, Einaudi, Torino 1978.
- Sieyès E., *Qu'est-ce que le tiers état?*, in *Oeuvres de Sieyès*, Edhis, Paris 1989; trad. it. *Che cos'è il terzo stato?*, in *Opere*, a cura di G. Troisi Spagnoli, introduzione di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1993.
- Sinclair Th. A., *Il pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cup, Cambridge 1998; trad. it. *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2002.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno* 2 voll., Il Mulino, Bologna 1989.
- Spitzer L., *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963; trad. it. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 1967; nuova edizione 2006, con una *Introduzione* di Corrado Bologna.
- Starobinski J., *L'ordre du jour*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. *L'ordine del giorno*, Il melangolo, Genova 1990.
- Stewart P. D., *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Stolleis M., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.
- Strauss L. e Cropsey J., *History of Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1987; trad. it. *Storia della filosofia politica*, 2 voll., il melangolo, Genova 1995.
- Strauss L., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998.
- Strauss L., *Natural Right and History*, The University of Chicago, Chicago 1953; trad. it., *Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova 1990.

- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990.
- Strauss L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, New York 1968; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.
- Struve T., *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1978.
- Sutherland N. M., *Princes, Politics and Religion*, Hambledon Press, London 1984.
- Taranto D., *Potere e obbedienza. Antropologia e dottrina dello Stato nella filosofia politica di Sorbière*, in «Filosofia politica», 1, 1987, pp. 353-376.
- Tenenti A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Einaudi, Torino 1982³.
- Tenenti A., *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, il Mulino, Bologna 1987.
- Testoni Binetti S., *L'idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998, pp. 37-55.
- Trevor-Roper H., *Le origini religiose dell'Illuminismo*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari 1975.
- Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, trad. it a cura di E. Savino, Garzanti, Milano 1974.
- Veca S., *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Vegetti M., *Metafora politica e immagine del corpo*, in Aa. Vv., *Tra Edipo ed Euclide. Forme del sapere antico*, Il Saggiatore, Milano 1983.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Viroli M., *From politics to reason of State*, Cambridge U. P., Cambridge 1992.
- Vivanti C., *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Einaudi, Torino, 1963.
- Vermorel A., *Introduction a E. De La Boétie, Le Discours de la Servitude Volontaire*, texte établi par P.Léonard, ed. M. Abensour, Payot, Paris 1976.
- Vollrath E., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977.
- Wanegffelen Th., éd., *De Michel de l'Hôpital à l'Edit de Nantes. Politique et religion face aux églises*, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 2002.
- Weill G., *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion*, Slatkine, Genève 1971 (I ed. 1891).
- Weinacht W., *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von der Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Dunker&Humblot, Berlin 1968.

- Wolin S. S., *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, il Mulino, Bologna 1996.
- Zagrebelsky G., *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1998.
- Zanzi L., *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo del Machiavelli*, Lacaita Editore, Manduria 1981.
- Zarka Y.C.(a cura di), *Jean Bodin. Nature, histoire droit et politique*, PUF, Paris 1996.
- Zarka Y.C., éd., *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, Paris 1999.
- Zarka Y. C. et Cazzaniga G.-M., *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Ets-Vrin, Pisa-Paris 2001.
- Zemon-Davies N., Carrière J.-C., Vigne D., *Le retour de Martin Guerre*, Editions Robert Laffont, Paris 1979.

INDICE

<i>Premessa</i>	p. 1
Capitolo primo. «De corpore».	10
1. Analogie degli elementi, 10 – 2. Accordi, 21 - 3. Caput/corpus, 28	
4. Armonie, 37 – 5. «Un unico corpo perfetto», 46.	
Capitolo secondo. Corpo, comunità, ordine politico.	59
1. «L'orditura di un così gran corp», 59 – 2. La malattia del corpo politico, 66	
3. Conserver et durer, 70 – 4. « Se joindre et s'emplacer les uns parmi les autres », 76	
5. Interno/esterno, 82 - 6. « Un corps qui se tient », 90.	
Capitolo terzo. Il governo della vita.	99
1. « Desgousté de maistrise active et passive », 99 – 2. « J'aime à contester et à discourir », 112	
3. « De la civilité et de la pure courtoisie » : elogio politico di Giuliano l'Apostata, 126 –	
4. « Il faut vivre entre les vivans » 137 - 5. « La philosophie politique aura bel accuser... », 146	
6. « J'aime une sagesse gaye et civile », 154 – 7. « Un très grand homme et rare », 161.	
Capitolo quarto La police della natura umana.	169
1. « Par routes diverses »: natura e singolarità, 169 - 2. Immaginazione e natura umana nella «Apologie de Raymond Sebond», 184 - 3. « Les puissances des sens », 194	
4. « Nostre vie n'est que mouvement » , 209 – 5. « Les offices de la vie », 215.	

Capitolo quinto . Giustizia e diritto.	224
1. <i>«Comme nous appelons justice»</i> , 224 – 2. <i>«De faire tort en detail»</i> : il processo, 234	
3. <i>Il giusto</i> , 241 – 4. <i>La giustizia zoppa</i> , 249 – 5. <i>Della crudeltà</i> , 259.	
Capitolo sesto. La legge e l'ordine politico.	269
1. <i>«La justice en soy, naturelle et universelle»</i> , 269 - 2. <i>Il potere e la legge</i> , 280	
3. <i>La legge e i costumi: l'autonomia del “corpo comune”</i> , 289 – 4. <i>«Estans en continuelle mutation et branle»</i> , 304 - Conclusioni. <i>«Io solo in Francia»</i> : Montaigne e la «filosofia politica», 316.	
Bibliografia	333