

Lectures de Montaigne tra Cousin e Brunschvicg

Alla metà del Settecento l'immagine di Montaigne non è solo quella di un moralista, di un libertino, ma di un 'autentico filosofo'. Per d'Alembert, per Helvétius, per d'Holbach, Montaigne è alle fonti dell'atteggiamento illuministico, propugnatore della tolleranza contro l'impostura, padre putativo dello scetticismo moderno, dell'empirismo in gnoseologia. Questa stessa immagine troverà facile acclimatazione nella Germania della *Aufklärung*¹.

Diversamente, nell'età della Restaurazione, con l'impovertimento della vita culturale nel declino dell'Impero, si viene a operare una inversione di tendenza. Ne deriva una nuova interpretazione storiografica: l'immagine del Bordolese muta radicalmente. Una rassegna di annotazioni, di lecturas montaigniane nei decenni che vedono l'istituzionalizzazione e la 'professionalizzazione' della filosofia, in un arco di tempo che corre da Cousin a Brunschvicg, non può non registrare una sostanziale rimozione: Montaigne è ascritto alla sola storia letteraria. Così tanto Naigeon, smarrito in un secolo non suo, superstite della

¹ Nel 1753 esce a Lipsia la traduzione degli *Essais* redatta dal Tietz, cui seguirà nell'ultimo decennio del secolo quella eccellente del Bode, salutata dall'«Allgemeine Literatur-Zeitung» di Iena nel 1794. Ma l'interesse che già aveva suscitato la versione del Tietz è dimostrato dal fatto che sin dal 1777 fosse volto in tedesco il *Journal de voyage*. L'edizione originale dovuta a Meunier de Querlon risale a solo tre anni prima. Ma invero anche J.G. Hamann, avverso al razionalismo illuminista, trova proprio in Montaigne un conforto per opporsi alle pretese di erigere la sola ragione umana a criterio di verità, e questi può averlo segnalato a Herder che cita un passo *Des vaines subtilitez*. Cfr. V. BOUILLER, *La renommée de Montaigne en Allemagne*, Paris 1921. Si vedano anche: ID., *Montaigne en allemand: Christoph Bode, son grand traducteur*, «Revue de Littérature Comparée», XIII, 1933, pp. 5-13; R. SÁENZ HAYES, *Miguel de Montaigne (1533-1592)*, Buenos Aires 1939; R. BERNOUILLI, *A propos de quelques thèmes de Montaigne dans la philosophie allemande*, BSAM, 7, 1966, pp. 84-95; B. WINKLEHNER, *Die Tugenden der antiken Philosophenschule bei Michel de Montaigne*, Salzburg 1980.

ricezione illuministica², quanto Flaubert, Amiel e lo stesso Sainte-Beuve, per non dire che dei maggiori, sono espressioni di quella 'traversata del deserto' che dovette compiere il 'Montaigne filosofo'³.

La rassegna dei manuali e delle storie generali della filosofia registra il carattere del tutto marginale dei riferimenti, e tale marginalità è di fatto imputabile alla metodologia storiografica cousiniana la cui influenza si prolungherà a lungo. Ma tale rimozione ha, a ben vedere, radici e motivazioni più profonde, anche in parte slegate dalla ricezione degli *Essais*. La diversa interpretazione di Montaigne è piuttosto espressione di una sensibilità filosofica profondamente mutata che reinterpreta categorie storiografiche come quella di Rinascimento, interrogandosi sulle origini della modernità. Con l'inizio del Novecento riemergono invece, in Alain e Anatole France, figure che sembrano assumere fattezze montaignane.

L'opzione cousiniana – «la filosofia moderna nata nel 1637» –, che aveva molto a che spartire con le contingenze politiche, ebbe come conseguenza quella di rigettare il Bordelese fra i «tentativi azzardati» del Rinascimento. Difatti, a scorrere i manuali ad uso dei licei nella Francia della seconda metà dell'Ottocento, l'esclusione di Montaigne

² Sull'*ami Naigeon*, si rimanda a PH. DESAN, «Cette espede de manuscrit des *Essais*»: *l'édition Naigeon de 1802 et son «Avertissement» censuré*, MS, X, 1998, pp. 7-34.

³ Sulla trasformazione di Montaigne «en moraliste», cfr. PH. DESAN, *La philosophie et Montaigne*, MS, XII, 2000, p. 3. Vale la pena riandare in proposito alla lettera che Élie Halévy, sodale di Xavier Léon – cofondatore della «Revue de Métaphysique et de Morale» e organizzatore della *Société française de Philosophie* e dei congressi internazionali, cioè dei quadri istituzionali in cui si è venuta organizzando, lungo tutto il Novecento, la filosofia francese –, scriveva nel marzo del '95 a Célestin Bouglé, che di lì a quattro anni doveva fondare l'«Année Sociologique»: «il y aurait un genre littéraire que tu pourrais cultiver: le "moralisme", à la façon de Montaigne, – non pas faire de la philosophie abstraite, mais considérer l'application de la philosophie à la vie quotidienne et concrète. Les conditions du bonheur; l'hygiène de la vie morale. Cela est empirique, mais a tout de même son prix» (É. HALÉVY, *Correspondance (1891-1937)*, Paris 1996, p. 147). A proposito di Flaubert e Amiel lettori del perigordino, cfr. F. VATTAN, *Un livre 'pour vivre': Flaubert, lecteur des *Essais**, e A. TRIPET, *Amiel et Montaigne*, MS, X, 1998, rispettivamente pp. 151-167 e 169-182; circa Sainte-Beuve, si scorrono ancora le classiche pagine di D.M. FRAME, *Montaigne in France 1812-1852*, New York 1940. M. SIMONIN, *Préface*, MS, X, 1998, p. 4, sottolinea come proprio nell'Ottocento si costituiscono, «in maniera certo insidiosa, le fondamenta della nostra interpretazione» di Montaigne.

è cosa palese: si considerino, ad esempio, la fortunata *Histoire de la philosophie* d'Alfred Fouillée, edita dapprima nel 1873, e ancora ristampata all'inizio del Novecento, e l'*Histoire de la philosophie* di Janet e Séailles pubblicata anch'essa alla metà degli anni Settanta – nel 1928 ne esce la quattordicesima edizione. Il Fouillée scrive di scettici e 'liberi pensatori' che «contribuiscono [...] all'emancipazione del pensiero moderno», aggiungendo semplicemente che «Rabelais mescola dei lampi di verità alle sue grossolane buffonate; Montaigne si limita al suo "Que sais-je?"», Charron, suo discepolo, trasforma il dubbio in un sistema⁴. Il manuale di Janet e Séailles, di fatto ancora conforme, per sommi capi, al programma per il *baccalauréat* del 1832 stabilito da Cousin, si apre con la psicologia, seguita dalla morale, dalla logica e dalla metafisica, per chiudersi con la teodicea e l'*histoire des écoles*. È questione di Montaigne nella Psicologia, a proposito della 'vita animale' e della 'sensibilità', e nella Metafisica, circa 'lo scetticismo e la certezza'. Si discorre allora del 'paradosso' della superiorità dell'animale rispetto all'uomo: sono evocati i nomi di Montaigne e di Bruno, uniti nell'"amore della natura' e nell'"odio verso la scolastica', e si rintracciano, in proposito, precorriti del perigordino nel *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* di Girolamo Rorario (1485-1556), nunzio di papa Clemente VII alla corte di Ferdinando, re di Ungheria. Circa la 'sensibilità', il riapparire della teoria epicurea lo accomuna a Cardano, anche se si tratta non tanto dell'epicureismo, quanto di un'attitudine mentale, di un'attrezzatura concettuale. Nella sezione Metafisica lo scetticismo segna la 'separazione progressiva' di fede e ragione, i *Saggi* decretano allora la conclusione del medioevo costituendo «la negazione di ciò che avevano affermato i grandi Scolastici»⁵.

Parimenti nel *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz* del 1858, più volte ristampato nel trentennio successivo, il Nourrisson fra la trattazione della Scolastica e della dottrina baconiana inseriva un breve capitolo, 6 paginette, su *Les novateurs*, alludendo all'epicureismo del perigordino: «Avvalorato da Montaigne, da Charron, da Sanchez, l'Epicureismo era universalmente accolto, mentre Giusto Lipsio tentava inutilmente di restaurare lo Stoicismo. E all'Epicureismo tien dietro l'ateismo»⁶. Alla metà del decennio successivo, e ancora per i tipi di Didier, usciva postumo *Le scepticisme* d'Émile

⁴ Paris, p. 220.

⁵ P. JANET-G. SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, Paris 1887, p. 690.

⁶ Paris [1858], p. 277.

Saisset, sodale di Cousin, che si volgeva a stigmatizzare, in nome della filosofia dogmatica, dello spiritualismo eclettico, lo scetticismo «tanto forte» in quanto prodotto dalla composizione dello «spirito religioso» con lo «spirito d'erudizione» e con lo «spirito materialista». Se Montaigne era ascritto, dapprima, fra gli epicurei, poi, fra gli scettici, in ogni caso era riaffermata la sua sterilità filosofica: «Moralista eminente, grande conoscitore dell'animo umano, per questi motivi, occupa un posto rilevante nella storia della letteratura, ma nella storia dello scetticismo, la sua originalità è nulla e il suo posto piccolo»⁷.

Alla base di tale rimozione era Cousin che, in quel rapido abbozzo dell'intera storia della filosofia premesso alla *philosophie du XVIII^e siècle*, accomuna Sanchez, Montaigne e Charron, e «come il sensismo e l'idealismo non son altro che del peripatetismo e del platonismo [...] lo scetticismo di Montaigne è solo uno scetticismo dell'antichità rinnovato»: «la scuola scettica ha un'influenza modesta nel sedicesimo secolo». **Montaigne rappresenta, a metà Cinquecento, lo scetticismo in un secolo dominato dal «dogmatismo idealista platonico» e da quello «sensualista peripatetico».**

Il problema Montaigne è dunque solo un aspetto della più complessiva questione della *Renaissance*. Tale termine nella sua valenza semantica di determinazione epocale era assai diffuso in Francia, ancor prima della pubblicazione del volume del Michelet (1855). Ancora assente nel *Cours de l'histoire de la philosophie* del 1829 – Cousin parla dei secoli XVI e XVII –, a un decennio di distanza siamo ormai in presenza di un vero e proprio schema storiografico⁸. E, già nel saggio su *Vanini ou la philosophie avant Descartes*, la «philosophie de la renaissance» è propedeutica alla «filosofia moderna, nata nel 1637»; **Descartes dunque «pone fine ai tentativi azzardati del Rinascimento».** In realtà l'interpretazione cousiniana del rapporto Descartes-Rinascimento ha molto a che spartire con le contingenze politiche, espressione di quel

⁷ Paris 1865, p. 242.

⁸ A proposito del progressivo arricchimento semantico del termine, dalla formula vasariana della rinascita delle arti e dalla *renaissance des lettres* del *Dictionnaire* bayliano, cfr. K. STIERLE, *Un mot franco-européen: la Renaissance*, in *Renaissances européennes et Renaissance française*, sous la direction de G. Gadoffre, Montpellier 1995. Lo Stierle sostiene che persino per l'opera collettiva *Le Moyen Âge et la Renaissance*, edita da Paul Lacroix fra 1848 e 1854, Medioevo e Rinascimento «sono ancora una grande unità, mentre la vera cesura, il vero inizio di un'epoca nuova si situa alla fine del Cinquecento o all'inizio del Seicento» (p. 51).

compromesso, «definitivamente rappresentato dall'ecllettismo», che sul piano politico si traduceva nella *Charte*, conciliazione fra *Ancien Régime* e Rivoluzione. Proprio nell'età della Restaurazione il cartesianesimo acquista lo statuto di un «potente evidenziatore politico», premessa alla «sua trasformazione in mito nazionale»⁹. Lo studio del Rinascimento si intrecciava quindi con quello delle scaturigini della modernità, con quell'attenzione alla 'storia universale' che fu propria della storiografia e della filosofia della storia dell'età della Restaurazione: così *Les révolutions d'Italie* del Quinet, col continuo riferimento alla *Renaissance*, e il Sismondi, il Villemain, il Guizot e il Thierry¹⁰.

L'ecllettismo, che costituisce l'orizzonte di riflessione di quella generazione e che implica un approccio alla storia della filosofia (il ciclo quaternario, l'opposizione di sensismo e idealismo, di scetticismo

⁹ Cfr. in proposito F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris 2002.

¹⁰ Nella prolusione di Strasburgo del 1842 sull'*Histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, Giuseppe Ferrari, sebbene adottasse un approccio metodologico quasi cousiniano, già affermava che erano rinascimentali «le rivoluzioni che ci travolgono» e «le invenzioni che sono la base della nostra vita sociale», e in particolare come nei «sistemi filosofici del Quattrocento e del Cinquecento» si assistesse «alle origini e allo sviluppo della filosofia moderna». L'aver trascurato gli studi sulla filosofia della *Renaissance* era allora imputabile al suo carattere eminentemente pratico e al permanere di elementi ermetici, all'ambigua natura della magia. In ciò Ferrari era debitore delle *Lumières* che traducevano il significato universale del Rinascimento in uno schema di filosofia della storia, ma ne rigettavano, come superstizioni residuali, le suggestioni ermetiche e astrologiche. Cousiniana era di certo la tesi che faceva della metodica baconiana e cartesiana il punto d'arrivo del Rinascimento: Bacon e Descartes hanno esercitato «la loro critica sul lavoro del Rinascimento» e «hanno riassunto contemporaneamente il Rinascimento, la scolastica, l'antichità». Infine, «è unicamente grazie a loro che le dottrine del Rinascimento divengono dei sistemi». Vale la pena di rilevare che il Ferrari colloca il cominciamento della filosofia rinascimentale in Lullo, nella produzione cioè di «un nuovo strumento logico più utile del sillogismo», la mnemotecnica, capace d'individuare la struttura dell'universo (G. FERRARI, *Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, in *Les philosophes salariés* suivis de *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes*, préface de S. Douailler -P. Vermeren, Paris 1983, pp. 265-275, *passim*. In proposito cfr. A. SAVORELLI, *Rinascimento e modernità nel Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance* di Giuseppe Ferrari, in *Rinascimento mito e concetto*, a cura di R. Ragghianti-A. Savorelli, Pisa 2005, pp. 179-211).

e misticismo) che rinvia a un abito mentale classificatorio, quale ad esempio si rintraccia nel *Manuale* del Tennemann, esclude valenza cognitiva alla nozione di Rinascimento, dissolta nella successione cronologica, che sola dà conto della «marcia armoniosa del genere umano». La tassonomia dei sistemi cataloga l'intera storia della filosofia sotto le quattro figure archetipe. Invano si cercherebbe il lemma *Renaissance* nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* del Franck, vera e propria somma della disciplina. Di conseguenza si vanifica, nella prospettiva del Cousin, la scoperta rinascimentale dell'ambiguità dell'esistenza, poi estranea alla costruzione di un'etica come scienza morale conseguente alla matematizzazione della natura.

È allora necessario interrogarsi sulle implicazioni derivanti dall'utilizzazione di uno schema storiografico, adottato dalle *Lumières*, e poi condiviso tanto da Hegel, che pone Descartes a cominciamento della filosofia moderna, quanto da Cousin, che enuncia il dogma della cesura protrattasi per due secoli fra gli esiti mistici della scolastica rappresentati da Gerson e il 1637. In realtà se ci volgiamo alla prima metà del Settecento, alla *Historia critica* del Brucker, tale 'rottura epistemologica' è respinta a favore di una successione da Lullo a Leibniz, tanto che nel tomo IV, *A restauratione litterarum ad nostra tempora*, a proposito di Charles de Bovelles, lo si indica come colui che coniò il termine 'filosofia rinascimentale'. La questione è di gran vaglia poiché, anche in conseguenza della tesi di Gilson, suggerita da Lévy-Bruhl su *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie* (1913), ci si è volti a indagare le fonti scolastiche della speculazione cartesiana¹¹.

¹¹ Da quella primitiva interpretazione Gilson doveva essere distolto dalla pubblicazione nel 1924 di *La pensée religieuse de Descartes* in cui il Gouhier affermava la consistenza autonoma della metafisica cartesiana e non meramente strumentale rispetto alla fisica. All'interpretazione del Cousin – riconducibile, con forte semplificazione, all'affermazione dell'esistenza solo della filosofia antica e di quella moderna, che ha il suo cominciamento in Descartes, cui è ascritta la netta distinzione di teologia e filosofia, e la cui modernità consiste nella rifondazione filosofica della metafisica – Lévy-Bruhl opponeva l'evidenza del debito contratto con la scolastica dalla metafisica di Descartes la cui originalità va ricercata piuttosto nella fisica, la sola 'moderna', antiscolastica. Gilson non solo rifiutava la tesi cousiniana della nullità di eventi filosoficamente rilevanti fra antichità e pensiero moderno, ma spostava «da Cartesio alla scolastica il centro assiologico della "buona" filosofia», poiché Descartes ne rappresenterebbe solo un'involuzione, una perdita di sostanza metafisica. A questa prima interpretazione Gilson doveva tornare a partire dalla seconda metà degli anni Trenta,

Verrebbe meno la postulata cesura della modernità qualora fosse ipotizzabile, a proposito del tema rinascimentale della *perfectio hominis*, una qualche continuità fra l'*homo studiosus*, di cui discorre Bovelles nel *De sapiente*, l'erudizione di un Montaigne e di uno Charron, che sconta la vivace polemica antipedantesca, e il progetto cartesiano di una «Scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione», disegno che cadde a causa della restaurazione dell'agostinismo, in particolare a partire dagli anni Quaranta, e della conseguente accusa di pelagianismo mossa contro i filosofi¹².

Sarebbe questa una successione che, muovendo dalla contrapposizione in Sibiuda fra l'unità filosofica dell'uomo e il dualismo teologico

col «riconoscere il carattere strumentale di una metafisica che, per questo, non poteva assurgere a grande metafisica [...]. Gilson trascina ora la fisica nel giudizio negativo sulla metafisica. [...] Il giudizio negativo su Cartesio si spinge fino a rivalutare, per contrapposizione, la fisica aristotelica» (E. SCRIBANO, *Cartesio secondo Gilson*, in R. DESCARTES, *Discorso sul metodo commentato da Étienne Gilson*, Milano 2003, pp. 14 e 27).

¹² La nozione di *perfection de l'homme*, intesa come capacità di pervenire alla conoscenza, si lega alla distinzione fra natura e scrittura, fra il libro della natura e la religione del Libro, fra libero arbitrio e teologia sacramentale, e mentre in Cusano e in Pico la speculazione culmina in una Cristologia, Sibiuda già sostiene «l'anteriorità del libro della natura su quello delle Scritture» e Bovelles introduce una filosofia del 'soggetto conoscente': la *mens* è la facoltà che riassume la varietà fenomenologica nell'unità ontologica, come si evince dalla metafora, contenuta nel *De sapiente*, dell'occhio che tutto vede e dello specchio in cui tutto si riflette. J.-C. MARGOLIN, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles*, Paris 2002, pp. 163-164, sostiene che il termine *mens* è «costantemente adoperato da Bovelles, Lefèvre, Clichtove, per designare lo spirito, l'anima, la parte 'divina' o spirituale dell'essere umano, irriducibile a elementi razionali. S'ispira, in questo uso, a tutta la tradizione mistica, segnatamente agli scritti di sant'Agostino, che distingue tra *mens* e *ratio*». Secondo Bovelles «la sapienza è una forma d'umanità (*humanitas*), quella dell'uomo dell'arte (*artis homo*), che risulta dall'unione dell'uomo naturale (*naturalis homo*) con l'universo stesso». E data la superiorità del filosofo sul teologo, la sua concezione della filosofia è ancora quella del suo antico maestro Lefèvre d'Étaples come si evince dalla «Lettera-prefazione di quest'ultimo a Léonard Pomar (introduzione a *In artem oppositorum introductio* di Bovelles, del 1501), in cui parla di un "novum philosophiæ modum", che non costituisce una novità radicale, ma un nuovo modo d'interpretare la filosofia degli antichi, preferendo alla filosofia *razionale* d'Aristotele la filosofia *intellettuale* di Pitagora e dei neoplatonici». Cfr. in proposito E. FAYE, *Dossier: De la Renaissance à Descartes*, «L'enseignement philosophique», 4, mars avril 1999, p. 29. Vd. anche *Prosateurs latins en France au XVI^e siècles*, Paris 1987.

in virtù del peccato originale, comporta la forte accentuazione della filosofia pratica e il progressivo abbandono della cristologia, a favore di un'antropologia che pensa l'idealtipo del saggio nella figura di Socrate. Vale la pena di notare in proposito che la lettura dei dialoghi platonici nella traduzione latina di Ficino fu comune a Bovelles e a Montaigne, e questi possedeva pure la traduzione ficiniana delle *Enneadi* di Plotino, pubblicata a Basilea nel 1559, anche se pare non si rintraccino acquisizioni plotiniane negli *Essais*.

Ma passando dalla filosofia della pratica alla metodica della disciplina, è da riconsiderare l'ipotesi di una filiazione ramista della *méthode*, che invero non è cosa nuova: prima dell'attenzione gilsoniana alle fonti scolastiche era difatti un luogo comune; si veda anche il testo del Saisset sui *Précurseurs et disciples de Descartes*. Se certo lo studio della dottrina ramista, che è tanta parte della filosofia rinascimentale, sembra necessario alla ricostruzione dell'ambiente in cui sono scritte le *Regulae*, la similitudine pare tuttavia rimanere esteriore, e si sarebbe quindi in presenza non tanto di una filiazione, ma di una disamina critica¹³. E se la repulsione della metafisica assai forte nell'autunno del Rinascimento, in Montaigne e in Charron, ha indotto allo studio della metafisica cartesiana in rapporto alla tarda scolastica, e in ispecie a Suárez, la tesi, già cousiniana, di un cartesianesimo impermeabile alle dottrine rinascimentali sembrerebbe convalidata. Ma è ipotizzabile anche un altro percorso.

Ovviamente a La Flèche Descartes apprende il tomismo, la dottrina di Suárez, ma tale ambiente non era affatto estraneo alla fortuna della cultura tardo rinascimentale, per cui le *Olympica* riflettono quel pensiero simbolico, «luogo comune' di una cultura ancora dominata dalle idee filosofiche del Rinascimento», da cui poteva trarre la concezione neoplatonica del sogno che Ficino aveva divulgato. Di conseguenza «continuare a presentare le *Olympica* sotto l'etichetta dell'«antirinascimento' [...] non faciliterebbe affatto la comprensione storica del pensiero del giovane Descartes»¹⁴.

¹³ Sul ripudio del «preteso ramismo» degli *Essais* e sugli inizi del neo-aristotelismo francese, Cfr. M.-L. DEMONET, *Philosopher naturellement*, MS, XII, 2000, pp. 5-24.

¹⁴ C. VASOLI, *Le rapport entre les Olympica et la culture de la Renaissance*, in *Descartes et la Renaissance*, Paris 1999, pp. 190 e 208. Testi come i *Commentarii in Physicam* dei padri conimbricensi o il *De symbolica Aegyptorum sapientia* e il *Polyhistor symbolicus, Electorum symbolorum, et Parabolarum historicus stromata* del gesuita Nicolas Caussin dimostrano a sufficienza quanto il mito dell'*antiquissima sapientia* egizia, espressa

Si ricordi in proposito che all'inizio del capitolo sulla forza dell'immaginazione, scrivendo «fortis imaginatio generat casum», Montaigne per il tramite della *Selva* di Pedro Mexia, destinata a circolare dappertutto in Europa, riproduceva, senza saperlo, Ficino, la cui fortuna, specie negli ambienti oratoriani parigini che Descartes frequentava, dovette molto al cenacolo riunito attorno a Lefèvre d'Étaples, che fu il maestro di Bovelles¹⁵. Mette conto notare, a proposito della nozione di *causa sui* e dell'unione in Dio di necessità e libertà, che se Descartes ha individuato in Gibieuf un suo 'interlocutore', fra le fonti di costui, oltre Duns Scoto, è la *Theologia platonica* ficiniana: nel *De libertate* l'attività di Dio sarebbe espressa coi termini della metafisica ficiniana.

L'esito sarebbe quello di sottrarre le fonti della metafisica cartesiana a uno schiacciamento sulla tarda scolastica per un ventaglio più ampio che tenga conto di Lullo, fonte metafisica maggiore del Rinascimento, del Cusano, di Bovelles¹⁶. Se allora nell'indagine della metafisica cartesiana si dovessero rintracciare ispirazioni tratte da filosofi rinascimentali, la cesura cousiniana, che di fatto perpetua immagini settecentesche e che trova conferma nella narrazione micheletiana, risulterebbe infondata. E ciò sarebbe propedeutico a una nuova fruizione di Montaigne in quanto filosofo.

Ma nel dar conto della rassegna delle 'storie generali della filosofia', non si può prescindere da Buhle, da Tennemann, da Dugald Stewart, che furono interlocutori del Cousin, e le loro traduzioni circolarono largamente. Nella *Storia della filosofia moderna* (1793) il Buhle già scorreva il ripetersi del pensiero classico agli albori del mondo moderno, il platonismo ficiniano, l'aristotelismo, lo stoicismo e infine lo scetticismo montaignano, oltre è Bacone, al cominciamento di quella filosofia che sfocerà nel criticismo kantiano. Il Tennemann nel nono volume (1814) della *Storia della filosofia* sostiene che la ripresa delle sette antiche si chiude con la dottrina scettica di Montaigne e di Charron, nel *Manuale* (1812) l'esigenza sistematica s'impone alla trattazione cronologica, di conseguenza ai due pensatori ne vengono affiancati altri posteriori, come La Mothe le Vayer e Hieronymus Hirnhaim. In

nell'interpretazione mistica dei geroglifici, fosse oggetto d'attenzione nei collegi dei gesuiti.

¹⁵ E. GARIN, *Umanisti artisti scienziati*, Roma 1989, pp. 305-317.

¹⁶ La maggiore certezza delle dimostrazioni metafisiche rispetto a quelle geometriche, di cui è questione nell'epistola introduttiva alle *Meditazioni*, non va certo nella direzione di Suárez.

realtà lo scetticismo «porta in sé fin dall'inizio un motivo positivo», e difatti Cassirer additerà Montaigne come un'esemplificazione storica dell'hegeliana «dipendenza reciproca» fra scetticismo e stoicismo. E le lezioni hegeliane lo accomuneranno a quegli «uomini ragguardevoli» come Charron e Machiavelli: la loro «è una filosofia pratica» difatti «poiché non fanno oggetto delle loro investigazioni il problema supremo, che interessa la filosofia, né ragionano in base al pensiero, non appartengono propriamente alla storia della filosofia, sibbene a quella della cultura generale e del buon senso».

Dugald Stewart, nella *Considerazione generale dei progressi della metafisica, dell'etica e della filosofia pratica* (1815), dedica un'ampia disamina, fra i cultori di morale, a Montaigne, a Charron, a La Rochefoucauld, e fra quelli di metafisica a Descartes, a Gassendi, a Malebranche. E pone il Nostro «alla testa degli scrittori francesi che, agli inizi del XVII secolo, volsero i pensieri dei loro concittadini ad argomenti connessi con le filosofie della mente». Apprezza in ispecie «la vivezza e la facilità» delle parole con cui esprime gli «ondeggiamenti della nostra immaginazione», anche se in codeste massime lo Stewart rintraccia «i germi» dei paradossi d'Helvetius.

Stewart collegava i nomi di Montaigne e La Rochefoucauld in quanto i loro scritti sarebbero stati «indirizzati più al vasto pubblico che al ristretto e selezionato ambito degli studiosi speculativi», entrambi di fatto se hanno agito potentemente sul gusto delle classi colte di tutta Europa, sono tuttavia espressione di un'attitudine mentale sterile poiché incapace di arricchire «il deposito della conoscenza umana con l'aggiunta di qualche importante conclusione generale». Il quadro di una sterilità dogmatica, accompagnata talora dal riconoscimento di aver assolto una funzione maiuetica, predisponendo le menti all'accettazione di quelle idee che saranno poi «riproposte con l'imponente aggiunta di un metodo logico e di una fraseologia tecnica»: è questo il giudizio su Montaigne che si evince assai chiaramente dal complesso delle storie generali della filosofia. A conclusioni non dissimili perviene l'indagine del Frame che, dando conto di minori ed anche di minimi, sembra smarrire nella dovizia delle testimonianze le ragioni di questa rimozione, giungendo alla desolata conclusione che, al di là della pletera dei riferimenti, ciò che si deve rilevare è la loro «relativa mancanza d'importanza».

Si ritenga ancora l'*Histoire comparée* del Degérando, in cui si compongono la centralità del problema gnoseologico e la tassonomia dei sistemi, l'istanza baconiana di completezza ed universalità, la 'nomenclatura' cioè delle dottrine filosofiche intese come catalogazione

di fatti irriducibili. L'esito è il distacco dal condillachiano progresso indefinito cui si preferisce un'esposizione puramente statica, alla maniera dei naturalisti. E si scorra anche quella congerie di pensieri che da Laromiguière, a Royer-Collard, a Maine de Biran, distaccandosi dal sensismo settecentesco, pongono in risalto il ruolo dell'attenzione come l'atto che muta la sensazione in percezione.

Degérando attribuiva in specie a Montaigne e Charron «il merito di aver ricondotto sul territorio della filosofia quel buon senso che ne era stato a lungo estromesso», di avere compiuto cioè il divorzio di teologia e filosofia, ma entrambi restano estranei alla «riforma decisiva», quella del metodo: la soglia della modernità, individuata nel 1637, resta invalicata. Lo scetticismo di Montaigne è ancora declinato sotto la categoria dell'insufficienza, donde il risalto che anche il Laurent, nel *Résumé de l'histoire de la philosophie* del 1826, attribuirà alle «dottrine positive» di Bacone e di Hobbes¹⁷.

Con l'età della Restaurazione alle immagini dell'*honnête homme*, del libertino, e del *philosophe* che avevano veicolato due secoli di letture, si sovrappone, sin dall'*Éloge* del Villemain nel '12, quella del saggio, che un quarto di secolo più tardi nel *Port-Royal* di Sainte-Beuve assumerà i caratteri di un machiavellismo faustiano, di un naturalismo pagano areligioso. La sensibilità romantica insorgerà poi contro quanto di rassegnazione si esprime in questa immagine del saggio: è il violento ripudio micheletiano che traduce l'ansia di palingenesi sociale. Così, nella 'sinistra romantica', «Lamartine stigmatizza il suo 'dubbio infernale', e Michelet vede nei *Saggi* un 'Evangelo dell'indifferenza' dal 'sapore nauseabondo'»: «Quando sono chiuso in questa biblioteca turata,

¹⁷ Il «sostanziale fallimento» dell'*Histoire comparée* di cui discorre il Gueroult – ché l'irriducibilità dei fatti è compromessa dal ricorso a «tipi generali» e un «progetto di pacificazione» elimina le specifica originalità di ciascuna dottrina – si dovrebbe estendere al Cousin e alla sua scuola che nei decenni immediatamente successivi si accinsero a redigere storie generali della filosofia. Invero ci pare che in codesta temperie ideale, fra Degérando e Biran, non ci si sia limitati all'adozione del «semplice metodo della classificazione botanica» (G. PIAIA, *Le storie generali della filosofia nell'area francese*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello-G. Piaia, Padova 2004, 4/II, p. 155), come sostiene Gueroult, ma che sia maturata, al di là del «taglio consapevolmente storicistico» del Cousin, una congerie di temi che percorreranno il secolo: «la prospettiva storico filosofica di Cousin va colta nella sua peculiare fisionomia frutto di una opzione/operazione eclettica che non è riducibile a una soluzione di ripiego legata a una presunta inconsistenza speculativa» (*ibid.*, p. 197).

mi manca l'aria»¹⁸. Montaigne proprio allora arruolato dal Villemain fra le file dei dottrinari, fra i teorici del *juste milieu*, era inutilizzabile per Michelet, dapprima sodale di Cousin poi suo franco avversario, nella prospettiva di *Le peuple*. Nel volume X dell'*Histoire de France*, si legge un giudizio che fa di Montaigne l'esempio del conservatore cattolico: «È un malato, che nel 1572, l'anno della strage di San Bartolomeo, si è chiuso in casa e, aspettando la morte, [...] si diverte a tastarsi il polso, a guardarsi fantasticare».

Da Sainte-Beuve in poi ci si dividerà fra quanti affermano «una perfetta sincerità religiosa di Montaigne» e quanti ravvisano nell'*Apologia* segni «di autentica incredulità»: la congettura che «i *Saggi* esprimano necessariamente una dottrina conforme o contraria a quelle delle Chiese» è comune sia all'Armaingaud, che fa di Montaigne un epicureo, un «libero pensatore, assai vicino agli anticlericali della Terza Repubblica», sia allo Sclafert, che in *L'âme religieuse de Montaigne* ne fa «quasi un mistico»¹⁹, interpretazioni antinomiche che dovrebbero piuttosto essere comprese dialetticamente.

Se a Payen si deve una minuta ricognizione di materiali documentari, e se l'Armaingaud attende a lavori di erudizione che lo indurranno a fondare nel 1912 la *Société des Amis de Montaigne*, all'inizio del Novecento, in ispecie dietro l'impulso di Gustave Lanson e del suo allievo Pierre Villey, il Nostro sarà acquisito agli studi universitari, donde l'esame dell'evoluzione degli *Essais* e la ricerca delle fonti che condurrà al Montaigne trinitario: stoico, scettico, epicureo²⁰. Ma

¹⁸ C. FLEURET, *Rousseau et Montaigne*, Paris 1980, p. 14.

¹⁹ A. Tournon, *Montaigne en toutes lettres*, Paris 1989, p. 169.

²⁰ *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* del Villey è edito nel 1908; fu quella un'intensa stagione di studi: due anni prima era stato pubblicato il saggio di Strowski, che più di altri sembrò avvalorare un'interpretazione stoiceggiante, anche se lo stesso autore venne poi attenuando la propria posizione, ché Montaigne «è stoico per epicureismo. Se fosse vissuto in uno Stato ben incivilito, se la sua fortuna gli fosse sembrata stabile, non avrebbe avuto l'ossessione della morte», e se i suoi tempi non gli avessero offerto cioè quel continuo dispiegarsi della tristizia, «non avrebbe saputo che farsene dello stoicismo». E ancora nell'*Avant-Propos* lo stesso Villey richiama i corsi di Gustave Lanson all'École Normale nel 1903-1904. Lo schema evolutivista di Villey fa coincidere le tappe della redazione dei *Saggi* con l'approfondirsi della *peinture du moi*, col conseguente accrescimento dell'aneddotica. Lo stoicismo dei *Saggi*, unanimemente affermato all'atto della loro pubblicazione, è quindi ridotto dalla critica moderna a un'attitudine libresca, passeggera; così Villey nega che sia

l'immagine del saggio fra Ottocento e Novecento si trova confortata da figure, come quelle di Alain e di Anatole France, che paiono rivestire sembianze montaignane: lo scetticismo cessa di essere inteso come una dogmatica, per assumere un valore essenzialmente morale.

France nell'allocuzione dell'8 giugno 1912, che estrinseca lo stato della questione alla vigilia del conflitto mondiale, fa di Montaigne un epicureo, abile nel rendere la virtù «umana e naturale», non certo uno stoico, ché, pur apprezzando Seneca, «il suo carattere non era per niente quello di un discepolo di Zenone», e oppone difatti a una morale austera «il dubbio indulgente che ci dispone a capire tutte le credenze senza lasciarsi abbindolare da nessuna di esse»²¹.

Lo scetticismo colto e mondano di Anatole France, oltre Renan e Voltaire, si richiama difatti a Montaigne, e il suo epicureismo, che rinvia a Condillac, esprime l'ottimismo materialista del secolo dei Lumi. Certo Montaigne non sarà la sola fonte del relativismo di France, poiché negli anni Settanta questi «professa un ampio eclettismo la cui componente essenziale è un cauto positivismo»²².

Accanto a Anatole France, anche Alain sembra una vivente replica di Montaigne, il cui scetticismo è propedeutico per Alain all'ironia socratica, premessa alla lettura del platonismo. Nel discorrere della vicenda bellica, in cui si oggettiva in tutta la sua virulenza il regno della *déraison*, Alain delinea una terapeutica comportamentale volta a scindere l'assoluto meccanismo che disgrega ogni legame sociale in una *mécanique civilisation*. La locuzione, che è di Montaigne, testimonia di quell'attenzione esplicita negli *Abrégés* di poco posteriori. Montaigne è la «bella aurora dopo quella lunga notte» del *Mysticisme ou Fatalisme adorant*, cui era approdata la filosofia «serva della

assimilabile alla dottrina di Zenone, piuttosto «Seneca ha filtrato per Montaigne una sorta di stoicismo eclettico», in cui «si insinuano talvolta sentenze d'Epicuro». Per Lanson è riconducibile a una «ginnastica filosofica», a un'igiene comportamentale, volti a perseguire il piacere. Strowski e Villey adottano il concetto di evoluzione, laddove Frame «distinguendo l'evoluzione dell'uomo da quella del libro, preferisce parlare dell'umanizzazione di un umanista» (O. NAUDEAU, *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Genève 1972, p. 3). Su Payen e sull'Armangaud, si scorrono rispettivamente i contributi di M. SIMONIN, *Le zèle et la compétence: le docteur Payen, Reinhold Dezeimeris, et les études montaignistes XIX^e siècle*, e K. KEFFER, *Les Essais en noir et blanc: Autour de la philologie de 1906*, MS, X, 1998, pp. 79-104 e 137-150.

²¹ BSAM, Genève 1972, *Deuxième série*, 16, 1953-1954, pp. 13 sg.

²² A. VANDEGANS, *Anatole France. Les années de formation*, Paris 1954, p. 306.

Teologia». Alain rintraccia negli *Essais* – «forse il solo libro di filosofia che si offre senza sistema e senza la frenesia di dimostrare»²³ – un «fermo giudizio» contro «l'immaginazione, la superstizione, il pregiudizio, le passioni». Per immaginazione è da intendersi non tanto la *rêverie* rousseauiana, quanto la *rêvasserie* del Montaigne, mentre resta defilata in Alain l'altra accezione che privilegia l'utilità sociale della potenza immaginativa, una terapeutica, che traduceva negli *Essais* un luogo comune fra medici e filosofi del Quattrocento. E nelle tarde *Définitions*, dice dei «vantaggi dell'abitudine», che è esercizio di padronanza, capacità di volgere il nostro corpo al conseguimento di uno scopo «suddividendo l'azione dei muscoli, e lasciando tranquilli quelli che non hanno da intervenire»²⁴. L'esito è l'acquisizione di maestria e rapidità; in ciò la distinzione dalla *coutume*, «che difatti rende facili certe azioni, ma non tutte». L'eco delle pagine degli *Essais* si compone così con quel fare dell'abitudine «una maniera d'essere generale, permanente», che è del Ravaisson; connette di fatto suggestioni che già sono negli *Essais* con gli esiti della filosofia di un Ravaisson o di un Bergson, che fanno della ripetitività l'elemento costitutivo dell'essenza della materia²⁵. Così trascorrendo alla filosofia della pratica, Alain mutua da Montaigne l'elemento della precauzione, della sospensione di giudizio, che è il porre fine a quella scomposta «irrequietudine delle membra» e lo stabilirsi di una felice abitudine che renda «il corpo fluido e facile»²⁶.

²³ ALAIN, *Abrégés pour les aveugles*, in ID., *Les passions et la sagesse*, Paris 1960, p. 804.

²⁴ ID., *Définitions*, in ID., *Les arts et les dieux*, Paris 1958, p. 1063.

²⁵ D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, La Haye 1969, pp. 41 sg., sostiene che Bergson «rifiuta all'abitudine i caratteri della vita»: nel dualismo bergsoniano l'abitudine afferisce difatti alla materia; per Ravaisson al contrario non è solo «fossilizzazione dello spirito», ma anche «spiritualizzazione dell'inerte». Di conseguenza l'azione è per l'uno «l'inserimento dello spirito nella materia», «della durata nel tempo», quindi «costrittiva, semplificatrice», per l'altro sinonimo di libertà. Ugualmente M. MELETTI BERTOLINI, *Il pensiero e la memoria*, Milano 1991, p. 234, scrive che Bergson distingue tra memoria-abitudine e memoria spontanea, volgendosi a scomporre il ricordo puro e l'immagine, divaricando cioè memoria e movimento, e sostituendo l'evocazione alla localizzazione.

²⁶ Quel continuo dire del corpo, l'«ouragan de chair sur quoi les idées chevauchent» (*Cahiers de Lorient*, 2 voll., Paris 1963 e 1964, I, p. 30), connette Alain a tutta una tradizione indigena: l'attenzione al 'basso' materiale corporeo, quel trascorrere senza

Di lì a poco Thibaudet ridurrà il pirronismo di Montaigne a mobilismo. Thibaudet rintracciava un 'eraclitismo' montaignano «nel mobilismo, nel sentimento di fluidità»: nei *Saggi* «la critica di Eraclito colpisce la sua appartenenza alla tradizione sacerdotale, non il nucleo del suo pensiero»²⁷, di cui individua, nell'*Apologia*, la convergenza col pirronismo. Thibaudet esibisce dunque un Montaigne bergsoniano: ne faceva un fautore della «mistica del piccolo» che fu anche di Enrico IV: «Montaigne è il solo popolano» prima di Rousseau, e non discorre «del popolo con quella maniera esornativa che rimane ancora in Rousseau e in Lamartine, ma con quell'intima e schietta cordialità di quanti ne fan parte, come Proudhon». E ancora Thibaudet in pagine postume farà del pirronismo montaignano un'idea-limite, avvicinandolo così al *Contr'un* di La Boétie poiché entrambi sarebbero una «costruzione astratta». Tutta la filosofia del Nostro consiste allora nell'incessante passaggio dall'*idea limite* (immaginazione) all'*idea vivente* (consuetudine).

In anni di rinnovata barbarie, nella Francia occupata, fuggendo Parigi, Brunschvicg scrive di Montaigne – di un «moraliste de la conscience pure» che rifugge dall'universalità dogmatica e sistematica – e individua il valore teoretico di quello scetticismo nell'aver procurato argomentazioni a Descartes e a Pascal per disfare la strumentazione concettuale della logica scolastica, costituendo quindi la transizione filosofica fra medioevo e modernità. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* è il primo grande libro sull'autore dei *Saggi* redatto da un

soluzione di continuità dalla lettura della Bibbia alle funzioni gastriche nella giornata di Gargantua (M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino 1979), trapassano poi in Montaigne, in quel linguaggio tutto carico di metafore sul corpo, che certo non è privo di caratteri eversori, se solo si ritenga l'attitudine di questi verso la vecchiaia: in effetti distrugge il *topos* classico della vecchiaia come età della saggezza, esemplificato nel *De senectute* ciceroniano. Nei *Cahiers de Lorient la plaisanterie* di Rabelais, «dotta, molto discreta e fine» (I, p. 92), esprime la polemica contro l'accademia – la «pompe à merde» per «arroser circulairement les Sorbonards» (I, p. 208). E il *de la coutume* sembra di continuo echeggiare in quella duplice determinazione cui soggiace la nozione d'abitudine, ora nemica e ingombrante (I, p. 206), ora consolatoria (I, p. 98), espressione di un bisogno impellente d'organizzazione e di gerarchia – «le tenaci abitudini della schiavitù» (I, p. 24) –, o maschera che copre il realismo ingenuo, l'«ultima illusione» del filosofo – «le idee non si constatano» (II, p. 199).

²⁷ S. MANCINI, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Milano 1996, pp. 168-171 e 266.

‘filosofo professionale’ che tuttavia ancora in quei mesi confessava che «souvent, de plus en plus souvent, nous pensons à Descartes»²⁸.

Per Brunschvicg – in cui pure agiva ancora la categoria di precorrimiento, inducendolo a leggere gli *Essais* in rapporto alla ‘rottura epistemologica’ seicentesca, in ciò in consonanza con le tesi storiografiche dello spiritualismo eclettico – non è nei termini di una semplice contrapposizione che si deve pensare l’etica cartesiana rispetto a quella di Montaigne, poiché la morale provvisoria attinge agli *Essais*. Brunschvicg sostiene che il modo migliore per comprendere alcune componenti del pensiero cartesiano è di porle in relazione all’*Apologia di Raimond Sebond*.

Solo all’indomani del secondo conflitto mondiale le suggestioni cousiniane saranno infine del tutto dissolte: su *Les temps modernes*, poi raccolta in *Signes*, la *Lecture de Montaigne* di «Merleau-Ponty ritrova negli *Essais* [...] l’ambiguità e la paradossalità dell’esistenza insieme allo sforzo silenzioso della sensibilità irriflessa»: il profondo legame «tra il vissuto e la sua rielaborazione teorica».

RENZO RAGGIANTI

²⁸ L. BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1953², p. 125.