

L'ALTRO COME RIFLESSO DEL PROPRIO EGO IDEALE? CONSIDERAZIONI SULLA CRITICA DI TODOROV A MONTAIGNE

The other as a reflection of his own ideal ego? Considerations on the criticism of Todorov in Montaigne

Adamas Fiucci

This article aims to examine Tzvetan Todorov's controversial critique of Michel de Montaigne as a precursor of anti-colonialism. His position – according to which the French author is an egotist, not able to approach cultural diversity – shows the inconsistency in the moral theory presented in the “*Essais*,” accused of being based on the illogical coexistence of relativism (man is a result of custom) and universalism (man can grasp what is true, good and right). But Todorov comes to this conclusion because he has omitted those propositions of Montaigne's from which, on the contrary, coherent ethical theory emerges. If we restart by refuting this ontological misunderstanding, it will then be possible both to reveal Montaigne's true vision of otherness and to rediscuss his affinity with post-colonial semantics.

Keywords: Todorov – Montaigne – Barbarians – Colonialism – Nature – Custom

In queste pagine generose, così profondamente umane, tra le più belle mai scritte, si afferma un ineguagliabile potere della tradizione francese di difesa degli oppressi contro i forti.¹

Le parole con cui Charles-André Julien elogia gli *Essais* rispecchiano l'interpretazione da molti condivisa di Montaigne come pensatore critico del colonialismo e difensore delle minoranze culturali². In effetti, come si

-
- 1 C.-A. Julien, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIIe siècles)*, PUF, Paris 1948, tr. it. mia, p. 418.
 - 2 Vale la pena di menzionare almeno C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris 1991; C. Tihanyi (a cura di), *The Story of Lynx*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996, pp. 208-224; R. Etiemble, *Sens et structure dans un essai de Montaigne*, “Cahiers de l'Association Internationale des études françaises”, 1962, n. 14, pp. 263-274; G. Nakam, *La conquête du nouveau monde: “une boucherie universelle”*, “BSAM”, 1984, n. 19-29, pp. 48-58; L. Sozzi, *L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli “Essais”*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, pp. 69-78.

evinces soprattutto dai capitoli *Des cannibales* e *Des cochés*, lo studio degli usi e dei costumi dei Tupinamba della Francia antartica e degli abitanti del Perù e del Messico serve a denunciare l'aggressione culturale perpetrata ai loro danni dai *conquistadores*. Oltre che per aver contribuito indirettamente alla nascita del mito del buon selvaggio, secondo cui le leggi di natura, oscurate da quelle positive, sono rinvenibili nel primitivismo, ossia in quelle forme di vita avulse dalla civilizzazione, Montaigne è divenuto celebre per aver ribaltato la dicotomia barbaro-europeo, dicendo che la vera barbarie consiste nel torturare i nemici in nome del potere e degli interessi economici, e non nel mangiare il corpo dei defunti³. La sua apertura alla diversità culturale traspare anche dal *Journal du voyage en Italie*: sebbene si sia trattato di un viaggio in Europa, dunque in un contesto culturale non troppo dissimile da quello francese, l'approccio montaignano alle usanze straniere, diretto e privo di stereotipi, è stato visto come prodromico dello sguardo simpatetico della moderna antropologia⁴.

Uno dei più noti detrattori di questa visione è Tzvetan Todorov, secondo cui Montaigne non ha affrontato seriamente la *diversité culturelle* e non si è

3 Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, Actes Sud, Paris 1997-1998; tr. it. di F. Garavini, A. Tournon (a cura di), *Saggi*, Bompiani, Milano 2012, I, I, cap. 31, p. 381; I, II, cap. 11, p. 767. La presente traduzione si rifà all'éditio municipale di Bordeaux, ossia all'esemplare dell'edizione del 1588 su cui Montaigne ha lavorato fino al 1592, anno della sua morte, apportando aggiunte e modifiche; tale copia è stata rinvenuta presso il monastero dei Feuillants a Bordeaux e, alla fine del XVIII secolo, è stata trasferita alla Biblioteca municipale di Bordeaux. Non viene invece considerata l'edizione postuma del 1595, curata da Marie de Gournay, *fille d'alliance* di Montaigne, in quanto basata su una copia diversa dall'esemplare originale. Questa scelta, a mio avviso più che giustificata, non è condivisa da altri studiosi, i quali ritengono più completa l'edizione del 1595 (si veda ad esempio l'éditio de la Pléiade, a cura di Jean Balsamo, Michel Magnien e Catherine Magnien-Simonin: M. de Montaigne, *Les Essais*, Gallimard, Paris 2007). Le uniche edizioni dell'opera approvate da Montaigne sono, oltre quella già menzionata del 1588 (la prima ad essere composta di tre libri), le edizioni del 1580, del 1582 (che presenta varie aggiunte) e del 1587 (identica alla precedente) [N.d.A].

4 Proprio in riferimento al *Voyage*, Sandro Mancini scrive: "Se l'etnologia deve essere intesa – come insegna Lévi-Strauss – quale esercizio di una duplice critica attraverso la distanziazione dello sguardo da sé, che consente sia di aprire uno spazio di manifestazione all'alterità del lontano, sia di osservare criticamente la nostra stessa realtà sociale, assumendo il suo sguardo su di noi, ebbene in tal caso il punto di vista etnologico non inizia con Rousseau, [...] bensì con Montaigne" (*Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 97).

mai immedesimato nella condizione degli oppressi⁵. Obiettivo del presente contributo è quello di vagliare i punti di forza e di debolezza delle argomentazioni di Todorov, presentate nei saggi *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (1989) e *Les morales de l'histoire* (1991)⁶, in modo da poter ridiscutere la collocazione di Montaigne tra gli antesignani delle semantiche postcoloniali.

1. *Universalismo ingenuo ed egotismo negli Essais di Montaigne*

Todorov incomincia con l'individuare in Montaigne una compresenza di universalismo e relativismo; quest'ultimo è suddiviso a sua volta in pirronismo e scetticismo accademico⁷. La prima tipologia di relativismo, che consiste nell'ammettere come unica certezza l'ineffabilità della verità, emerge chiaramente nel capitolo *De la coutume et de ne changer aisément une loi*

-
- 5 Il pensiero di Tzvetan Todorov si è sviluppato a partire dagli anni sessanta, con i saggi dedicati ai formalisti russi e all'applicazione del procedimento strutturalista allo studio della letteratura. Questo approccio è stato presto rimpiazzato da uno studio meno rigido dei testi, che ha tenuto conto della dimensione storica ed etica. Sulla scorta di questa nuova metodologia critica, a partire dagli anni ottanta, Todorov si è accostato al problema dell'altro e al rapporto tra individui e culture diverse, riconducendo i concetti di civiltà e di barbarie al pregiudizio etnocentrico dei colonizzatori europei, e auspicando l'apertura alla diversità e al dialogo multiculturale. Proprio grazie allo studio di quei testi della letteratura francese attenti al tema della *diversité culturelle* è avvenuto il suo incontro con gli *Essais* di Montaigne, opera che, al di là delle critiche espresse dall'autore bulgaro, ha contribuito non poco allo sviluppo della sua sintesi tra universalismo e relativismo, che consiste nel riconoscimento di valori di civiltà comuni, senza cancellare le peculiarità delle diverse culture [N.d.A].
- 6 Si citeranno rispettivamente T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989; tr. it. di A. Chitarin, *Noi e gli altri: la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1993, e Id., *Les morales de l'histoire*, Grasset, Paris 1991; A. Waters (a cura di), *The Morals of History*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1995 (tr. it. mia). I capitoli relativi a Montaigne sono una rielaborazione da parte di Todorov di quanto da lui già detto nell'articolo *L'Etre et l'Autre: Montaigne*, in "Yale French Studies", 1983, n. 64, pp. 113-144, in particolare pp. 113-127.
- 7 Sulle diverse implicazioni morali ed epistemologiche delle due correnti scettiche, si veda R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979; tr. it. di R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano 2000, pp. 2-3. Secondo Todorov, per quel che concerne l'inconsistenza metafisica dei concetti universali, Montaigne è debitore alla tradizione scettico-nominalista, cui fa capo Guglielmo di Ockham (cfr. W.J. Coats, *Montaigne's Essais*, Peter Lang, New York 2004, p. 94).

*reçue*⁸. Montaigne osserva che “chi vorrà liberarsi da questo acerrimo pregiudizio della consuetudine troverà molte cose ammesse con sicurezza scervra di dubbio, che non hanno altro sostegno che la barba bianca e le rughe dell’uso che le accompagna”⁹. Di conseguenza, gran parte di ciò che è creduto universale ed indubitabile, incluso lo *ius positivum* (complesso di usi e leggi) posto a fondamento del vivere civile, è in realtà un prodotto storico e contingente, sorto e mantenuto per mezzo dell’*accoutumance*, “maestra di scuola prepotente e traditrice”, che mette “addosso a poco a poco, senza parere, il piede della sua autorità”¹⁰. Viene poi introdotta la dicotomia natura-consuetudine, ovvero la contrapposizione tra leggi universali, precedenti all’uomo, e leggi positive, stabilite dai popoli; ma, come notato da Todorov, Montaigne invalida sin da subito la possibilità di tornare “ai valori universali, alla verità e alla ragione”¹¹; riconoscere l’influenza dell’abitudine sulla facoltà di pensare e di agire non svincola dal suo potere, poiché è essa stessa a dettare il procedimento della nostra ragione¹². Ciascuno mira solo e unicamente alla maniera di vivere del proprio contesto storico-sociale, motivo per cui non può esserci, per esempio, alcuna distinzione morale tra i popoli che vivono nella libertà e nell’autogoverno e quelli da sempre assoggettati alla tirannide¹³. Si tratta di un “determinismo integrale, che non concede agli esseri umani nessuna libertà, nessuna scelta”¹⁴, ma solo l’eventuale presa di coscienza ed accettazione dell’onnipotenza della consuetudine (*consuetudinis magna vis est*). Quindi, come puntualizzato nell’*Apologie de Raymond Sebond*, anche se “è credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature”¹⁵, nell’uomo sono perdute ed ineducibili. È proprio nell’*Apologie* che il pirronismo muta in relativismo radicale, ossia nel rifiuto dell’esistenza stessa delle leggi naturali e di qualsiasi altra verità. Bersaglio critico di Montaigne sono i “seguaci del diritto naturale”¹⁶: se, come da loro sostenuto, ci fosse un ordine universale, tutti i popoli lo seguirebbero; ma, visto che l’esperienza comprova la varietà culturale, non esiste alcuna *lex naturalis*, e le leggi e i costumi sono fondati sulla tradizione e sulla coercizione¹⁷. Todorov accusa Montaigne di

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

9 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, cap. 23, p. 209.

10 Ivi, p. 191.

11 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 40.

12 Cfr. ivi, pp. 41-42.

13 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, cap. 23, p. 205.

14 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 43.

15 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, II, cap. 12, p. 1071.

16 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 44.

17 Cfr. *ibidem*.

aver sorvolato sulla polisemia di legge, la quale sta ad indicare non solo la regolarità, ma anche il comandamento. L'argomentazione scettica, "secondo la quale se una cosa non è universalmente presente, non può essere vera (giusta), non è probante", perché esiste nell'uomo la capacità universale "di distinguere giustizia ed ingiustizia"¹⁸, che prescinde dall'esistenza/inesistenza storica di queste categorie. Secondo Todorov è possibile "giudicare un'azione in ogni luogo e in qualsiasi momento"¹⁹, mentre è aleatorio pensare che la diversità di opinioni basti a dedurre l'assenza di un quadro universale di riferimento²⁰. Il radicalismo di Montaigne costringe invece "all'alternativa del tutto o niente: dato che, visibilmente, le tradizioni di un paese influenzano le sue leggi, la nozione stessa di una giustizia astratta ed universale dev'essere respinta"²¹. Se secondo Todorov c'è interattività tra diritto naturale e spirito di una nazione, ossia possibilità di conformare o meno i costumi alle leggi universali – e di promuovere giustizia o ingiustizia –, per Montaigne si tratta di un *aut aut* radicale, in cui la scelta dell'uno esclude la possibilità dell'altro. A partire da questo relativismo radicale, basato sul primato della differenza culturale sull'identità naturale, Montaigne vede come unica opzione etico-politica il conservatorismo, ossia il rispetto esteriore delle leggi e dei costumi del proprio paese. In base al principio che "ogni legge già esistente è, *ipso facto*, superiore ad una legge futura", Montaigne giudica negativamente il cambiamento sociale, poiché, oltre ad essere sinonimo di violenza e di benefici incerti, "privilegia [...] la ragione individuale a danno di quella della comunità"²². Secondo Todorov sul misoneismo dell'autore ha certamente influito la tragica vicenda delle guerre di religione francesi, in cui disobbedire implicava ulteriore insicurezza e instabilità politica²³; ma ciò non lo libera dall'etichetta di autore antimoderno, il quale, all'incertezza dei progetti rivoluzionari, preferisce la paralisi sociale. Al conservatorismo nazionale Montaigne contrappone, tuttavia, la tolleranza nei riguardi dei popoli con costumi diversi dai propri: "Dato che non c'è alcun motivo per preferire una legge o una consuetudine

18 Ivi, p. 45.

19 *Ibidem*.

20 Todorov spiega meglio la sua posizione, parlando delle religioni: "La prova che le religioni sono arbitrarie (e in tal senso non vere), consiste nel fatto che ne esistono diverse. Questa però non è una prova: non solo perché le differenti forme di rito possono nascondere un identico sentimento religioso, ma anche perché questa pluralità non dimostra che tutte le religioni si equivalgono" (cfr. *ibidem*).

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 46.

23 Cfr. *ibidem*.

ad un'altra, non c'è motivo di disprezzarle"²⁴. Avendo stabilito che tutte le idee e tutte le usanze hanno la loro ragione, è pura presunzione reificare le proprie convinzioni e i propri costumi a scapito degli altri; bisogna al contrario diventare *citoyens du monde*, osservatori indifferenti e disinteressati della ricchezza antropologico-culturale.

Secondo Todorov il relativismo di Montaigne ha però come costante *alter ego* l'universalismo. Sin dal capitolo *De la coutume*, dove prima è introdotto il dualismo legge naturale-legge positiva – cui corrisponde la diade stato originario (natura)-stato artificiale (arte) –, e poi è teorizzata l'impossibilità di distinguerle, Montaigne non ha mai smesso di avvalersi di leggi della coscienza indipendenti dalla consuetudine; e persino quando parla della diversità fenomenica per fondare il relativismo radicale, l'autore non può fare a meno, per esigenze argomentative, di postulare "l'esistenza di regole comuni", che trascendono le singole "determinazioni spazio-temporali"²⁵. Ma per Todorov l'universalismo di Montaigne si manifesta ancor di più nella condanna di "coloro che non si comportano come lui (dimenticando che ogni condanna implica l'adesione a determinati valori etici)"²⁶. Colui che tollera la diversità culturale deve per forza di cose non tollerare l'intolleranza. Ciò emerge dall'attacco ai propri concittadini, i quali, ovunque vadano, si attengono ai loro usi e "detestano quelli stranieri"²⁷, definendo "barbaro" tutto ciò che è avulso dal proprio orizzonte culturale. A partire dalla rilettura critica del concetto di barbarie, per cui esso corrisponde *prima facie* a un'etichetta per denigrare ciò che si differenzia da sé²⁸, Montaigne entra nell'ambito ritenuto da Todorov più controverso, quello della critica all'etnocentrismo.

Secondo Todorov l'elogio montaignano dei costumi selvaggi serve innanzi tutto a mettere in risalto le contraddizioni del vivere europeo. In *Des cannibales*, in cui è enunciata la celebre proposizione per cui è più barbarico torturare un vivente che mangiare un cadavere, c'è un chiaro slittamento semantico della nozione di "barbarie". Da un significato meramente storico-positivo, di ciò che è più vicino alla purezza naturale dello stato originario, essa assume quello etico-negativo di ciò che è "degradante e crudele"²⁹, che rispecchia la civiltà europea. Similmen-

24 *Ibidem*.

25 Ivi, p. 42.

26 Ivi, p. 47.

27 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 9, p. 1833.

28 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 48.

29 Ivi, pp. 49-50.

te avviene, nel capitolo *Des coches*, con la nozione di “nobiltà”, intesa come perfezione prima tecnica e poi morale. Nel primo caso, Montaigne ammette, da un lato, la rudimentalità dei popoli del Nuovo Mondo, sottolineando l'assenza di strade bonificate e di armi da fuoco, nonché un'impreparazione psicologica di fronte alla novità, che ha giocato a favore dei conquistatori³⁰; dall'altro, il loro gusto estetico, che si evince dallo splendore delle loro città floreali, che non hanno nulla da invidiare a quelle greche, egiziane e romane³¹. Per quanto riguarda invece la nobiltà in senso morale, i selvaggi non sono in alcunché inferiori agli europei, tanto da superarli in “religione, osservanza delle leggi, bontà, liberalità, lealtà e franchezza”³². Tolte le qualità attribuite “per semplice inversione dei nostri difetti”³³, la loro grandezza morale consiste nella tenacia e nel coraggio durante i combattimenti, e nell'amore per le mogli³⁴. Ma, come ammonisce Todorov, si tratta in entrambi i casi di una proiezione di un ideale dell'io, che specificamente è quello della “civiltà classica”³⁵. Per avvalorare questa tesi lo studioso fa riferimento alla descrizione montaigniana del coraggio dei selvaggi: esso viene definito per analogia con la medesima virtù posseduta dai greci, senza tenere conto della specifica configurazione assunta in quel contesto culturale. Lo stesso vale per l'apologia del cannibalismo, che si regge sull'autorità classica di Crisippo e Zenone, i quali ritenevano non vi fosse alcun male a servirsi dei cadaveri per trarne nutrimento³⁶. In altre parole, Montaigne usa la categoria del selvaggio per riproporre il proprio modello universale, rappresentato dal passato greco e romano. Se l'umanità d'oltreoceano vive nell'infanzia del mondo, ossia in una fase più vicina alle origini dell'uomo, la vera età dell'oro è quella classica³⁷; dunque i selvaggi sono superiori agli europei, ma non ai greci e ai romani, cui si avvicinano solo in parte. Secondo Todorov proprio su questo assunto si regge “l'elogio della buona colonizzazione, [...] portata avanti nel nome dei suoi propri ideali”³⁸, riportato nella parte finale del capitolo *Des coches*. Agli antipodi del colonialismo europeo, finalizzato all'egemonia politica ed economica, Montaigne

30 Cfr. Id., *The Morals of History*, cit., p. 39.

31 Cfr. *ivi*, p. 36.

32 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 6, p. 1689.

33 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 48.

34 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. I, cap. 31, p. 377.

35 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 51.

36 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. I, cap. 31, p. 381.

37 Cfr. T. Todorov, *The Morals of History*, cit., pp. 37-38.

38 *Ivi*, p. 40.

pone quello classico, portato avanti da Alessandro Magno e da Giulio Cesare, che, lungi dall'aver distrutto le sementi della natura presenti nei popoli primitivi, ha contribuito ad integrarle con le virtù³⁹. Secondo Todorov ciò significa però ammettere implicitamente il diritto a conquistare e a civilizzare i selvaggi in nome di ideali culturali ritenuti superiori e universalmente validi.

A mancare è proprio l'apertura emotiva all'altro da sé, soffocata dall'ego ideale dell'universalista inconsapevole, ovvero di colui che, mascherandosi dietro alla tolleranza, vuole imporre agli altri "i suoi propri valori e il suo giudizio di valore"⁴⁰. L'analisi delle caratteristiche degli Indiani, "frammentaria ed interamente subordinata al suo progetto didattico"⁴¹ (la critica della sua società), non conduce Montaigne ad alcuna conclusione sui popoli che possiedono caratteristiche differenti⁴²; l'altrui cultura, lungi dall'essere riconosciuta, è mero strumento per avvalorare le proprie convinzioni. Todorov aggiunge che, qualora i selvaggi non fossero stati in nulla simili ai greci e ai romani, Montaigne li avrebbe ignorati o addirittura criticati; ma, avendo visto in loro gli antagonisti ideali della cultura europea, li ha usati per rievocare l'estinto passato classico.

Secondo Todorov, pur avendo riservato loro parole generose, Montaigne non è mosso da empatia verso le vittime dei *conquistadores*, ed è perciò profondamente distante dal *leitmotiv* dei critici contemporanei del colonialismo. Annoverarlo tra i precursori degli studi postcoloniali equivale a reificare l'attenzione filosofica ch'egli ha riservato ai popoli del Nuovo Mondo, tralasciando i contenuti effettivi di un'analisi che non ha riconosciuto la bontà del selvaggio come categoria transculturale⁴³. In tal senso, Montaigne non è nemmeno un protoantropologo: il suo approccio alla diversità culturale è etnocentrico, ossia antitetico a quello etnologico dell'antropologia moderna, poiché viziato dai propri ideali e dalla dubbia attendibilità scientifica e morale delle sue fonti di riferimento (i resoconti dei viaggiatori del tempo)⁴⁴.

39 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 6, pp. 1689-1691.

40 L. Zhang, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*, Stanford University Press, California 1998, tr. it. mia, p. 65.

41 T. Todorov, *The Morals of History*, cit., p. 40.

42 Cfr. *ivi*, p. 38.

43 Cfr. *Id.*, *Noi e gli altri*, cit., p. 52.

44 Cfr. *Id.*, *The Morals of History*, cit., p. 38.

2. Controargomentazioni all'interpretazione di Todorov

Qualsiasi interpretazione del pensiero di Montaigne incontra questa difficoltà: gli *Essais* non espongono un sistema filosofico omogeneo e, ad ogni affermazione orientata in un senso, se ne possono opporre altre che la contraddicono. Ciononostante, ci sono convergenze ed accostamenti significativi, che lasciano intravedere una gerarchia tra le differenti tesi.⁴⁵

In questo passo di *Nous et les autres* Todorov ammette, da un lato, la cripticità e l'asistematicità dell'opera di Montaigne, dall'altro, la possibilità di cogliere al suo interno, attraverso un'attenta analisi testuale, un'argomentazione coerente. In altre parole, egli pretende di selezionare e isolare alcune proposizioni degli *Essais* per disvelare il vero pensiero dell'autore. Ma è proprio sulla base del non detto todoroviano, ossia dei passi da lui omessi nella trattazione, che la sua lettura di Montaigne finisce per vacillare⁴⁶.

Todorov ha colto l'eclettismo di Montaigne, ma ha confuso l'evoluzione del suo pensiero con una compresenza di tesi inconciliabili. Come hanno invece constatato Pierre Villey e Fortunat Strowski, gli *Essais* rappresentano un percorso di maturazione dell'autore, in cui avviene il progressivo superamento delle diverse dottrine richiamate (stoicismo-scetticismo-epicureismo)⁴⁷. Montaigne incomincia con la messa in dubbio della veridicità degli usi e dei costumi del proprio paese, ammettendo l'esistenza di leggi naturali oscurate dall'abitudine; dalla presa di coscienza della loro difficile riscoperta, passa alla negazione dogmatica di qualunque piano universale di valori; infine, dopo la critica ai sostenitori del diritto naturale, abbozza il contenuto della legge naturale, scrivendo

45 Id., *Noi e gli altri*, cit., p. 41.

46 Al di là di Longxi Zhang, il quale affronta in maniera piuttosto dettagliata la critica di Todorov, senza tuttavia cogliere il punto centrale relativo al fraintendimento del contenuto vero e proprio della morale montaignana (cfr. *op. cit.*, pp. 65-75), e di Sandro Mancini, il quale ha contrapposto alla critica todoroviana la forte componente etnologica presente negli *Essais* (cfr. *op. cit.*, p. 208n), la maggior parte degli interpreti si è limitata a sintetizzare i contenuti della critica di Todorov [cfr. Z.A. Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Rookwood Press, Charlottesville 2005, pp. 119, 134-135; F. Rigolot, *What Is Civilization? Montaigne's Response to Columbus, 1492, 1592, 1992*, in D. Berven (a cura di), *Montaigne: Montaigne's message and method*, Garland, New York & London 1995, p. 374].

47 Cfr. J.C. Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden 1992, p. 96. Todorov confuta questa posizione, dicendo che il pensiero di Montaigne è in eterna contraddizione (cfr. *L'Étre et l'Autre: Montaigne*, cit., p. 142).

che “la natura ci ha messo al mondo liberi e senza legami”, e che “noi ci imprigioniamo in certi distretti”⁴⁸, divenendo succubi della servitù, che è “la soggezione di un animo debole e vile che non è padrone della propria volontà”⁴⁹. Todorov traslascia completamente questo passo del *De la vanité*, insistendo sul relativismo di Montaigne e sulle sue continue ricadute nell’universalismo ingenuo. A sfuggirgli è la funzione della *scepsi* come punto di partenza per la scoperta di un’etica minima. Lo stesso attacco ai teorici del diritto naturale rientra nel momento scettico di decostruzione delle certezze acquisite, ed è funzionale a depurare il concetto di natura da contenuti dogmatici che inficiano il rispetto della diversità. La libertà, unico contenuto della *lex naturalis*, implica un polimorfismo culturale, ossia la realizzazione di progetti differenti di vivere rettamente che, lungi dallo sfociare nel permissivismo radicale (tutto è lecito), ha come vincolo imprescindibile il rispetto dell’altrui libertà. Montaigne è sul crinale tra universalismo e relativismo: da un lato, egli riprende l’idea di una legge naturale che precede i singoli, riducendola all’unico principio secondo cui si nasce liberi (*lex*) e si deve mantenere tale condizione (*ius*); dall’altro lato, egli riprende l’idea dell’inesistenza di un unico *modus vivendi* cui conformarsi, integrandola con una tolleranza limitata a quei costumi che tutelano la libertà⁵⁰.

L’estraneità di Todorov a queste argomentazioni ha condizionato il suo giudizio sulla concezione montaignana del selvaggio. Pur constatando giustamente l’assenza negli *Essais* di un’osservazione diretta e imparziale della diversità culturale⁵¹, il critico travisa completamente il movente

48 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 9, p. 1807.

49 Ivi, l. III, cap. 9, pp. 1769-1771. Questa definizione è presa da Cicerone, *Paradoxa Stoicorum*, l. V, cap. 1. A mio avviso Montaigne arriva a questa conclusione attraverso il *Discours de la servitude volontaire* (1574) di Étienne de La Boétie; a proseguire questa linea argomentativa è Pierre Charron, nel *De la sagesse* (1601, 1604). Per approfondire questa spinosa tematica, che da tempo divide i critici, mi permetto di rinviare a A. Fiucci, *La Boétie, Montaigne e Charron. La rilevanza psicologico-politica della nozione di “coustume” nella filosofia francese della seconda metà del Cinquecento*, Aracne, Roma 2017 e, più nel dettaglio, a Id., *La libertà come “règle de nature” negli “Essais” di Montaigne*, “Logos”, 2018, n. 13, pp. 7-20.

50 Come ha opportunamente osservato Karl Popper, in Montaigne non c’è nessuna tolleranza dell’intolleranza, della crudeltà e della violenza [cfr. D. Antiseri, *Prefazione*, in K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 2002, p. 20].

51 Ciò è vero solo in riferimento agli *Essais*. Dal *Journal du voyage*, scritto non considerato dal critico, traspare al contrario quell’atteggiamento simpatetico ti-

che spinge l'autore a difendere ed elogiare i popoli del Nuovo Mondo. Infatti, se, da un lato, i costumi americani mettono sicuramente a nudo la barbarie morale della civiltà moderna, dall'altro, essi sono apprezzati soprattutto poiché rievocano lo stato naturale originario. Ed ancora più forzata è la convinzione todoroviana secondo cui Montaigne si sarebbe avvalso dei selvaggi per riaffermare la propria morale universale (quella dei greci e dei romani). I richiami entusiastici a figure eroiche classiche (Cesare e Alessandro su tutte), come del resto i riferimenti alle loro affinità con i moderni selvaggi, servono a provare l'avvicinarsi storico di popoli maggiormente vicini alla legge di natura, e non a promuovere un modello unico da ristabilire⁵².

Per quanto concerne poi la tesi sul Montaigne estimatore e promotore del colonialismo classico, si tratta di una forzatura dettata dalla convinzione precedente. Tolta di mezzo la presunta utopia montaignana di riportare *in auge* i precetti e i costumi del mondo greco e romano, risulta chiaro come gli apprezzamenti riservati all'espansionismo classico servano solo a rimarcare la barbarie involutiva in cui è caduta l'Europa; infatti, mentre in passato la conquista è stata spesso occasione di scambio culturale – si pensi all'incontro tra Alessandro e i gimnosofisti –, nel Cinquecento ha assunto i connotati prevalenti di una pulizia etnica.

Inoltre, quando parla positivamente di altri popoli, Montaigne non si richiama alle virtù classiche (come invece dovrebbe fare, stando agli argomenti di Todorov). Esempio al riguardo è il racconto delle vicissitudini del cantone di Lahontan, i cui abitanti, dopo secoli vissuti secondo natura, senza conoscenza alcuna dei vizi e delle malattie, sono stati progressivamente contaminati dalla cultura europea⁵³. Questo resoconto, che rievoca per contenuti e per coinvolgimento emotivo la vicenda dei selvaggi, attesta sia la sincera pietà e compassione provata da Montaigne per tutti coloro che hanno patito la perdita della libertà a causa degli europei, sia la sua opposizione a qualunque forma di sovrappaffazione.

pico dell'antropologia, che confuta definitivamente il pregiudizio todoroviano su Montaigne come pensatore etnocentrico [N.d.A].

52 Come ha osservato giustamente Longxi Zhang, inoltre, i greci e i selvaggi sono messi sullo stesso piano da Montaigne, poiché rappresentano antagonisti diversi, ma egualmente validi, degli europei (cfr. *op. cit.*, p. 72). Per quanto riguarda i selvaggi, dicendo che “li governano sempre le *lois naturelles*, non ancora troppo imbastardite dalle nostre”, Montaigne prende le distanze da certe loro pratiche, mostrando come non tutto ciò che attiene al primitivismo sia necessariamente perfetto (*Saggi*, cit., I, I, cap. 31, p. 373).

53 Cfr. *ivi*, I, II, cap. 37, pp. 1439-1441.

Secondo Todorov l'indifferenza dell'autore, però, consiste soprattutto nel non avere fatto nulla di concreto per le vittime del colonialismo. Se, infatti, in Montaigne la riflessione stessa sulla *coutume* spinge alla progressiva liberazione dalla sua influenza sulla facoltà di pensare – la sostituzione del dogmatismo e dell'apatia con la tolleranza e il criticismo –, lo stesso non vale per l'agire sociale. Nella sfera coscienziale si è liberi di criticare lo *ius positivum* e i suoi sostenitori, ma all'esterno occorre conformarsi a quanto prescritto. Il fatto che Montaigne abbia preferito l'obbedienza passiva alla rivoluzione reale è per Todorov un affronto al compito eminentemente pratico della filosofia. Il suo giudizio è però parziale ed anacronistico, poiché pretende di giudicare gli *Essais* sulla base dei propri valori, a loro volta influenzati dalle rivoluzioni politico-sociali del Novecento, senza dare giusto risalto al secolo in cui è vissuto Montaigne. Nella Francia del Cinquecento, segnata da decenni ininterrotti di guerre di religione, mantenere intatto l'ordine politico rappresentava una vera e propria urgenza sociale; la vicenda personale di Montaigne, sindaco di Bordeaux, costretto a mediare tra le fazioni in lotta, non è stata la sola testimonianza di una ragion di stato contraria alla rivoluzione. Persino il suo amico Étienne de La Boétie, autore del controverso e strumentalizzato *Discours de la servitude volontaire*, ha ritrattato la sua apologia della disobbedienza attiva al potere in favore della prudenza politica, vedendo nel compromesso l'unica possibile soluzione ai mali del tempo⁵⁴.

Tuttavia, come si può evincere da un passo del capitolo *De ménager sa volonté*, Montaigne non vede il conservatorismo come punto di arrivo della teoria politica, ma lo circoscrive al proprio tempo: "L'innovazione è di gran lustro. Ma è vietata in quest'epoca in cui siamo oppressi, e dobbiamo soltanto difenderci dalle novità"⁵⁵. La rinuncia a qualunque forma di dissenso è allora dettata non da un pragmatismo utilitarista, ma da un sano realismo politico. La stessa propensione di Montaigne alla scrittura solitaria è figlia della sua epoca: lungi dall'essere manifestazione di egotismo e di apatia sociale, essa equivale ad un'evasione momentanea dal proprio ruolo, per purificare l'animo e portarlo a riflettere su di sé e sul mondo. Del resto è anche grazie a quest'*otium litteratum* se Montaigne ha avuto

54 Su questa questione, si vedano l'ultimo testo scritto da La Boétie [cfr. *Mémoire touchant l'édit de Janvier*, in P. Bonnefon (a cura di), *Discours de la servitude volontaire suivi du Mémoire inédit touchant l'édit de Janvier 1562 et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*, Bossard, Paris 1922, pp. 103-180] e il giudizio di Montaigne sulla produzione laboetiana (cfr. *Saggi*, cit., I, I, cap. 28, pp. 353-355).

55 Ivi, I, III, cap. 10, p. 1157.

tempo di elaborare una critica ai *conquistadores* che, pur non avendo avuto un impatto sociale immediato, ha tramandato ai posteri uno degli esempi massimi di apertura alla diversità culturale.

3. *Considerazioni conclusive*

Al di là dei suoi evidenti limiti storiografici e interpretativi, la critica di Todorov ha spinto ad approfondire e a ridiscutere alcuni luoghi comuni sulla filosofia di Montaigne. Si giunge così alla conclusione che annoverare l'autore degli *Essais* come antesignano delle categorie postcoloniali e dell'antropologia culturale può risultare in parte legittimo e in parte fuorviante, in quanto si tratta di un pensiero sia correlato alla sua epoca, sia orientato al passato e al futuro. Certamente, nel suo interesse per la diversità culturale, c'è un risvolto psicologico-politico di tipo metastorico: liberarsi dall'autorità della consuetudine, che spinge a credere nell'universalità del proprio *nomos*, significa disporsi all'alterità e ridiscutere le categorie umane di bene e di male, e di verità e di errore; solo col superamento dell'acrisia e dell'abulia, alleate dell'unità dogmatica, è possibile ribaltare il senso comune, mettendosi dalla parte delle minoranze oppresse e condannando i soprusi degli oppressori. La filosofia postcoloniale e l'antropologia condividono con Montaigne l'antieurocentrismo – critica ai *conquistadores* di ieri e agli imperialisti di oggi – e il riconoscimento delle minoranze culturali – parallelismo tra i selvaggi del Cinquecento e gli africani del Novecento –, ma non il moralismo: se ammettere l'esistenza della legge naturale, ossia della libertà come diritto inalienabile che trascende la storia, è per il Bordolese indispensabile per approcciare la questione dell'alterità, per i contemporanei equivale ad una ricaduta nel dogmatismo, che inficia l'osservazione simpatetica e il rispetto delle diversità culturali. A differenza di chi, come per esempio Sartre, ha refutato l'universalismo, compromettendo, almeno da un punto di vista logico-semantico⁵⁶, la critica al colonialismo e all'oppressione in genera-

56 Cfr. V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1988; tr. it. di G. Muzzopappa, *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007, p. 131. A cogliere questo cortocircuito argomentativo è stato Herbert Marcuse, secondo cui rigettare l'"apriori della teoria sociale" significa "rigettare pure la teoria"; ergo nessuna critica autentica può fare a meno di una prenozione metafisico-morale (*One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964; tr. it. di L. Gallino, T.G. Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Mondadori, Milano 2008, p. 423).

le, Todorov ha mantenuto il dualismo natura-consuetudine, prospettando la possibilità di liberarsi dai vincoli politici e di rifondare ciò che precede e trascende la dimensione storica⁵⁷. In particolar modo in *Nous et les autres*, Todorov è più vicino a Montaigne di quanto abbia creduto, poiché è riuscito a vedere nella via mediana tra universalismo e relativismo, e non nel prospettivismo radicale, il miglior modo per affrontare il problema dell'alterità.

57 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 45.