

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

262371

SESTA SERIE, VOLUME XXII  
ANNO LXXXI (LXXXIII)

27 APR. 2002



CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

## INDICE DEL VOLUME

### ARTICOLI

CARLO BORGHERO, <i>'Ragione classica' e libertinismo</i> . . . . .	Pag. 367
"          "          , <i>Voltaire e Descartes</i> . . . . .	1
TULLIO GREGORY, <i>Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale</i> . . . . .	189
DOUGLAS MOGGACH, <i>Bruno Bauer: forme di giudizio e critica politica. Una lettura della logica hegeliana nel "Vormärz"</i> . . . . .	389

### STUDI E RICERCHE

NICOLA BORCHI, <i>Quando l'inquisitore si distrae: ancora sul processo alla «Metaphysica» e all'«Ars logico-critica» di Genovesi</i> . . . . .	405
STEFANIA CENTRONE, <i>Infinito matematico e soggettività. Notazioni sulla sezione "quantità" della «Scienza della Logica» di Hegel</i> . . . . .	430
LUCA D'ASCIA, <i>Machiavelli e i Borgia dal Rinascimento al Secolo XIX</i> . . . . .	214
PAOLA DESSÌ, <i>Causalità e pratiche scientifiche nel pensiero contemporaneo</i> . . . . .	264
PAOLO FARINA, <i>«Investigare e spiegare l'apparente per il reale delle cose»: «il metodo de' geometri» in Giammaria Ortes</i> . . . . .	58
MICHELE MAGGI, <i>Aristocrazia civile e cosmopoli democratica: le filosofie pubbliche di Croce e Dewey</i> . . . . .	106
GIANNI PAGANINI, <i>Hume, Bayle e i «Dialogues concerning Natural Religion»</i> . . . . .	234
ALESSIA PEDIO, <i>Cesare Maria De Vecchi. Il "quadrumviro scomodo" tra Risorgimento ed educazione nazionale</i> . . . . .	449

ORESTE TRABUCCO, <i>Riscrittura, censura, autocensura: itinerari redazionali di Giovan Battista Della Porta</i> . . . . .	41
---	----

## DISCUSSIONI E POSTILLE

STEFANO BROGI, <i>Il filosofo tra le righe: retorica, scetticismo ed ateismo in un libro su Bayle</i> . . . . .	140
STEFANO DI BELLA, « <i>Scientia generalis</i> ». <i>Il IV volume delle «Philosophische Schriften» di Leibniz nella Akademie-Ausgabe</i> . . . . .	486
MARGARETE DURST, <i>Educazione e pedagogia nel pensiero di Gentile: cronistoria di due lemmi enciclopedici</i> . . . . .	512
LUIGI GUERRINI, <i>Tommaso Campanella e la sua opera. Su una recente silloge</i> . . . . .	126
DIETER HENRICH, <i>Valerio Verra a Heidelberg. Un ricordo</i> . . . . .	168
BRUNELLO LOTTI, <i>Scienza e sacra scrittura nel Seicento. In margine a una recente raccolta di saggi</i> . . . . .	305
GIOVANNA PINNA, <i>Eстетica o filosofia dell'arte. Revisioni testuali e interpretazione dell'estetica hegeliana</i> . . . . .	503
PAOLO QUINTILI, <i>Internet 'philosophandi': le nuove risorse in rete per la ricerca nel campo delle scienze umane. Modelli e prospettive</i> . . . . .	331
RENZO RAGGHIANI, <i>Itinerari diversi a Montaigne</i> . . . . .	277
ALESSANDRO SAVORELLI, <i>Gentile editore e interprete di Spaventa. L'ultimo volume delle «Opere» (con una nota sul libro di F. Rizzo dedicato alla 'circolazione' del pensiero italiano)</i> . . . . .	320
SALVATORE SERRAPICA, <i>Religione, natura, storia e scienza nel Settecento</i> . . . . .	151
RITA STURLESE, <i>Il «Bruno nell'Europa del Cinquecento» di Ricci. Con una postilla sulle lezioni oxoniensi</i> . . . . .	287

## NOTE E NOTIZIE

Papiri filosofici. *Miscellanea di Studi II (P.F.)*, p. 171 – I testi e i Codici di Ermete nel Medioevo (C.M.), p. 527 – La scuola di Salamanca (T.R.), p. 341 – Giovan Battista Della Porta (G.L.P.), p. 528 – La folta selva degli studi galileiani (L.G.), p. 532 – Galileo e i Gesuiti (L.G.), p. 343 – L'«*Atheismus Triumphatus*» di Tommaso Campanella (S.C.), p. 173 – *Révolution scientifique et libertinage* (G.M.), p. 345 – *Descartes et la Renaissance* (A.D.P.), p. 176 – *Hobbes tra scienza della politica e teoria delle passioni* (G.P.), p. 175 – *Anthony Collins e il libero pensiero* (M.M.), p. 535 – *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (G.Z.), p. 348 – *La controversia tra Kant e Eberhard* (P.M.), p. 349 – *La lessicografia*

## ITINERARI DIVERSI A MONTAIGNE

La pubblicazione per i tipi di Slatkine dell'edizione anastatica della copia del *Lycosthenes*, rintracciata da Etienne Ithurria nell'86 al mercato delle pulci di Saint-Sernin a Tolosa, contenente 6589 annotazioni manoscritte, offre l'occasione di soffermarsi di nuovo sulla biblioteca montaignana, in ispecie su quei centoni in cui si coglie non tanto la «matrice retorica» degli *Essais*, quanto la fonte di quegli innumerevoli aneddoti, la «pratique citationnelle de Montaigne»<sup>1</sup>. Il disprezzo per quegli 'zibaldoni di luoghi comuni', nelle aggiunte all'esemplare di Bordeaux, colpisce difatti i 'rappezzatori', il compilatore saccente. Tenne invece in gran conto Erasmo, Giusto Lipsio e verosimilmente qualche altro erudito d'ascendenza erasmiana; se ne evince che nella biblioteca di Montaigne la letteratura secondaria occupa un ruolo significativo. Di conseguenza Etienne Pasquier includeva i *Saggi* in questo genere letterario: «Mais surtout son livre est un vray seminaire de belles et notables sentences, dont les unes sont de son essor; et les autres transplantées si heureusement, et d'une telle naïveté dans son fonds, qu'il est malaisé de les juger pour autres que siennes»<sup>2</sup>.

Montaigne ebbe a valersi del manuale *Factorum et dictorum memorabilium* di Valerio Massimo, all'origine delle compilazioni rinascimentali: fra queste adopera di certo l'*Officina* di Ravisius Textor nell'edizione di Basilea del 1552, gli *Apophthegmata* del Lycosthènes e il *Theatrum vitae humanae* (1563) di Theodor Zwinger, le cui distinzioni ricalcano le classificazioni dell'*Etica Nicomachea*. È un aristotelismo «riveduto e corretto; essenzialmente modificato, non solo dall'incontro di Zwinger con l'aristotelismo padovano», ma anche per l'esigenza ramista di «verificare i presupposti aristotelici con l'ausilio della libera ricerca basata sull'esperienza comune, sull'importanza accordata alla percezione sensibile». Code-

---

<sup>1</sup> F. GARAVINI, *Au 'sujet' de Montaigne: de la leçon à l'écriture du moi*, in AA.VV., *Carefour Montaigne*, Pisa-Genève, Ets/Slatkine 1994, pp. 64-74 *passim*. Afferma inoltre che Montaigne «rifiuta la tassonomia delle raccolte di *leçons*», confutando in questo modo «la tesi della 'filiazione' degli *Essais*» dalle *leçons* in base a «una stessa matrice retorica» (p. 32). Invero Villey richiama la «categoria di *leçons*» solo come «una cornice culturale», poi «decisamente oltrepassata». Ai due volumi editi da Slatkine, il *Lycosthenes* e la *Transcription du manuscrit*, si deve aggiungere il terzo, *Rencontres: du Lycosthenes aux Essais, des Essais au Lycosthenes*, pubblicato dalle éditions interuniversitaires SPEC (Mont-de-Marsan 1999), che ne costituisce il complemento.

<sup>2</sup> J.-Y. POUILLOUX, *Montaigne l'éveil de la pensée*, Paris, Champion 1995, p. 18.



sto metodo, che «unisce razionalismo deduttivo e principio empirico», è il «punto di partenza inconfessato di Francesco Bacone»<sup>3</sup>.

In particolare la compilazione del Lycosthenes, di Conrad Wolffhardt, dotto filologo ed editore, costituisce la riproposizione e l'ampliamento degli *Apophthegmata* erasmiani, in ordine tematico-alfabetico, e con l'indicazione delle fonti. Ithurria licenziandone nel '98 l'edizione anastatica, accompagnata da un volume d'*Introduzione e Trascrizione del manoscritto* – le annotazioni manoscritte «accentuano il carattere europeo del Lycosthenes»<sup>4</sup> –, descrive codesto 'cantiere' in cui nell'arco di un decennio hanno cooperato discipline diverse e che ha consentito la «decriptazione» del manoscritto e l'individuazione quasi esaustiva delle fonti. Se ne evince che «ce livre n'est pas livresque» poiché l'estensore delle annotazioni manoscritte sembra proporsi di accedere «à une pensée critique, autonome, – qui sera une pensée engagée dans la vie». In principio sono quei tardi *Apophthegmes* erasmiani (1531) che il Lycosthenes continuava, e di cui Macaulay volgerà in francese i primi cinque libri, e riprendendo l'ironia di Erasmo, che per descriverne il contenuto parlava di *convivii condimenta*, tradurrà *marqueterie, rapsodie, sarcissure*. Gli *Apophthegmata* del Lycosthenes come quelli erasmiani, i *loci communes*, in primo luogo tributari di Plutarco, sono innanzi tutto espressione del vivace dibattito pedagogico che percorre il secolo. Ciò induce Ithurria a mettere in guardia contro l'anacronismo «d'attribuire da subito, come oggi, a questa espressione un carattere spregiativo». La raccolta di *loci communes* fu invero un genere letterario assai in voga nel XVI secolo, apprezzato in specie dai pedagoghi. La sua adozione soddisfa a criteri retorici ed estetici: il gusto della volgarizzazione metodica; la preferenza per un'estetica della giustapposizione; l'interesse per una letteratura basata sulla citazione, di fatto sulla ripetizione<sup>5</sup>. Spesso codesti florilegi sono contrassegnati da un intento moralizzatore. Se ne evince che, invece di «endroits statiques», questi costituiscono la mobile e vivente «attività mentale che organizza le cose». Mette conto rilevare, al di là della schiacciante presenza

<sup>3</sup> Cfr. anche F. GARAVINI, *op. cit.*, pp. 75 e 79: «stabilire se Montaigne abbia conosciuto la versione del 1585 o quella del 1571 (indicata da Villey) [...] del *Theatrum* non è un particolare privo d'interesse, per le modifiche [...] che il testo subirà [...] Fra i repertori del XVI secolo [...] solo il *Theatrum* di Zwinger riunisce in uno stesso quadro concettuale – quello della *castigatio libidinis* [...] – gli esempi di Senocrate e di Spurina, così come figurano nel testo dei *Saggi*. Vedi in proposito Id., *Journal de voyage en Alsace et en Suisse (1580-1581)*, in *Actes du Colloque de Mulhouse-Bâle, 12 juin 1995*, Paris, Champion 2000.

<sup>4</sup> E. ITHURRIA, *Le Lycosthenes, ou Montaigne et l'Europe*, «Europe», n° 729-730, 1990, pp. 113-122 *passim*. F. GARAVINI, *Mostri e chimere*, Bologna, Il Mulino 1991, pp. 42 sg., sostiene in proposito che i *Saggi* rinnovano l'antica pratica degli *ipomnemata*, taccuini di appunti suscettibili di una successiva utilizzazione: i *marginalia* al Lycosthenes rappresenterebbero allora «una fase di scrittura virtuale e intermedia che potrebbe embrionalmente configurarsi sotto specie di *ipomnemata*». Di contro M. Engammare, in una scheda pubblicata su «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. LXII, 2000, pp. 470-472, giudica la tesi di Ithurria del tutto infondata.

<sup>5</sup> J. LAFOND, *Le centon et son usage dans la littérature morale et politique*, in AA.VV., *L'Automne de la Renaissance, 1580-1630*, Paris, Vrin 1981, pp. 117 sg. A proposito delle *transformations du genre du commentaire* (ivi, pp. 101 sg. e 110) J. Ceard, segnalando la penuria di studi sul *genre du commentaire à la Renaissance*, evidenzia la dovizia lessicale: «*interpretatio, expositio, explanatio, explicatio* sono i termini più generici, il primo, *interpretatio*, adoperato dagli uni nel senso di *traduzione*, dagli altri in quello d'*interpretazione* [...] Oltre questi termini generici, si trova: *castigatio, glosa, scholium, annotatio, observatio, animadversio, explicatio, nota*, ecc.». Di conseguenza gli *Essais* figurano come «una serie di *marginalia* [...], di grotteschi».

plutarchea, l'interesse che il *Lycosthenes* rivolge a «Diogene (227), a Socrate (162 volte), ad Alfonso, Re d'Aragona, (103), ai Lacedemoni (78), a Platone (65), a Epaminonda (44)... agli Anonimi (135), senza trascurare Giuliano l'Apostata (8)». Codesto centone costituisce quindi un vero e proprio caleidoscopio dell'umana condizione. L'estensore è «uno scrittore che ha scelto la lingua francese, più precisamente quella di Amyot». La sua ortografia «segue (e non è un debole indizio in un'età in cui, nonostante vari tentativi, non c'è un'ortografia) le fluttuazioni di Montaigne»<sup>6</sup>.

Ithurria si volge a rilevare i rapporti, le convergenze e le intersezioni, tra lo 'scrittore' delle annotazioni e Montaigne: il *Lycosthenes* e il redattore dei *marginalia* risolvano difficoltà già evidenziate da «Villey che si chiede senza trovare la fonte precisa – poiché Montaigne non ha dimestichezza col greco – dove l'ironia di Montaigne abbia scovato gli apoftegmi – *Essais* 768, 769 B *Nicocle e i medici*, 863 B *Platone e i calunniatori* – tratti dall'opera *in greco* dei monaci Antonio e Massimo, opera tradotta in latino solo nel XVII secolo, il *Lycosthenes* risponde [...] *in latino* pagina 678 e 680 per Nicocle e pagina 662 per Platone». L'identificazione dello scrittore con Montaigne dimostrerebbe inoltre «in modo decisivo la filiazione erasmiana degli *Essais*».

Certo i *Saggi* non sono ascrivibili a codesta pletora di florilegi, poiché di contro al sincretismo dei compilatori, volto a mettere in rilievo gli elementi di concordanza, Montaigne «inasprisce gli antagonismi» e sconvolge «la tipologia delle attitudini e dei caratteri su cui si fondano gli espedienti dei retori e le elencazioni dei moralisti». È assai distante perciò dal «coltivare i luoghi comuni, gli 'esempi strani e scolastici'», come si evince anche dall'asserzione «preferirei capirmi bene in me stesso che in Cicerone»<sup>7</sup>, e oppone all'appello degli umanisti alla *dignitas hominis* e all'*oeconomia divina* una «saggezza aperta, utilizzabile dall'uomo». Di fatto i *Saggi* mirano «a rimettere in discussione il catalogo dei luoghi comuni». La «trasposizione» è l'approccio metodologico che trasforma il coacervo di aneddoti «in osservazione morale»<sup>8</sup>. Lo scindere la «réalité unique en éléments contradictoires dont chacun est le négatif du tout» è la «struttura di base della concezione del mondo montaigniana». Difatti «questa 'struttura dualistica, conflittuale' non caratterizza solo l'oggetto appreso, ma è inerente alla stessa facoltà d'apprensione»<sup>9</sup>. Così nel definire i *Saggi* dei *groteschi*, Montaigne mette l'accento sul frazionamento, sull'ibridazione, e sull'incompiutezza: la «contingenza» è allora la peculiarità di codesto pensiero. Mette conto rilevare che mentre l'eclettismo di Plutarco si risolve nel concordismo, quello di Montaigne «conduce alla ricerca della contraddizione e l'esprime in modo figurativo. [...] la contraddizione costituisce la ricchezza del

<sup>6</sup> Sull'ortografia di Montaigne, che sceglie quella fonetica di Peletier, ma induce lo stampatore ad adottare quella comune, vedi CH. BEAULIEUX, *Les traces de l'orthographe particulière de Montaigne dans la première édition des «Essais»*, B.S.A.M., 16, 1953-1954. La locuzione *humaine condition* non rimanda «a un ideale metafisico, ma, conformemente all'origine giuridica, a un insieme di possibili, caratterizzati dalla diversità e dalla contingenza» (M. BARAZ, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, Corti 1968, p. 43).

<sup>7</sup> R. AULOTTE, in *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, Paris, Champion 1990, p. 10.

<sup>8</sup> A. TOURNON, *Montaigne en toute lettres*, Paris, Bordas 1989, p. 57 e Id., *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1983, p. 24.

<sup>9</sup> A. TOURE, *Montaigne: écrire baroque*, in *Montaigne. Penseur et philosophe*, Paris, Champion 1995, p. 114.



mondo, la sua polivalenza e la sua essenza». La «serenità» che traspare dai *Saggi* «proviene per l'appunto dall'accettazione attiva dei contrari».

In quel lasso di tempo caduta l'idea di una sistematica, di una concezione unitaria e gerarchica, cui ambivano ancora Ficino, Pico e Budé, la raccolta degli *Adversaria* di Turnèbe costituisce «una specie di divertimento erudito». Similmente «Alciati s'astiene persino dal classificare le annotazioni filologiche, storiche e letterarie sui testi giuridici, che pubblica col titolo significativo di *Parergôn Juris*»<sup>10</sup>.

Invero se i *Saggi* sono riconducibili sotto il concetto generale di centone, pur non rappresentando questi un modello, Montaigne ebbe di certo domestichezza con una disciplina, il diritto, in cui la glossa «costituisce suppergiù il solo modo d'espressione»: nel denunciare la fallace coerenza di codeste compilazioni Montaigne ha presente le dispute giuridiche rinascimentali, «in cui l'umanesimo assume pienamente la sua funzione critica e in cambio prova la sua precarietà, misurata dalle resistenze cui si urta»<sup>11</sup>.

La frequentazione del *Theatrum* di Zwinger lo poneva inoltre in rapporto con la lezione di Castellion, di una fede vissuta non come certezza, ma come convincimento. Alla religione di Montaigne è ora dedicato l'assai insoddisfacente *Histoire juive de Montaigne* di Sophie Jama (Paris, Flammarion 2001) che volgendosi a rintracciare le «tenui tracce di ebraismo» indugia sulla famiglia materna – marrani che avevano fuggito la Spagna –, riproponendo di fatto argomentazioni già evocate da Anatole France nella sua allocuzione dell'8 giugno 1912. La pezza d'appoggio inedita, contro cui sarebbe ipotizzabile l'uso del 'rasoio di Occam', è rappresentata dalla data, «il primo di marzo millecinquecentottanta», a chiusa dell'epistola *Al lettore* che invero sarebbe il 14 Adar 5340 del calendario ebraico, giorno della celebrazione della festa di *Pûrîm* o delle *Sorti* che ricorda la salvezza della comunità stabilitasi in Persia, e minacciata di sterminio dall'odio di Aman, per l'intervento di Ester, festa che sarebbe stata assai sentita in ambiente marrano cui apparteneva anche lo stampatore Simon Millanges. Ma di contro alla discendenza matrilineare che secondo Jema sarebbe depositaria della tradizione giudaica, mette conto notare che l'assenza di Antoinette de Louppes negli *Essais* non è imputabile solo «alle teorie sulle generazioni tutte impregnate d'aristotelismo che attribuiscono all'uomo il ruolo essenziale: il padre infonde la forma, la madre si limita a fornire la materia del nascituro». Il viaggio alla volta di Roma è allora accolto come «un ritorno alla madre nutrice»<sup>12</sup>.

La recente edizione anastatica del *Discorso di Stefano della Boétie Della schiavitù volontaria o il Contra Uno* nella traduzione partenopea del 1799 di Cesare Paribelli, preceduto da un ampio saggio della Panichi su *La Boétie e i suoi interpreti*, offre il destro a una ricostruzione della fortuna storiografica di codesto *pamphlet*. Ma dapprima mette conto ricordare come quell'edizione ebbe a servire da codice nelle comunicazioni fra patrioti, come si evince dalla lettera dello stesso Paribelli al Ciaia, trascritta da Croce nella *Rivoluzione napoletana del 1799*: «Ti mando per

<sup>10</sup> A. TOURNON, *La glose et l'essai* cit., pp. 148 sg.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 11 e 163 sg.

<sup>12</sup> In proposito R. ESCLAPEZ, *Montaigne: l'image de Rome et sa fonction*, in *Montaigne et l'histoire*, par C.-G. Dubois, Paris, Klincksieck 1991, pp. 55-66 *passim*, sostiene che «Montaigne si unisce a Du Bellay nell'intuizione del funzionamento dell'immagine romana ai suoi tempi; [...] ormai parte integrante dell'immaginario umanista», donde «l'assimilazione del latino alla Natura: la lingua latina riunisce nel suo corpo verbale i due concetti: quello di maternità, e quello di natura».

Dandolo la mia traduzione del Discorso della Boezia sulla Schiavitù volontaria. Questo ti servirà di cifra per scrivere a Celentani ed a me, qui in Genova o altrove. Il metodo, che terrai, sarà questo: marcherai le pagine con un segno sotto, come p. e.: 40; e poi ogni lettera avrà due numeri: il primo indicherà la linea, il secondo la posizione della lettera nella stessa linea. Sèrviti di questo per tutte le cose importanti».

Merito indubbio della Panichi è di avere connesso le vicende editoriali del libello al manifestarsi di ansie libertarie: il 'plutarchismo' manteneva di fatto una sua efficacia contro sempre rinnovate barbarie, di modo che si è talora sostenuto che «Montaigne avendo integrato la *Servitude volontaire* in una strategia di occultamento, al tempo stesso l'avrebbe protetta e promessa a una storia sovversiva, sotterranea, 'recondita'»<sup>13</sup>. Parimenti codeste «letture militanti: se da un lato hanno prodotto, di volta in volta, interpretazioni attualizzanti, hanno tuttavia salvato il libello dall'oblio».

La *Servitude* è lo scritto di un ragazzo, «en son enfance», e nelle aggiunte manoscritte all'esemplare di Bordeaux, ormai quasi a un trentennio dalla morte dell'amico, Montaigne cancella «dix-huit ans» per aggiungere «questo ragazzo di sedici anni». Certo, appare un'opera oratoria, un'idea-forza la percorre tutta: la denuncia della malattia, di quel soggiacere dei popoli sotto il giogo, e la necessità di comprendere come i più si abbandonino alla tristizia di un solo<sup>14</sup>. In effetti fra i due vi era «una profonda intesa ideologica – almeno sul piano della ribellione – [...] Intesa poetica, umanistica, ideologica; disaccordo su certi punti di filosofia morale, di fisiologia e di metafisica, e forse di pratica politica»<sup>15</sup>.

Si pone un duplice problema di datazione: circa la sua redazione e circa le tappe della sua diffusione. Accogliendo le date di Montaigne (1546, 1548) si può ipotizzare che La Boétie compilò allora un abbozzo, poi redatto compiutamente qualche anno più tardi quando seguirà a Orléans (1553-1555) le lezioni d'Anne du Bourg. Ciò consentirebbe di tenere conto della tesi di Jacques-Auguste de Thou, che fu amico di Montaigne, che mette la *Servitù volontaria* in relazione con la rivolta della gabella (1548) e con la cruenta repressione condotta dal Montmorency.

<sup>13</sup> Sulla «profonda affinità che lega Montaigne a Plutarco» cfr. I. KONSTANTINOVIC, *Montaigne et Plutarque*, Genève, Droz 1989, pp. 33 sg.

<sup>14</sup> In margine a *De la solitude* F. GARAVINI, *Mostri*, cit., pp. 142 sgg., discorre del congiungersi di «una filosofia di marca stoico-epicurea» e di un «individualismo edonistico», volti a scongiurare «l'ossessione del contagio fisico», dissimulata nel «tema classico della contiguità con il *vulgus* quale fattore di degradazione per l'animo del saggio».

<sup>15</sup> G. NAKAM, *Montaigne et son temps*, Paris, Gallimard 1993, pp. 117 e 120. In proposito M. FUMAROLI, *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann 1994, pp. 138 e 141 sg., rileva come il Tacito degli *Annali* e delle *Storie* alimenti «la mélancolie républicaine» di La Boétie, di contro Montaigne utilizza il *Dialogo sull'oratoria*, e non certo gli elogi dell'eloquenza ciceroniana di Messalla, ma il quesito di Materno, il personaggio che più direttamente esprime le posizioni di Tacito e che abbandona l'oratoria per la poesia, su quale sia «il destino dell'eloquenza in un regime in cui il popolo corrotto [...] obbedisca a un principe?». Invero tanto «il capitolo *Riflessioni sopra Cicerone*, quanto il capitolo *Della vanità delle parole*, presuppongono una stessa considerazione della posizione sviluppata da Materno nel *Dialogo sull'oratoria*». Mette conto notare il passaggio dall'*elocutio*, all'*inventio*, al *judicium*, cioè dall'eloquenza civile di Leonardo Bruni, che La Boétie è «nostalgico della libertà tutta esteriore e apparente del *Forum*», al particolare, all'«uomo privato»: in Montaigne, la libertà e la dignità dell'uomo s'iscrivono nei «limiti imposti dalla storia di Francia».



A Orléans sono praticati, nello studio dell'antichità e del diritto, gli insegnamenti del Valla, del Poliziano e dell'Alciati, che contribuì al rinnovamento degli studi giuridici. Delle suggestioni dell'umanesimo in quell'ambiente accademico sono esponenti Charles Dumoulin e in ispecie Anne du Bourg, che fu anche consigliere al parlamento di Parigi – protestante, sarà suppliziato nel 1559 – ed ebbe forse a esercitare la propria influenza su La Boétie, suo allievo. Sia Charles Dumoulin che Anne du Bourg sono in certa misura i continuatori di François Connan, autore dei *Commentaires de droit civil* che fecero autorità, e di Grégoire de Toulouse, cui si deve il *Syntagma juris*. In seguito merito di Jacques Cujas (1522-1590) sarà quello di restituire al diritto romano il significato che possedeva nella società in cui si era costituito. Questa congiunzione di diritto e storia è un'idea che sarà cara a La Boétie. Di lì a poco Jean Bodin perfezionerà il metodo nella *Juris universi Distributio*, pubblicata due anni dopo *I sei libri della repubblica* (1576). Augustin Thierry nell'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État*, ha denominato giustamente il '500 come il secolo della politica. Fu questa una breve stagione tutta percorsa da simpatie umanistiche e di riforma.

Di fatto La Boétie pensa la libertà in termini di restaurazione. Il suo realismo si riassume in due punti: la condizione politica dell'uomo si comprende ricorrendo all'analisi antropologica e la politica non può pensarsi al di fuori dell'etica. I tre articoli fondamentali di questa morale politica, programmaticamente ostile al sommovimento, consistono nel salvaguardare *Pax et Lex* – di contro ai monarchi non vede nell'assassinio del tiranno un rimedio; nell'intuizione contrattualista, il monarca lungi dal possedere solo dei diritti ha dei doveri verso il popolo; in un umanesimo liberale di ascendenza erasmiana, dall'*Institutio Principis christiani*. E la Panichi sottolinea con grande chiarezza il «significato essenzialmente pratico» dell'elogio dell'amicizia a chiusa del *Discorso*<sup>16</sup>.

La Boétie fautore della politica di conciliazione voluta da Michel de L'Hopital, una breve stagione di tolleranza, si adoperò, in conformità al futuro giudizio di Montaigne, insieme al de Burie, luogotenente del Re a Bordeaux, a calmare gli animi quando nel settembre 1561 scoppiano dei torbidi religiosi nell'Agenais<sup>17</sup>. Tut-

<sup>16</sup> Sulla connessa mitologia venezianista vedi W. LUPI, *Il più grande uomo del secolo. La Boétie modello di Montaigne, in Ragione e 'Civiltas'*, a cura di D. Bigalli, Milano, Franco Angeli 1986, p. 286: «L'ammirazione di La Boétie per San Marco, indica dove sfocerà storicamente l'apologia della virtù e dell'amicizia. Non verso il concistoro di Ginevra, come avverrà per la dottrina delle *Vindiciae*, ma verso l'oligarchia moderata della città stato italiana [...] la concordia civile garantita dall'amicizia, in funzione antitirannica».

<sup>17</sup> A proposito della vicinanza di Montaigne alla politica di distensione di Michel de L'Hopital, G. NAKAM, *Son temps* cit., p. 192, rileva che «il capitolo *Della libertà di coscienza*, ispirato dalla *Paix de Monsieur* in conseguenza dell'editto di gennaio» è «un omaggio indiretto al Cancelliere allontanato dai fanatici». T. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève*, Paris, Champion 1997, pp. 392 sg. e 396, sostiene che a causa dei torbidi Montaigne sarà indotto «a prendere posizione sempre più a favore della riforma cattolica e contro il protestantesimo». Nel contempo se fra il 1560-1562 condivideva il rifiuto di La Boétie dell'idea di tolleranza (cfr. in proposito M. SMITH, *Montaigne and religions Freedom. The Dawn of Pluralism*, Genève 1991), di lì a un ventennio elaborerà, «per la Francia, un progetto politico e religioso radicalmente differente da quello d'Étienne de la Boétie [...] La tolleranza è benefica quando sia totale». In conclusione, se esercita «una sorta di dialogo interconfessionale e anche inter-religioso [...], non cede su alcun punto della dottrina cattolica, non è tentato da alcun sincretismo. Appartiene davvero alla riforma cattolica». Di contro J.-P. CAVAILLÉ, *Le retour des sceptiques*, «Revue philosophique», 2, 1998, pp. 203 sg., nel rilevare «la natura essenzialmente pratica del pirronismo dei *Saggi*», lungi dal fare di Montaigne «l'uno dei migliori ideologi

tavia il *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, di cui Paul Bonnefon rinviene una copia, poi pubblicata nel 1917, non è certo un breviario di tolleranza, quanto piuttosto l'apologia di un terrorismo di Stato controllato. Il *Mémoire* rifiuta assai nettamente la laicizzazione dello Stato verso cui si orienteranno Bodin e Hotman. Di fatto, mantenendo la teoria del «braccio secolare», La Boétie crede alla virtù dell'intimidazione; si pone cioè da un punto di vista propriamente statale, esercizio del monopolio della violenza fisica legittima, secondo la definizione weberiana.

La *Servitù volontaria* è in certa misura un saggio di psicologia politica, che si rivolge allo studio della natura umana, alle cause della servitù che sarebbero in essa radicate: quella *lâcheté*, quell'ignavia, che fa sì che i soggetti siano complici, «la servitude n'existe que parce qu'elle est volontaire». Nel quotidiano siamo allora in presenza di una fenomenologia della *dératsion*: la patologia insegna a *contrario* i criteri della normalità. Due cause presiedono a questa aberrazione politica che è la *servitù volontaria*: la *dé-naturalisation* dei governati e la *dé-naturalisation* dei governanti. Invero la nozione di «stato di natura», pur non trovandosi l'espressione nel *Discorso*, bisognerà attendere il *De jure belli ac pacis* di Grozio (1625), è presente e congiunta alla concezione di una Natura-providenza. La Boétie non redige una tipologia dei regimi, né pensa le categorie della politica secondo il modello di una società domestica di tipo paternalistico o sul modello della società feudale. La monarchia è estranea alla *res publica*, poiché tutto rileva in essa dagli interessi privati di un solo, il che implica la distinzione fra il potere statale e la persona che lo esercita. Il *Discorso* sarebbe quindi «un'opera esoterica, destinata a restare il privilegio di un circolo d'iniziati appartenente a una élite parlamentare», tutta percorsa dall'«esprit di 'Corneille Tacite'»: «Nessuna illusione sul potere di grandi anime, rimaste miracolosamente lucide e libere, di rimediare alla tirannia»<sup>18</sup>.

Luigi Negri e Henri Weber hanno revocato in dubbio che la *Servitù volontaria* sia una confutazione dell'opera machiavelliana, come asseriva Joseph Barrère in *Estienne De La Boétie contre Nicolas Machiavelli* (Bordeaux, Mollat 1908) e ancora in *L'humanisme et la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire* (Paris, Champion 1923), nondimeno il libello, «una delle tante espressioni della produzione umanistica d'opposizione al tiranno, ha singolari punti di contatto con la fortuna francese dello scritto machiavelliano»<sup>19</sup>.

---

della Controriforma», o un «proto-giansenista», lo considera tutt'al più come «l'accettazione pirroniana della tradizione cattolico-gallicana». Quanto alla questione dei Turchi, G. NAKAM, *Les «Essais» de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet 1984, pp. 399 sg., sostiene che non ha alcun rilievo particolare, ché di ostilità religiosa si può parlare solo riguardo a quei «cattolici settari come Pierre Charron» nelle *Trois Veritez*. La Boétie difatti nel *Contr'Un* manifesta un'ostilità tutta politica contro il *Grand Seigneur*, che impersona la tirannia di fronte a Venezia. Invero è «da un punto di vista comparativo, e per riprovazione dei cristiani che gli autori celebrano le qualità morali e sociali dei Turchi. In questo modo procede l'erasmiano Laguna nel *Voyage en Turquie*». La tolleranza turca è opposta ai conflitti europei: «Pierre Viret ne parla fin dal 1547 nella *Remontrance aux fidèles*. [...] Anche Bodin insiste su questo punto nella *République*». A proposito della «mitologia venezianista» N. PANICHI, *La «place marchande» della libertà. Ancora su Montaigne e la storia*, BHR, 3, 1997, pp. 546 sg., sostiene che «la moderna Venezia [...] ha la meglio sull'antica Roma» a causa della guerra civile e della corrotta imperiale: «Il mito di Venezia è, soprattutto, per Montaigne mito della libertà».

<sup>18</sup> M. FUMAROLI, *op. cit.*, p. 127.

<sup>19</sup> M. DAL CANTO, *Montaigne e il Principe di Machiavelli: i primi contatti*, in *Montaigne e l'Italia*, Genève, Slatkine 1991, p. 148. S. MANCINI, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Milano, Angeli 1996, pp. 127 sg., parla di una «salda adesione all'ideale



Contro l'iconografia consueta che oppone il rivoluzionario La Boétie al conservatore Montaigne, Vincent Hubert, nella recente silloge su *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Albin Michel 2001), rileva come codesta connotazione sia del tutto inadeguata a dar conto della 'pratica politica' montaignana, difatti quell'esplicito conservatorismo non è riconducibile a «una posizione politica» e comporta non la pratica della dissimulazione, ma «une franchise de parole peu commune». Il carattere contingente di ogni ordine ricondotto sotto la categoria della *coutume* implica l'assenza di qualsiasi fondamento razionale della norma. In proposito mette conto sottolineare che «la ragione non offre alla volontà una guida costante», suscettibile di «condurre a una disciplina morale»<sup>20</sup>. Nello stesso volume Frédéric Brahami scrive in proposito di un «vitalismo estremo, pendant profano del suo fideismo estremo», che riduce il pensiero a «una formazione della *coutume*» e la scienza a un prodotto della credenza. Invero la potenza della *coutume* è commisurabile al grado di opacità che determina la sua efficacia ideologica. Qui si infrange «il tentativo pirroniano per sciogliere la natura nella relatività e nell'incoerenza delle consuetudini» che appunto sono suscitati da essa, e simultaneamente ne disciplinano la «ferocia», donde l'appello al conformismo sociale inteso come ubbidienza alla natura nella sua equità primigenia<sup>21</sup>. Se ne evince che Montaigne «costituisce una tappa significativa nella rinascita storica dell'individualità», vale a dire «nello sforzo trasformatore che strappa l'interiorità al suo flusso opaco»<sup>22</sup>. Analogamente si afferma «il primato della vita immediata e trasparente sull'illusione «mediata» e compromessa dell'apparenza», anche se la maschera, «specchio infedele ma ineliminabile», non è necessariamente «sempre mensonge». Se ne evince che il dubbio scettico-pirroniano è «l'impianto teorico [...] di una rappresentazione della vita dove «*les faux semblants*» hanno corso legale»<sup>23</sup>.

Montaigne a partire dal 1570 pubblica gli scritti di La Boétie, lasciando inediti però i testi specificamente politici. Se ne evince l'immagine di un dotto tutto impregnato di cultura umanistica, intento a tradurre l'*Economico* di Senofonte e i *Precetti coniugali* e la *lettera consolatoria* di Plutarco. È quella un'intensa stagione di traduzioni: Lefèvre d'Étaples volge in francese *La politica* d'Aristotele nell'11, Amyot, *Le vite* di Plutarco nel '59: la lezione erasmiana, «aurulam quandam melioris litteraturae nobis innoxia ex Italia». *La Servitù volontaria* risalirebbe al 1546 o

---

umanistico dello stoicismo». In proposito D. TARANTO, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Angeli 1994, p. 7, afferma che nell'intervallo più che secolare che separa la prima edizione dei *Saggi* dal *Dictionnaire* bayliano stoicismo e pirronismo offrono all'assolutismo «una motivazione teorica», e di fatto «una strategia di rifondazione dell'obbedienza politica».

<sup>20</sup> A. PIZZORUSSO, *Da Montaigne a Baudelaire. Prospettive e commenti*, Roma, Bulzoni 1971, pp. 39 sg.

<sup>21</sup> G. FERREYSOLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion 1995, p. 63. A proposito *Degli zoppi*, dell'antidemologia, assai prossimo a Wier – «lo zoppo o la zoppa per eccellenza è la ragione umana nella sua funzione claudicante di strumento giudicante» –, Montaigne denuncia l'«andatura claudicante» della giustizia. Merito della Panichi, in MONTAIGNE, *L'immaginazione*, Firenze, Olschki 2000, è l'aver condotto una puntuale ricostruzione della vicenda processuale di Martin Guerre, di quell'impostura «si merveilleuse» che cela il sospetto di stregoneria.

<sup>22</sup> E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, *Montaigne: l'individu à l'essai*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, 1984, pp. 262 sgg.

<sup>23</sup> G. STABILE, *Tra «emozione» ed «esperienza»: frammenti [di un saggio possibile] sui «movimenti» degli «Essais» di Montaigne*, «Aut-Aut», 205, 1985, pp. 127 sgg.

al '48, nell'80, ormai a diciassette anni dalla morte dell'amico, non troverà posto nei *Saggi*, e divenne rapidamente uno strumento della contesa ideologica, un libello militante che valse a costui d'essere annoverato fra i «monarcomachi».

Si ignora ciò che accadde dell'originale e delle copie nel '500, queste ultime saranno ritrovate nel secolo scorso. Mette conto ricordare in proposito le tesi dell'Armaingaud pubblicate sulla *Revue politique et parlementaire* nel 1906. Questi affermava che «i passi più salienti del *Discours* [...] sono dello stesso Montaigne» e avanza a riprova le allusioni ad avvenimenti posteriori alla morte di La Boétie. Il libello costituirebbe allora un attacco alla tirannia di Enrico III, che regna dal 1574 all'89 e che dunque La Boétie non poté conoscere. Bonnefon e Villey hanno confutato codesta tesi, talora riassunta in forme caricaturali, anche se quest'ultimo ritiene possibile che Montaigne abbia inserito nel manoscritto del suo amico delle interpolazioni non trascurabili.

Nel '74 a Basilea esce un *pamphlet* in forma dialogica, *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* – a chiusa del secondo dialogo è posto un ampio frammento, un po' rimaneggiato, della *Servitù volontaria*, pubblicato qualche mese dopo la strage di San Bartolomeo: l'autore Eusebio Filadelfo Cosmopolita nasconde una composizione collettiva. Non vi sono dubbi sulla partecipazione di Nicolas Barnaud et de Théodore de Bèze al *Réveille*; è codesta una versione del tutto corrotta e frammentaria per servire alle tesi ugonotte.

La violenza degli accenti supera quella della *Franco-Gallia* di François Hotman, la traduzione francese esce a Colonia nel '74, e delle *Vindiciae contra Tyrannos* di poco successive (1579). Non si è data importanza al fatto che, non solo, è altamente probabile che Montaigne possedesse il *pamphlet* dell'Hotman, che, uscito nel '73, di lì a tre anni era già alla terza edizione, ma in particolare che, passando per Basilea, gli renda visita («Soupe avec Hotman») e più oltre, da Bolzano, sul punto di lasciare la Germania, gli scriva. E quasi certamente fu Hotman che volse in latino le pagine del *Discorso* nel *Réveille-Matin*. Nel 1577 il *Discorso* è accolto nel terzo tomo di *Les Mémoires de l'État de France sous Charles Neufiesme* del pastore protestante Simon Goulart, anche se in veste non integrale e col titolo cambiato: *Le Contre Un*. È così iscritto in un contesto polemico e militante, e difatti sull'esemplare della *Bibliothèque nationale* si legge: «séditieux contre la monarchie».

La liceità della resistenza al tiranno si esprimeva nella *Franco-Gallia* dell'Hotman, nel *Devoir de Magistrats* (1574) di Théodore de Bèze e nelle *Vindiciae contra Tyrannos* attribuite al Du Plessis-Mornay. Di questi Montaigne avrebbe utilizzato, in un'aggiunta dell'88 dell'*Apologia*, il *De la vérité de la religion chrétienne, contre les Athées, Épicuriens, Payens, Juifs, Mahométans et autres infidèles*, edito dapprima ad Anversa nell'81, poi nell'82 a Parigi. A sostegno della tesi della superiorità del popolo rispetto al re, ancora nel '79 George Buchanan pubblica il *De jure regni apud Scotos*. Costui fu uno dei maestri di Montaigne al collegio di Guyenne, come si evince da *Dell'educazione dei fanciulli*, e il Nostro ebbe a recitarne le tragedie latine. L'elogio si rivolge in ispecie al poeta, ma Villey afferma che è altamente probabile che conoscesse pure quest'opera, e difatti pare riferirvisi in *Dello svantaggio della grandezza*: l'avrebbe letta, fra il 1580 e l'88, mentre le allusioni al poeta sono precedenti.

Nel 1724 il *Discours de la servitude volontaire* veniva inserito nell'edizione dei *Saggi* curata dal Coste. È la seconda edizione integrale del *Discours*, ma è la prima volta – La Boétie è morto ormai da centosessantaquattro anni – che il suo nome vi è iscritto. Nel 1835 il Lamennais dà al *Discours* un'autonomia che sino allora di fatto non aveva avuto – pubblicato dapprima in raccolte miscellanee, poi nei *Saggi*



–, riproducendo le annotazioni del Coste e premettendogli una *Préface*. Poi sarà tutto un rigoglio di studi: La Boétie sarà accomunato nell'800 a quei pubblicisti 'democratici' come Hubert Languet, Duplessis Mornay e François Hotman. Il 19 dicembre 1859 Anatole Prévost-Paradol pubblicava sul *Journal des Débats* un'analisi della *Servitude volontaire*, carica delle suggestioni del presente come si evince dall'insistenza di Prévost-Paradol sulla differenza fra una giusta obbedienza, senza cui la società non potrebbe vivere, e la tirannia. Dalla lettura del Prévost possiamo datare l'inizio della critica moderna, in ispecie i contributi di Paul Bonnefon. Ma la Panichi si volge giustamente a revocare in dubbio quel convincimento storiografico che pone nell'edizione lamennaisiana l'inizio della fortuna tutta moderna del libello, richiama difatti l'edizione cinquecentesca del Mouchar, quella inglese del 1735 e quella partenopea del Paribelli, che furono già edizioni separate. Se ne evince «un tentativo di retrodatazione per la nascita del 'destino moderno' del libello», e la studiosa assume «come termine *a quo* proprio la traduzione napoletana del 1799 che, oltre a presentarsi come 'edizione separata', manifesta un chiaro intento politico-culturale nella direzione dell'affermazione del concetto storico di 'cittadinanza'». Invero la *Servitude*, nelle sue differenti edizioni, sarà sempre accompagnata da intenti militanti, e non sorprenda che ancora nel '43, nella Francia occupata, si senta l'esigenza di una nuova ristampa. E a proposito della 'pericolosità' del libello, l'ampia analisi della Panichi mostra come fosse già avvertita a distanza di pochi anni della morte del «cittadino migliore», difatti Jacopo Corbinelli, precettore del duca d'Alençon, scriveva il 4 novembre 1570 da Parigi al bibliofilo padovano Vincenzo Pinelli: «Vorrei poter haver copia d'una scritt[ura] che io ho visto in franzese elegantiss[imo], De volontaria servitude, che Bruto stesso non habrebbe detto meglio. Io l'ho letta et è cosa dotta et recondita ma per questi tempi pericolosa». Ma è certo assai più sorprendente che ancora nel 1941 nel Belgio caduto sotto l'egida nazista lo si includa nella lista degli *Auteurs, dont tous les ouvrages sont interdits* poiché tali da «empoisonner systématiquement l'opinion publique en Belgique contre le peuple allemand, son voisin».

RENZO RAGGHIANI