
Montaigne tra anfibolie del relativismo e *pari humaniste*

Nicola Panichi

Selon Todorov, la doctrine humaniste rejoint avec Montaigne des développements inattendus: la pluralité des hommes et la pluralité à l'intérieur de l'homme. Mais son interprétation se concentre sur l'idée qu'il existe une manière à la Montaigne d'être relativiste qui conduit le philosophe de Bordeaux à un "universalisme inconscient". Quand il établit les 'figures' de ce parcours, toutefois, l'anamorphose de Rousseau exercera son poids: elle émergera, non sans difficulté, dans des nœuds conceptuels précis. Des pages qui sont encore à interroger parce qu'elles ouvrent des scénarios problématiques, non seulement de nature herméneutique, mais philologique et critique.

Keywords: *Universalisme – Relativisme – Pluralisme – Morale*

«Non mi sento a mio agio
né nel generale né nel particolare:
solo il loro incontro mi soddisfa»
(*Noi e gli altri*, prefazione dell'autore)

1. L'ermeneuta della civiltà

Nella introduzione all'edizione italiana di *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Remo Bodei evidenzia una riflessione todoroviana riferita al Ginevrino, che potrebbe tuttavia attagliarsi perfettamente a Montaigne:

... ha cercato [Rousseau] di innalzare se stesso come oggetto coerente, di *costruirsi*, inseguendo la propria unità numerica attraverso le diverse frazioni di essa, raccogliendo i segmenti dispersi lungo il corso della propria vita. È rimasto, tuttavia, consapevole del fatto che (come tutti, forse più di tutti) il suo *moi* è quello di un *être mixte*, uno e molteplice, costruibile e incostruibile. Pur tenendo all'unità e alla trasparenza, non si meraviglia perciò di doversi scontrare immancabilmente con contraddizioni e zone di opacità, di avvilupparsi in nodi inestricabili che gli impediscono di guardarsi sinotticamente, di considerarsi un essere semplice e unico, non misto. Dopo averli condannati in altri, si accontenta anche lui, alla fine, di autoritratti 'di profilo', che mostrano cioè un lato al prezzo di nascondere un altro¹.

¹ R. Bodei, *L'unità e la frazione*, introduzione a T. Todorov, *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*, tr. it. Bologna, il Mulino, 1987 (Paris, Hachette, 1985), p. X e p. XI.

Il ritrarsi «di profilo» è il cuore della nota accusa rivolta nelle *Ebauches des Confessions* a Montaigne, il «falso-sincero»². Anche se la linea interpretativa è da considerarsi con qualche precauzione, la prospettiva adottata consentirà a Rousseau l'ammissione conclusiva di aver, in fondo, lui stesso obbedito al principio di verosimiglianza e derogato a quello di verità. Todorov indugia sulla iterata volontà rousseauiana – una sorta di micro-manifesto – di differenziarsi dal Bordolese e fa emergere anche un altro aspetto sottolineato dall'autore delle *Confessions*: Montaigne avrebbe scritto gli *Essais* per gli altri, lui (Rousseau) per se stesso.

Prendere le mosse dallo sguardo di Rousseau su Montaigne non è marginale, né indifferente, per l'esito della riflessione critica. È l'assunzione di un punto di vista: uno sguardo lungo che sembra 'contaminare' quello di Todorov, non solo per l'accusa velata di 'falsa sincerità', ma per la sovrapposizione, forse inconsapevole, di un'ottica 'rousseauiana' su temi cruciali delle *cogitations* degli *Essais*.

Anche se Montaigne diviene uno snodo non trascurabile del percorso todoroviano (e uno di quelli che sembrano ispirare alcuni elementi portanti del proposito di *Nous et les autres*), la riflessione complessiva – fatta eccezione per le pagine dedicate al Bordolese in *Le jardin imparfait* – presto se ne allontana. Lo sforzo iniziale di considerare «la diversità umana [...] infinita»³, consegnato all'*incipit*, quale prerogativa dei moralisti del XVII secolo e il loro essere «per certi aspetti [...] persino relativisti – alla maniera di Montaigne», fa emergere subito l'idea non peregrina che esista un modo montaignano di essere relativista. Ma nello stabilirne le 'figure', peserà l'anamorfose di Rousseau. Cosa voglia indicare con precisione, inglobare o escludere quel distinguo ("alla maniera di Montaigne") emergerà solo, e non senza difficoltà, nelle pagine successive. Pagine che vanno ancora interrogate perché aprono alcuni scenari problematici, non solo di natura ermeneutica, ma filologica e critica.

Sulla ragione del differimento della risposta alla domanda implicita che nasce nel lettore su cosa bisognasse intendere nella connotazione todoroviana (la *maniera montaignana di essere relativista*), la storiografia non si è molto interrogata; anzi, non si è forse nemmeno impegnata nella ricerca della correttezza o del senso profondo di quella un po' tarda definizione e delle sue implicazioni teoriche e pratiche.

Se da un lato, Todorov tenta di restituire la complessità del 'relativismo' montaignano e la possibilità di aprire il sileno per farne emergere alcuni aspetti che mettono in crisi l'idea stessa di relativismo (peraltro ben presenti al Bordolese), non può esimersi dal precisare ciò che Montaigne potesse esprimere e intendere nel concetto (postumo) di relativismo. E dall'interrogarsi su corollari ugualmente centripeti, che il critico rende

² «Je mets Montaigne à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai. Il se montre avec ses défauts, mais il ne s'en donne que d'aimables; il n'y a point d'hommes qui n'en ait d'odieux. Montaigne se peigne semblant, mais de profil» (J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques*, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1959, p. 1150). Il giudizio rimarrà nelle *Confessions*, in *OC*, I cit., pp. 516-517: «J'avois toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne...».

³ T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1989; tr. it. *Noi e gli altri*, Torino, Einaudi, 1991, p. 5.

ben visibili: il relativismo è una categoria universalizzabile? nel caso di una risposta positiva, non si cadrebbe in un evidente paradosso logico? sino a che punto il Bordoiese ne è stato consapevole? ha saputo aggirare il paradosso come nel caso della contraddizione scettica (*non so nulla*) che di fatto ‘supera’ con la formulazione di una domanda (*que sais-je?*)?

Per provare a rispondere correttamente a tutte le questioni, è necessario analizzare da vicino il reticolo di concetti maggiori e significanti (universale, natura, costume) che consentono a Todorov di investire su contenuti atti a circoscrivere il suo oggetto (il relativismo).

Innanzitutto, la proposta di una definizione (provvisoria) di universale come «orizzonte d’intesa tra *due* particolari», con la coscienza del ‘postulante’ («forse non lo si raggiungerà mai, nondimeno vi è bisogno di postularlo per rendere intelligibili i particolari esistenti»)⁴. La sua narrazione prende corpo da Montaigne il quale, di fronte alla pluralità delle forme di civiltà (come farà Diderot), pone il problema del fondamento dell’etica. Il passo montaignano è molto noto e Todorov lo rilancia:

Puisque les loix ethiques, qui regardent le devoir particulier de chacun en soy, sont si difficiles à dresser, comme nous voyons qu’elles sont, ce n’est pas merveille si celles qui gouvernent tant de particuliers le sont d’avantage. Considerez la forme de cette justice qui nous regit: c’est un vray tesmoignage de l’humaine imbécillité, tant il y a de contradiction et d’erreur (III, 13, 1071B)⁵.

Ripercorrendo le considerazioni degli *Essais* dedicate al tema, Nietzsche aveva trovato tale fondamento nella natura. Diversamente da Todorov, nel cogliere il principio naturale della morale montaignana, definisce Montaigne «naturalista dell’etica»⁶, istituendo una decisiva filiazione e un’analogia (anzi una superiorità) con la filosofia degli antichi. Privata della filiazione e dell’analogia, la tesi (la natura come fondamento della morale insieme all’ordine cosmico e criterio ultimo dei valori – da cui l’espressione “diritto naturale”) fa capolino anche nella ricostruzione todoroviana, ma con uno scopo opposto al proposito nietzscheano. Il raffronto intrapreso tra Diderot e Montaigne segue *à la lettre* tale cammino antitetico e può servire da cammeo.

Mentre lascia qualche perplessità il presupposto del ragionamento – la sottovalutazione dell’influsso epicureo e lucreziano porta Todorov a pensare che in Montaigne e nel Rinascimento «la certezza di un riferimento alla natura è stata compromessa» –, converrebbe sottolineare l’ambiguità della formulazione che ne deriva e che diventerà dominante nel corso delle riflessioni: «il relativismo e

⁴ Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 17.

⁵ Seguo l’edizione di Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965. Libro, capitolo e pagina sono dati nel corpo del testo. I corsivi sono nostri.

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere*, ed. critica a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano, Adelphi, III, III, I, 1989, [MF] Autunno-Inverno 1873-1874, 30 [26], p. 346: «Di fronte agli antichi, anche Montaigne è un naturalista dell’etica, tuttavia infinitamente più ricco e più pensoso. Noi siamo dei naturalisti superficiali, ne siamo pienamente coscienti».

l'empirismo di Montaigne, come di molti altri, hanno fatto dubitare dell'esistenza di una norma che vada oltre le usanze particolari. Il 'naturalismo' degli antichi è stato a poco a poco estromesso dall' 'artificialismo' dei moderni». Se per Todorov il problema, tuttavia, non è tanto contrapporre l'artificiale al naturale, ma evidenziare il nuovo equilibrio tra natura e costume, sarebbe stato opportuno soffermarsi sul senso di una tale ricerca che, nonostante le 'oscillazioni' e i dinieghi polemici, non spinge mai Montaigne a negare la natura, piuttosto a problematizzarne immagini e nuovi pregiudizi.

Lo spirito della 'graduazione concettuale' conduce Todorov al tema centrale e forse più controverso degli *Essais*: cos'è *nature*? Mentre richiama la serrata critica montaigniana alla sua nozione filosofica (*id est* al concetto di legge di natura elaborato dai filosofi), sembra perderne per così dire la densità teorica, tanto da insistere con maggior vigore – indotto da alcune significative considerazioni di Montaigne stesso – sul *procedimento* che configura le *immagini* (concettualizzazioni) di natura quale frutto esclusivo della consuetudine. L'esito ha finito per privilegiare unicamente tale aspetto, a scapito dell'altra faccia del problema, ben presente negli *Essais*, bisognosa, forse, di una cura più attenta e uno scavo più vigile nelle 'midolla' del testo. Proprio nello scarto tra il concetto di natura e le sue immagini (elaborate nella e dalla storia della filosofia) si rivela e consuma ancora una volta lo sguardo escludente di Rousseau.

A ben vedere, anche il "progetto umanistico" di Todorov, consegnato a *Le jardin imparfait*⁷, non si configurerà come una efficace palinodia delle tesi esposte, finendo per riservare a Montaigne solo uno spazio *à demi*, 'prigioniero', ancora una volta, degli occhi rousseauiani – che nondimeno continuavano a leggere gli *Essais*, sotto quell'albero "touffu" del *verger de Madame de Warens*, nella *confiance* di poter *sempre* ridere dell'*humaine misère*: «Puissai-je, heureux verger, ne vous quitter jamais»⁸.

2. Todorov *en montaigniste* (inconsapevole)?

«Je veux qu'ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu'ils s'eschaudent à injurier Seneque en moy» (II, 10, 408C). Così Montaigne in *Des livres* preannunciava uno degli effetti ('perversi') caratterizzanti la sua fortuna postuma (comuni del resto ad altri autori), da cui nemmeno Todorov sembra essere completamente immune.

La ricostruzione della biografia intellettuale tracciata nella *Prefazione a Nous et les autres* segnala la svolta verso il saggio morale o politico, riportandone la genesi nella insoddisfazione profonda per lo iato patito tra vita professionale e ideali professati. Affidandosi alle parole di Simone Weil nell'*Enracinement* («L'acquisizione della conoscenza avvicina alla verità quando si tratta della conoscenza di ciò che si ama, e in nessun altro caso»)⁹, Todorov testimonia con costanza che non ci si può occupare

⁷ Paris, Grasset, 1988.

⁸ J.-J. Rousseau, *Le verger de Madame de Warens*, in *OC cit.*, II (1964) p. 1124.

⁹ Todorov, *Noi e gli altri cit.*, p. XIII.

dell'umano senza prendere partito e la filosofia, se è tale, deve agire sul mondo, per trasformarlo¹⁰. Nella sua dimensione pragmatica, tale testimonianza incontra di nuovo, forse con scarsa consapevolezza, il progetto filosofico degli *Essais*.

La condanna della *irresolution* (*passim*) e il *nous sommes nés pour agir* (I, 20, 89A) sono temi cari a Montaigne e vanno a comporre un apparato categoriale che si profila in velina nel corso della sua opera tra apparenti contraddizioni. Nel primo caso, l'*engagement* dell'intellettuale deve prendere partito con la penna e, a volte, con il sangue¹¹ sul presupposto che «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, 1, 793B); nel secondo, prevale l'idea della filosofia come *arte di vivere*, spia della decisiva presenza plutarchea nella trama della scrittura montaignana – presenza verso cui Todorov non mostra particolare interesse mentre essa disegna un decisivo intertesto con Rousseau.

Ma c'è un altro elemento che si potrebbe definire consustanziale al progetto todoroviano e che lo avvicina a uno dei cardini delle meditazioni del Bordolese. L'idea, contenuta sin dall'*incipit* luminoso di *La conquista dell'America*, che la scoperta (dell'America) coincida con la scoperta che «l'io fa dell'altro», per precisare ancor più in una ottica profondamente (inconsapevolmente?) montaignana: «Possiamo scoprire gli altri in noi stessi, renderci conto che ognuno di noi non è una sostanza omogenea e radicalmente estranea a tutto quanto non coincide con l'io: l'io è un altro»¹².

E quando nel capitolo sulla conquista, Todorov interrogherà la veridicità o la verosimiglianza dei racconti che hanno caratterizzato l'incontro (la conquista) tra Vecchio e Nuovo mondo, seguirà un ragionamento messo *en place marchande* negli *Essais*:

un fatto non può essere avvenuto, contrariamente alle affermazioni di un cronista, ma che quest'ultimo abbia potuto asseverarne l'esistenza, abbia potuto contare sull'accettazione da parte del pubblico dell'epoca, è non meno significativo del non semplice verificarsi di un avvenimento, il quale, dopotutto, è il prodotto del caso. La recezione degli enunciati è più rivelatrice, per la storia delle ideologie, della loro produzione; e quando un autore si inganna o mente, il suo testo non è meno significativo di quando dice il vero; l'importante è che il testo sia ricevibile dai contemporanei, o sia stato ritenuto tale dal suo autore. Da questo punto di vista la nozione di 'falso' non è pertinente¹³.

La tesi è rilanciata in qualche pagina successiva: «Anche se i cronisti, spagnoli o indiani, si ingannano o mentono, le loro opere restano ugualmente eloquenti per noi;

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Montaigne rivendicherà in *De l'utile et de l'honneste* il ruolo dell'intellettuale che deve prendere partito con la scrittura («c'est assez de tramer nos plumes en ancre, sans les tramer en sang»: 802B) e in *De mesnager sa volonté* a volte con l'azione («Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les paroles, et la sueur et le sang au besoing»: III, 10, 1007B).

¹² T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1992, p. 5, Nota introduttiva di P.L. Crovetto (*La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982). L'espressione "conquête" riferita alle "nouvelles terres" presenta diverse occorrenze negli *Essais*.

¹³ *Ivi*, p. 66.

il gesto che ognuna di esse rappresenta ci rivela l'ideologia del suo autore, quand'anche il racconto degli avvenimenti sia falso»¹⁴.

La eco dell'*advenu, non advenu* del capitolo *De la force de l'imagination* degli *Essais* è immediatamente riconoscibile. Tra l'altro, si tratta di un testo molto rimaneggiato in fasi stratificate dal Bordolese e molto discusso dalla critica, in particolare da André Tournon in un saggio esemplare¹⁵:

[A] Car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les prens. [B] Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience: chacun y peut joindre ses exemples: et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et varieté des accidens. Advenu [C] non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est non advenu, a Paris ou a Rome, a Jean ou a Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacite, duquel je suis utilement advisé par ce recit. Je le voy et en fay mon profit egalemeent en ombre qu'en corps. Et aux diverses leçons qu'ont souvent les histoires, je prens à me servir de celle qui est la plus rare et memorable (I, 21, 105).

Il capitolo sulla conquista termina con l'evocazione apparentemente inconscia del paradigma mercantilistico, fatto oggetto di un intero *essai* (I, 22: *Le Profit de l'un est dommage de l'autre*): «Vincendo da un lato l'europeo perdeva dall'altro; imponendo il suo dominio su tutto il globo in forza della sua superiorità, egli schiacciava in se stesso la sua capacità di integrazione col mondo [...]. La vittoria era più gravida della sconfitta. Ma Cortés non poteva saperlo»¹⁶: «pertes triomphantes à l'envi des victoires», aveva commentato Montaigne (I, 31, 211C).

Su tali 'dimenticanze' todoroviane ritorneremo nel paragrafo conclusivo.

3. Esitazioni della ragione

La scelta di analizzare in Montaigne le categorie di consuetudine, relativismo e universalismo non è con tutta evidenza neutra. Il punto di avvio è il riconoscimento che l'etnocentrismo costituisca una delle figure perverse dell'universalismo, tema a cui sono dedicate le pagine precedenti di *Nous et les autres*. La tesi muove, dunque, dall'assunzione che il relativismo sia il "rivale" dichiarato dell'universalismo e Montaigne rappresenti il *necessario* punto genetico per ogni riflessione sulla teoria relativista e il concetto di universale¹⁷. L'analisi montaigniana della nozione di consuetudine servirà da cartina di tornasole per analizzare tale rapporto.

Innanzitutto, Todorov mette bene in mostra l' 'esitazione' di Montaigne, manifestata in *De la coutume*:

¹⁴ *Ivi*, p. 146.

¹⁵ "Advenu ou non advenu...", in Cl.-G. Dubois (éd), *Montaigne et l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 31-38.

¹⁶ Todorov, *La conquista dell'America* cit., p. 119.

¹⁷ Cfr. Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 40.

Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompagne; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat. Pour exemple, je luy demanderay lors, quelle chose peut estre plus estrange, que de voir un peuple obligé à suivre des loix qu'il n'entendit onques, attaché en tous ses affaires domestiques, mariages, donations, testamens, ventes et achapts, à des regles qu'il ne peut sçavoir, n'estant escrites ny publiées en sa langue, et desquelles par necessité il luy faille acheter l'interpretation et l'usage? (I, 23, 117A).

E non gli sfugge di certo il movimento dell'argomentazione montaignana su cui costruisce, in sovrapposizione, una sorta di sillogismo imperfetto: 1. ciò che appare indubitabile poggia solo sull'abitudine, sorgente debolissima che si inorgoglisce scorrendo, come si legge nell'*Apologie de Raymond Sebond*¹⁸; pregiudizi mascherati sradicabili; 2. *ma* il rimettersi ai valori universali (alla ragione e alla verità) produce sconvolgimento anziché serenità, irrequietezza, inquietudine¹⁹ e la ragione sembra mettere in pericolo se stessa a causa del profondo radicamento nell'uso; 3. si tratta di un rischio parziale salvato dalla retorica da una (anomala) negazione della negazione (*et... pourtant*): *tuttavia* il riferimento alla verità e alla ragione sarà preferibile all'abitudine, l'irrequietudine (dello scetticismo) alla tirannia dell'uso (e del dogmatismo).

Lasciando da parte l'ulteriore questione che si profila in velina (Montaigne giunge per un'altra via alla problematizzazione del rapporto scetticismo-dogmatismo), forse con una schematizzazione eccessiva Todorov pensa che, nonostante le reticenze montaignane, qui si potrebbe supporre una propensione per la posizione universalista – indicazione subito ridimensionata, a suo giudizio, in relazione ai *testi* e al *programma* degli *Essais*. Mentre non si nasconde la difficoltà di interpretare un pensiero, che non volendo esporre un sistema filosofico omogeneo rende plausibile l'opposizione di affermazioni (apparentemente) contrarie, sostiene con efficacia che si possa cogliere una gerarchia tra le diverse tesi. *De la coustume* ne mostra una «gradazione significativa».

Todorov vede comunque problematico e difficoltoso il proclamato ritorno alla verità e alla ragione, evocato dal passo I, 23. Se la seconda natura è diventata la prima, in Montaigne non ci sarebbe via di scampo. Vedremo la sua argomentazione. Ma intanto varrebbe la pena osservare che relativamente al primo punto (*auctoritas non veritas facit legem*), l'aggiunta montaignana risulta di peso e talmente incisiva da spingere il ragionamento in tutt'altra direzione:

Voyez les anciennes considerations qui ont donné le premier branle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de reverence: vous les trouverez si legeres et si delicates, *que*

¹⁸ «Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières: suyvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant» (II, 12, 583A).

¹⁹ Cfr. S. Giocanti, *Scepticisme et inquiétude*, Paris, Hermann, 2018 (in corso di stampa).

ces gens icy qui poisent tout et le ramencent à la raison, et qui ne reçoivent rien par autorité et à credit, il n'est pas merveille s'ils ont leurs jugemens souvent tres-esloignez des jugemens publiques. Gens qui prennent pour patron l'image premiere de nature, il n'est pas merveille si, en la plupart de leurs opinions, ils gauchissent la voye commune (II, 12, 583A).

L'ipotetica risposta/contro-argomentazione di Montaigne era già contenuta nell'aggiunta che si lega a quel "ric conducendo le cose alla verità e alla ragione", giudicato un po' incautamente da Todorov un richiamo inutile, inefficace e, dunque, inutilizzabile. Il richiamo, al contrario, a chi sappia collocarsi dal punto di vista della «image premiere de nature» (dunque un dato che permane e scalfisce la pervasività senza appello dell'abitudine), del concetto di natura originario, non imbastardito dalla *coutume*, peculiare di chiunque (*rara avis*) non accetti nulla per autorità e senza critica, risulta una sorta di chiodo o di zeppa nella linearità della compattezza identitaria dell'uso – e dell'argomentazione todoroviana. Inoltre, il pericolo evocato nella seconda premessa del 'sillogismo' si rivela come necessario; nel suo tribunale, la ragione deve superare la prova più difficile: dubitare di se stessa – la critica è anche la *crisi* della ragione. Circa la conclusione: il *tuttavia* mantiene tutto il suo valore retorico e 'giuridico', la negazione della negazione rimette il giudizio sui piedi, anche se piedi vacillanti e malfermi, ma sempre più 'sicuri' della posizione invertita dell'andatura 'a rovescio'.

Il sillogismo improprio non è stato costruito da Montaigne ma dal suo lettore. Non era difficile prevederlo. Le due premesse erano incomplete, dunque fallaci, ma la conclusione era corretta.

Seguiamo il ragionamento di Todorov: dove trovare, si chiede, il punto di appoggio che permetta di sollevare il giogo se si scambia sempre il pregiudizio per la verità? come isolare la consuetudine come oggetto di riflessione se le regole stesse del procedimento vengono dettate dalla consuetudine? La ragione in questa situazione, schiava della prepotente padrona, non riesce a separare la consuetudine da ciò che non lo è, ha la funzione di trovare giustificazioni plausibili alla consuetudine, di travestire la cultura in natura²⁰:

[A] De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. [C] Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croid hors des gonds de raison: Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent (I, 23, 115-116).

Proprio l'aggiunta del termine «irragionevolmente» fa dubitare Todorov: se è possibile definire le azioni irragionevoli o ragionevoli, la ragione esiste ancora

²⁰ «J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantasie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde» (I, 23, 112B).

indipendentemente dalla consuetudine. In definitiva, Montaigne continuerebbe a utilizzare lo strumento che avrebbe definito inutilizzabile. Lo stupore di Todorov si arresterebbe se egli avesse evitato di assolutizzare il corposo frammento del punto di vista montaignano, rendendolo peraltro dogmatico, sulla *critica* alla consuetudine. L'autore degli *Essais* vede la *coutume* sostituirsi molecolarmente alla ragione, ma non al punto di soppiantarla totalmente, nella malsana persuasione che essa sia divenuta *la* ragione (e come potrebbe accadere?). Todorov carica Montaigne, da una prospettiva consolidata, di una sorta di “morte” o “suicidio” della ragione (poi, *malgré lui*, resuscitata), la cui capacità di vigilanza, invece, non è messa in discussione in chi l'abbia con fatica coltivata. Nelle mani di Todorov la presunta operazione suicidaria diviene una sorta di anfibolia originaria della ragione a danno di se stessa. Ma la consuetudine negli *Essais* è un *modo* di pensare, non lo *strumento* per pensare. Qui Todorov concorda ma sembra aver scambiato il modo per lo strumento.

La chiave di volta per il critico risiederebbe nel senso letterale di una frase molto discussa degli *Essais*: «Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement» (*Ivi*, 115C). Il suo commento è lapidario e radicale: «la ragione naturale non può discendere dalla ragione consuetudinaria, perché la natura, in quest'ambito, non esiste; non si può emancipare ciò che non esiste. L'uomo è interamente governato dall'abitudine e dall'interesse ed è incapace di elevarsi al di sopra della sua condizione»²¹. Sul potere dell'imperio della consuetudine, Montaigne aveva aperto, peraltro, anche scenari politici:

Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature. Ceux qui sont duits à la monarchie en font de mesme. Et quelque facilité que leur preste fortune au changement, lors mesme qu'ils se sont, avec grandes difficultez, deffaitz de l'importunité d'un maistre, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultez, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise (*Ivi*, 116C).

L'argomento su cui farebbe leva Montaigne è quello degli empiristi: diversità del vissuto, confutazione di una idea di natura direttamente osservabile in cui l'essenza coincide con il fenomeno – la diversità degli individui, dei costumi, degli oggetti verrebbero negati; verrebbero negati i dati dei sensi. E qui prende corpo l'aporia sottolineata da Todorov: è possibile prendere in considerazione la diversità fenomenica e affermare, nondimeno, l'esistenza di regole comuni, di una identità astratta? «Per poter argomentare e farsi comprendere c'è bisogno di riferirsi a un campione che trascenda le determinazioni spazio-temporali del soggetto parlante; questa “ragione” è comune, almeno a Montaigne e al suo lettore»²². Come per larga parte della *vulgata* storiografica, Montaigne, nella sua ricerca della natura delle cose,

²¹ Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 42.

²² *Ivi*, pp. 42-43.

applicherebbe il piano della conoscenza anche all'etica e al giudizio: non ci sarebbero morale o politica che possano richiamarsi a principi più naturali di altri.

La *coutume* costituirebbe l'orizzonte di un determinismo integrale che non consentirebbe agli uomini nessuna scelta, nessuna libertà. Tutto è cultura e tutto è natura si ricollegerebbero perché entrambe le posizioni si rifiutano di riconoscere un ruolo alla volontà e, dunque, alla morale²³. Nessuna posizione è superiore a un'altra, ne è l'epilogo.

Ma, come vedremo, forse anche in questo caso il circolo costruito da Todorov è imperfetto perché noncurante del ruolo essenziale e complesso giocato dallo sguardo scettico, che pur in qualche misura è convocato.

4. Il convitato di pietra

Il convitato di pietra della griglia concettuale di Todorov, lettore di Montaigne, sembra essere proprio lo scetticismo. Anche nel caso della citazione appena indicata, egli chiude l'uomo, come sembra fare Montaigne nel passo, nell'ambito tirannico dell'abitudine. E non è stupefacente perché il Bordolese *hic et nunc* lo fa in *questa* accezione e la frase è immessa in *queste* coordinate. Sorprende, tuttavia, l'«ostinazione» del critico a non uscire mai dalla maglia dogmatica e identitaria, e non guardare all'altra immagine di ragione, tutta montaignana, non perversa nella sua radicalità, ma madre e figlia, al contempo, dello scetticismo che gli *Essais* identificano nell'atteggiamento critico dell'*estamine*, del cribro dell'intelletto, immagine di Stefano Guazzo trasmigrata in Montaigne dalla *Civil conversatione*, letta in italiano. Sarebbe bene non dimenticare che gli *Essais* sono una sorta di epifania dell'*éveil de la pensée*, fortunata espressione di Jean-Yves Pouilloux²⁴ e mai logora.

Anche se Todorov in verità si serve dello scetticismo come strumento idoneo a puntellare il proprio ragionamento intorno alla concezione montaignana di legge di natura, egli continua nella sua proposta, nell'inconsapevole rifiuto della funzione dello scetticismo non solo come strumento ma soprattutto come modo di pensare. Montaigne riporterebbe il fatto senza giudicarlo, ogni giudizio rappresentando soltanto una manifestazione dell'abitudine e di conseguenza nulla gli consentirebbe «di affermare che la libertà è un bene e la sua assenza un male; giudicare significherebbe dar prova dell'etnocentrismo e travestire l'abitudine con i panni della ragione universale. Tutti i pericoli del relativismo, qui, sono già presenti in germe»²⁵.

Ma proprio il concetto di libertà (e la fame di libertà) funge, al contrario, da ulteriore chiodo o zeppa dell'intelletto e permette a Montaigne di interrompere il processo *ad infinitum* dello scetticismo classico, spingendolo alla sua riformulazione sino a giungere alla categoria, messa in evidenza da Tournon, della «convinzione di

²³ *Ivi*, p. 43.

²⁴ J.-Y. Pouilloux, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995.

²⁵ Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 44.

uno scettico”: la libertà è un bene. Nessuna oscillazione:

[B] Nulle prison m’a receu, non pas seulement pour m’y promener. L’imagination m’en rend la veue, mesme du dehors, desplaisante. Je suis si affady apres la liberté, que qui me deffenderoit l’accez de quelque coin des Indes, j’en vivroys aucunement plus mal à mon aise. Et tant que je trouveray terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupiray en lieu où il me faille cacher. Mon Dieu! que mal pourroy-je souffrir la condition où je vois tant de gens, clouez à un quartier de ce royaume, privés de l’entrée des villes principales et des courts et de l’usage des chemins publics, pour avoir querellé nos loix’ Si celles que je sers me menassoient seulement le bout du doigt, je m’en irois incontinent en trouver d’autres, où que ce fut. Toute ma petite prudence en ces guerres civiles où nous sommes, s’employe à ce qu’elles n’interrompent ma liberté d’aller et venir. Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu’elles sont justes, mais par ce qu’elles sont loix. C’est le fondement mystique de leur autorité; elles n’en ont poinct d’autre! [C] Qui bien leur sert. Elles sont souvent faictes par des sots, plus souvent par des gens qui, en haine d’égalité, ont faute d’équité, mais tousjours par des hommes, auteurs vains et irresolus (III, 13, 1072).

Solo qui il cerchio veramente si chiude: nell’equilibrio tra desiderio ontologico di libertà e coscienza della arbitrarietà della legge. E proprio qui l’idea di un Montaigne relativista vacilla. Più chiaro appare a Todorov il ragionamento in ambito estetico, laddove Montaigne indica esempi sull’instabilità dell’ideale umano di bellezza. Ma è lecito, si chiede, passare dall’estetica all’etica?

Il convitato di pietra dismette le vesti marmoree della statua sepolcrale, a proposito della negazione del sillogismo tratto dalla tradizione scettica, secondo cui diritto naturale e leggi di natura non esisterebbero²⁶. La nozione stessa di legge di natura sarebbe un ossimoro. Se leggi della ragione sono da considerarsi in opposizione a leggi del costume, che valore riveste il termine legge?²⁷

Todorov cita una delle frasi chiave degli *Essais*, ma anche in questo caso non esorcizza del tutto il rischio di trarne una conclusione definitiva. Se peraltro Montaigne scrive che il diritto naturale è esistito *forse* un tempo, ma ora non è più possibile ritrovarne la traccia, in verità il suo ragionamento è al tempo stesso più preciso e più sfumato, perché questa stessa precisione introduce un distinguo:

²⁶ «Maggiore: ‘quello che la natura ci avesse davvero ordinato, lo seguiremmo senz’altro’. Minore: ‘non vi è cosa in cui il mondo sia così diverso come in fatto di costumi e di leggi’. Conclusione: le leggi sono fondate non sulla natura o la verità, ma sulla tradizione e l’arbitrio».

²⁷ «[A] Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie? Que nous suyons les loix de nostre pays? c’est à dire cette mer flotante des opinions d’un peuple ou d’un Prince, qui me peindront la justice d’autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu’il y aura en eux de changemens de passion? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyois hyer en credit, et demain plus, [C] et que le trajet d’une riviere faict crime? Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà? [A] Mais ils sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu’il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu’ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l’humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins: signe que c’est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si defortunez (car comment puis je autrement nommer cela que deffortune, que d’un nombre de loix si infiny il ne s’en rencontre au moins une que la fortune et temerité du sort ait permis estre universellement receue par le consentement de toutes les nations?) ils sont, dis-je, si miserables que de ces trois ou quatre loix choisies il n’en y a une seule qui ne soit contredite et desadvoee, non par une nation, mais par plusieurs» (II, 12, 579-580).

[B] Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, *comme il se voit és autres creatures*; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance.
 [C] *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis est* (II, 12, 1580).

Todorov si rende ben conto in questo caso della duplicità del concetto di legge e acutamente chiosa: «Una tale deduzione, forse, è meno rigorosa di quanto non si creda. Inizialmente Montaigne non sembra voler riconoscere i due significati della parola 'legge': la legge-regolarità e la legge-comandamento». Propone un esempio calzante: non uccidere non è legge appartenente alla prima accezione, ma potrebbe esserlo alla seconda (cioè rientrare nel campo del diritto naturale, così da permettere di giudicare un'azione in ogni luogo e in qualsiasi momento). Ma soprattutto non trova probante l'argomentazione scettica²⁸, a suo giudizio utilizzata da Montaigne, secondo la quale se una cosa non è universalmente presente non può essere vera (giusta): universale non è l'esistenza di azioni (o di leggi) giuste, ma la capacità di distinguere tra giustizia e ingiustizia. Ancora una volta, nota Todorov, il corollario di questo rifiuto è un empirismo radicale, che non ammette l'esistenza di ciò che non si vede. In tale ottica, nelle stesse pagine Montaigne identificherebbe la prova dell'arbitrarietà delle religioni (e in tal senso non vere) nel fatto che ne esistano diverse. Per il critico tale argomentazione non può considerarsi una prova. Ma prova non era considerata nemmeno da Montaigne: non solo perché le differenti forme di rito possono nascondere un identico sentimento religioso, ma anche perché la pluralità non dimostra che tutte le religioni si equivalgano. Tanto è vero che Montaigne stesso ne apostroferà alcune come "false" («Et toute police a un dieu à sa teste, fausement les autres, veritablement celle que Moïse dressa au peuple de Judée sorty d'Aegypte»: II, 16, 630C).

Anzi, seguendo lo stesso ragionamento che Todorov gli oppone, gli *Essais* nel corso di un riferimento alla religione degli elefanti e, in subordine, al germe naturale di religione nell'uomo²⁹, smentiscono, almeno in parte, il preteso cattivo universalismo legandolo proprio al concetto che Todorov non coglie, contenuto in una pagina significativa dell'*Apologie*:

Nous pouvons juger de cela. Nous pouvons aussi dire que les elephans ont *quelque participation de religion*, d'autant qu'après plusieurs ablutions et purifications on les void, haussant leur trompe comme des bras et tenant les yeux fichez vers le Soleil levant, se planter long temps en meditation et contemplation à certaines heures du jour, de leur propre inclination, sans instruction et sans precepte. *Mais, pour ne voir aucune telle apparence és autres animaux, nous ne pouvons pourtant établir qu'ils soient sans religion*, et ne pouvons prendre en aucune part ce qui nous est caché (II, 12, 468A).

²⁸ Todorov, *Noi e gli altri* cit., pp. 44-45.

²⁹ Montaigne si riferisce a un tipo di religione spontanea e autentica, a un credo minimo («tendres principes»: II, 12, 513C), dono della ragione naturale che ha dato all'uomo qualche tenero indizio di religiosità. Ma tale fondo naturale non può mutarsi in una religione positiva (cfr. N. Panichi, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010).

Anche la consuetudine non costituisce una eccezione ed è descritta simultaneamente, nello spirito dialettico del *pro et contra*. Se essa è una maestra di scuola prepotente e traditrice (I, 23, 115A), bisogna rientrare in noi stessi per trovare il *focus* da cui sottoporla al cribro della critica. E qui prende forma una possibile risposta, *avant la lettre*, a Rousseau (e Todorov):

[A] Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est generalement à chacun d'obeir aux loix de son pays, [B] comme est l'advis de Socrates inspiré, dict-il, d'un conseil divin. [A] Et par là que veut elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre regle que fortuite? *La verité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui eust corps et veritable essence, il ne l'atacheroit pas à la condition des coustumes de cette contrée ou de celle là; ce ne seroit pas de la fantasie des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme.* Il n'est rien subject à plus continuelle agitation que les loix (II, 12, 578-579A)³⁰.

5. Un “radicalismo estremo”? «Je ne puis pas avoir le jugement si flexible»

Todorov vede la tesi montaignana esposta al rischio di un ‘radicalismo’ estremo. Se le tradizioni di un paese influenzano le sue leggi, inevitabilmente l’idea di giustizia universale (e astratta) va respinta³¹. E si chiede: perché considerare diritto naturale e spirito di una nazione alternativi? non li si potrà supporre interattivi? Le premesse contenevano già *in nuce* la risposta, così riformulata: se tutto può essere considerato consuetudine niente lo è. Emergerebbe un «cieco attaccamento alla consuetudine» da parte di Montaigne che lo indurrebbe non solo a rinunciare ai giudizi assoluti, ma anche all’idea «dell’unità del genere umano». Ma se Montaigne osserva e registra come la consuetudine funzioni ed espropri, *usurpi* (lemma scelto proprio nell’*incipit* di I, 23), non lo accetta: «*Je ne puis pas avoir le jugement si flexible*»³².

Il critico formula due obiezioni politico-etiche, poggianti su tale supposto relativismo radicale. Montaigne rivendicherebbe il valore della consuetudine in casa propria e la tolleranza verso gli altri, mentre la (supposta) assenza di qualsiasi fondamento ‘naturale’ delle leggi avrebbe potuto portare all’accettazione del

³⁰ «[A] Depuis que je suis nay, j’ai veu trois et quatre fois rechanger celle des Anglois, noz voisins, non seulement en subject politique, qui est celuy qu’on veut dispenser de constance, mais au plus important subject qui puisse estre, à sçavoir de la religion. Dequoy j’ay honte et despit, d’autant plus que c’est une nation à laquelle ceux de mon quartier ont eu autrefois une si privée accointance qu’il reste encore en ma maison aucunes traces de nostre ancien cousinage. [C] Et chez nous icy, j’ay veu telle chose qui nous estoit capitale, devenir legitime; et nous, qui en tenons d’autres, sommes à mesmes, selon l’incertitude de la fortune guerrière, d’estre un jour criminels de laeae majesté humaine et divine, nostre justice tombant à la merci de l’injustice, et, en l’espace de peu d’années de possession, prenant une essence contraire. Comment pouvoit ce Dieu ancien plus clairement accuser en l’humaine cognoissance l’ignorance de l’estre divin, et apprendre aux hommes que la religion n’estoit qu’une piece de leur invention, propre à lier leur société, qu’en declarant, comme il fit, à ceux qui en recherchoient l’instruction de son trepid, que le vrai culte à chacun estoit celuy qu’il trouvoit observé par l’usage du lieu où il estoit? O Dieu! quelle obligation n’avons nous à la benignité de nostre souverain createur pour avoir desniáisé nostre creance de ces vagabondes et arbitraires devotions et l’avoir logée sur l’eternelle base de sa sainte parole».

³¹ Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 45.

³² Nello stesso spirito Todorov presta una interpretazione discutibile dell’*incipit* di I, 42 che mette in evidenza la distanza dell’uomo dall’uomo, più che dall’uomo alla bestia.

cambiamento³³. L'assenza di legittimazione naturale sarebbe compensata da una giustificazione (storica) che ogni legge esistente è superiore a una qualsiasi legge futura; il cambiamento implica la violenza, privilegia la ragione individuale a danno di quella della comunità. La ragione privata non deve influire sulle leggi e regole pubbliche. Dato che non c'è alcun fondamento naturale, si può tollerare e non disprezzare quelle diverse dalle nostre: ogni usanza ha la sua ragione. Todorov 'frena' di nuovo sostenendo che la ragione continua ad essere a servizio dell'uso – una ragione non è la ragione universale ma evidenzia il valore della differenza tra *ratio* di una cosa e ragione.

Questa sarebbe la strada maestra che porterebbe Montaigne a poter aspirare a un nuovo universalismo: non perché gli uomini siano gli stessi, ma proprio perché non lo sono³⁴; la loro differenza diventa indifferenza³⁵. Ma se si può condividere l'idea di un Montaigne aspirante a un nuovo universalismo (inteso, tuttavia, come nuovo concetto di universale), non è sulla base della categoria di indifferenza (caricata in Todorov di un significato preciso), quanto su quella di cosmopolitismo che non va mai a sovrapporsi.

Montaigne si vuole cittadino del mondo *e di conseguenza* esercita la sua tolleranza verso gli altri:

Non parce que Socrates l'a dict, mais parce qu'en verité c'est mon humeur, et à l'avanture non sans quelque excez, j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette lyaison nationale à l'universelle et commune. Je ne suis guere feru de la douceur d'un air naturel [...] [B] le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneues et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, [C] fantasies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de nostre nature» (III, 9, 973-974)³⁶.

³³ *Ivi*, p. 46.

³⁴ *Ivi*, p. 47.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ «[B] Nature nous a mis au monde libres et desliez; nous nous emprisonnons en certains destroits: comme les Roys de Perse, qui s'obligeoient de ne boire jamais autre eau que celle du fleuve de Choaspez, renonçoient par sottise à leur droict d'usage en toutes les autres eaux, et asseçoient pour leur regard tout le reste du monde. [C] Ce que Socrates feit sur sa fin, d'estimer une sentence d'exil pire qu'une sentence de mort contre soy, je ne seray, à mon advis, jamais ny si cassé ny si estroitement habitué en mon païs que je le feisse. Ces vies celestes ont assez d'images que j'embrasse par estimation plus que par affection. Et en ont aussi de si eslevées et extraordinaires, que par estimation mesme je ne puis embrasser, d'autant que je ne les puis concevoir. Cette humeur fut bien tendre à un homme qui jugeoit le monde sa ville. Il est vray qu'il dedaignoit les peregrinations et n'avoit gueres mis le pied hors le territoire d'Attique. Quoy qu'il pleignoit l'argent de ses amis à desengager sa vie, et qu'il refusa de sortir de prison par l'entremise d'autrui, pour ne desobéir aux loix, en un temps qu'elles estoient d'ailleurs si fort corrompues. Ces exemples sont de la premiere espece pour moy. De la seconde sont d'autres que je pourroy trouver en ce mesme personnage. Plusieurs de ces rares exemples surpassent la force de mon action, mais aucunes surpassent encore la force de mon jugement» (*Ibid.*). Si segnala una apparente aporia: «J'ay honte de voir noz hommes enyvrez de cette sottte humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs: il leur semble estre hors de leur element quand ils sont hors de leur vilage. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons, et abominent les estrangeres. Retrouvent ils un

Una *perpetuelle variété de nostre nature* che non nega la *nature* a vantaggio della consuetudine. Lo sguardo di Montaigne è critico anche verso la *nouvelleté*, non costruisce una teoria dell'accettazione totale della consuetudine, che a stento e in poche occasioni valorizza, ma ne sottolinea sempre l'elevato fattore di rischio, per quel volto "furioso e tirannico", identitario (e paradossalmente multiforme: ogni uso ha la sua ragione) che soffoca *variété*, *multiplication* e produzione delle forme della natura, mai considerata stabile e permanente. Per questo il Bordolese avrebbe potuto rispondere a Todorov anche con *Du jeune Caton*: la sua comprensione e approvazione delle mille forme della vita e del vivere hanno poco a vedere con il relativismo.

L'entrata in scena del concetto di barbaro immette ancora una volta il 'relativismo' nei suoi tratti salienti: «il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation»³⁷. Con tutta evidenza siamo in presenza di due significati di barbarie. La frase è molto nota e, a volte, abusata. Ma ad attirare l'attenzione di Todorov è un altro aspetto della questione: la ragione e la verità qui evocate sembrano esserlo invano; anzi sembrano fondare il relativismo culturale a danno della consuetudine (consuetudine *vs* consuetudine?)³⁸. Contro l'etnocentrismo, Montaigne difende il «relativismo razionale», ma Todorov, esattamente come Rousseau, si chiede se bisogna poi credere a quel che Montaigne nei capitoli americani afferma. Se gli indiani funzionano nel racconto montaignano da esempio di tolleranza verso gli altri, tale riconoscimento in Todorov si carica di un significato particolare.

Montaigne esprimerebbe un parere positivo sul sistema di valori 'americano' (cosa c'è di più barbarico del cannibalismo dei moderni?), mostrando al contempo di possedere uno schema unico per la comprensione dell'evoluzione della umanità³⁹. Utilizzando la parola barbaro in due accezioni e con due significati opposti (barbaro con significato storico: più vicino alla natura, originario e migliore; con significato

compatriote en Hongrie, ils festoyent cette avanture: les voylà à se raliar et à se recoudre ensemble, à condamner tant de meurs barbares qu'ils voient. Pourquoi non barbares, puis qu'elles ne sont françoises? Encore sont ce les plus habilles qui les ont recogneues, pour en mesdire. La plus part ne prennent l'aller que pour le venir. Ils voyagent couverts et resserrez d'une prudence taciturne et incommunicable, se defendans de la contagion d'un air incogneu» (III, 9, 987-986B).

³⁷ «[A] Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses. Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits: là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietes, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodée au plaisir de nostre goust corrompu. [C] Et si pourtant la saveur mesme et delicatesses se treuve à nostre gout excellente, à l'envi des nostres, en divers fruits de ces contrées-là, sans culture. [A] Ce n'est pas raison que l'art gaigne le point d'honneur sur nostre grande et puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout estouffée. Si est-ce que, par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises» (I, 31, 205-206).

³⁸ *Noi e gli altri* cit., p. 48.

³⁹ *Ibid.*

etico: crudeltà; la società [civile] moderna è più barbara di quella americana)⁴⁰; gli *Essais* ne attestano a tratti la superiorità (nel caso della ‘guerra’, della dignità, della poesia...), in modo tale che il concetto stesso (di barbarie) verrebbe ad assumere un valore etnocentrico. La conclusione non tarda a venire:

Il giudizio di valore è basato su un equivoco, la proiezione sull’altro di un’immagine di sé – o, più esattamente, di un ideale dell’io, rappresentato per Montaigne dalla civiltà classica. L’altro in realtà, non viene mai percepito né conosciuto. Ciò che Montaigne elogia non sono i ‘cannibali’, ma i suoi propri valori [...] Se un domani, Montaigne dovesse scoprire che i ‘cannibali’ non assomigliano ai greci, dovrebbe in tutta coerenza condannarli. Egli vorrebbe essere relativista, e, senza dubbio, crede di esserlo; il realtà, non ha mai cessato di essere universalista. Egli è un universalista senza saperlo; ebbene questa ignoranza è decisiva. L’universalista cosciente deve precisare i criteri di giudizio che ritiene universali e cercare di giustificarli...⁴¹.

Da «universalista inconsapevole», Montaigne ha l’attenzione rivolta verso la difesa dei principi relativi:

è proprio il caso allora di temere che i suoi pregiudizi, le sue abitudini, le sue usanze occupino il posto lasciato libero dall’etica universale. Il coraggio guerriero e la poligamia, il cannibalismo e la poesia verranno giudicati o indicati come esempio, non in funzione di un’etica universale esplicitamente accettata, e ancor meno in funzione dell’etica altrui, ma, semplicemente, perché queste caratteristiche si ritrovano presso i Greci, che incarnano l’ideale personale di Montaigne. Il relativista non formula giudizi sugli altri. L’universalista cosciente può condannarli, ma lo fa in nome di una morale apertamente accettata, che può improvvisamente essere messa in discussione. L’universalista inconsapevole risulta essere inattaccabile, poiché pretende di essere relativista; ma ciò non gli impedisce di giudicare gli altri e di imporre loro il proprio ideale.

La tolleranza generalizzata è insostenibile per Todorov (e come non dargli ragione!) in quanto dichiara equivalenti tutti gli atteggiamenti e poi ne privilegia uno, la tolleranza⁴². Montaigne si troverebbe in questa posizione. In realtà, la sua argomentazione era stata chiara:

Si, comme nous, qui nous estudions, avons appris de faire, chascun qui oid une juste sentence regardoit incontinent par où elle luy appartient en son propre, chascun trouveroit que cettetcy n’est pas tant un bon mot, qu’un bon coup de fouet à la bestise ordinaire de son jugement. Mais on reçoit les advis de la verité et ses preceptes comme adressez au peuple, non jamais à soy; et, au lieu de les coucher sur ses moeurs, chascun les couche en sa memoire, tres-sottement et tres inutilement (I, 23, 115-116).

Montaigne non considera gli ammonimenti rivolti agli altri non comprendenti se stesso. Molti passi degli *Essais* lo confermano. E il suo punto di vista sulla comunità selvaggia, non sembra andare nella direzione indicata da Todorov. Dalla lettura di Montaigne, egli ha ricavato la tesi secondo la quale la bontà del selvaggio è una

⁴⁰ *Ivi*, p. 49.

⁴¹ *Ivi*, p. 51.

⁴² *Ivi*, p. 52.

dimensione transculturale e, dunque, non si può al tempo stesso essere primitivisti e relativisti.

La sua conclusione appare ancora più radicale: Montaigne non avrebbe mai percepito gli altri, quindi la sua tolleranza («La mutation d'air et de climat ne me touche point; tout Ciel m'est un. Je ne suis battu que des alterations internes que je produicts en moy, et celles là m'arrivent moins en voyageant»: III, 9, 974B) non rivestirebbe alcun valore. Qui si assiste a un travisamento del passo in cui Montaigne esprime il suo desiderio di appartenenza al mondo e il suo cosmopolitismo – e il fraintendimento fa sì che Todorov giudichi tale atteggiamento come indifferenza a ogni valore⁴³.

6. Fragilità del relativismo

Todorov radicalizza: il punto di separazione maggiore tra Montaigne e Rousseau è sulla consuetudine. Montaigne sarebbe stato convinto della sua “onnipresenza” (da cui deriverebbe l'assenza *pura e semplice* di qualsiasi nozione di ‘natura umana’) e Rousseau gli avrebbe rivolto il rimprovero di fare un uso poco rigoroso del metodo della induzione⁴⁴. Le generalizzazioni montaignane sarebbero semplici induzioni o unicamente somma di esempi, da qui la loro fragilità. Per questo Montaigne risulterà nella lista rousseauiana dei «prétendus sages» dell'*Emile*⁴⁵. Ma all'accusa di Rousseau di aver utilizzato il metodo della induzione per raggiungere magri risultati, con molta probabilità Montaigne avrebbe replicato, una volta di più, che ogni uomo porta la forma dell'umana condizione.

Continuando a investigare il tema dal punto di vista rousseauiano, già espresso dal Ginevrino nel primo *Discours* (esaminare i costumi non è filosofare: si può conoscere a fondo Pietro e Giacomo, ma si sono fatti pochissimi progressi nella conoscenza dell'uomo), Todorov ne riassume la tesi di fondo: la natura umana non è attingibile dall'induzione, non è assommando conoscenze particolari che si perviene al generale;

⁴³ *Ivi*, p. 52.

⁴⁴ *Ivi*, p. 53.

⁴⁵ «Mais à ce mot j'entends s'élever de toutes parts la clameur des: erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert. Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises. Ils font plus; cet accord évident & universel de toutes les nations, ils l'osent rejeter, et, contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur et connu d'eux seuls; comme si tous les penchans de la nature étoient anéantis par la dépravation d'un peuple, et que, sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien. Mais que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres? Quelques usages incertains et bizarres fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés entout le reste, et d'accord sur ce seul point? Ô Montaigne! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et di[s]-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, être clément, bienfaisant, généreux? où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré?» (J.-J. Rousseau, *Emile*, in *OC cit.*, IV, pp. 598-599).

deve essere dedotta dalla ragione – di qui la decisione rousseauiana nel secondo *Discours* di tralasciare i fatti. In polemica con Montaigne e Pascal, secondo Todorov convinti che la natura sia abitudine, il primo libro dell'*Emilio* marcherà l'esistenza di abitudini contratte che non soffocano mai la natura. La natura non è una prima consuetudine: si può forzare a far crescere alberi orizzontalmente, ma niente impedisce di continuare a pensare che essi crescano naturalmente verso l'alto⁴⁶. Qui c'è tutto Pascal e solo una parte di Montaigne.

Rousseau, dunque, ripercorrerebbe il passaggio montaignano dalla conoscenza alla morale solo per contraddire Montaigne. Le ragioni, condivise da Todorov e che consentono a Rousseau di confutare il relativismo, sono contenute nella seconda parte della *Nouvelle Héloïse*, laddove il testo si incarica di mostrare che le regole della morale non dipendano dal costume dei popoli. Rispettivamente il quinto e il quarto libro dell'*Emilio* confermano l'esistenza di leggi eterne della natura e una morale naturale; un principio innato di giustizia e virtù (la coscienza), in base al quale giudicare le azioni buone e cattive, aveva anticipato il quarto libro.

La critica, però, lambisce solo di striscio Montaigne che, non esimendosi dal decostruire le morali esistenti e invitando a coglierne geneticamente le ragioni, non ha mai rinunciato a pensare all'esistenza di una morale naturale, dunque, da questo angolo, universale, mettendo in guardia dalle false immagini che la filosofia nel corso della sua storia ha prodotto, anch'esse figlie della consuetudine:

Mais qui se presente, comme dans un tableau, cette *grande image de nostre mere nature en son entiere magesté; qui lit en son visage une si generale et constante varieté; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe tres delicate: celuy-là seul estime les choses selon leur juste grandeur* (I, 26, 157A).

Rousseau e Todorov sembrano essere rimasti prigionieri di una lettura in superficie e non aver ben compreso che Montaigne non faceva ricorso al concetto di relativismo quanto piuttosto a quello di pluralismo, sottratto per sua natura al rischio logico del paradosso: per essere conseguente, il relativismo, come abbiamo chiarito altrove⁴⁷, dovrebbe relativizzare anche se stesso; pena la contraddizione mortale.

In più di una occasione, lo stesso Montaigne non evita di manifestare il danno concettuale e morale cui il ragionamento andrebbe incontro, riprendendo un *topos* stoico, per ribaltarlo. I vizi sono tutti vizi, ma rubare un cavolo nell'orto non può essere considerato alla stregua del sacrilegio:

[A] Le monde n'est que varieté et dissemblance. Les vices sont tous pareils en ce qu'ils sont tous vices, et de cette façon l'entendent à l'adventure les Stoiciens. Mais, encore qu'ils soient également vices, ils ne sont pas égaux vices. Et que celuy qui a franchi de cent pas les limites, [...] ne soit de pire condition que celuy qui n'en est qu'à dix pas, il n'est pas croyable; et que le sacrilege ne soit pire que le larcin d'un chou de nostre jardin [...] Il y a autant en cela de diversité qu'en aucune autre chose. [B] La confusion de l'ordre et mesure des pechez est dangereuse. Les meurtriers, les

⁴⁶ Todorov, *Le jardin imparfait* cit., p. 54.

⁴⁷ Panichi, *Montaigne* cit.

traistres, les tyrans, y ont trop d'acquest. Ce n'est pas raison que leur conscience se soulage sur ce que tel autre ou est oisif, ou est lascif, ou moins assidu à la devotion. Chacun poise sur le peché de son compaignon, et esleve le sien. Les instructeurs mesme les rangent souvent mal à mon gré. [C] *Comme Socrates disoit que le principal office de la sagesse estoit distinguer les biens et les maux: nous autres, à qui le meilleur est toujours en vice, devons dire de mesme de la science de distinguer les vices: sans laquelle bien exacte le vertueux et le meschant demeurent meslez et incognus* (II, 2, 339-340).

Anche sul problema dell'universalismo Montaigne aveva risposto:

Or c'est la seule enseigne vraysemblable, par laquelle ils puissent argumenter aucunes loix naturelles, que l'université de l'approbation. Car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivriions sans doute d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentiroit la force et la violence que luy feroit celuy qui le voudroit pousser au contraire de cette loy. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition (II, 12, 580A).

Anche in questo testo, apparentemente il più problematico, pur rimanendo nell'ambito della "verosimiglianza", non si tratta della negazione dell'universalità: la natura (anche se ora quasi introvabile) è in grado *veritablement* di prescrivere norme che valgano per tutti. Non universalismo della ragione, ma sua universalità (*université*).

7. La ragione come strumento di liberazione

La posizione più matura su Montaigne viene espressa da Todorov in *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*. La modernità del Bordolese è colta non solo per l'uso del termine *humanistes*⁴⁸, ma anche per la invocata separazione del pensiero filosofico da quello teologico, secondo una nota formula contenuta in *Des prières* (I, 56, 322B). Filosofia in opposizione⁴⁹, direi meglio, in autonomia dalla teologia.

Nella personale disamina del pensiero umanista, la figura di Montaigne rappresenta «une première version cohérente»⁵⁰. Mentre rintraccia tre «tempi forti» dell'umanesimo francese (Rinascimento, Illuminismo, periodo post-rivoluzionario, rappresentati rispettivamente da Montaigne, Rousseau e Constant), Todorov ne coglie un punto nevralgico: «La nature humaine est imparfaite, selon le témoignage de Montaigne: telle est l'hypothèse de départ des humanistes. L'homme n'est ni bon ni mauvais, il peut devenir l'un, ou l'autre, ou (le plus souvent) les deux»⁵¹.

Gli ingredienti fondanti della dottrina umanistica (autonomia dell'*io* e dell'azione che dipende da «nostre choix et liberté volontaire», universalità del concetto di *essi* e cosmopolitismo) si trovano per la prima volta compresenti nel pensiero montaignano –

⁴⁸ Su questo aspetto specifico rinvio a N. Panichi, *Montaigne et la question de l'humanisme*, in «Cités», LXXV (2018) n. 3, pp. 143-160. Negli *Essais* il termine *humain* al maschile compare 43 volte, al femminile 138; *humainement* 3; come *apax sciences humaines* (II, 12, 5599 in endiadi con *philosophie: philosophie et sciences humaines*); *Humaines* agg. plurale femm. 58; maschile 16, sostantivo plurale 3; *homo* latino 1; *homme* sost. sing. 692; *hommes* plurale 488; *humanité* 16.

⁴⁹ Todorov, *Le jardin imparfait* cit., p. 14.

⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*

nonostante l'ingerenza della fortuna e del fato (e Todorov lo sottolinea)⁵², rimproverata dai censori, secondo la formula virgiliana: *fata viam inveniunt* (*Eneide*, III, 395).

Prima di mettere in evidenza l'ulteriore triade montaignana (scelta, libertà, volontà), Todorov ritorna sul concetto di libero arbitrio, legato strutturalmente alla nozione di natura o meglio «alla volontà della natura», anche se la frase citata non sembra immediatamente proponibile nella direzione auspicata: («Nature nous a mis au monde libres et desliez»: III, 9, 973). Libero arbitrio e natura non si equivalgono: la natura diviene di una specie paradossale perché consiste «à nous laisser libres»⁵³. Se le categorie della triade si oppongono alle leggi umane (costrizioni, divieti e comandi), lo fanno anche nei confronti della necessità, che è legge di natura.

Quale allora il contenuto nuovo della nozione di libertà montaignana? La risposta di Todorov è di matrice classica in linea con la storiografia: libero pensiero da una parte (uso privato della ragione), dall'altro, ubbidienza all'autorità politica sul piano dell'azione (uso pubblico della ragione). In effetti, Montaigne era stato incisivo in più di una occasione: l'ubbidienza va al re, ma stima e affetto solo alla virtù (III, 1).

Il ragionamento, tuttavia, è più raffinato e in un certo senso recupera la posizione di Montaigne. Se nelle famiglie della nomenclatura todoroviana, Pico è annoverato tra gli umanisti “orgogliosi”⁵⁴ (e non tra i *naiifs*), per l'immagine dell'uomo prometeico, la posizione montaignana è caratterizzata dalla possibilità di superare l'opposizione tra natura e cultura: la natura dell'uomo è la sua capacità di avere una cultura, una storia, una identità individuale, che gli consente di non essere interamente determinato⁵⁵. Conclusione dell'ermeneuta: la libertà naturale dell'individuo è la preconditione della peculiarità della sua storia; se l'individuo non fosse stato libero, la storia umana non rivestirebbe alcun interesse. La ricerca dell'io e della sua storia è l'indice più sicuro che l'uomo non sia il burattino nelle mani degli dei: «S'appuyant sur l'ancien scepticisme, Montaigne fait les pas décisif qui marque l'avènement de la modernité: le bien n'est pas défini par Dieu, n'est pas donné dans la nature, il est produit de la volonté humaine». Idea condivisibile, nonostante la citazione convocata da Todorov («Notre devoir n'a autre règle que fortuite»: II, 12 578), anche in questo caso, non sembri la più idonea a corroborare la propria tesi. Più coerente l'osservazione che ne segue:

la fortuité elle-même n'est pas fortuite, sa possibilité même constitue la nature de l'homme. Quant à la coutume, seconde nature, elle peut paraître aussi inébranlable que la première. Plutôt que de déduire de cet arbitraire, à la manière des Modernes, la possibilité de recomposer les lois comme bon leur semble, Montaigne en conclut, plus proche en cela des Anciens, que nous avons la liberté de comprendre cet ordre indépendant de notre volonté personnelle, et d'y accepter la place qui nous est réservée; c'est à cela qui sert la raison. La soumission elle-même à ces lois (fortuites mais naturalisées) pourrait alors être vécue dans la liberté: nous leur obéirions non parce que, telles les bêtes, nous ne saurions faire autrement, mais parce que nous les aurions comprises et que nous aurions *choisi*

⁵² *Ivi*, p. 66.

⁵³ *Ivi*, p. 75.

⁵⁴ *Ivi*, p. 80.

⁵⁵ *Ivi*, p. 82.

l'obéissance. 'Il a plu à Dieu nous douer de quelque capacité de discours [raison], afin que, comme les bêtes, nous ne fuissions passer vilement assujettis aux lois communes, ains [mais] que nous y appliquassions par jugement et liberté volontaire' [II, 8, 387] [...] Le propre de l'homme ne semble plus être la raison mais la liberté; la raison elle-même est un moyen de liberation⁵⁶.

Questo punto sembra trovare la sua risoluzione in alcune pagine alquanto lontane del testo:

La pensée humaniste incarnée ici par Montaigne affirme la liberté de l'individu mais en lui posant des limites: l'une physique, donnée au point de départ; l'autre morale, située au point d'arrivée. La nature ne détermine pas d'avance ce que deviendra chaque homme, ni chaque peuple, une place est ménagée pour le Hasard, la liberté et la volonté. Mais ce qu'on n'était pas d'emblée, on finit par le devenir, même si ce n'est jamais entièrement: l'histoire se mue en nature. L'histoire retrouve par là une nouvelle fonction: alors que les humanistes refusent de la considérer comme une justification acceptable de l'état de choses présent [...] ils voient le lieu de constitution de l'être. Montaigne est, et n'est que, ce que sa vie, son oeuvre, son commerce avec les autres en ont fait. La pluralité intérieure culmine dans une nouvelle unité⁵⁷.

Se l'io è la sua storia, in essa ritrova la sua unità – e la sua dignità. Gli *Essais* allora inaugurano una via nuova verso la dignità dell'uomo, divenendo linfa vitale della dottrina umanista: «La singularité de l'individu devenant une raison suffisante à sa représentation». Montaigne ha il coraggio (*sapere aude*) di presentarsi «par mon estre universel», come Michel e non come poeta, grammatico, giureconsulto. È qui che, entrambi, raggiungono il concetto di universale-singolare, celebre formula atta ad affermare, al tempo stesso, una anteriorità e una finalità dell'individuo⁵⁸. Montaigne è il solo a essere universalmente (Michel de Montaigne); appunto universale-singolare. «Chaque homme porte la forme de l'humaine condition» (III, 2, 805A).

Todorov nota che l'affermazione è forte⁵⁹, anche se Montaigne continuerà altrove a mettere in dubbio il passaggio dal particolare all'universale. Ma cercando di conoscersi, aspira a catturare una identità che persiste: «Ce ne sont mes gestes que j'escris, c'est moi, c'est mon essence» (II, 6, 379C). Il progetto individuale non gli impedisce di parlare «de l'homme en general, de qui je cherche la connoissance» (II, 10, 416C); «car en l'estude que je fay, duquel le subject c'est l'homme» (II, 17, 634A). Così «l'individu est donc, en fin de compte, universalisable» e «chaque *tu* est unique, chaque *je* est commun»⁶⁰. Todorov vi legge la riconciliazione di libertà e natura⁶¹: «favorise-toy: croy ce que tu aimes le mieux» (III, 12, 1050C).

⁵⁶ *Ivi*, pp. 82-83. La frase continua con una precisazione importante: «... nous devons bien prester un peu à la simple autorité de nature, mais non pas nous laisser tyranniquement emporter à elle; la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations. J'ay, de ma part, le goust estrangement mousse à ces propensions qui sont produites en nous sans l'ordonnance et entremise de nostre jugement».

⁵⁷ *Ivi*, p. 210.

⁵⁸ *Ivi*, p. 213.

⁵⁹ *Ivi*, p. 226.

⁶⁰ *Ivi*, p. 227.

⁶¹ *Ivi*, p. 242.

Nel contesto del capitolo *De l'age*, in una *couche* primitiva, Montaigne aveva avuto modo di precisare in rapporto alla fine della vita la sua idea di universale. Il passo acquista un valore dirimente per il nostro tema, in relazione al concetto di *naturel*:

Nous l'appellons seule naturelle, comme si c'estoit contre nature de voir un homme se rompre le col d'une cheute, s'estoufer d'un naufrage, se laisser surprendre à la peste ou à une pleuresie, et comme si nostre condition ordinaire ne nous presentoit à tous ces inconveniens. Ne nous flatons pas de ces beaux mots: on doit, à l'aventure, *appeller plustost naturel ce qui est general, commun et universel*. Mourir de vieillesse, c'est une mort rare, singuliere et extraordinaire, et d'autant moins naturelle que les autres; c'est la derniere et extreme sorte de mourir: plus elle est esloignée de nous, d'autant est elle moins esperable; c'est bien la borne au delà de laquelle nous n'irons pas, et que la loy de nature a prescript pour n'estre point outrepasée; mais c'est un sien rare privilege de nous faire durer jusques là (I, 57, 326A).

Proprio con Montaigne e Rousseau, la dottrina umanista raggiunge degli sviluppi inattesi⁶²: pluralità degli uomini e pluralità all'interno dell'uomo. Montaigne ricorda: «Vous et un compagnon estes assez suffisant theatre l'un à l'autre, ou vous à vous-mesmes. Que le peuple vous soit un, et un vous soit tout le peuple» (I, 39, 247A). Soprattutto tornerebbe dall'altro mondo per smentire chi «me formeroit autre que je m'estois» (III, 9, 983B). Dunque la verità esiste, conclude Todorov: «Le résultat d'une vie c'est l'identité de la personne: cette 'essence'-là est le produit de l'existence au lieu d'en être la source»⁶³. Allega una importante citazione tratta dal capitolo decimo del libro terzo⁶⁴, da combinare con una decisiva sottolineatura del giudizio di Conche, secondo il quale Montaigne integra la storia alla natura.

Le jardin imparfait si chiude con uno sguardo ancora a Montaigne, autore e attore del *pari humaniste*: «L'homme peut se dépasser; c'est en cela qu'il est humain [...] On peut pourtant préférer à tout autre royaume le jardin imparfait de l'homme [...] par ce que c'est celui qui permet de vivre en vérité»⁶⁵. Todorov coglie il passaggio da Montaigne a Rousseau come passaggio dal soggetto individuale al soggetto collettivo (il popolo)⁶⁶.

8. Dimenticare Montaigne?

Resta da chiedersi come mai, in un ipotetico circolo virtuoso, il critico non metta in luce la condivisa ammirazione da parte di Montaigne e Rousseau per il Plutarco dei *Moralia*, non istituisca analogie evidenti tra i due e sottolinei raramente le prese a

⁶² *Ivi*, p. 202.

⁶³ *Ivi*, p. 208.

⁶⁴ «Je ne suis plus en termes d'un grand changement, et de me jeter à un nouveau trein et inusité. Non pas mesme vers l'augmentation. Il n'est plus temps de devenir autre. Et, comme je plaindrois quelque grande adventure, qui me tombast à cette heure entre mains, de ce qu'elle ne seroit venue en temps que j'en peusse jouyr» (III, 10, 1010-1011B).

⁶⁵ Todorov, *Le jardin imparfait* cit., pp. 337-338.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 100-101.

prestito dagli *Essais* da parte del Ginevrino⁶⁷, a tratti dislocate dal loro significato originario, pur citando frasi rousseauiane coniate su quelle del Bordoiese: il cosmopolita che abbraccia tutto il genere umano, il paradigma morale tra Socrate e Catone, l'autodefinizione di essere nati per l'amicizia e la socievolezza (l'uomo più socievole e più disposto ad amare i suoi simili delle *Rêveries d'un promeneur solitaire*), l'averne in orrore la solitudine, che entrambi definiscono spaventosa; il desiderio/speranza di ritrovare nella vecchiaia la *douceur* della società perduta, come Montaigne considerava il desiderio di ritrovare *in senectute* la dolcezza dell'amore (III, 5) – stesso rimedio per due 'malattie' simili⁶⁸; il trovarsi meglio in compagnia di esseri chimerici della *Lettre à Malesherbes*⁶⁹ e «douces chimères» delle *Confessions*⁷⁰, simile a Montaigne con i suoi “mostri e chimere” (I, 8).

Tra tali dimenticanze, la più ‘nascosta’ – perché riferita a contesti apparentemente diversi, caso tipico di ‘slittamento’ concettuale – riguarda l'indicazione rousseauiana⁷¹, calco di una originaria idea di Montaigne, sulla necessità di un nuovo linguaggio per potersi esprimere pienamente: «Il faudroit pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet»⁷². Montaigne aveva reclamato la stessa idea nell'*Apologie* facendola agire su un altro piano: la necessità per il nuovo scetticismo di un «nouveau langage», che occorrerebbe ai pirroniani per non cadere in aporie concettuali (II, 12, 527A)⁷³.

Ma ci sono almeno altri quattro aspetti ben sottolineati in Rousseau, ‘immemori’ della fonte (Montaigne) «... la sua natura [di Rousseau] consisteva nel cercarsi; il punto di arrivo è nel movimento della corsa. Dunque la ricerca diventa intransitiva e si trasforma in fantasticheria»⁷⁴. Lo scopo della nostra corsa non è la presa, ma la caccia, corsa, ricerca, si legge in *Des vers de Virgile* (III, 5, 881B), nonché la ripresa di un passo di *Des cannibales*, a conclusione di una riflessione sull'antropofagia dei moderni⁷⁵. Scriveva Rousseau nell'*Emile*, facendo il verso a Montaigne: «Mais pour nous à qui la vie civile est nécessaire et qui ne pouvons plus nous passer de manger les hommes,

⁶⁷ Vale la pena indicare una delle poche eccezioni: l'amicizia sul paradigma agostiniano (*Confessions*, IV, 6) della fusione di due corpi in una unica anima: *Confessions* (OC cit., I, p. 414), nonostante lui e Thèrese continuarono ad essere «deux» (*Ivi*, p. 415); Todorov, *Una fragile felicità* cit., pp. 44-45.

⁶⁸ Todorov, *Una fragile felicità* cit., p. 35.

⁶⁹ In OC cit., I, p. 1131.

⁷⁰ *Ivi*, p. 158; Todorov, *Una fragile felicità* cit., p. 41.

⁷¹ Todorov, *Una fragile felicità* cit., p. 49.

⁷² In OC cit., I, p. 1153.

⁷³ Rousseau lo riferisce alla riforma morale e intellettuale della propria autobiografia, mentre Montaigne alla riforma della filosofia da parte dei pirroniani: entrambe necessiterebbero, per essere pienamente attuate, di un *nouveau langage*.

⁷⁴ Todorov, *Una fragile felicità* cit., p. 53.

⁷⁵ «Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géènes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé» (I, 31, 209A).

l'intérêt de chacun de nous est de fréquenter les pays où l'on en trouve le plus. Voilà pourquoi tout afflue à Rome, à Paris, à Londres»⁷⁶.

Analoga indifferenza mostra verso il comune problema dell'individuo morale di fronte all'ideale civico e al problema della *novità*, delle *nouvelletés*: «Rousseau gli [a Emilio] raccomandava la prudenza e la pazienza. Prima di conoscere bene tutti gli elementi di una situazione, sottomettiamoci alle leggi del paese in cui abitiamo, senza cercare di modificarle: qualsiasi cambiamento è negativo in sé, bisogna farvi ricorso solo in casi estremi»⁷⁷. In questo caso la soluzione rousseauiana si mostrerà comunque transitoria.

E per tornare alla questione dell'inizio, Todorov forse avrebbe fatto bene a indagare sulla autodefinizione di Rousseau nella lettera a Laurent de Franquierès, che cita⁷⁸: «Moi être mixte», dato che Montaigne guarda con simpatetica attenzione morale all'*homme meslé*: «On dict bien vray qu'un honneste homme c'est un homme meslé» (III, 9, 986B).

A ben vedere, nel caso del “dialogo” tra Rousseau e Montaigne, forse Todorov non ha modificato il suo «progetto generale» legato a *Nous et les autres*, definito libro «ibrido, metà storia del pensiero, metà saggio di filosofia morale e politica»:

Quanto al secondo versante del mio lavoro, trovo che la parola che meglio caratterizza il mio progetto (se non la sua realizzazione) è “dialogo” [...]. Prima cerco di confrontare tra loro le diverse idee di uno stesso autore; poi, ricostruisco dei dialoghi tra autori: all'inizio, in particolare è Rousseau che replica agli altri personaggi, Montaigne, La Bruyère e Diderot...⁷⁹.

Sembra, tuttavia, che quel “dialogo” tra Rousseau e Montaigne lasci ancora spazi largamente inesplorati. Oltre a Lessing, sua fonte dichiarata⁸⁰, è sempre possibile rintracciare a piene mani in Todorov la lezione montaignana della ragione critica: *preferire di cercare la verità che disporre*.

Il monito, nella sua sostanziale denotatività e al di là della lettura retorica, è prezioso; il concetto di libertà in rapporto alla vita pubblica mette in evidenza il bisogno che l'uomo ha dell'uomo: «le plaisir et le bonheur, la vérité et la sagesse se fondent dans cette découverte»⁸¹. Che è la riscoperta nel progetto (umanistico) di un nuovo umanesimo.

⁷⁶ *Emile*, in *OC* cit., IV, V, p. 831.

⁷⁷ Todorov, *Una fragile felicità* cit., pp. 70-71.

⁷⁸ *Lettre à Franquierès*, in *OC*, cit., IV, p. 1139; Todorov, *Una fragile felicità* cit., p. 63.

⁷⁹ Todorov, *Prefazione a Noi e gli altri* cit., p. XVI.

⁸⁰ *Ivi*, pp. XVII-XVIII.

⁸¹ Todorov, *Le jardin imparfait* cit., p. 164.