

# Tempo, forma e materia nell'etica di Montaigne

di Marco Sgattoni\*

## Abstract

*Time, shape and matter in Montaigne's ethic*

It would be extremely reductive to define the ethical framework of the Montaigne's *Essais* as a sort of *apologia des anciens*. The disintegration of subjectivity is not recomposed in the constraints of the πόλις, but it becomes the bearer of multiple moral reflections involved in both the religious debate and the growing scientific movement. The individualistic profile of modern ethics remains quite another thing. The union of soul and body is certainly a crucial part of his skeptical philosophy which pushes to extreme consequences. If the soul dies with the body, the whole structure of rewards and punishments falls. Always in harmony with the Aristotle of Padua, the good assumes value in itself, as an objective and not as a means to a further and transcendental goal. The ethics of principles precipitates and crashes onto the materialism of the *Essais*. A decisive impact was also the result of an alternative conception of aristotelianism, heretics and reformed: atomism. And yet, ethically, it should be questioned how much Montaigne really wanted to follow the atomistic model of Epicurus and Lucretius.

*Keywords:* Subject, Cosmos, Freedom, Necessity, Atomism, *Clinamen*, Nature.

### I. «On peut regretter les meilleurs temps, mais non pas fuir aux présens...»

Anche volendo limitare la lettura degli *Essais* ai temi che più direttamente investono la sfera dell'etica – che sembrano costituire una

\* Assegnista di ricerca in Storia della filosofia presso la Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia, marco.sgattoni@sns.it.

zona privilegiata del testo –, emerge distintamente il debito contratto dall'autore verso gli antichi: rispetto ai suoi contemporanei, è macroscopica la predilezione che Montaigne conferisce a greci e latini. Pensando alla scoperta dell'America, lamenta che la ruota del tempo non abbia concesso à *les Anciens* la fortuna di incontrare i selvaggi del Nuovo Mondo:

Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir de quoy la connoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous<sup>1</sup>.

Di contro, i moderni approfitteranno della ingenua fiducia con cui gli indigeni ignorano: «combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connaissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit dèsjà avancée»<sup>2</sup>. Di qui Montaigne si spinge fino alla costruzione di un'emblematica immagine distopica:

Nos meurs sont extremement corrompues, et panchent d'une merveilleuse inclination vers l'empirement; de nos loix et usances, il y en a plusieurs barbares et monstrueuses: toutesfois, pour la difficulté de nous mettre en meilleur estat et le danger de ce crollement, si je pouvoy planter une cheville à nostre roue et l'arrester en ce point, je le ferois de bon coeur<sup>3</sup>.

Vorrebbe piantare una *cheville* alla ruota del tempo; non si limita a voltare le spalle alle consolanti illusioni del progresso civile, e insiste a contrapporre a un presente tragico, segnato da insanabili conflitti, un mondo primitivo. La prima volta che adotta la categoria di *éthique* si rivolge proprio ai selvaggi d'America, sempre nel capitolo

1. M. de Montaigne, *Essais*, à Paris: chez Abel L'Angelier, 1588 (esemplare di Bordeaux: EB), I, 31, *Des cannibales*, f. 86r (éd. P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris: PUF, 1965, di qui, ed. indicata con la sigla VS), p. 206; trad. it. a cura di A. Tournon e F. Garavini, Milano: Bompiani, 2010 (sigla TG), pp. 373, 375.

2. Ibid., f. 90r (VS 213); TG 388-389.

3. Ibid., II, 17, *De la praesumption*, f. 289v (VS 655); TG 1217.

*Des cannibales*: «toute leur science ethique ne contient que ces deux articles, de la resolution à la guerre et affection à leurs femmes»<sup>4</sup>.

Questa ostentata semplicità naturale (*naïve*)<sup>5</sup> è in chiaro contrasto con l'arte, l'artificio e la corruzione umana. Una seconda volta Montaigne utilizza *éthique* sempre come aggettivo, al plurale, in merito alle *Historiae* di Tacito – un autore che stima enormemente e che aveva definito non meno curioso e diligente addirittura di Plutarco, anche se poi cancella questo giudizio nell'*Exemplaire de Bordeaux*<sup>6</sup>. Montaigne confessa di averlo letto tutto di un fiato, nell'ostinazione di cercare nella letteratura antica possibili risposte alla crisi reale che si sovrappone a quell'ideale immagine olimpica del Rinascimento che non trova riscontro negli *Essais*. Anche Tacito descrive una plebe che assiste alla guerra civile come a uno spettacolo e, di fronte a un contesto di violenza generalizzata, compone cupi quadri di ingiustizia e ritratti di personaggi scandagliati introspettivamente anche nei loro momenti meno generosi con un'attenzione che trova forma in uno stile franto e disarticolato, profondamente suggestivo. A *fortiori*, Montaigne può essere definito un protagonista del disincento cinquecentesco.

Sarebbe comunque oltremodo riduttivo definire il quadro etico del Bordolese una sorta di apologia *des anciens*. È una definizione che può valere nella misura in cui la primigenia concezione dell'etica considera il soggetto tutt'altro che autonomo, legato alla società di cui fa parte anche per la propria e piena realizzazione. Ciononostante, negli *Essais*, si registrano diversi riflessi morali coevi, che agiscono e caratterizzano sia il dibattito religioso sia il crescente movimento scientifico. Il profilo individualistico dell'etica dei moderni resta però ben altra cosa. Un caso esemplare è l'*arrière-boutique* montaigneano: questa immagine privilegiata dalla critica è perlomeno descritta come un angolo autentico e granitico, consustanziale al soggetto – l'unico vero artefice della propria esistenza, svinco-

4. Ibid., I, 31, f. 87v (VS 208); TG 378-379.

5. J.B. Atkinson, *Montaigne and naïveté*, «Romantic Review», 64 (1973), pp. 245-257; A. Legros, *Montaigne et ses Essais: la naïveté pour idéal*, in *Montaigne. Une rhétorique naturalisée?*, sous la dir. de Ph. Desan, B. Perona et D. Knop, Paris: Champion, 2019, pp. 131-144.

6. EB III, 8, *De l'art de conferer*, f. 422v (VS 940); p. 1747.

lato da ogni determinazione empirica e dalla materialità (considerata tradizionalmente come impura). Concepita in questi termini, l'*arrière-boutique* può essere fraintesa per un semplice manifesto dell'individualità morale dei moderni, tradendo l'esplicito proposito dell'autore di descrivere, invece, uno spazio esposto ai venti della mutevolezza, uno spazio instabile, in cui il soggetto appare inconsistente al di là delle cose. Infatti, Montaigne concentra la sua attenzione sulle cose più che sul soggetto, seppure nella loro astrazione; bisogna: «bien choisir les thresors qui se puissent affranchir de l'injure, et de les cacher en lieu où personne n'aille, et lequel ne puisse estre trahi que par nous mesmes»<sup>7</sup>. Questi tesori vanno conquistati, non appartengono a nessuno al di là della propria biografia, non sono innati. In altri passi è ancora più esplicito e tenta di offrire una definizione delle proprie idee, le più rappresentative del soggetto, le più salde, volendo comunque sottrarre a una fondazione innatista – «les plus fermes imaginations que j'aye, et generalles, sont celles qui, par maniere de dire, nasquirent avec moy» –, specificando però: *par manière de dire*. Sente la necessità di ricostruire una loro genesi, è necessario crescerle – altrimenti resterebbero crude, semplici, torbide e imperfette; occorre dare loro una forma nel confronto e nell'esperienza, per proteggerle e condividerle: «je les ay establees et fortifiées par l'autorité d'autrui, et par les sains discours des anciens, ausquels je me suis rencontré conforme en jugement: ceux-là m'en ont assuré la prise, et m'en ont donné la jouissance et possession plus entière»<sup>8</sup>.

In una maniera paradossale Montaigne ha nello stesso tempo negato e rilanciato come falso il concetto agostiniano di interiorità e trascendenza: «noli foras ire, in te redi; in interiore homine habitat veritas»<sup>9</sup>. Il Bordolese cambia radicalmente prospettiva rispetto alla tradizione agostiniana, seppure ruotando attorno alla medesima costellazione di categorie chiamate in causa anche da Tommaso nella deliberazione del giudizio. *Selon* Montaigne: «Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approu-

7. Ibid., I, 39, *De la solitude*, f. 100r (VS 241); TG 432-433.

8. Ibid., II, 17, f. 290v (VS 658); TG 1220-1221.

9. Aug. *Vera relig.* 39.72.

vées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement»<sup>10</sup>. Autorità, potestà, sovranità, sono concetti che gli *Essais* non declinano in chiave introspettiva. Nonostante l'esercizio instancabile di astrazione, il soggetto, per quanto voglia elevarsi al di sopra, non può riuscire a separarsi dalla *res extensa*; non può riconoscersi in avulse idee irrelate. In fondo, appare impossibile isolare la natura morale dell'agire umano.

La distinzione in sé stessa dinamica fra materia incorporea e materia corporea non è altro che un sofisticato espediente propedeutico all'analisi della centralità dell'esperienza sul fattore immaginifico e razionale; Montaigne approda così alla trattazione di quella apertura morale<sup>11</sup> tematizzata a più riprese nel corso degli *Essais* – non a caso letti e tradotti per la prima volta in italiano con il titolo di *Discorsi morali, politici...<sup>12</sup>*. Montaigne si preoccupa di concentrare l'attenzione del lettore verso il principio e il movimento etico che fonda la distinzione e dialettica tra forma e materia: la relazione inesaurita, continua, generativa tra l'eterna e infinita perfezione naturale che sussume l'uomo e la misera prospettiva mortale. Così si impone il tema della libertà possibile (o meglio, impossibile): la verità metafisica dell'agire indipendente. Per quanto ineffabile, il soggetto resta pur sempre l'oggetto di indagine privilegiato degli *Essais*, proprio come la verità per lo scetticismo. Precipitato nel mondo, ogni individuo non può che riflettere ciò che lo circonda. Anche la fede sembra rispecchiare volgari fattori mondani, terreni, geografici. In questo senso, l'accezione aristotelica di ἡθός appare icastica, perché coinvolge leggi e istituzioni e non si limita ad aspetti comuni e indipendenti dalla volontà dei suoi membri (lingua, cultura, storia), ma è fondata su un fine comune che deve essere realizzato per mezzo della stessa libertà individuale problematizzata in sconfinate occasioni negli *Essais*. La conoscenza del medesimo fine e la libera scelta

10. EB II, 23, *De la coustume et de ne changer aisément une loy receue*, f. 40r (VS 115); TG 205.

11. Panichi, *s.v. Morale*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la dir. de Desan, Paris: Champion, 2007<sup>2</sup>, pp. 704-705.

12. Traduzione dell'edizione francese del 1580 di G. Naselli, pubblicata a Ferrara da B. Mamarello nel 1590. Poi: *Discorsi, naturali, politici e morali*, per opera di G. Canini (sulla base dell'ed. del 1595), stampata da M. Ginammi, a Venezia nel 1633.

di collaborare alla sua realizzazione hanno un ruolo fondativo nella concezione dell’etica. Di qui, il passo è breve verso la politica. Nella visione aristotelica le πόλεις sono realtà naturali: non sono concepite come uno sfondo immutabile, uno stato primigenio, ma si configurano come campo privilegiato di realizzazione delle capacità umane, quindi come fine, come compimento (τέλος), seppur relativo, che si consegue attraverso un impegno politico volto al bene comune.

L’uomo è determinato da una concatenazione di cause che lo spingono ad agire, è vincolato, eppure l’incompiutezza dell’agito, l’ineludibile percezione di insoddisfazione per il presente, la sua miseria, descrivono un margine di apparente libertà che caratterizza la dominante intellettualistica della cultura greca. L’inquietudine umana che deriva dall’assenza di un vero appagamento, plastico, rotondo, porta l’ἔργον dei mortali sempre all’inesorabile mancato raggiungimento della sua ἐνέργεια: la forma è atto, ma l’agito non è mai in pace con sé, non è mai vero atto. *L’action* genera un senso di inadeguatezza: non può mai compiersi, solo apparentemente incide la realtà, ma senza mai conchiudersi nella forma prefissa. Ecco perché la condizione destinale dell’uomo (*vaine et ridicule*) gli impedisce di acquietarsi; proprio perché non le appartiene la dialettica di una autentica libertà, e percepisce come estraneo se non malvagio ciò che la determina ad agire. Così la libertà si coniuga al tema del male: l’uomo si pone la domanda sulla libertà e sull’etica perché il suo agito è sempre malriuscito, come votato al male, perché qualsiasi opera non lo soddisfa e non raggiunge mai l’idea che la precede, perché la materia non è mai forma, in senso ontologico. Già nel pensiero platonico si origina l’esigenza di inquadrare gli interessi etici e municipalistici in una più ampia cornice cosmologica e metafisica, una pretesa che trova vigore nell’opera aristotelica e segna l’associazione delle urgenze sociali, poste dalla vita della πόλις, a una visione più armoniosa e sistematica, più analitica e meccanicistica di tutti gli aspetti del cosmo. È lo stesso fenomeno che si avverte nella parallela storia della retorica, che da sussidio all’oratoria politica passa a essere mezzo di approfondimento espressivo dei problemi morali<sup>13</sup>.

13. Panichi, *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino: Montefeltro, 1994, *passim*.

La medesima dinamica ha coinvolto Roma, con puntuale identità, quando le tempeste repubblicane si sono mutate nella dolorosa e drammatica tensione dell'individualità oppressa dall'autocrazia imperiale. Così negli *Essais*, la volontà biografica dell'autore si lega alle sue letture e al confronto con i giganti della letteratura, della filosofia, della politica, di una storia cui assiste per privilegio d'anagrafe nelle pagine dei libri della sua copiosa biblioteca.

Sono innumerevoli le citazioni che potrebbero attestare la sproporzione degli antichi sui moderni, ma l'ingombrante presenza dell'etica di Aristotele impone degli opportuni distinguo. Se lo Stagirita è generalmente considerato l'artefice della ricomposizione del dualismo platonico, sul piano etico, la concezione del bene come assoluto (per il maestro) si scinde senza dissoluzione nel molteplice empirico. Aristotele cala nella realtà sensibile le platoniche forme, concepite come separate. Le stesse, divenute immanenti alla molteplicità, la riducono a unità e la rendono intelligibile. La stretta unità di forma e materia costituisce per Aristotele la realtà concreta, sinolo, che riceve il suo essere in atto dalla prima (la forma), e la sua determinazione spazio-temporale dalla materia; in tal modo la distinzione tra materia e forma si congiunge con altri binomi fondamentali della metafisica aristotelica. Aristotele mette in atto il suo progetto applicando l'apparato della distinzione categoriale dei modi della predicazione. Il bene, come l'essere, si può anzitutto predicare nella categoria di sostanza o essenza (*οὐσία*). Il modo di essere fondamentale degli enti sono le categorie, e tutte le categorie possono essere ridotte alla sola essenza o sostanza. Anche Montaigne che indaga in profondità i singoli significati, in una sorta di ricerca per suddivisione e riduzione – «Distingo est le plus universel membre de ma Logique»<sup>14</sup> –, nella plurale descrizione del proprio mondo, mira comunque a concepire un modo fondamentale dell'essere delle cose, per quanto resti irraggiungibile. Nonostante l'apparente polisemia con cui si indica l'essere degli enti, è possibile riscontrare pur sempre un significato unitario, un unico modo di essere di tutte le cose che Cicerone traduce con *essentia* e Boezio con *substantia*, termini che

<sup>14</sup>. EB II, 1, *De l'inconstance de nos actions*, f. 139r (VS 335); TG 597.

Montaigne riversa in francese nella sua opera. A ogni modo, che sia sostanza o essenza, il bene non può ridursi a mero attributo. Il bene può esistere in sé solo alla condizione di trasformarsi in una entità teologico-cosmologica (come nell'aristotelica convivenza di necessità e natura, di forma e materia). Il bene platonico perde così la sua funzione regolativa. Predicato nelle altre categorie, si disperde distribuendosi nella pluralità delle cose che possono definirsi buone. Nell'*Ethica nicomachea*, Aristotele entra in polemica con il suo maestro escludendo che il bene possa essere identificato con un'idea che trascenda il mondo dove l'uomo vive e opera: il bene secondo l'allievo di Platone consisterebbe in ciò che l'uomo mette in atto con il proprio comportamento concreto. Ma se il comportamento concreto è pur sempre insoddisfacente, il tema della libertà si lega a quello del male formando un *unicum*. Così la prospettiva platonica torna a imporsi nella tradizione filosofico-teologica occidentale, attraverso una risposta in forma canonica e inquietante, risposta che ribadisce la necessaria innocenza della divinità e la libera colpevolezza dell'uomo: del male il Dio non può essere ritenuto causa. Dio è bene, Dio è immutabile, è semplice e veritiero ed è causa di tutti i beni: θεός ἀναίτιος, Dio è innocente. Su tale base platonica si fonda la teologia futura e la filosofia di Ficino. Ovvero, concepire Dio estraneo ai mali del mondo, privo di responsabilità per gli errori umani. Le cattive azioni dei mortali sono loro mera scelta e frutto della pretesa libertà?

C'est pour le chastiment de nostre fierté, et instruction de nostre misere et incapacité, que Dieu produisit le trouble et la confusion de l'ancienne tour de Babel. Tout ce que nous entreprenons sans son assistance, tout ce que nous voyons sans la lampe de sa grace, ce n'est que vanité et folie: l'essence même de la vérité, qui est uniforme et constante, quand la fortune nous en donne la possession, nous la corrompons et abastardissons par nostre foiblesse. Quelque train que l'homme preigne de soy, Dieu permet qu'il arrive toujours à cette mesme confusion, de la quelle il nous represente si vivement l'image par le juste chastiment dequoy il batit l'outrecuidance de Nembrot et aneantit les vaines entreprisnes du bastiment de sa Pyramide: *Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo*<sup>15</sup>.

15. Ibid., II, 12, *Apologie*, f. 239v (VS 553); TG 1015, Cor. 1.19 (citando Is. 29.14).

Se Montaigne ha sentito dapprima come più urgente, e come più atto ad assumere forma definitiva, lo stimolo a concretare i suoi principi morali, ciò non è ragione sufficiente per concludere che solo in una pratica di vita consista il nucleo fecondo del suo pensiero filosofico. La prima spinta, il primo barlume di originalità è senz'altro derivato da un urto del sentimento individuale contro le idee responsabili dell'accirsi dei recenti disordini, rovinosa eredità di conflitti religiosi. Nel sistema filosofico del Bordolese, i principi morali non si consolidano indipendentemente da principi cosmogonici e da una sia pur embrionale gnoseologia, al contrario: tutti i lati del suo pragmatismo procedono in assoluta dipendenza da un sistema metafisico – non un castello di sogni, bello all'esterno, nella sua architettura, noioso e oscuro nelle sue sale e nei misteriosi sotterranei –, o meglio, antropologico: «Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique»<sup>16</sup>.

I grandi sommovimenti morali del Cinquecento avevano svegliato il sentimento della filosofia come scienza della vita, scienza rischiaratrice o orientatrice dello spirito del mondo; scienza essenzialmente morale perché intimamente metafisica. Montaigne che condivide questo spirito e le medesime letture, si spinge però chiaramente su un versante tragico che depotenzia quanto possibile l'agire dell'uomo, come una sorta di vestale, dimentica del mondo, dal mondo dimenticata, che accetta ogni preghiera e rinuncia a ogni desiderio con l'infinita letizia di una mente candida:

En ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray. Ma science ne luy sçauroit faire changer de route; elle ne se diversifiera pas pour moi. C'est folie de l'esperer, et plus grand folie de s'en mettre en peine, puis qu'elle est nécessairement semblable, publique et commune. La bonté et capacité du gouverneur nous doit à pur et à plein descharger du soing de son gouvernement. Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à nostre curiosité. Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux regles de Nature; mais elles n'ont que faire

Si tratta di un'allusione, classica nel Rinascimento, alla torre di Babele, assimilata a una piramide, simbolo dell'impresa attribuita a Nemrod, poi fallita a causa della confusione delle lingue e dei saperi.

16. EB III, 13, *De l'experience*, f. 482v (VS 1072); TG 1997.

de si sublime cognoissance: ils les falsifient et nous presentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers pourtraits d'un subject si uniforme<sup>17</sup>.

La natura ha fornito gli uomini di piedi per camminare così come di saggezza per orientarsi nella vita: affidarsi il più semplicemente possibile alla natura, è affidarcisi il più saggiamente: «Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sage-ment. O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faictel!»<sup>18</sup>.

Il testo sopraccitato compare nell'*Exemplaire de Bordeaux* come una lunga nota manoscritta a margine cui segue il giudizio: «J'ayme-rois mieux m'entendre bien en moy qu'en Platon». Sempre sulla medesima pagina dell'*Exemplaire*, con un tratto di penna «Platon» è barrato e sovrascritto di suo pugno compare il nome di «Ciceron». L'autonomia filosofica dell'oratore romano non doveva attendere questo suggello. È quanto mai evidente l'ingombrante presenza delle opere morali di Cicerone negli *Essais* – e suo il merito di annovere Platone tra gli scettici, nonostante la onta di Sesto<sup>19</sup>. L'Arpinata reputava l'impegno politico l'espressione più significativa della virtù umana proprio fondandosi sulla tradizione filosofica greca e ispirandosi ai valori del *mos maiorum*. Interpretando in modo originale la linea di pensiero che discendeva da Platone e da Aristotele, opponendosi agli epicurei che negavano la necessità dell'impegno politico e contestando agli stoici l'ambiguità di un esercizio solo teorico della virtù, si profila un percorso di conciliazione tra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός in una concezione in grado di conciliare la vita attiva e contemplativa. Con Cicerone, Montaigne condivide un modello esistenziale come Scipione Emiliano. L'esperienza insegna più di millemila libri. «Nous sçavons dire: Cicero dit ainsi: voilà les meurs de Platon; ce sont les mots mesmes d'Aristote. Mais nous, que disons nous nous mesmes? que jugeons nous? que faisons

17. Ibid., f. 482v (VS 1073); TG 1997-1999.

18. Ibid.; TG 1999.

19. Sext. Empir. Pyr. Hyp. 1.33: Platone non sarebbe un vero scettico poiché spesso si pronuncia categoricamente.

nous? Autant en diroit bien un perroquet»<sup>20</sup>. La morale coinvolge ed è coinvolta dalla  $\pi\rho\alpha\xi\varsigma$ , da un agire volto alla realizzazione di un preciso scopo interno al soggetto; in secondo luogo, prende la forma del dovere in un soggetto morale. Se tale comportamento morale fosse insito in modo assoluto nella volontà del soggetto ne diventerebbe causa prima e libera della propria decisione e quindi del proprio agire. Eppure, per quanto si voglia libero, il soggetto è condizionato dal mondo esterno nel momento in cui si torva a scegliere. Montaigne si chiede fino a che punto ha senso distinguere la volontà dalle sole credenze disposizionali, introdotte da verbi come volere, desiderare, intendere. Infatti, la volontà può essere intesa come l'insieme delle cause interne al soggetto che determinano la sua azione. Considerando che le credenze disposizionali di un soggetto si appoggiano ad altre credenze (fattuali, normative o spirituali), sarebbe riduttivo supporre la volontà solamente come l'insieme delle credenze disposizionali di un certo soggetto in un determinato tempo. Si è così al cospetto dell'esortazione delfica:  $\gamma\nu\theta\iota\sigma\alpha\tau\omega\tau\circ\iota\omega$ . Socrate sosteneva che per conoscere adeguatamente se stessi, si dovesse guardare al divino che alberga nel profondo dell'animo<sup>21</sup>. Nell'*Alcibiade primo* segue la celebre definizione di cosa sia l'uomo: attraverso l'alternanza di domande e risposte, si impone l'idea che l'uomo si serva del proprio corpo, come il calzolaio si serve dei propri arnesi. Non potendo però essere l'uomo una fusione di anima e corpo, giacché è impossibile che il corpo comandi a se stesso, l'uomo si identifica *a fortiori* nella sola anima; e come Alcibiade, se si vuole migliorare, ci si deve occupare solo della cura di quest'ultima<sup>22</sup>. Per logica, una volta stabilito che Alcibiade deve migliorare la propria anima per ben governare, ne risulta che il buon governo si realizzi se formato da uomini virtuosi, giacché è indubbio che un'anima ben curata sia provvista di virtù. Il dialogo si chiude con i timori di Socrate. Di qui, Montaigne dà corpo ai timori e trascina in una sorta di dubbio antropologico non soltanto l'anima, ma anche la volontà e la coscienza. Nelle sue meditazioni morali corrisponde a simili concetti una funzionale vaghezza residuale, negandogli una

20. EB I, 25, *Du pedantisme*, f. 50v (VS 137); TG 245.

21. Plat. Alc. 1.128d.

22. Ibid., 130a.

limpida consistenza. Nel capitolo *De mesnager sa volonté* si assiste a una trasposizione della volontà stessa da soggetto a oggetto, in una ostinata dissoluzione del *moi*, che ha pur sempre il compito di dirigere il modo e il contenuto dell'azione morale. Come lo stesso Socrate che dirigeva sempre i ragionamenti dei suoi discepoli a parlare di se stessi: «Je peins principalement mes cogitations, subject informe, qui ne peut tomber en production ouvragere»<sup>23</sup>.

In uno stato di natura, suscettibili delle apparenze secondo gli umani sensi, in balia di appetiti semplici, non esisterebbe alcuna ambizione a divenire giudici del mondo; dalla filosofia viene indotta una simile fantasia: la ragione umana è sindacatrice generale di tutto ciò che è al di sotto della volta celeste e oltre, che abbraccia tutto, che può tutto, e per mezzo della quale tutto si può conoscere. Non cercano alcuna risposta i cannibali, che godono la fortuna di una lunga vita tranquilla e pacifica, senza i precetti di Aristotele, e senza conoscere della fisica nemmeno il nome. Persa la pura e semplice autorità della legge naturale, Montaigne si chiede «si, ce que je pense sentir, je le sens pourtant en effect» e rivolge ai filosofi questi dilemmi:

et, si je le sens, qu'ils me dient apres pourquoi je le sens, et comment, et quoy; qu'ils me dient le nom, l'origine, les tenans et aboutissans de la chaleur, du froid, les qualitez de celuy qui agit et de celuy qui souffre [...] Or voyons ce que l'humaine raison nous a appris de soy et de l'ame; non de l'ame en general, de la quelle quasi toute la philosophie rend les corps celestes et les premiers corps participans; ny de celle que Thales attribuoit aux choses mesmes qu'on tient inanimées, convié par la consideration de l'aimant, mais de celle qui nous appartient, que nous devons mieux cognoistre<sup>24</sup>.

Il tono polemico e supponente fanno di Montaigne un campione dello scetticismo. Non ci sono risposte soddisfacenti ai suoi quesiti nella storia della filosofia, ma «N'oublions pas Aristote: ce qui naturellement fait mouvoir le corps, qu'il nomme entelechie»<sup>25</sup>. Aristotele introdusse la categoria di ἐντελέχεια in contrapposizione alla teo-

23. EB II, 6, *De l'exercitation*, f. 155v (VS p. 379); TG 673.

24. Ibid., II, 12, f. 233v (VS 541); TG 991.

25. Ibid., f. 234v (VS 543); TG 993.

ria platonica delle idee, una concezione secondo cui la forma di un corpo doveva essere anche immanente allo stesso e non solo platonicamente trascendente, né anteriore né autonoma al corpo. E al di là delle riserve per chi lo ha reso il «*Dieu de la science scholastique*»<sup>26</sup>, merita maggiore considerazione la materiale sintonia dell'etica montaigniana con la fisica aristotelica.

## 2. «**Nous sommes tous creux et vides...**»

C'è unanime consenso tra i critici in merito alla lettura dell'*Ethica* da parte di Montaigne. A partire dal monumentale studio di Pierre Villey, *Les Sources & l'évolutions des Essais*, sulla base di significativi confronti testuali, si ritiene che l'edizione appartenuta al Bordolese sia la traduzione latina redatta dall'umanista e medico veneziano Giovanni Bernardo Feliciano, pubblicata a Venezia e Parigi. Il più probante indizio è il richiamo a questo passo aristotelico: «*Esse est expetibile, atque amabile omnibus: sumus autem operatione et actu: vivendo enim atque agendo sumus*»<sup>27</sup>. Nel saggio *De l'affection des pères aux enfans*, Montaigne ne fa un diretto riferimento: «*D'autant que nous avons cher estre; et estre consiste en mouvement et action*»<sup>28</sup>.

L'operazione interpretativa effettuata nella traduzione dei concetti aristotelici può essere descritta come una trasposizione di nozioni metafisiche – *operatio* e *actus* – in ambito fisico: *mouvement*. Montaigne propone una definizione dell'*être* come movimento, definizione che viene solitamente considerata quale testimonianza del divenire di tutte le cose, l'eraclitismo degli *Essais*: «*La vie est un mouvement materiel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée; je m'emploie à la servir selon elle*»<sup>29</sup>. In questa immagine agisce l'influenza di altre opere aristoteliche come la *Physica*, la *Metaphysica* e il *De anima*. Appare evidente al *suffisant*

26. Ibid., f. 232v (VS 539); TG 985.

27. Aristotelis Stagiritae, *Moralia Nichomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus*, nuper a Ioanne Bernardo Feliciano Latinitate donata, et cum antiquo codice collatione, suae integritati restituta, Parisiis: apud Ioannem Roigny, 1543, IX, VII, f. 211r.

28. EB II, 8, f. 159r (VS 386); TG 685.

29. Ibid., III, 9, *De la vanité*, f. 444v (VS 988); TG 1839.

*lecteur* come questo passaggio del capitolo *De la vanité* debba essere interpretato necessariamente attraverso gli strumenti concettuali offerti dallo studio della filosofia aristotelica. Non dovrebbe però sfuggire un'apparente violazione del principio metafisico che sancisce la specifica differenza stabilita tra atto e movimento, per quanto stabilire i termini del rapporto intercorrente fra le nozioni di agire, movimento, e attività o atto – e precisamente le loro affinità e differenze –, non è scontato.

Nell'universo chiuso di Aristotele, l'assunzione fondamentale vuole che tutto si muova perché mosso da una potenza motrice. Per gli esseri animati la potenza motrice è appunto l'*èvteλέχεια* (una forza vitale non riducibile propriamente all'anima), come per i corpi celesti è un *voūç*, un sovrumano intelletto agente che fa muovere l'orbe. Nella cosmologia di Montaigne, soprattutto attraverso la riproposizione dei versi degli *Astronomica* di Manilio<sup>30</sup>, si descrivono i medesimi moti universali, con una grammatica concettuale che ruota attorno all'ineluttabile sproporzione tra l'ordine del macro e la violenza del microcosmo:

A considerer cette vie incorruptible des corps célestes, leur beauté, leur grandeur, leur agitation continuée d'une si juste règle: *cum suspicimus magni caelestia mundi / Templa super, stellisque micantibus Aethera fixum, / Et venit in mentem Lunae solisque viarum*<sup>31</sup>; à considerer la domination et puissance que ces corps là ont, non seulement sur nos vies et conditions de nostre fortune, *Facta etenim et vitas hominum suspendit ab astris*<sup>32</sup>, mais sur nos inclinations mesmes, nos discours, nos volontez, qu'ils regissent, poussent et agitent à la mercy de leurs influances, selon que nostre raison nous l'apprend et le trouve, *speculataque longe / Deprendit tacitis dominantia legibus astra, / Et totum alterna mundum ratione moveri, / Fatorumque vices certis discernere signis*<sup>33</sup>; à voir que non un homme seul, non un Roy, mais les monarchies, les empires et tout ce bas monde se meut au branle des

30. A fronte delle correzioni effettuate da Scaligero nella sua edizione (Paris, 1579) e non recepite da Montaigne, è plausibile che a sua disposizione avesse una di Pruckner (Basel, 1533, 1551) o di Antoine Du Moulin (Lyon, 1551, 1566). Cfr. P. Villey, s.v. *Manilius*, in *Les sources & l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris: Hachette, 1933<sup>2</sup>, vol. I, pp. 191-193.

31. Lucr. 5.1204-1206.

32. Manil. 3.58.

33. Ibid., 1.62-65.

moindres mouvements celestes, Quantaque quam parvi faciant discrimina motus: / *Tantum est hoc regnum, quod regibus imperat ipsis*<sup>34</sup> si nostre vertu, nos vices, nostre suffisance et science, et ce mesme discours que nous faisons de la force des astres, et cette comparaison d'eux à nous, elle vient, comme juge nostre raison, par leur moyen et de leur faveur...<sup>35</sup>.

La distanza che si può riscontrare tra l'Aristotele della scolastica e Montaigne, si ricomponne considerando lo Stagirita vittima di interpretazioni capziose nei commenti bizantini e tardoperipatetici che Feliciano traduce nella sua edizione dell'*Ethica*. Per esempio, Feliciano traduce la definizione aristotelica della vita come attività o atto, «*vita vero operatio quaedam est*»<sup>36</sup>, laddove Montaigne, prediligendo la categoria di *mouvement*, dispone la sua analisi sul terreno dell'imperfezione e dell'incompiuto<sup>37</sup>. Per Montaigne, la vita è un moto materiale e fisico, un'azione imperfetta per sua stessa essenza, senza regola. E questo sintagma ricalca esattamente la definizione latina del movimento come *actus imperfectus*. Di conseguenza, le *explanations* dei commentatori precisano che la vita e l'anima sono la stessa cosa: «*anima igitur vita est; anima igitur et vita idem est*»<sup>38</sup>. Al contrario, identificando la vita con la dimensione della materia e del corpo in movimento, Montaigne si oppone all'ilemorfismo e alla priorità accordata all'anima sul corpo, e alla forma sulla materia nella costituzione del vivente. Nella sua definizione della vita, agisce la dimensione della causalità fisica ed empirica, in un connubio di materia, corpo e movimento che getta le basi per articolazioni antropologiche ed etiche in divenire, impreviste, imprevedibili e impenitenti.

Ora, per quanto possa aver apprezzato l'ottica di Aristotele, soprattutto alla luce del confronto con la scuola padovana<sup>39</sup>, Montaigne

34. Ibid., 1.57 e 93.

35. Di seguito cita ancora Manilio, ibidem, 1.79-85 e 118, in EB II, 12, ff. 189v-190r (VS 450-451); TG 803, 805.

36. Aristotelis Stagiritae, *Moralia Nichomachia*, cit., X, IIII, f. 233v.

37. Cfr. E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Firenze: Le Monnier, 1974, pp. 97-127.

38. *Expletationes*, in Aristotelis Stagiritae *Moralia Nichomachia*, cit., X, IIII, f. 233v.

39. EB, II, 12, f. 239r (VS 552): «Nul ne sçait ce qu'Aristote a estably de ce

deplora la sua autorità istituzionale tanto quanto la riproposizione pedissequa di un pensiero unico. Non a caso, in un'aggiunta manoscritta lo definisce «monarque de la doctrine moderne»<sup>40</sup>. In poche altre occasioni sceglierà questa qualifica; una manciata di volte adotterà l'aggettivo *moderne* in contrapposizione all'*école ancienne*: «escole à laquelle je me tiens bien plus qu'à la moderne»<sup>41</sup>. E quando Montaigne pensa agli antichi, pensa soprattutto alla filosofia ellenistica. Il ciclone macedone aveva travolto l'esperienza e la vita della πόλις, coinvolgendo quella speciale concezione della vita associata e investendo tanto le *Leggi* di Platone quanto la *Politica* di Aristotele, per ritornare a una concezione più estesa, più comprensiva e al tempo stesso più disgregata e atomistica, che contribuiva a orientare la speculazione verso le tendenze cosmologiche fiorite in ambienti *extra* attici. Quando pensa ai moderni, alla loro etica, il corso del cristianesimo ha sempre costituito un termine di confronto o di riferimento, e l'ha profondamente influenzata. Nel pensiero cristiano, la concezione platonica è declinata in senso creazionista e corporeo. Dio si fa carne. Il verbo diviene carne. Agostino riversa nell'anima la ψυχή platonica, coinvolgendo la sua dimensione epistemologica; la fede svolge una funzione importante nella trasmissione e nella realizzazione della norma morale; entrando in una dimensione anche estetica, è la vita di Cristo a rappresentare un modello etico. Richiamando Cristo si incide geneticamente nella percezione di ciò che è etico, moralmente buono, offrendo un esempio per stimolare le volontà a tendere verso quell'ideale di uomo perfetto che i fedeli sono chiamati a realizzare secondo la misura stessa di Cristo in vita. Al contrario, negli *Essais* è citato in maniera irrelata, tra le false promesse della religione:

Mais on desire aussi quelque fois la mort pour l'esperance d'un plus grand bien. Je desire, dict saint Paul, estre dissoult pour estre avec Jesus-Christ;

subject [...]. Il s'est caché soubs le nuage de paroles et sens difficiles et non intelligibles, et a laissé à ses sectateurs autant à debattre sur son jugement que sur la matiere»; TG 1013.

40. M. Sgattoni, *En passant par Bâle*, «Bulletin de la Société internationale des Amis de Montaigne», 2 (2018), pp. 179-180.

41. EB III, 5, *Sur des vers de Virgile*, f. 378r (VS 848); e in una nota manoscritta aggiunge: «ses vertus me semblent plus grandes, ses vices moindres».

et: Qui me desprendra de ces liens? Cleombrotus Ambraciota, ayant leu le *Phaedon* de Platon, entra en si grand appetit de la vie advenir que, sans autre occasion, il s'alla precipiter en la mer<sup>42</sup>.

Con un simile paradosso Montaigne segna l'enorme distanza della sua opera dal paradigma cristiano. Non ci sono testimonianze di Cristo negli *Essais*. Sono solo due i riferimenti allo Spirito Santo:

Un mesme mot embrasse en Grec le bel et le bon. Et le Saint Esprit appelle souvent bons ceux qu'il veut dire beaux»<sup>43</sup>. Una seconda occorrenza: «Et le saint Esprit de mesme: *ne nos inducas in temptationem*. Nous ne prions pas que nostre raison ne soit combattue et surmontée par la concupiscence, mais qu'elle n'en soit pas seulement essayée, que nous ne soyons conduits en estat où nous ayons seulement à souffrir les approches, solicitations et tentations du peché; et supplions nostre seigneur de maintenir nostre conscience tranquille, plainement et parfaitement delivrée du commerce du mal»<sup>44</sup>.

Una coscienza libera dal contatto con il male; e il male per l'anima è il bene del corpo. L'unione di anima e corpo è sicuramente un tratto assiale della filosofia di Montaigne che spinge fino alle estreme conseguenze. Se l'anima muore con il corpo, cade l'intera impalcatura dei premi e delle pene. Sempre in armonia con Aristotele, il bene assume valore in sé, come fine e non come scopo per un fine ulteriore e ultraterreno. Si possono riconoscere gli studi dell'aristotelismo padovano nelle pagine che Montaigne dedica alla questione dell'*âme*<sup>45</sup>.

Per il cristianesimo, invece, l'anima è la sede dell'identità, della libera volontà. Con la scolastica agostiniana si impone l'idea di un Dio *aliud, aliud valde*, di una teologia che per *via negationis* sottrae dal mondo l'identificazione del bene con Dio e sostiene l'intuizio-

42. Ibid., II, 3, *Coustume de l'Isle de Cea*, f. 147v (VS 360); TG 641.

43. Ibid., III, 12, *De la phisionomie*, f. 475v (VS 1058); TG 801.

44. Ibid., III, 10, *De mesnager sa volonté*, f. 457r (VS 1016-7); TG 1889.

45. Un'altra possibile fonte in questo senso: *De animorum natura, morbis, vitiis, noxis, horumque curatione, ac medela, ratione medica ac philosophica* di Pierre Pichot (Bordeaux: Simon Millanges, 1574). Un esemplare è stato ricondotto alla celebre *librairie de la Tour*: B. Pistilli-M. Sgattoni, *La biblioteca di Montaigne*, Firenze-Pisa: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Editioni della Normale, 2014, s.v. 72.

ne mistica, la fede, complementare alla ragione, lasciando albergare Dio *in interiore animi*: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>46</sup>. Apparentemente, sul piano etico, Montaigne sembra appartenere in qualche modo a questa deriva soggettivistica:

J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restrains bien selon autrui mes actions, mais je ne les estends que selon moy. Il n'y a que vous qui sçache si vous estes lache et cruel, ou loyal et devotieux; les autres ne vous voyent point, ils vous devinent par conjectures incertaines; ils voyent non tant vostre nature que vostre art. Par ainsi ne vous tenez pas à leur sentence; tenez vous à la vostre. *Tuo tibi iudicio est utendum. Virtutis et vitiorum grave ipsius conscientiae pondus est: qua sublata, jacent omnia*<sup>47</sup>.

La stessa massima, «*Tuo tibi iudicio est utendum*»<sup>48</sup>, Cicerone la ripete nelle *Tusculanae disputationes*: tutto poggia sul proprio giudizio. È l'essenza dell'idea di onestà. Non si dovrebbe seguire né la fama né il giudizio altrui, ma agire sempre e soltanto in coscienza. Sulla profonda influenza di Cicerone nella morale montaigneana si potrebbe aprire un ulteriore capitolo, ma in questa sede, è opportuno rimarcare che Montaigne non sostiene affatto che si possa confidare ciecamente nella propria coscienza. Il suo percorso interiore non comporta un'effettiva meta, nessuna verità assoluta. Nessuna scolastica sinderesi. Di conseguenza la *conscientia erronea* della *Summa Theologiae* negli *Essais* è pur sempre errante, ma su altri inconciliabili presupposti. Secondo la dottrina scolastica dei trascendentali, il bene si identifica con l'essere e le varie gradazioni dell'uno coincidono con l'altro: Dio è sommo bene e sommo essere e le creature sono buone in quanto create a sua immagine e somiglianza. Al contrario, Montaigne sostiene l'urgenza di ridimensionare ogni inflessione antropocentrica. E non c'è nessuna agostiniana mappa del tesoro, nessuna incrollabile verità cui pervenire, soltanto uno spazio della memoria, l'umana legatura, catena dei ricordi: «C'est

46. Aug. De vera relig. 39.72.

47. Cic. Nat. deor. 3.35, in EB III, 2, *Du repentir*, f. 360r (VS 807-8).

48. Cic. Tusc. 26.63.

une vie exquise, celle qui se maintient en ordre jusques en son privé. Chacun peut avoir part au battelage et representer un honneste personnage en l'eschaffaut; mais au dedans et en sa poictrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y estre reglé, c'est le poinct»<sup>49</sup>.

Per la valorizzazione della libertà di coscienza sono stati anni cruciali quelli in cui Montaigne ha composto gli *Essais* e la sua scrittura ne è stata profondamente segnata per quanto gli esiti della sua riflessione si siano spinti ben al di là, coinvolgendo la teoria dell'origine e uso politico della religione, strettamente connessa, da un lato, alla spiegazione naturalistica degli eventi considerati soprannaturali, dall'altra, alla negazione di universali valori. L'etica dei principi precipita e si schianta sul materialismo degli *Essais*. A incidere in maniera determinante è stata anche una concezione alternativa all'aristotelismo, a eretici e riformati: l'atomismo. Si è scritto tantissimo sull'influenza di Lucrezio negli *Essais*<sup>50</sup>. Attraverso il ritrovamento dell'esemplare del *De rerum natura* riconducibile alla biblioteca di Montaigne, custodito alla Cambridge University Library<sup>51</sup>, è possibile ripercorrere quella che è stata indubbiamente una lettura attenta,

49. EB III, 2, f. 36ov (VS 808).

50. C.-A. Fusil, *Montaigne et Lucrèce*, «Revue du XVI<sup>e</sup> siècle», 13 (1926), pp. 265-281; Ph. Hendrick, *Lucretius in the Apologie de Raymond Sebond*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 37 (1975), 3, pp. 457-466; G. Ferreyrolles, *Les citations de Lucrèce dans l'Apologie de Raimond Sebond*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 17 (1976), pp. 49-63; D. Ménager, *Les citations de Lucrèce chez Montaigne*, in *Montaigne in Cambridge*, Cambridge: ed. Ph. Ford-G. Jondorf, Cambridge French Colloquia, 1989, pp. 25-38; S. Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Nizet, 1962; Wiesmann, s.v. *Lucrèce*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., pp. 704-705; P. Desan, *Montaigne: les formes du monde et de l'esprit*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 107-122; A. Legros, *Le Lucrèce de Lambin annoté par Montaigne, lecteur de commentaires*, in *La librairie de Montaigne*, Cambridge: ed. by Ford and N. Kenny, Cambridge French Colloquia, 2012, pp. 81-102; N. Panichi, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa: Edizioni della Normale, 2017, *passim*; C. Montaleone, *Atomi, corpi, amori. Saggio su Montaigne*, Milano: Mimesis, 2019, pp. 119-125.

51. Titi Lucretii Cari, *De rerum natura Libri sex*, prima edizione commentata da Denis Lambin, stampata a Paris-Lyon da Philippe Gaultier e Guillaume Rouillé, nel 1563. Per una trascrizione integrale delle annotazioni: M.A. Screech, *Montaigne's annotated copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript*, Genève: Droz, 1998; A. Legros, *Montaigne manuscrit*, Paris: Garnier, 2010, pp. 215-422; Pistilli-Sgattoni, *La biblioteca di Montaigne*, cit., s.v. n. 53.

minuziosa, attestata anche dalla miriade di annotazioni di suo pugno che testimoniano una impareggiabile predilezione per il poeta latino. Eppure, sul piano etico, andrebbe messo in questione quanto Montaigne volesse davvero seguire il modello atomistico.

**3. «... pour attacher les choses avenir et nostre volonté  
mesmes à certaine et inevitable nécessité...»**

La questione dell'atomo come della necessità sono questioni di fisica e morale, non fanno parte di un discorso mitico né mistico. Lo ha mostrato lungamente Cicerone che colloca Democrito e Aristotele tra coloro che ritenevano che: «qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret»<sup>52</sup>. Il fato ricopre lo *status* di dottrina fisica chiave che simboleggia e riassume in sé tutta una complessa visione della natura dell'universo e, in seconda istanza, l'idea assume anche una imprescindibile rilevanza etica che si connette ai problemi della libertà e responsabilità dell'agire umano.

Nella fisica lucreziana coesistono due visioni controverse, del determinismo e della casualità, entrambe immerse nella concezione atomistica dell'universo. Il *De rerum natura* mutua da Epicuro un insegnamento che si presta a molteplici interpretazioni, ma che risponde a un'indubbia *ratio*, percepita come un'esigenza: sottrarre la libertà dalle sabbie della necessità naturale. Eppure, la descrizione «de rerum natura»<sup>53</sup> aveva spinto Lucrezio lontano dall'antropocentrismo, impegnato a decostruire in maniera quanto possibile scientifica tutti quei fenomeni meteorologici e geologici che da sempre sono apparsi come effetti di un accanimento della natura contro l'uomo: tuoni, lampi, fulmini, venti, piogge, terremoti, maremoti, eruzioni ed epidemie non vanno attribuite all'ira e alla punizione divine per le malefatte umane, nemmeno la grandiosa scena finale della peste di Atene. L'incomprensione dei fenomeni terrestri, marini e celesti porta alla superstizione e all'ignoranza fino ad attribuirli al capriccio di divinità che non esistono. Leggendo questi versi sulla propria copia dell'edizione curata da Denis Lambin: «Quae bene cognita, si teneas, natura videtur / libera continuo, dominis privata

52. Cic. Fat. 39-43; Div. 1,55.

53. Lucr. 1,25.

superbis, / ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers»<sup>54</sup>, Michel de Montaigne annota a margine: «*contre la religion*». Un commento ripetuto in decine di occasioni che diviene una sentenza nei confronti di Lucrezio. La prima volta lo aveva associato al passaggio in cui l'autore del *De rerum natura* presenta il maestro del Giardino come un salvatore al cospetto di un'umanità vittima della superstizione. Montaigne riconosce il potenziale eversivo dei versi lucreziani, legge senza innocenza la ribadita contrapposizione tra dio e natura. L'atomismo, il vuoto, l'infinità dello spazio, la pluralità dei mondi, tutto concorre alla manifestazione di un naturalismo senza dio. In questo quadro, Lucrezio aveva affidato alla ragione il compito di dissipare tenebre e paure dell'animo umano; confidando nell'osservazione e nella conoscenza, aveva privato la natura di colpevolezza nella cieca ostilità all'uomo, cercando di forgiare un giudizio lucido e rigoroso, in una combinazione di versi la cui forma lirica non svilisse la materia.

Cicerone aveva dedicato un controverso commento al *De rerum natura* da cui si sono tratte diverse conclusioni, soprattutto in merito alla possibilità di estrarne una sua valutazione dell'opera lucreziana<sup>55</sup>. A questo proposito sarebbe opportuno spostare l'attenzione sul contenuto intorno al quale ruota l'intera opera: l'atomismo. Anche la categoria di epicureismo non può risultare soddisfacente. Imprescindibili vincoli legano la preoccupazione morale con le concezioni metafisiche. Epicuro può aver considerato prioritario prendere le mosse dalla definizione dei principi morali che, in realtà, rappresentano l'estremo precipitato del suo tormento speculativo. Già dalle grandi epistole si scorge come quei principi lo portino naturalmente alle prime grandi affermazioni e alle prime grandi polemiche di carattere metafisico e cosmogonico<sup>56</sup>. La separazione della divinità dalla realtà, e la collocazione che conseguentemente Epicuro ne dà negli *intermundia* configge con la concezione aristotelica che pone un unico Dio come motore immobile, da cui ne deriva l'uni-

54. Ibid., 2.1090-1092 (ed. Lambin, p. 182).

55. U. Pizzani, *Il problema della presenza lucreziana in Cicerone*, «Ciceronian», 5 (1984), pp. 173-188.

56. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1937), a cura di G. Girgenti, Milano: Bompiani, 2007.

tà del mondo. Infatti Epicuro desume la pluralità infinita dei mondi e degli esseri, aspetto cruciale della dottrina epicurea, che deve aver incuriosito Montaigne<sup>57</sup>, in cerca di risposte al quesito sulla natura del mondo e sui rapporti tra l'uomo e Dio, che nel suo secolo come nell'antica Grecia era posto con tanta cogenza e con tanta maggiore complessità, proprio dalla maturazione dei due aspetti più vitali che il contatto fra opposte civiltà aveva determinato: l'approfondimento delle esperienze religiose – che anche le vicende politiche rendevano sempre più urgenti –, e il ripensamento, in sede speculativa, dei principi che quel primo contatto aveva generato. Il passato si riflette nel presente. Di certo Cicerone e Montaigne condividono la natura filosofica dell'opera e filosofico può dirsi il loro rispettivo interesse. Ma di fondo, proprio sulla scorta di Cicerone e di altri detrattori dell'atomismo, come Plutarco e Aristotele *in primis*, non sembra agire negli *Essais* una sincera adesione al *De rerum natura*, nonostante la miriade di annotazioni, quanto un indissolubile scetticismo: «Je ne me persuade pas aysement qu'Epicurus, Platon et Pythagoras nous ayent donné pour argent contant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils estoient trop sages pour establir leurs articles de foy de chose si incertaine et si debatable»<sup>58</sup>. È sicuramente Epicuro l'intruso in questa terna di filosofi, accostato a giganti il cui connubio dottrinale è imparagonabile.

Molti lanciano attacchi veementi verso il Giardino, appiattendo spesso l'epicureismo su una denigratoria lettura morale e politica ma, negli *Essais*, è l'atomismo a divenire oggetto di critica. L'analisi che Cicerone compone nella prima parte del I libro del *De finibus bonorum et malorum* è oltre modo svalutativa: afferma da subito che

57. S. Fraisse, *Montaigne et les doctrines épiciennes*, in *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris: Les Belles Lettres, 1969, p. 677-685; D. Stone, *Montaigne and Epicurus: a lesson in originality*, in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève: Droz, 1984, pp. 465-471; E. MacPhail, *Montaigne's new Epicureanism*, «Montaigne Studies», 12 (2000), pp. 91-103; G. Hoffmann, s.v. Épicure-Épicurisme, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., p. 384; J. O'Brien, «Ô Courbes, méandre...»: Montaigne, Epicurus, and the art of slowness, in *Prehistories and afterlives. Studies in critical method for Terence Cave*, Oxford: eds. A. Holland and R. Scholar, Legenda, 2009, pp. 81-93.

58. EB II, 12, f. 222r (VS 511); TG 927.

«in physicis»<sup>59</sup>, Epicuro non sia affatto originale così come non lo è in ambito etico, visto che replica la dottrina di Aristippo<sup>60</sup>, sebbene si vanti di esserlo. Infatti, nonostante «per pauca mutans», Epicuro ripete le dottrine di Democrito – come Lucrezio quelle di Epicuro –, peggiorando però ciò che intendeva correggere della dottrina democritea: del resto, fin dove Epicuro segue Democrito, generalmente «non fere labitur»<sup>61</sup>. Secondo Cicerone, pur non approvando la teoria della materia proposta da Democrito, ritiene che Epicuro sia incorso in una ingenuità ancor più sorprendente, sia per aver ammesso che gli atomi viaggiano verso il basso per via del loro peso, lungo una linea retta, sia per aver introdotto la minima declinazione degli atomi: «declinare dixit atomum per paulum, quo nihil posset fieri minus»<sup>62</sup>. Quindi gli atomi subirebbero una lievissima declinazione (Cicerone è molto accorto nel sottolineare – anche a scopi polemici – che si tratta della più piccola declinazione), grazie alla quale si rende possibile l'aggregazione dei corpi atomici. E Montaigne, che conosce l'Epicuro delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, ma che affronta i contenuti dell'epicureismo soprattutto attraverso un confronto serrato con i versi di Lucrezio, sembra seguire le orme del retore romano nella definizione del *clinamen*: «Mouvement a cartier fort legier et ridicule que les atomes font»<sup>63</sup>. Un elemento cruciale e controverso del *De rerum natura*, in cui Lucrezio ribadisce la παρέγκλισις e la traduce nel latino *clinamen*:

Quare in seminibus quoque idem fateare necessest, / esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas, / de nihilo quoniam fieri nihil posse videmus. / Pondus enim prohibet ne plagi omnia fiant, / externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et devicta quasi cogatur ferre, patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa, nec tempore certo<sup>64</sup>.

59. Cic. Fin. 1.6.17.

60. Cfr. ibid., 7.23.

61. Ibid., 6.20.

62. Ibid., 19.

63. Nota a margine del *De rerum natura*, cit., p. 120.

64. Ibid., p. 118 (vv. 284-93).

Lucrezio traduce in forma di poema didascalico l'atomismo di Epicuro e, attraverso l'evocazione poetica, la reinterpretazione dell'ontologia epicurea precorre e diviene una sorta di filosofia esistenzialista (*ante litteram*). La concessione di una casuale declinazione ne richiama un'altra, il riconoscimento di ipotetiche divinità negli *intermundia*, seppure completamente disinteressate delle vicende umane a differenza della tradizione olimpica. Secondo Cicerone, quello del *clinamen* è un espediente puerile che non raggiunge neppure lo scopo per cui è stato ideato. In primo luogo, «*in physicis*» non è concesso che un evento possa accadere «*sine causa*»:

Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerent, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit<sup>65</sup>.

La declinazione contraddice quel principio che Epicuro stesso aveva ammesso con la sua dottrina, ossia il movimento naturale di questi corpi verso il basso: se tutti gli atomi deviassero, nessuno di loro potrebbe congiungersi, mentre se alcuni deviassero e altri no, ciò significherebbe attribuire agli atomi arbitrarie mansioni: gli uni, infatti, viaggiano in linea retta (*recte*), gli altri obliquamente (*oblique*). Questa situazione provoca uno scontro disordinato di atomi (*turbulenta concursio*)<sup>66</sup> che non può in alcun modo produrre l'elegante e ordinata struttura dell'universo. Il caso, detronizzato da Democrito nel suo materialismo, torna a imporre la propria cieca autorità. A questo proposito, sulla scorta della polemica ciceroniana, Montaigne si chiede: «Si les atomes ont, par sort, formé tant de sortes de figures, pour quoy ne se sont ils jamais rencontré à faire une maison, un soulier? Pour quoy, de mesme, ne croid on qu'un nombre infini de lettres grecques versées emmy la place, seroyent pour arriver à la contexture de l'Iliade?»<sup>67</sup>.

65. Cic. Fin. 1.6.20. Cfr. M. Isnardi Parente, *Stoici, epicurei e il motus sine causa*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35 (1980), pp. 23-31.

66. Cic. Fin. 1.6.20.

67. EB II, 12, f. 235r (VS 544-5); TG 997.

A Montaigne non sfugge la conseguenza capitale legata all'introduzione del *clinamen*, in sede etica è la giustificazione della libertà dell'agire: declinando casualmente nel loro moto di caduta, gli atomi spezzano la necessità del mondo e aprono una prospettiva in cui l'agire umano trova un margine di libertà tale da giustificare un'etica altrimenti impossibile sotto l'egida dell'*Εἰμαρμένη*. A margine del proprio esemplare del *De rerum natura*, commenta così il passo lucreziano: «L'inclination fortuite et fort legiere qui se faict es atomes ampeche que nous ne soions forces tousjours et attaches à la necessité ou de la chute contrebas ou de la secousse du hurt estrangier»<sup>68</sup>.

Questa come altre annotazioni non si riversano tutte negli *Essais*, nonostante siano molto dettagliate nel sintetizzare la filosofia atomistica così come è stata riprodotta da Lucrezio. Alla luce di quanto messo sul tappeto, è quantomeno plausibile che Montaigne abbia adottato l'atomismo soltanto per la decostruzione sistematica dell'integrità soggettiva: «Selon moy, ce ne sont que mousches et atomes qui promeinent ma volonté. Je prise peu mes opinions, mais je prise aussi peu celles des autres»<sup>69</sup>. Sperimenta come la personalità sia un aggregato provvisorio, incomprensibile e affascinante, di soggetti istantanei, un mosaico di *moi* che variano secondo le contingenze – «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire»<sup>70</sup>. Il soggetto non può essere *imperium in impero*. E il caos non è impero. L'impero impone la forma. In una citazione chiave presa sempre da Cicerone sostituisce «infinita vis innumerabilium volitat atomorum»<sup>71</sup> con «infinita vis innumerabilium appareret formarum»<sup>72</sup>.

Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrons, comme il est à croire, une perpetuelle multiplication et vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance, qui est un miserable fondement de nos regles et qui nous represente volontiers une tres-fauche image des choses<sup>73</sup>.

68. Nota a margine del *De rerum natura*, cit., p. 123.

69. EB III, 2, f. 363v (VS 814); TG 1507.

70. Ibid., III, 9, f. 433r (VS 964); TG 1791.

71. Cic. Nat. deor. 1,54.

72. EB III, 9, *De coches*, f. 405v (VS 907); TG 1685.

73. Ibid., f. 405v (VS 908).

Forma e materia: la natura. Montaigne non trova nessuna consolazione nella libertà ricercata da Epicuro e Lucrezio. Al contrario, attraverso la cinestesia, il confronto con gli animali e il vincolo tra anima e corpo, non fa altro che limitare quanto possibile l'empio concetto di libertà. Non saprebbe dare forma a nessuna fisica, nessuna metafisica e nessuna etica se non attraverso una completa determinazione dell'agire umano nelle leggi della natura (*matière*), per un'etica *selon nature*:

*Ducimur ut nervis alienis mobile lignum<sup>74</sup>. Nous n'allons pas; on nous emporte, comme les choses qui flottent, ores doucement, ores avecques violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse: nonne videmus / Quid sibi quisque velit nescire, et quaerere semper; / Commutare locum, quasi onus deponere possit?<sup>75</sup> Chaque jour nouvelle fantaisie, et se meuvent nos humeurs avecques les mouvemens du temps<sup>76</sup>.*

Una forma semplice di etica, *naïve*, sull'asse di un *jugement* più affettivo che razionale, scettico e non dogmatico, votato a godere pienamente «des plaisirs naturels et par consequent nécessaires et justes», «mollement submises et pleue aux lois de l'humaine condition». In un quadro relativistico, Montaigne fissa il baricentro morale nella natura, nella sua ipostatizzazione e prosopopea, intorno cui ruota la molteplicità dell'agire umano nel tempo: «Nature a maternellement observé cela»<sup>77</sup>.

74. Hor. Serm. 2.7.82.

75. Lucr. 3.1057-9.

76. EB II, 8, f. 138r (VS 333); TG 591.

77. Collage di espressioni contenute in pagine imprescindibili per una definizione dell'etica di Montaigne che culminano nella sentenza: «Nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos» – EB III, 13, ff. 500v-501r (VS 1108-1109); TG 2069, 2071.