

# Umanesimo, scetticismo, società borghese: Horkheimer lettore di Montaigne

Memoria di RAFFAELE CARBONE

Presentata dal Socio Nazionale Ordinario residente Edoardo Massimilla

(seduta del 25 gennaio 2018)

**Abstract:** In some of his works, Horkheimer investigates the connections between modern philosophy and the historical development of bourgeois society, exposing the contradictions that smoulder at the heart of the bourgeois order. One of the most interesting of these texts is the 1938 essay on Montaigne. This article explores Horkheimer's interpretation of Montaigne and of scepticism of the modern age, throwing light upon its precision and fecundity within the sphere of Montaignian studies and underlining, in particular, the convergences and divergences between various ideas of Montaigne and the Protestant reform, points of contact between scepticism and humanism, and the fundamental Horkheimerian distinction between the scepticism of the 16<sup>th</sup> century and that of his contemporaries.

## 1. *Horkheimer e la storia della filosofia moderna*

Tra il 1925 e il 1930, in molteplici saggi, lezioni e conferenze, Max Horkheimer elabora un'interpretazione originale della storia della filosofia moderna come espressione mediata della storia della società borghese<sup>1</sup>. Egli esamina in modo approfondito un'ampia gamma di fonti primarie e secondarie, coglie sistematicamente i nessi tra la filosofia moderna e lo sviluppo storico della società borghese ed elabora analisi meticolose di autori, opere e problemi filosofici specifici che non hanno nulla da invidiare alle storie della filosofia tradizionali. Le *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, le lezioni tenute nel semestre estivo del 1927 da Horkheimer come *Privatdozent* nell'Università di Francoforte, sono costituite da 19 capitoli che ricostruiscono lo svolgimen-  
to della filosofia moderna da Machiavelli a Kant: esse forniscono una visione

<sup>1</sup> Cfr. J. ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 90 sgg. Dello stesso studioso cfr. inoltre *The Origins and Development of the Model of Early Critical Theory in the Work of Max Horkheimer, Erich Fromm and Herbert Marcuse*, in D. INGRAM (ed.), *Critical Theory to Structuralism: Philosophy, Politics, and the Human Sciences – The History of Continental Philosophy*, vol. 5, London-New York, Routledge, 2014, pp. 47-80 [Durham, Acumen, 2010].

d'insieme sull'interpretazione materialistica della storia della filosofia moderna a cui Horkheimer lavora in questi anni. Gli *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930) sono l'acme della sua produzione in questo periodo: a partire dal saggio *Machiavelli und die psychologische Geschichtsauffassung*, Horkheimer illustra la sua concezione della scienza e della politica della prima modernità, considerate come forme della dominazione della natura e di altri esseri umani da parte della società borghese<sup>2</sup>.

Nelle lezioni e nei testi che il fondatore della Scuola di Francoforte redige nel corso della seconda metà degli anni '20 prende forma e pian piano si definisce la sua concezione della filosofia moderna, i cui sviluppi vanno compresi nella loro stretta relazione con le vicissitudini economiche e sociali della borghesia europea e con la sua progressiva affermazione. La concezione della storia della filosofia moderna di Horkheimer e le singole analisi dei suoi momenti e di ciascun pensatore o corrente costituiscono strumenti di comprensione delle trasformazioni della società europea nell'età moderna e delle connessioni tra la sfera culturale e quella economico-sociale. In estrema sintesi, va detto che in questi testi la modernità è divisa da Horkheimer in tre fasi. In un primo tempo, umanisti, filosofi e uomini di scienza contrastano l'egemonia intellettuale della Chiesa e lasciano emergere nuove fonti di autorità intellettuale (l'esperienza e la ragione), immanenti alla sfera e alla pratica dei saperi umanistici e scientifici. La seconda fase è caratterizzata da una certa esitazione, dalla volontà di trovare un compromesso tra le nuove e le antiche fonti di autorità: questa esigenza si esprime nei grandi sistemi metafisici del XVII secolo. Tale processo perviene

<sup>2</sup> Sulla prima fase della produzione di Horkheimer, oltre ai già citati lavori di Abromeit, cfr. A. SCHMIDT, *L'œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique*, in «Archives de philosophie», 49, 2 (1986), pp. 179-204; TH. FATH, *Der frühe Horkheimer und Dilthey: eine Untersuchung zur Konstitutionsphase der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, P. Lang, 2006. Sulla formazione e gli sviluppi della figura intellettuale di Horkheimer cfr. O. ASBACH, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie Max Horkheimers (1920-1927)*, Opladen, Leske und Budrich, 1987; F. HARTMANN, *Max Horkheimers materialistischer Skeptizismus: frühe Motive der kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1990; A. SCHMIDT, *Max Horkheimer Intellectual Physiognomy*, in S. BENHABIB – W. BONSS – J. MCCOLE (ed.), *On Max Horkheimer: New Perspectives*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1993, pp. 25-47. Di quest'ultimo studioso cfr. anche *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Hanser, 1976 (*Oltre il materialismo. La Scuola di Francoforte e la storia*, tr. it. di E. Grillo, Roma-Bari, Laterza, 1981). Tra i lavori più recenti su Horkheimer cfr. K. GENEL, *Autorité et émancipation: Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, 2013; R. WIGGERSHAUS, *Max Horkheimer: Begründer der "Frankfurter Schule"*, Frankfurt am Main, Soci, 2014. Su Horkheimer nel contesto della Scuola di Francoforte cfr. i fondamentali lavori di M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali. 1923-1950*, tr. it. di N. Paoli, Torino, Einaudi, 1979; R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, tr. it. di P. Amari e E. Grillo, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

infine a una fase rivoluzionaria, nel corso della quale la borghesia si appropria delle idee e delle posizioni innovative che erano fiorite e si erano diffuse in epoca rinascimentale per liquidare i residui metafisici dell'*ancien régime* e per imporre la sua supremazia in nome dei suoi ideali universalistici<sup>3</sup>. Nelle lezioni sulla filosofia moderna, così come negli altri testi elaborati nella seconda metà degli anni '20, appare dunque in maniera nitida la prospettiva del teorico di Francoforte come storico della filosofia e come autore che riflette sul ruolo della filosofia rispetto ad altri campi del sapere e nei confronti della realtà stessa. A riguardo, va sottolineato che Horkheimer, polemizzando con un certo modello di storia della filosofia dominante nella Germania dell'epoca (Lotze, Windelband, Rickert)<sup>4</sup>, non accetta la separazione tra scienza e filosofia: le scienze della natura e la metafisica riguardano una sola e medesima realtà, e questa realtà è la storia degli uomini che producono oggetti per soddisfare i loro bisogni e perciò si trovano coinvolti in una serie di relazioni. L'oggetto scientifico che interessa Horkheimer è dunque la storia degli sforzi compiuti dai filosofi per abbattere l'autorità della tradizione e stabilire la ragione e/o l'esperienza come criteri di una conoscenza valida. Questa storia è anche la narrazione dell'ascesa della borghesia. In luogo di una storia della filosofia tradizionale, Horkheimer va così tracciando una storia della borghesia attraverso i suoi filosofi<sup>5</sup>.

L'indagine di Horkheimer sulle connessioni tra la storia della filosofia e lo sviluppo della società borghese prosegue nel corso degli anni '30, in particolare nel saggio *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, pubblicato nel 1938<sup>6</sup>, redatto quando ha portato a termine l'elaborazione della teoria critica<sup>7</sup>. Le lezioni sulla storia della filosofia moderna del 1927, gli scritti sugli inizi della filosofia borghese della storia – nei quali Horkheimer si confronta in particolare con l'antropologia e la teoria politica di Machiavelli e Hobbes –, l'analisi delle concezioni etico-politiche dell'epoca borghese (e, tra l'altro, della Riforma protestante) sviscerate in questi testi trovano il loro seguito nel saggio del 1936, *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., p. 92.

<sup>4</sup> P. STIRK, *Max Horkheimer: A New Interpretation*, Hemel Hempstead (GB)/Lanham (Md.), Barnes & Nobles Books, 1992, pp. 16-17.

<sup>5</sup> È quanto rileva Peter Stirk nel primo capitolo della sua monografia dedicata a Horkheimer (ivi, p. 17).

<sup>6</sup> «Zeitschrift für Sozialforschung», VII, 1 (1938), pp. 1-54; ora si trova in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften 4. Schriften 1936-1941*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, pp. 236-294.

<sup>7</sup> Il saggio *Traditionelle und kritische Theorie* viene pubblicato nella «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, nel 1937. Ora è in HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften 4*, cit., pp. 162-216.

<sup>8</sup> Apparo in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, 2 (1936), pp. 161-234; ora è in HORKHEI-

Così, quando Horkheimer si accinge a esaminare il pensiero di Montaigne e la funzione dello scetticismo nell'età moderna, ha già realizzato una serie consistente di ricerche e lavori sul contesto in cui l'opera del Bordoiese si colloca e ha una chiara visione dei rapporti di forza economico-sociali della società europea del XVI secolo, nonché dei loro sviluppi nei due secoli successivi<sup>9</sup>.

## 2. *Coordinate storico-culturali: l'umanesimo, la Riforma e l'ordinamento borghese*

Nelle sue ricerche sull'età moderna, ma anche in altri scritti teorici, Horkheimer mette a nudo le contraddizioni che covano, dissimulate o apparentemente celate, nel cuore dell'«ordinamento borghese»<sup>10</sup> e nei grandi movimenti storici e culturali dell'età moderna; egli ritorna a più riprese sulla «scissione che percorre fin da principio la filosofia dell'epoca borghese» e che si rivela in una prima forma paradigmatica «nella connessione del dubbio metodico universale di Descartes col suo sincero cattolicesimo»<sup>11</sup>.

Particolarmente interessato alle trasformazioni della prima età moderna, il filosofo e sociologo di Stoccarda si sofferma a più riprese sull'umanesimo e sul movimento protestante, due fenomeni che incidono sulla trama delle riflessioni dispiegate negli *Essais* di Montaigne. Pertanto è fruttuoso gettare un colpo d'occhio sul già evocato saggio *Egoismo e movimento di libertà*, nel quale Horkheimer argomenta che il tratto distintivo dell'antropologia nell'età moderna, rispetto alla concezione medievale che considerava l'uomo in relazione a una norma trascendente, consiste nel definire l'umano «alla luce di dati di fatto immediatamente accessibili», nell'identificare quei tratti caratterizzanti che risultano dall'analisi storica, politica, psicologica<sup>12</sup>. In effetti, negli scritti degli anni '30 Horkheimer tende a contrapporre le rispettive attitudini intellettuali dell'uomo medievale e di quello rinascimentale attraverso le polarità trascen-

MER, *Gesammelte Schriften* 4, cit., pp. 9-88.

<sup>9</sup> Riferimenti (fugaci) a Montaigne appaiono anche in altri testi di Horkheimer, come il saggio *Ragione e autoconservazione* (1942), dove il Bordoiese è tra l'altro evocato come il «primo scettico moderno» (M. HORKHEIMER, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in ID., *Gesammelte Schriften* 5. *Dialektik der Aufklärung und Schriften* 1940-1950, Frankfurt am Main, Fischer, 1987; *Ragione e autoconservazione*, in ID., *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di H. Marcuse, a cura di S. Petruccianni, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119, in particolare p. 114).

<sup>10</sup> ID., *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in *Teoria critica*, tr. it. di G. Backhaus, introd. di A. Bellan, Milano-Udine, Mimesis, 2014, vol. II, p. 5 [*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, Fischer, 1968].

<sup>11</sup> ID., *Sul problema della verità*, in *Teoria critica*, cit., vol. I, pp. 224-270, in particolare p. 225.

<sup>12</sup> ID., *Egoismo e movimento di libertà*, cit., p. 4.

denza / immanenza, tradizione / osservazione sensibile<sup>13</sup>.

Tuttavia, nelle grandi concezioni antropologiche sviluppate nel seno della borghesia – da Machiavelli a Rousseau – le considerazioni sulla natura umana che fanno leva sull’analisi di strutture psichiche presentano anche un risvolto morale. In particolare in esse si insinuano la condanna e la proibizione degli impulsi umani che non hanno una immediata implicazione sociale, che non sono diretti esplicitamente in direzione della concordia e dell’amore. Eppure quella stessa società borghese in cui prende forma questa nuova antropologia, e che stigmatizza l’egoismo e il piacere in generale, crea e rinforza – quanto più afferma la sua egemonia – condizioni di esistenza estremamente penose, in cui il sentimento dominante è l’indifferenza e l’ostilità reciproca di uomini, famiglie, classi, popoli<sup>14</sup>: tutti coloro che vengono a trovarsi in questa sfera, vale a dire nel mondo della libera concorrenza scosso da contrasti economici e sociali sempre più intensi e la cui forma è «lo stato di guerra permanente verso l’interno e verso l’esterno», «[...] sviluppano gli aspetti egoistici, esclusivi, ostili della loro natura per potersi conservare in questa dura realtà»<sup>15</sup>. La società borghese non si costruisce su relazioni di collaborazione che mirano alla felicità dei suoi membri, ma sull’azione individuale e isolata del singolo che lotta per la sua conservazione: in assenza di un progetto capace di stabilire come soddisfare il bisogno in generale, «ciascuno ritiene di lavorare per se stesso, deve preoccuparsi della propria conservazione»<sup>16</sup>. In tal modo, in una realtà contraddittoria – che nella sua dimensione economico-sociale fomenta l’egoismo e l’individualismo mentre nella sua dimensione teorico-spirituale li condanna –, non sorprende che anche l’umanesimo, connesso, come la Riforma, all’affermarsi della borghesia<sup>17</sup>, si presenti, secondo Horkheimer, come un fenomeno dal duplice volto:

<sup>13</sup> Cfr. ID., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [1930], in ID., *Gesammelte Schriften* 2. *Philosophische Frühschriften* 1922-1932, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 1987; *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, tr. it. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1978, p. 3: «Mentre nel medioevo il comportamento intellettuale degli uomini era diretto essenzialmente a conoscere il senso e lo scopo del mondo e della vita, per cui esso si era in larghissima parte esaurito nell’interpretazione della Rivelazione, oltre che dell’autorità della chiesa e dell’antichità, gli uomini del Rinascimento, in luogo di ricercare quel fine trascendente che si voleva individuare a partire dalla tradizione, cominciarono a interrogarsi sulle cause terrene, accertabili mediante l’osservazione sensibile».

<sup>14</sup> ID., *Egoismo e movimento di libertà*, cit., pp. 5-7.

<sup>15</sup> Ivi, p. 7. D’altro canto, se la rivoluzione borghese ha lottato con l’aiuto delle masse popolari disperate contro i poteri feudali che limitavano la sua espansione economica e nello stesso tempo ha mirato a consolidare il suo dominio su queste stesse masse, tuttavia non ha soddisfatto le loro richieste, ovvero un’esistenza felice e l’uguaglianza socio-economica, al contrario le ha portate «nella dura realtà della società individualistica» (ivi, p. 19).

<sup>16</sup> Ivi, p. 62.

<sup>17</sup> Ivi, p. 37.

L'umanesimo che percorre la storia dello spirito moderno rivela una doppia faccia. Esso significa immediatamente l'esaltazione dell'uomo come creatore della propria sorte. La dignità dell'uomo sta nella sua capacità di autodeterminarsi indipendentemente dalle potenze della natura cieca dentro e fuori di lui, sta nel suo potere di agire. Ma nella società in cui si diffonde questo umanesimo il potere di autodeterminarsi è distribuito in modo disuguale; infatti le energie interne dipendono dalla sorte esterna non meno di quanto questa dipenda da quelle. Quanto più il concetto astratto dell'uomo trasfigurato dall'umanesimo differiva dalla loro situazione reale, tanto più gli individui della massa dovevano vivere come miserabili, tanto più la deificazione idealistica dell'uomo che si manifesta nei concetti di grandezza, genio, personalità dotata, capo e così via doveva determinare l'autoumiliazione e il disprezzo di se stesso nell'individuo concreto. [...] La Riforma col suo pathos che stritola moralmente gli uomini, con il suo odio per la vanità del verme terreno, con la sua tenebrosa dottrina della predestinazione è non tanto l'avversario dell'umanesimo borghese, quanto piuttosto il suo rovescio ostile all'uomo. Essa è l'umanesimo per le masse, mentre esso stesso è la Riforma per i diecimila che contano<sup>18</sup>.

Quanto alla Riforma, in *Egoismo e movimento di libertà* Horkheimer sottolinea che in linea generale i suoi promotori hanno insistito sul principio che la salvezza degli uomini non dipende dal complesso di pratiche gestite dalla casta sacerdotale ma «dal comportamento psichico dei singoli»<sup>19</sup>. I riformatori hanno sancito sul piano ideologico l'autonomia dell'individuo, che corrispondeva alle nuove esigenze di una realtà in fase di trasformazione: «al cospetto dei nuovi compiti economici, la borghesia doveva educare i propri membri a un grado di autodisciplina, di responsabilità e di passione per il lavoro ben diverso da quello dei vecchi tempi di un'economia non dinamica, che si svolgeva secondo regole fisse»<sup>20</sup>. D'altro canto, nel seno del movimento riformatore è nata la concezione puritana secondo la quale il successo nella sfera economica è il segno e la ricompensa della propria giustezza morale, mentre la povertà assume il crisma di dimostrazione di colpa, capace di generare nei membri della massa la sensazione della propria totale nullità<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 66.

<sup>19</sup> Ivi, p. 46.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 46-47.

<sup>21</sup> Ivi, p. 65. Sulla questione si rinvia al noto libro di M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, pp. 17-206; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, 4 voll., a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di comunità, 2002, vol. I, pp. 19-187. Cfr. anche E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin, R. Oldenbourg, 1911; tr. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, a cura di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1968<sup>2</sup>; Id.,

Horkheimer tratterà della Riforma e dell'umanesimo anche nel saggio del 1938 su Montaigne mettendo in risalto i loro rispettivi nessi con lo scetticismo moderno. Torneremo su tali snodi tematici nel corso del nostro saggio. Ora proviamo a esplicitare i sentieri attraverso cui matura nel teorico di Francoforte l'interesse per il pensatore francese.

### 3. *Da Machiavelli a Montaigne: le condizioni per il consolidamento dell'ordine borghese*

Nelle lezioni del 1927 Horkheimer fa un rapidissimo accenno al Bordolese quando, nella sezione intitolata *Die italienische Naturphilosophie*, ricorda che il geniale medico e filosofo Gerolamo Cardano ha scritto un'autobiografia, *De vita propria*, per la quale è stato accostato da Goethe a Benvenuto Cellini e a Michel de Montaigne<sup>22</sup>. In effetti, nei *Materiali per una storia dei colori*, Goethe ritiene che tanto gli *Essais* di Montaigne quanto le autobiografie di Cellini e Cardano costituiscono una sorta di confessioni nelle quali gli autori si soffermano sui loro vizi con una certa compiacenza<sup>23</sup>. Nel capitolo su Descartes poi Horkheimer evoca le «teorie scettiche del grande Michel de Montaigne» quale testimonianza della dissoluzione dell'ordine del mondo medioevale<sup>24</sup>. A parte questi fugaci riferimenti, Horkheimer, quando nel 1927 si occupa professionalmente di storia della filosofia moderna, non tematizza il pensiero di Montaigne. Forse qui Horkheimer tende a considerare il Bordolese come un autore che si colloca in una fase di transizione tra la visione medioevale del mondo e la filo-

*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in J. WELLHAUSEN *et alii*, *Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, hrsg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. IV, I), Berlin-Leipzig, B. G. Teubner, 1909<sup>2</sup>, pp. 431-755. Quest'ultimo testo è citato da Horkheimer nel saggio su Montaigne a proposito della differenza tra il vecchio e il nuovo protestantesimo e della trasformazione della religione in approvazione senza riserve delle strutture socio-economiche. Cfr. M. HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, in *Id.*, *Teoria critica*, vol. II, cit., pp. 196-253, in particolare pp. 222-223 e 223, n. 1.

<sup>22</sup> M. HORKHEIMER, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* 9. *Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, p. 45.

<sup>23</sup> J.W. GOETHE, *La storia dei colori*, a cura di R. Troncon, Milano-Trento, Luni editrice, 1998 [I ed. 1997], pp. 180-181. Cfr. a riguardo H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern, A. Francke, 1949; *Montaigne*, tr. francese di R. Rovini, Paris, Gallimard, 1984 [1968], p. 229.

<sup>24</sup> «Die Steigerung dieser Diskussionen, die steigende Vermehrung der Zweifel waren schon die Anzeichen der beginnenden Auflösung, und die skeptischen Lehren des großen Michel de Montaigne (1533-1592) und seines Schülers und Freundes Pierre Charron (1541-1603) bezeugten, daß diese Auflösung für die Gebildeten zu ihrer Zeit schon vollendet war» (HORKHEIMER, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, cit., p. 154).

sofia moderna e il cui pensiero contribuisce alla crisi definitiva della prima; e probabilmente segue Hegel, secondo il quale in epoca rinascimentale notevoli figure quali Montaigne, Charron, Machiavelli, di solito citate nelle storie della filosofia, in realtà

[...] non appartengono propriamente alla filosofia, bensì alla cultura in genere. Le loro fatiche, i loro scritti sono filosofici in quanto costoro li hanno attinti da se stessi, dalla loro coscienza, dalla loro esperienza, dalle loro osservazioni e dalla loro vita. Un simile modo di procedere, di conoscere, è diametralmente opposto a quello scolastico, sino allora dominante. In costoro si trovano pensieri sottili e molto originali circa la vita umana, il diritto, il bene: la loro è una filosofia della vita tratta dalla sfera dell'esperienza umana come essa si svolge nel mondo, nel cuore e nello spirito dell'uomo; costoro hanno compreso e comunicato simili esperienze e l'hanno fatto in maniera in parte amena, in parte istruttiva: e quanto al principio al quale essi attingono, si distinguono del tutto dalle fonti e dai metodi della conoscenza vigenti sino allora. Tuttavia, in quanto costoro non prendono ad oggetto delle loro ricerche la domanda suprema della filosofia, ed in quanto non svolgono i loro ragionamenti a partire dal pensiero come tale, ebbero essi non rientrano propriamente nella storia della filosofia. Essi hanno contribuito a far sì che l'uomo prendesse maggior interesse a ciò che lo riguarda, alla sua esperienza, alla sua coscienza, eccetera; che l'uomo nutrisse confidenza in se stesso; che per l'uomo questo avesse valore. In ciò consiste il loro merito principale. Il loro contributo si concentra sulla cultura in genere ed in particolare sulla cultura filosofica<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 444. Va sottolineato che la riscoperta filosofica degli *Essais* ha luogo negli ultimi decenni dell'Ottocento, in particolare grazie a Nietzsche e a Dilthey. Su Nietzsche e Montaigne si considerino almeno questi contributi recenti: P. MARI, *Nietzsche lecteur de Montaigne*, in «Bulletin de la Société des amis de Montaigne», s. VII, 35-36 (1994), pp. 29-34; V. VIVARELLI, *Montaigne und der "Freie Geist". Nietzsche im Übergang*, in «Nietzsche-Studien», XXIII (1994), pp. 79-101; N. PANICHI, *Picta historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*, Urbino, Quattroventi, 1995; B. H. F. TAURECK, *Decentering Humanity: Nietzsche's Debt to Montaigne and Others*, in «New Nietzsche Studies», II, 3-4 (1998), pp. 93-107; A. TOURNON, *Méprises et affinités*, in N. PANICHI – R. RAGGHIANI – A. SAVORELLI (a cura di), *Montaigne contemporaneo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 9-27; N. PANICHI, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, in particolare i capitoli «Nietzsche e il "gaio scetticismo"» e «*Deus nudus est / Io temo che sia tutto vestito!*», pp. 367-398, 399-418. Quanto a Dilthey, come ha rilevato Andrea Orsucci, la riscoperta filosofica degli *Essais*, il riconoscimento della loro indiscussa dignità filosofica si compie in particolare grazie alle ricerche svolte dall'autore dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* tra il 1891 e il 1904 sull'evoluzione della filosofia europea tra il Quattrocento e il Seicento. Secondo Dilthey, Montaigne si inscriverebbe a pieno titolo nel processo attraverso cui si compie in età moderna la rinascita dello stoicismo, segnata dal riconoscimento dell'importanza degli affetti per la determinazione delle condotte di vita. Cfr. A. ORSUCCI, *La storiografia filosofica di Dilthey e la 'riscoperta' di Montaigne*, in *Montaigne contemporaneo*, cit., pp. 239-258, in particolare pp. 239-241.



Va detto che nelle lezioni del 1927, se Horkheimer non tematizza in modo analitico Montaigne e Charron, ritiene invece utile soffermarsi su Machiavelli<sup>26</sup>. Lo stesso Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* ne mette in luce l'importanza perché nel *Principe* ha fatto emergere l'«alto senso della necessità della formazione di uno Stato»<sup>27</sup>; e, pur trascurando Machiavelli nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in un frammento del periodo jeneso, la *Realphilosophie* del 1805/06, il pensatore tedesco presenta la teoria politica dell'autore del *Principe*, elaborata sulla base della situazione italiana, come una concezione che ha di mira l'universale, la fondazione dello Stato<sup>28</sup>.

Ricchi di spunti interessanti per più di una ragione, i testi di Horkheimer su Machiavelli rivelano che il futuro direttore dell'*Institut für Sozialforschung*, distaccandosi dal procedimento e dagli interessi hegeliani, non ricostruisce la storia della filosofia esaminando gli autori che di volta in volta si sono confrontati con la domanda suprema della filosofia e che hanno contribuito agli sviluppi dell'idealismo, ma mirando a dissotterrare i nessi tra le trasformazioni economico-sociali della società europea e il pensiero filosofico quale espressione di una borghesia sempre più avanguardia e protagonista di tali trasformazioni. Machiavelli è uno di quegli autori "epocali" che suscita l'interesse di Horkheimer perché ai suoi occhi appare capace di imprimere il suo marchio sul processo di transizione alla modernità e a una nuova concezione della società e della politica, sviluppata in risposta ai grandi mutamenti in corso nel XVI secolo<sup>29</sup>. Nei testi di Horkheimer Machiavelli appare come un conoscitore della politica e degli uomini le cui opere corrispondono alle necessità della società della sua epoca, dunque come una figura e un autore fondamentali per decriptare alcuni

<sup>26</sup> Cfr. HORKHEIMER, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, cit., pp. 32-36.

<sup>27</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. IV, p. 130.

<sup>28</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, hrsg. von R. P. Horstmann und J. H. Trede, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 258-259; *Filosofia dello spirito jeneso*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 146-147. Su Machiavelli cfr. anche ID., *La costituzione della Germania*, in ID., *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino, Einaudi, 1974, pp. 102 sgg. Su Machiavelli e Hegel cfr. F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München, R. Oldenbourg, 1924; *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, tr. it. di D. Scolari, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 25-48; CH. JAMME, *Hegel als Advokat Machiavellis*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 7 (1990), pp. 629-638; O. PÖGGELER, *Machiavelli e Hegel. Potere ed eticità*, a cura di F. Pitillo, <http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2016/01/Poeggeler-Machiavelli-e-Hegel.pdf>; M. SGARBI, *La virtù del principe. Hegel lettore di Machiavelli*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVIII, 3 (2015), pp. 96-115.

<sup>29</sup> Cfr. a riguardo M.A. FALCHI PELLEGRINI, *Horkheimer e Machiavelli*, in L.M. BASSANI - C. VIVANTI (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Atti del Convegno di Milano, 16 e 17 maggio 2003, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 249-265, in particolare pp. 251-252.

elementi significativi della società e della cultura europee che muovono i primi passi nell'età moderna. Nelle lezioni del 1927 Horkheimer sottolinea in particolare che l'intenzione fondamentale di tutti gli scritti del pensatore fiorentino consiste nel proclamare l'idea che un ordinamento statale solido e centralizzato costituisce l'esigenza e la condizione della vita culturale<sup>30</sup>.

Ne *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1930), poi, Horkheimer dedica un intero saggio a *Machiavelli e la visione psicologica della storia*, nel quale mette in luce la grandezza e i limiti del pensatore fiorentino «agli albori della nuova società», quella società moderna che va costruendosi «[...] non solo sul dominio della natura in senso stretto, non solo sull'invenzione dei nuovi metodi di produzione, sulla costruzione di macchine, sul mantenimento di un determinato grado di salute, ma in pari misura sul dominio degli uomini sugli uomini»<sup>31</sup>. In questo saggio, com'è noto, Horkheimer coglie in Machiavelli il primo teorico dello Stato borghese nella misura in cui invoca l'istituzione e la conservazione di uno Stato forte quale «condizione del benessere borghese»<sup>32</sup>: gli scritti del Fiorentino vanno in direzione della tutela degli interessi e del progresso della nascente borghesia nella misura in cui egli teorizza una struttura politica capace di rispondere alle esigenze dei ceti borghesi contro le tendenze conservatrici di quello nobile.

Lungo questa linea da Machiavelli a Montaigne il passo è breve: nel saggio del 1938, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, Horkheimer rileva che anche nel Bordolese «[...] si esprimono tratti importanti dello spirito borghese». In particolare «la [sua] tendenza ad assumere un atteggiamento personale neutrale nelle questioni religiose, a subordinare la religione alla ragion di stato, la propensione per lo stato forte come garante del commercio e del traffico sicuri corrisponde alle condizioni di esistenza dei borghesi arricchiti e alla loro alleanza con la monarchia assoluta»<sup>33</sup>. Tuttavia – come Horkheimer precisa in un'altra pagina del suo saggio – l'obbedienza che Montaigne ha raccomandato è

<sup>30</sup> «L'intenzione di tutti gli scritti di Machiavelli consiste nell'annuncio dell'idea che un ordinamento statale solido, indisturbato, completamente centralizzato, che renda possibile una continuità in tutte le situazioni pubbliche e in special modo dell'amministrazione della giustizia, sia la prima esigenza e condizione per la vita culturale [Der Sinn aller Schriften Machiavellis besteht in der Verkündigung der Ansicht, daß eine feste, ungestörte, vollständig zentralisierte staatliche Ordnung, die eine Kontinuität in allen öffentlichen Verhältnissen und insbesondere der Rechtsprechung gestatte, die erste Forderung und Bedingung für das kulturelle Leben seien]» (HORKHEIMER, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, cit., p. 33).

<sup>31</sup> Id., *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 5.

<sup>32</sup> Ivi, p. 11.

<sup>33</sup> Id., *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 212.

indirizzata a una monarchia in conflitto con i poteri reazionari<sup>34</sup> (torneremo su questo punto più avanti). In questo testo, inoltre, Horkheimer esplicitamente accosta l'autore degli *Essais* a Machiavelli e ad altre figure del pensiero moderno: «l'irrelevanza del contenuto religioso in confronto agli interessi statali è stata sostenuta da pensatori rappresentativi in altri paesi, da Machiavelli in Italia, Spinoza in Olanda, Hobbes in Inghilterra»<sup>35</sup>.

Consideriamo ora in maniera più analitica il saggio del 1938 su Montaigne e lo scetticismo. Horkheimer esplora il pensiero del Bordolese quale autore che rinnova lo scetticismo antico con l'intento di far luce sui tratti distintivi di questa tendenza filosofica che in due periodi della storia europea in particolare (il tramonto dell'antichità e il Rinascimento) ha giocato un ruolo significativo, attraverso alcuni suoi autorevoli rappresentanti (segnatamente Pirrone e appunto Montaigne), nell'elaborazione di possibili risposte alle contraddizioni e agli orrori di queste epoche di transizione. Tali fasi della storia europea sono attraversate da alcuni fondamentali fenomeni: (a) la divisione del lavoro che comporta l'affinamento dei bisogni e delle abilità in certi strati della popolazione cittadina, (b) l'alternanza di espansione economica e profonde crisi, (c) il ribaltamento delle gerarchie sociali (cittadini arricchiti scalzano vecchi patrizi con il conseguente acuirsi e differenziarsi di contrasti sociali), (d) la disgregazione o la crisi delle strutture politiche e sociali (la polis greca o il giovane e inquieto Stato moderno francese)<sup>36</sup>.

A partire da queste premesse Horkheimer sviluppa una lettura degli *Essais* di Montaigne che anche oggi – in un fase di grande espansione degli studi montaigneani – rivela un interesse e una fecondità notevoli. Per il filosofo e sociologo nato a Stoccarda occorre in primo luogo richiamare le problematichità e le crisi economiche, sociali e politiche della Francia del XVI secolo, che costituiscono le coordinate fondamentali in cui si inquadra la stesura degli *Essais* e rispetto alle quali questo testo fondatore della modernità costituisce uno specchio e una risposta. Con tocchi rapidi ed efficaci Horkheimer delinea un'immagine dei fenomeni economici, sociali e politici che segnano l'epoca di Montaigne: espansione del commercio e conseguente aumento dei mezzi di circolazione; crescita dell'inflazione che mette in crisi l'antica nobiltà; svalutazione della moneta e conseguente diminuzione della retribuzione dei lavoratori; processo di depauperazione su larga scala degli strati sociali inferiori; migrazioni di contadini dalle campagne verso le città, percepite con crescente angustia dalla po-

<sup>34</sup> Ivi, p. 230.

<sup>35</sup> Ivi, p. 212.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 196-199.

polazione cittadina, già alle prese con una progressiva pauperizzazione interna causata dalla disoccupazione; crescita della miseria, moltiplicazione di epidemie e carestie che innescano le rivolte popolari nelle città; aumento generale dell'insicurezza e contrazione del commercio a causa dello stato miserevole delle strade, degli agguati di banditi, dei molteplici balzelli e pedaggi da pagare nelle aree di transito terrestri e fluviali; giustapposizione delle lotte di classe tra borghesia e proletariato e degli scontri tra i gruppi sociali dominanti. Le guerre di religione che si innestano in questa complessa trama di processi economico-sociali si riconducono principalmente ai contrasti economici tra gli strati sociali più forti: non a caso i partiti in lotta tra loro mobilitano le masse, approfittando della loro condizione di miseria, in funzione dei loro scopi<sup>37</sup>. Va rilevato che la descrizione horkheimeriana di questo ampio e complesso contesto presenta alcune consonanze con lavori più recenti, frutto delle ricerche di studiosi montaignisti. Ad esempio, tratteggiando il quadro economico-sociale dell'epoca in cui vive Montaigne, anche Géralde Nakam mette l'accento sul rialzo generale dei prezzi dei beni di più largo consumo, connesso all'inflazione, sui mutamenti delle fortune, sulla costante migrazione dalle campagne insicure verso le città meglio difese, sulla miseria degli abitanti delle campagne la cui disperazione ed esasperazione sfocia prima nella supplica estremamente straziante e poi nella rivolta decisamente minacciosa<sup>38</sup>.

#### 4. *Montaigne e i caratteri dello scetticismo moderno: vastità di orizzonti, atarassia, soggettivismo*

Individuati i fondamentali processi economici e sociali in atto nel XVI secolo, Horkheimer identifica gli aspetti più originali e significativi degli orientamenti "pratici" e della posizione teorica di Montaigne. La sua analisi si sviluppa in un movimento a spirale intorno ad alcuni nuclei tematici fondamentali che sono sviscerati, sempre in stretta connessione con il contesto economico, sociale, politico, in diversi momenti del saggio. Tali nervature concettuali del testo horkheimeriano portano alla luce alcuni problemi e nessi fondamentali della cultura e della filosofia moderna, in particolare: l'atarassia, l'io isolato e

<sup>37</sup> Ivi, pp. 198-199.

<sup>38</sup> G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, 2001 [Paris, A.G. Nizet, 1984], pp. 30-36. Della stessa autrice si veda anche *Montaigne et son temps. Les évènements et les Essais (L'histoire, la vie, le livre)*, Paris, Gallimard, 1993 [Paris, A.G. Nizet, 1982].

il soggettivismo; i nessi tra scetticismo e Riforma; il rapporto tra scetticismo e umanesimo.

Horkheimer dimostra innanzitutto che il Bordoiese è un autore degno di interesse anche se, e forse proprio perché, non tematizza il problema supremo che interessa la filosofia, come pretendeva Hegel. Rispetto alla crisi del suo tempo e «agli orrori della transizione all'epoca moderna», proprio come gli scettici antichi al cospetto della decadenza della loro società, Montaigne «[...] rifiuta l'illusione della sicurezza assoluta»<sup>39</sup>. Atteggiamento non rinunciatario ma espressione di un consapevole realismo, questa posizione è il frutto di uno scetticismo che poggia su due considerazioni fondamentali: la ragione umana non può raggiungere certezze assolute e la pretesa di tali certezze ha in ogni caso conseguenze nefaste sulla convivenza sociale. Così, secondo Horkheimer, percorrendo la via dello scetticismo, il pensiero di Montaigne perviene alla tolleranza religiosa e a una sorta di conservatorismo politico<sup>40</sup>. «Anche in virtù della sua conoscenza del mondo e del suo talento di uomo di stato – scrive Horkheimer – Montaigne si rivela un rinnovatore dell'antico scetticismo»<sup>41</sup>. La nuova declinazione dello scetticismo antico agli albori della modernità è intimamente connessa con la biografia di questo «diplomatico di carattere», appartenente alla nuova nobiltà che affonda le sue radici nel terreno borghese, che ha scelto essenzialmente la via della trattativa, non della lotta, e dunque capace di rela-

<sup>39</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 200.

<sup>40</sup> Per queste ultime considerazioni cfr. M.A. FALCHI PELLEGRINI, *Il Montaigne di Horkheimer*, in «Il pensiero politico», 22, 2 (1989), pp. 248-263, in particolare pp. 249-250.

<sup>41</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 201. Negli sviluppi della storiografia filosofica degli ultimi due decenni alcuni studiosi di Montaigne hanno riaperto il dibattito sullo scetticismo e analizzato la novità e le peculiarità della sua declinazione montaigneana. Si considerino in particolare F. BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997; H. VINCENT, *Vérité du scepticisme chez Montaigne*, Paris, L'Harmattan, 1998; S. GIOCANTI, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001; M.-L. DEMONET – A. LEGROS (éd.), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Genève, Droz, 2004; V. CARRAUD – J.-L. MARION (éd.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004; N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004; L.A.A. EVA, *Figura do filosofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*, São Paulo, Edições Loyola, 2007; G. PAGANINI, *Skepsis, le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 15-60; N. PANICHI, *The Scepticism that "Conquers the Mind". Montaigne and Plutarch*, in J.R. MAIA NETO – G. PAGANINI (ed.), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 183-212; M.I. BERMÚDEZ VÁZQUEZ, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, Cham, Springer, 2015; N. PANICHI, *Montaigne et les silènes sceptiques*, in T. BIRCHAL – TH. GONTIER – E. FERRARI (éd.), *Actes du colloque Montaigne et le scepticisme: états des lieux et nouvelles perspectives*, «Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne», n° 64, 2 (2016), pp. 111-127; PH. DESAN, *Qu'est-ce qu'être sceptique dans les années 1560-1580? Le cas de Montaigne*, in J.-CH. DARMON – PH. DESAN – G. PAGANINI (éd.), *Scepticisme et pensée morale. De Michel de Montaigne à Stanley Cavell*, Paris, Hermann, 2017, pp. 23-39.

zionarsi in maniera disinvolta e devota tanto con la monarchia quanto con la Chiesa e, in Germania, di discutere in modo appassionato e spregiudicato con ecclesiastici e insegnanti sia cattolici sia protestanti<sup>42</sup>. Questo atteggiamento rivela una larghezza di vedute notevole: «In Montaigne come negli antichi lo scetticismo filosofico presuppone un orizzonte molto vasto. Esso è l'opposto della ristrettezza intellettuale. Il suo stile è la descrizione, non la teoria»<sup>43</sup>.

Tale ampiezza degli orizzonti in contrapposizione polare all'angustia mentale – che travalica le esperienze politico-diplomatiche di Montaigne per configurarsi come una *forma mentis* e un modello antropologico-etico – è a nostro parere ben espressa da un brano degli *Essais* che Horkheimer non cita, ma che potrebbe ben puntellare quanto ha appena messo in luce. Si tratta di un passo del capitolo I, 26, nel quale Montaigne, discutendo dell'educazione dei fanciulli, illustra il modello di vita e di sapere incarnato da Socrate in contrasto rispetto alle vedute ristrette e alle immaginazioni limitate di certi individui incapaci di proiettare il loro sguardo oltre i confini economico-sociali dei loro interessi immediati e circoscritti:

[A] Dal frequentare la gente si ricava una meravigliosa chiarezza per giudicare gli uomini. Siamo tutti ristretti e rattappiti in noi stessi, e non vediamo più in là del nostro naso. Domandarono a Socrate di dove fosse. Non rispose «di Atene», ma «del mondo». Lui, che aveva l'immaginazione più ampia e più vasta, abbracciava l'universo come la sua città, estendeva le sue conoscenze, la sua compagnia e i suoi affetti a tutto il genere umano. Non come noi che guardiamo soltanto sotto di noi. Quando gelano le vigne nel mio villaggio, il mio prete ne argomenta che è l'ira di Dio sulla razza umana, e giudica che i cannibali hanno già la pepita. A vedere le nostre guerre civili, chi non grida che questa macchina va sottosopra e che il giorno del giudizio ci sta addosso: senza pensare che si sono viste parecchie cose peggiori e che le diecimila parti del mondo non tralasciano frattanto di darsi bel tempo. [B] Io, se penso alla licenza e all'impunità che portano con sé, mi meraviglio vedendole tanto dolci e benigne. [A] A colui a cui grandina sulla testa sembra che tutto l'emisfero sia in tempesta e in burrasca. E quel savoiaro diceva che se quello sciocco del re di Francia avesse saputo tirare la fortuna dalla sua, era uomo da diventare maggiordomo del suo duca. La sua immaginazione non concepiva altra grandezza più elevata di quella del proprio padrone. [C] Senza accorgercene siamo tutti in quest'errore: errore grave di conseguenze e di danni. [A] Ma colui che si rappresenta, come in un quadro, la grande immagine di nostra madre natura nella pienezza della sua maestà; che le legge sul volto una varietà tanto generale e costante; e là dentro vede, non se stesso solamente, ma tutto un

<sup>42</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., pp. 201-202.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 202.

regno, come il segno di una punta leggerissima: quegli soltanto giudica le cose secondo la loro giusta grandezza<sup>44</sup>.

Secondo Horkheimer, se da un lato lo scetticismo presuppone una notevole ampiezza di orizzonti – un’attitudine antica che Montaigne eredita e rinnova –, dall’altro rivela un’indiscutibile carica conservatrice. Gli uomini – nota Horkheimer cercando di cogliere i tratti essenziali dell’atteggiamento scettico – non orientano le proprie azioni alla luce di criteri e cognizioni assoluti (che peraltro non esistono), ma in linea di massima sulla base di pregiudizi e di abitudini. Ora, proprio perché in sede gnoseologica non si riesce a stabilire che un’opinione debba essere privilegiata rispetto a un’altra, in ambito pratico lo scettico non può consigliare di operare contro le usanze e le istituzioni riconosciute. Pertanto, «nella pratica lo scetticismo significa comprensione per tutto ciò che è dato dalla tradizione e diffidenza per ogni utopia»<sup>45</sup>. Di orientamento sensualistico, tendente ad attenersi all’esperienza, il che implica la possibilità di collegare i fenomeni osservati e di formulare ipotesi sulla loro eventuale ripetizione, lo scetticismo filosofico individua quali norme dell’agire «[...] la percezione e la riflessione immediata, il bisogno naturale, le leggi e la tradizione, l’abilità acquisita con la pratica e il sapere tradizionale. [...] Esso è conservatore nella sua essenza»<sup>46</sup>.

In Montaigne l’elemento conservatore è ancora più marcato rispetto agli

<sup>44</sup> «[A] Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la frequentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veuë racourcie à la longueur de nostre nez. On demandoit à Socrates d’où il estoit. Il ne respondit pas: D’Athenes; mais: Du monde. Luy, qui avoit son imagination plus plaine et plus estanduë, embrassoit l’univers comme sa ville, jettoit ses connoissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous. Quand les vignes gelent en mon village, mon prebste en argumente l’ire de Dieu sur la race humaine, et juge que la pepie en tienne des-jà les Cannibales. A voir nos guerres civiles, qui ne crie que cette machine se bouleverse et que le jour du jugement nous prend au collet, sans s’aviser que plusieurs pires choses se sont veuës, et que les dix mille parts du monde ne laissent pas de galler le bon temps cependant? [B] Moy, selon leur licence et impunité, admire de les voir si douces et molles. [A] A qui il gresle sur la teste, tout l’hemisphere semble estre en tempeste et orage. Et disoit le Savoïart que, si ce sot de Roy de France eut sceu bien conduire sa fortune, il estoit homme pour devenir maistre d’hostel de son Duc. Son imagination ne concevoit autre plus eslevée grandeur que celle de son maistre. [C] Nous sommes insensiblement tous en cette erreur: erreur de grande suite et prejudice. [A] Mais qui se presente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre mere nature en son entiere magesté; qui lit en son visage une si generale et constante varieté; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d’une pointe tres delicate: celuy-là seul estime les choses selon leur juste grandeur» (M. de MONTAIGNE, *Les Essais*, édition par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, augmentée en 2004 d’une préface et d’un supplément de M. Conche, Paris, PUF, 2004, I, 26, p. 157 A, B, C; *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, pp. 282-285).

<sup>45</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 202.

<sup>46</sup> Ivi, p. 203.

scettici antichi nella misura in cui egli assiste all'affermarsi di «[...] un assolutismo con cui può identificarsi, poiché esso assicura la conservazione della proprietà borghese. [...] Lo stato nazionale proteggerà la nuova borghesia e stabilirà l'ordine»<sup>47</sup>. In tal modo l'atarassia antica si rimodula in Montaigne come «[...] comoda sistemazione dell'interiorità psichica, in cui ci si riprende da ogni iniquità» (va sempre tenuto presente che il Bordolese è stato testimone delle guerre di religione e vive sulla sua pelle le insicurezze e i disagi della sua epoca); e l'époché si declina come «[...] ripiegamento nell'interiorità privata, nella quale, liberati dalla costrizione degli impegni professionali, si possono adeguatamente recuperare le forze»<sup>48</sup>. Questo atteggiamento riflette un fenomeno che, secondo Horkheimer, caratterizza l'inizio dell'era borghese, vale a dire la demarcazione, tanto nel singolo quanto nella totalità sociale, tra la sfera culturale e quella economica: se nel lavoro e nell'economia regnano il principio del dovere e le leggi della concorrenza economica, nell'universo culturale prevale un'armonia eterna<sup>49</sup>. Quest'ultima osservazione, tuttavia, sembra valida per Montaigne fino a un certo punto, almeno nella misura in cui il ritiro nel suo castello e la pratica della solitudine meditativa non hanno comportato per lui in modo immediato la serenità e l'equilibrio, ma il confrontarsi con mostri e fantasmi interiori<sup>50</sup>; così questo aspetto della «oisiveté» montaigneana potrebbe essere interpretato come l'intrusione dell'esterno nell'interno, come la testimonianza della difficoltà di operare una separazione totale tra sfera della cultura e della riflessione e sfera degli impegni (lavorativi e domestici) che pure Montaigne cerca di stabilire<sup>51</sup>.

In realtà, secondo la lettura di Horkheimer, l'intera vita del borghese colto agli albori dell'età moderna si scinde in due sfere: la professione da una parte, la distrazione e l'edificazione dall'altra. Se la prima include i doveri verso la propria famiglia e quelli di cittadino, la seconda si caratterizza più precisamente come il campo del «passatempo», del «lasciarsi andare»<sup>52</sup>. In esso vanno inclusi

<sup>47</sup> Ivi, p. 204.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. in particolare il capitolo I, 8, *De l'oisiveté* (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., pp. 32-33 A, B; *Saggi*, cit., pp. 48-51).

<sup>51</sup> Cfr. un passo del capitolo I, 39, *De la solitude*, evocato dallo stesso Horkheimer: «Il faut avoir femmes, enfans, biens, et sur tout de la santé, qui peut; mais non pas s'y attacher en maniere que nostre heur en despende. Il se faut reserver une arriereboutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous etablissons nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cette-cy faut-il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé que nulle acointance ou communication estrangiere y trouve place [...]» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., p. 241; *Saggi*, cit., pp. 432-433).

<sup>52</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 205.



non solo la lettura in biblioteca e la pratica della scrittura ma anche il viaggio e in generale «il piacere ricavato dal mondo»<sup>53</sup>. In tal modo la caratterizzazione dello scetticismo moderno acquista in precisione: l'atarassia non consiste nella semplice interiorità psichica, ma in generale nello svago e in un'esperienza del mondo non lacerata dalla concorrenza e dalle tensioni che vigono nella sfera economica. Horkheimer può allora giungere a questa conclusione: «in Montaigne il piacere ricavato dal mondo e il ritiro nella propria interiorità sono identici. Chi siede nella propria biblioteca o fa un bel viaggio, riposa piacevolmente in se stesso. In Francia lo strato sociale al quale egli apparteneva disponeva dei mezzi per organizzare gradevolmente la propria vita privata»<sup>54</sup>. Diversa era la condizione delle masse povere, spinte dalla crisi dell'ordinamento feudale a cercare lavori nuovi e gravosi nelle manifatture e ad assoggettarsi a una nuova disciplina del lavoro: gli individui appartenenti agli strati sociali più bassi si ritiravano in una interiorità che non era affatto fonte di riposo e di piacere, ma in essa trovavano, complice il protestantesimo, «[...] la propria coscienza severa che li accusa di aver peccato, che ricerca gli errori e le negligenze commesse nella vita di ogni giorno, che li stimola a lavorare ancora di più»<sup>55</sup>. Tuttavia la possibilità di godere della tranquillità del riposare in se stessi, di una prosperità e di una cultura che sono ancora «il frutto dei rapporti feudali in declino» – mentre nel nuovo ordinamento borghese in fase di affermazione «la cultura esiste solo sulla base della forma di lavoro capitalistica»<sup>56</sup> – non annulla le tensioni che nascono nel rapporto con il mondo, non inficia la presa di coscienza della sofferenza che inquina le relazioni umane né lo sviluppo di un sentimento di empatia verso i poveri e i diseredati. In Montaigne, il pensatore che diventa un modello per l'uomo istruito durante l'era borghese, Horkheimer coglie anche espressioni di «solidarietà con gli oppressi»<sup>57</sup>, il coraggio di denunciare la giustizia barbarica dei cristiani nel capitolo *De la cruauté* e la barbarie europea in *Des Cannibales*<sup>58</sup>.

L'immagine del Bordolese fin qui abbozzata da Horkheimer rivela già i suoi chiaroscuri, le sue molteplici sfumature per cui risulta difficile ridurla a pochi tratti cromatici decisi e dominanti. Borghese colto elevato al rango nobiliare, oscillante tra valori nobiliari ed economici (un'esitazione, questa, che si rivela

<sup>53</sup> Ivi, p. 206.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 206-207.

<sup>56</sup> Ivi, p. 207.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 216-217.

<sup>58</sup> Ivi, p. 217, n. 1. Cfr. MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., rispettivamente II, 11 e I, 31, pp. 430 A e 209-210 A; *Saggi*, cit., pp. 766-767 e 380-381.

finanche nel lessico degli *Essais*)<sup>59</sup>, l'uomo che già intravede nella moderna configurazione statuale la garanzia dell'ordinamento borghese gode ancora degli ultimi frutti del mondo feudale in decadenza, proprio mentre le masse sono travolte dal collasso di tale ordinamento; pur appartenente alla borghesia in ascesa, vivendo in effetti una fase di transizione da un ordinamento a un altro, egli beneficia ancora della possibilità di tracciare un solco tra ambito professionale e sfera privata, può continuare a immergersi in una vita culturale non ancora catturata – come ogni altra cosa – dall'orbita del capitalismo.

L'atarassia e il ripiegamento interiore trovano la loro controparte teorica nel soggettivismo. Il progetto di Montaigne di descrivere se stesso è alla base della grande psicologia francese (senza contare che lo stesso Descartes ha in un primo momento presentato le sue concezioni in maniera asistemica e con una tecnica saggistica). La critica montaigneana di una verità oggettiva separata dall'individuo, di un criterio assoluto della conoscenza e dell'azione ha esercitato un certo influsso sul dubbio cartesiano e pertanto sull'atteggiamento critico della conoscenza della natura in epoca moderna: quando sottolinea i limiti ristretti della mente umana, gli *Essais* sembrano annunciare Kant<sup>60</sup>. Horkheimer giunge così ad affermare che «come soggettivismo lo scetticismo costituisce un tratto essenziale di tutta la filosofia moderna»<sup>61</sup>. Questa tendenza del pensiero moderno, sostiene Horkheimer – che qui sembra seguire Cassirer, peraltro citato in una nota<sup>62</sup> –, si profila già nel platonismo rinascimentale e in particolare in Ficino: il sapere non è il rispecchiamento di un oggetto e il pensiero è alle prese solo con se stesso e con il frutto della sua creazione. Nei secoli seguenti, attraverso Descartes, Hume, Kant, si porta a compimento la riduzione della filosofia a una logica e una gnoseologia che studia le forme universali e immutabili del pensiero: le scienze diventano così gli strumenti grazie ai quali, a partire da queste forme, l'individuo si orienta nel magma dei dati<sup>63</sup>. In un mondo cangiante e ingannevole, la cui stessa esistenza non è sicura, ma

<sup>59</sup> Cfr. PH. DESAN, *Les commerces de Montaigne. Le discours économique des Essais*, Paris, A.G. Nizet, 1992, pp. 107-132; ID., *L'imaginaire économique de la Renaissance*, Fasano-Paris, Schena-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, pp. 279-305.

<sup>60</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 213.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Ivi, p. 214, n. 1. Cfr. in particolare le pagine dedicate a Marsilio Ficino e il capitolo sullo scetticismo di E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, a cura di T. Berben, Hamburg, Meiner, 1999 [Berlin, B. Cassirer, 1911]; *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. Dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, tomi primo e secondo, tr. it. di A. Pasquinelli, Torino, Einaudi, 1978 [1952], pp. 107-122, 200-229.

<sup>63</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 214.

va dimostrata mediante complicati ragionamenti, l'io è solo; eppure in questa solitudine trova il suo punto di forza, giacché «l'io isolato» si rivela come «l'unica realtà comprensibile»<sup>64</sup>. Nella sintesi horkheimeriana delle tendenze della filosofia moderna che emergono in contrapposizione alla scolastica aristotelica è adombrato il procedimento discorsivo cartesiano; ma in essa si annida in realtà Montaigne: il suo «modo di pensare – asserisce il teorico francofortese – [...] è presente nel concetto di conoscenza della filosofia moderna»<sup>65</sup>. L'affermazione è degna di nota e spiega in parte perché Horkheimer nel corso degli anni '30 sia tornato su Montaigne per esplorarne la personalità e il pensiero: gli *Essais* costituiscono un testo fondatore del pensiero moderno e lo scetticismo nella sua declinazione bordolese, facendo leva sull'individuo quale suo contenuto positivo, mostrando che l'io, nonostante la sua miseria e la sua incostanza, resta la sola ancora a cui aggrapparsi nella teoria e nella pratica<sup>66</sup>, contribuisce in modo decisivo ad inaugurare e alimentare la riflessione filosofica della modernità.

Sul piano strettamente pratico l'io come solo principio su cui far affidamento implica che la felicità del singolo dipende da se stesso e che «la suprema saggezza consiste [...] nell'adeguarci alla natura come è data a ciascuno di noi, dentro e fuori di noi, come decorso delle epoche della vita, come temperamento fisico e psichico oltre che come destino del mondo. La massima è: agire naturalmente. La violenza contro se stessi e contro gli altri, contro l'uomo e l'animale è stoltezza»<sup>67</sup>. Queste righe riassumono efficacemente l'orientamento etico-pratico di Montaigne e, pur con un rapido accenno, evocano la presenza in Montaigne di un'etica della natura e degli animali<sup>68</sup>.

## 5. *Scetticismo e protestantesimo*

Nel saggio su Montaigne del 1938 Horkheimer mette in luce i punti di contatto tra lo scetticismo moderno e il protestantesimo, ma è anche attento a segnalare alcune cruciali divergenze tra i due movimenti.

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 215-216.

<sup>68</sup> Sulla questione cfr. almeno il più recente lavoro di PANICHI, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, cit., in particolare il secondo capitolo della seconda parte: «*Pulchritudo filia morum*. Etica ed estetica degli animali», pp. 85-101. Abbiamo esaminato questa tematica in un altro saggio al quale ci permettiamo di rinviare: cfr. R. CARBONE, «*Commerce*» et «*obligation mutuelle*» entre les hommes et les autres créatures chez Montaigne, in «*L'Art du comprendre*», 21, *La nature et son souci. Philosophie et écologie* (2012), pp. 39-54.

Il protestantesimo e Montaigne convergono innanzitutto sulla critica rivolta al sapere e alla ragione. Lutero e Calvino condannano la pretesa umana di far affidamento sul pensiero teorico: anziché ritenere di poter giungere a una conoscenza più esatta e completa della verità e di individuare il criterio dell'agire a partire da se stesso, l'uomo deve sottomettersi al verbo di Dio e all'autorità. Si può asserire che Montaigne fa da contrappunto a tale posizione quando – nell'*Apologie de Raymond Sebond* – mette in questione il ruolo e il valore della ragione e della conoscenza umane non solo nell'ambito della teologia ma anche in quello della scienza<sup>69</sup>. «La peste dell'uomo è la presunzione di sapere»<sup>70</sup> è uno dei passi montaigneani citati da Horkheimer a testimonianza di certi toni forti degli argomenti con cui il Bordolese demistifica la convinzione umana di sapere qualcosa e mette in guardia contro la debolezza e la pericolosità delle pretese razionalistiche dell'uomo<sup>71</sup>.

Horkheimer cita in particolare due brani dell'*Apologie*, il secondo dei quali è presentato come l'esito della riflessione che accoglie il punto di vista scettico (e che qui raccogliamo in un'unica citazione):

[C] [...] Coloro che giudicano e controllano i loro giudici non si sottomettono mai come si conviene. Quanto sono più docili e più facili a piegarsi sia alle leggi della religione sia alle leggi politiche gli spiriti semplici e privi di curiosità, che non quegli spiriti vigili e maestri delle cause divine e umane!

[A] Non c'è nulla nell'immaginazione umana [en l'humaine invention] in cui vi sia altrettanta verosimiglianza e utilità. Essa presenta l'uomo nudo e vuoto, consapevole della propria naturale debolezza, pronto a ricevere dall'alto qualche soccorso estraneo, sprovvisto di scienza umana [desgarni d'umaine science] e tanto più atto ad accogliere in sé quella divina [et d'autant plus apte à loger en soy la divine]; incline ad annullare il proprio giudizio per fare un posto maggiore alla fede; né miscredente, né assertore di alcun dogma contro le comuni credenze; umile, obbediente, docile alla disciplina, zelante, nemico giurato di eresia, e lontano quindi dalle vane e irreligiose opinioni introdotte dalle sette fallaci. [B] È un foglio bianco preparato a ricevere dal dito di Dio quelle forme che gli piacerà di imprimervi<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 207. Cfr. ad esempio questo brano: «Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n'est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offences de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s'en faut de la commander?» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., II, 12, p. 459; *Saggi*, cit., pp. 800-801).

<sup>70</sup> «La peste de l'homme, c'est l'opinion de sçavoir» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., II, 12, A, p. 488; *Saggi*, cit., pp. 879-881).

<sup>71</sup> Cfr. HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 208.

<sup>72</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., II, 12, p. 506 C, A, B; *Saggi*, cit., pp. 916-917.

Anche queste riflessioni vanno in direzione della critica della ragione umana e della pretesa di costruire un sapere solido. Nella prima parte del testo appena citato Horkheimer coglie il timore che un certo uso della ragione possa minare la stabilità socio-politica; in tal senso il relativismo scettico, la critica della pretesa di pervenire a certezze assolute si coniugano con il conservatorismo politico<sup>73</sup>. Nondimeno, a nostro parere, in Montaigne non si riscontra un rifiuto totale di un uso critico della ragione: a riguardo è possibile far riferimento ai capitoli *Des Cannibales* e *De la cruauté*, già menzionati, che lo stesso Horkheimer prende in considerazione<sup>74</sup>. Il conservatorismo politico sottolineato dal teorico di Francoforte si rivela pertanto meno monocromatico e lineare di quanto si possa pensare di primo acchito: esso manifesta un'esigenza di salvaguardare la stabilità socio-politica contro le conseguenze caotiche di una critica continua e indiscriminata delle istituzioni (eventualmente determinata da interessi di parte) in un'epoca segnata da trasformazioni e instabilità economica e sociale, che per certi versi hanno trovato un canale di espressione nelle guerre di religione<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. FALCHI PELLEGRINI, *Il Montaigne di Horkheimer*, cit., p. 253.

<sup>74</sup> Si veda anche, in questo saggio, la nota 78.

<sup>75</sup> Philippe Desan ha recentemente richiamato l'attenzione sul legame tra le guerre di religione e la posizione conservatrice di Montaigne. Egli ha ricordato che in Francia verso la fine degli anni '70 del XVI secolo furono create nei parlamenti regionali delle camere in cui protestanti e cattolici erano rappresentati in egual misura, ma tale equa rappresentanza non riuscì a calmare gli animi e tali sperimentazioni si rivelarono uno scacco. Fu anche per questa ragione che Montaigne si orientò via via verso una posizione politica che fece di lui un conservatore nel senso moderno del termine. Il suo scetticismo in materia di governo sfociò in una difesa dell'ordine esistente, in una sorta di «immobilismo politico», perché tale atteggiamento permetteva di porre un argine a colpi di mano sempre più frequenti che poco avevano da condividere con le prime rivendicazioni della libertà di coscienza. In effetti, il discorso religioso si era tramutato nel puro desiderio di trucidare i propri avversari sicché Montaigne prese le distanze da tali derive, pur continuando a sperare di poter servire il suo paese e il suo re. Cfr. DESAN, *Qu'est-ce qu'être sceptique dans les années 1560-1580? Le cas de Montaigne*, cit., p. 38; ID., *Montaigne. Penser le social*, Paris, Odile Jacob, 2018, pp. 73-74. Cfr. anche ID., *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, in particolare il capitolo II, in cui, approfondendo la questione, l'autore ricorda che Montaigne viveva in una regione dove, se Bordeaux restava profondamente cattolica, il quadro generale dei rapporti di forza tra cattolici e ugonotti era più sfumato: ora, rispetto ai disordini religiosi e sociali, Montaigne difendeva la sicurezza delle istituzioni presenti e, dunque, implicitamente lo *status quo*, per cui il suo conservatorismo costituiva una sorta di logica reazione agli eccessi che segnavano l'epoca.

Nella seconda parte dell'ultimo testo citato Montaigne sostiene che l'uomo si trova nella situazione paradossale di essere privo della scienza umana e di poter accogliere in sé, nella misura in cui riconosce la propria debolezza, quella divina. È dunque un'idea *verosimile* e *utile* quella che presenta l'uomo nudo, vuoto, fragile: essa rende i singoli individui umili, obbedienti, più propensi a seguire gli usi e i costumi generali, inclini a lasciarsi guidare, immuni dal contagio delle eresie. Di questo brano Horkheimer sottolinea appunto la «frecciata contro le sette», che certo è indirizzata agli ugonotti, eppure non intende colpire la loro fede, «[...] bensì [...] la loro pretesa di partito francese, che minaccia il quieto vivere del potere nazionale». In realtà, secondo Horkheimer, Montaigne «[...] concorda con i sentimenti del protestantesimo vittorioso»<sup>76</sup>, e più precisamente manifesta una posizione vicina alla tendenza dominante nella repubblica di Ginevra modellata dal calvinismo, dove l'umiltà era più stimata della vanità e la fede era preferita alla scienza. Secondo Lutero, invece, gli uomini devono rassegnarsi all'assoluta passività; del resto, rispetto alla tesi della presunzione della ragione umana affermata da quest'ultimo, l'epoché scettica di Montaigne si rivela debole e lo stesso Calvino appare come un cattolico piuttosto che un riformatore<sup>77</sup>.

Se Montaigne condivide con i protestanti la concezione della debolezza della ragione umana, va precisato che nel Bordoiese non è così semplice determinare il valore e il ruolo della ragione: negli *Essais* emerge anche una ragione discorsiva, non dogmatica, capace di esaminare una questione da diversi punti di vista svincolandosi dai lacci di certi pregiudizi infruttuosi<sup>78</sup>, che andrebbero distinti da credenze e costumi che invece contribuiscono a cementare le comunità umane. D'altra parte, secondo Horkheimer, tanto Montaigne quanto i protestanti non rifiutano il pensiero e la scienza in quanto tali, ma solo nella misura in cui entrano in situazioni di conflittualità con l'ordine costituito<sup>79</sup>,

<sup>76</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 209.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Si consideri ad esempio il celebre capitolo 31 del primo libro, *Des Cannibales*. Nell'attacco di questo testo Montaigne indica il procedimento da seguire quando ci si trova di fronte alla differenza culturale e come valutare le opinioni comuni con cui popoli e costumi sono giudicati. Si tratta di costruire un giudizio che permetta di esaminare i convincimenti volgari sulle altre culture attraverso la pratica, l'esercizio della ragione, disinnescando così la forza della «voix commune», della parola ripetuta, del «si dice»: la parola «voie», nel significato di «démarche», via della ragione, si oppone a «voix», la pura parola che non rispecchia un procedimento argomentativo razionale: «Voilà comment il se faut garder de s'atacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voye de la raison, non par la voix commune» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., p. 202 A; *Saggi*, cit., p. 367). Cfr. a riguardo R. CARBONE, *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milano, 2013, pp. 249-250.

<sup>79</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 210.

ovvero con istituzioni, norme, costumi che hanno un'esistenza legittima, che si sono radicati in un certo contesto e sono da esso approvati.

Eppure Montaigne si allontana in maniera radicale dal protestantesimo su una questione decisiva. «In contrasto con la Riforma – scrive Horkheimer considerando la posizione del Bordolese rispetto al conflitto tra cattolici e riformatori –, per Montaigne [...] la suprema virtù non è l'assoluto disprezzo di sé, bensì la moderazione. Egli vede le parti in lotta con gli occhi del diplomatico illuminato; la libertà di coscienza è per lui il presupposto della pace. A suo avviso nessuno ha ragione, non c'è diritto, ma solo ordine e disordine»<sup>80</sup>. La questione della moderazione è qui centrale: in I, 30 (testo citato più avanti da Horkheimer) Montaigne scrive che si può amare in maniera smodata la virtù e dedicarsi con troppo zelo a un'azione giusta («On peut et trop aimer la vertu, et se porter excessivement en une action juste»); e che la consapevolezza del pericolo insito negli eccessi (anche nel bene) lo induce a preferire le «nature moderate e medie» («J'aime des natures tempérées et moyennes»)<sup>81</sup>. In questo senso della misura, come nell'epoché da Montaigne praticata («la riservatezza di giudizio, la quiete interiore»), Horkheimer coglie «una ragione storica», un volersi tener «liberi dall'inquietudine storica» e «un comportamento avanzato» nel XVI secolo: «[...] una tale moderazione si identificava con la conservazione della propria persona, con il fatto di percorrere la strada obiettivamente giusta della tolleranza nello stato nazionale. Era l'indipendenza dalla follia dei partiti religiosi»<sup>82</sup>.

Così, con un movimento dialettico, Horkheimer mostra che se in un primo momento, e su certi punti in particolare (la critica della pretesa umana di sapere), la posizione di Montaigne converge con quella protestante, in un secondo momento si produce una distanza notevole tra i riformatori e il Bordolese: la sua moderazione – che lo conduce peraltro a esprimere solidarietà con gli oppressi – risalta rispetto a certe guglie di disumanità e alla cupa intransigenza dei primi<sup>83</sup>. «Con la mediazione del loro fanatismo – scrive a riguardo Horkheimer – nasce l'uomo-massa borghese che con il rovesciamento delle aspirazioni materiali, il soggiogamento degli impulsi dei sensi all'io che lo pungola incessantemente, l'introiezione della pressione economica e politica come dovere nella propria anima si lascia alle spalle lo stato infantile dell'uomo medievale»<sup>84</sup>. Nel-

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> Per queste ultime citazioni cfr. MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., I, 30, p. 197 A, C; *Saggi*, cit., pp. 356-358.

<sup>82</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 229.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 217-218.

le dottrine dei riformatori «Dio e mondo, libertà e servitù, istinto naturale e coscienza, comandamento divino e precetto terreno sono [...] delle contraddizioni insolite, sotto le quali si nasconde la contraddizione tra l'individuo che aspira a dispiegarsi e le condizioni del capitalismo ai suoi inizi»<sup>85</sup>. I protestanti predicano il differimento degli impulsi materiali degli individui, realizzano una sorta di «[...] introversione delle aspirazioni delle masse», deviano «le richieste dei dominati spostandole dai dominanti al loro proprio interno». La «costrizione economica» viene «trasfigurata», ricondotta all'imperscrutabile volere divino<sup>86</sup>: Horkheimer vede allora nel consolidarsi della Riforma l'affermazione di una teologia economica che legittima le disuguaglianze sociali e mette a tacere la richiesta degli oppressi di poter condurre un'esistenza degna dell'uomo. Anche su questo punto la posizione di Montaigne non si allinea con l'orientamento protestante. Egli – scrive Horkheimer – «[...] detesta l'oppressione sul piano sociale e su quello privato», ma ammette di non avere l'intenzione «di assumersi il compito di abolire l'ingiustizia»<sup>87</sup>. In effetti il Bordoiese condanna a più riprese le ingiustizie sociali e politiche, ma in certi testi sembra spingersi oltre la semplice stigmatizzazione. Si consideri ad esempio il capitolo *Des trois commerces*: «[C] E non mi piace il consiglio di Platone, di parlar sempre con linguaggio padronale ai propri servi, senza scherzi, senza familiarità, sia verso i maschi sia verso le femmine. Di fatto, oltre a questa ragione, è inumano e ingiusto far tanto valere quella tal quale prerogativa della fortuna. E le società in cui si tollera meno disparità fra i valletti e i padroni mi sembrano le più eque»<sup>88</sup>. In realtà, alla luce di questo passo (e di altri<sup>89</sup>), e in parte contro quanto sostiene Horkheimer, si può asserire che Montaigne ha preso posizione e cercato di operare nell'ottica della riduzione delle disparità e delle ingiustizie sociali.

<sup>85</sup> Ivi, p. 219.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Ivi, p. 221.

<sup>88</sup> «[C] Et le conseil de Platon ne me plaist pas, de parler tousjours d'un langage maestral à ses serviteurs, sans jeu, sans familiarité, soit envers les masles, soit envers les femelles. Car, outre ma raison, il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prerogative de la fortune; et les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maistres, me semblent les plus équitables» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., III, 3, p. 821 C; *Saggi*, cit., pp. 1516-1519).

<sup>89</sup> Si consideri la presa di posizione contro i processi imbastiti contro presunte streghe e ipotetici stregoni (ivi, III, 11, p. 1032 B; pp. 1920-1921).



## 6. Scetticismo e umanesimo

Starobinski ha messo in risalto con validi argomenti «l'etica umanista»<sup>90</sup> di Montaigne chiarendo il senso e le implicazioni dell'individualismo montaigneano. Commentando un passo di *Des coches*, in cui Montaigne racconta il dialogo tra il re del Messico e uno dei signori della sua corte, condannati dai vincitori a essere torturati su bracieri ardenti l'uno in presenza dell'altro<sup>91</sup>, Starobinski nota che l'indignazione montaigneana di fronte alla violenza che tenta di spossare un uomo della sua volontà nasce dall'aver attribuito il valore più alto possibile al dominio di sé. In altri termini, l'ideale del governo di sé sa svilupparsi e capovolgersi nell'imperativo del rispetto dell'altro. Se l'individualismo legittima il ripiegamento dell'io su se stesso, tuttavia non si chiude nella soggettività personale giacché rivendica lo stesso diritto per ciascun essere umano senza disinteressarsi delle condizioni politiche e sociali capaci di garantirlo. In tal modo l'individualismo si lega a un «postulato universalista». Poiché ha un'esperienza intima, diretta, corporea della debolezza e della precarietà dell'esistenza individuale, Montaigne «[...] è portato a sostenere spontaneamente il partito dei deboli quando la violenza, l'ingiustizia, il fanatismo attaccano il loro pensiero, le loro abitudini, la loro stessa vita, al fine di ridurre lo scandalo e la sfida "dissidente" che ogni individualità rappresenta agli occhi del potere tirannico»<sup>92</sup>.

Anche se lo studioso svizzero ritiene che Horkheimer non riconosce i segni di un umanesimo attivo in Montaigne, qualche passo del saggio del 1938 sembra indicare il contrario.

Consideriamo in particolare questo brano:

Λ'ἐποχή di Montaigne non è priva di solidarietà con l'umanità. Il praticarla implicava la tendenza a favorire la fortuna cui si mirava il proprio io, non solo nel

<sup>90</sup> J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993 [1982], p. 241; *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, tr. it. di M. Musacchio, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 163.

<sup>91</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., III, 6, B, p. 912; *Saggi*, cit., pp. 1694-1695.

<sup>92</sup> J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 242; tr. it. cit., p. 164. Negli *Essais* c'è del resto un nesso fondamentale tra esperienza del sé e esperienza delle vicissitudini sociali e politiche del XVI secolo: «In both form and content, Michel de Montaigne's *Essais* (1580-80) represent a unique document of the evolution of a new form of subjective relation to self at a time of social and political upheaval» (R. FORST, *Tolerance in Conflict: Past and Present*, tr. dal tedesco di C. Cronin, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 152). In merito alla questione dell'individualismo, recentemente Nicola Panichi ha contrapposto l'autonomia del soggetto alla chiusura nella soggettività: «Il *fil d'or*, il macrosegno, non è il ritiro nel foro interiore, ritiro nella soggettività per rimanervi chiuso, ma appello all'autonomia del soggetto, all'uso cosciente della libertà (concetto e parola che a loro volta definiscono il percorso degli *Essais*)» (PANICHI, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, cit., p. 137).

particolare ma generalmente. Nel presente si manifesta solo la vanità del principio. Nella pace che lo scettico liberale oggi conclude con l'ordine autoritario non si esprime una pratica dell'umanità, bensì una rinuncia a essa<sup>93</sup>.

Già in queste considerazioni – e anche in quel che Horkheimer scrive di seguito, su cui ci soffermeremo nel prossimo e conclusivo paragrafo –, attraverso la contrapposizione tra lo scetticismo della prima età moderna e quello contemporaneo risalta l'umanesimo solidale e concreto di Montaigne.

Horkheimer cita poi questo passo dell'ultimo capitolo degli *Essais*:

Sono così assetato di libertà [*si affady apres la liberté*] che se mi fosse proibito l'accesso in qualche angolo delle Indie, vivrei in certo modo meno a mio agio. E finché troverò una terra o un cielo libero altrove, non marcirò in un luogo dove mi debba nascondere. Mio Dio, come mi sarebbe dura da sopportare la condizione in cui vedo tante persone, inchiodate a un cantuccio di questo regno, private del diritto di entrare nelle città principali e nelle corti, e dell'uso delle pubbliche strade, perché sono andati contro alle nostre leggi! Se quelle a cui sono soggetto mi minacciassero soltanto con la punta del dito, andrei immediatamente a trovarne altre, dovunque fosse<sup>94</sup>.

«In queste parole – commenta Horkheimer – non si esprime solo indifferenza reazionaria, ma anche un umanesimo rivoluzionario. Oggigiorno gli scettici non lasciano più il paese, purché la burocrazia li lasci esistere al suo interno, e in ultima istanza non ha più senso andarsene, poiché “terra” e “aria” non sono più aperte in nessun luogo e quella zona dell'India è soggetta alla medesime leggi che si vorrebbero fuggire»<sup>95</sup>. E nella pagina seguente si legge: «L'umanità, che negli antichi come in Montaigne e perfino in Hume si esprimeva nel cosmopolitismo e nella diplomazia, si è ormai sbarazzata da tempo del suo aspetto pacifico; quell'atteggiamento manifesta ormai più soltanto il desiderio di partecipare un poco al potere corrotto»<sup>96</sup>.

Proseguendo la lettura del saggio diventa via via più chiaro che Horkheimer opera una precisa distinzione tra lo scetticismo della prima età moderna e quello dei suoi contemporanei, sottolineando ancora la vocazione critica del primo e la carica distruttiva del secondo: «Lo scetticismo, un tempo negazione delle illusioni dominanti, oggi non si oppone più a nulla se non all'interesse per

<sup>93</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., pp. 229-230.

<sup>94</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., III, 13, p. 1072 B; *Saggi*, cit., pp. 1994-1997.

<sup>95</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 230.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 231.

un futuro migliore»<sup>97</sup>. Infatti, storicamente, nel corso dell'età moderna è avvenuta «la trasformazione dello scetticismo da atteggiamento di spirito umanistico in puro conformismo» che «[...] ha le sue radici nel principio economico dell'epoca»<sup>98</sup>. Attraverso un movimento continuo che dal passato va al presente (e viceversa) e un serrato confronto tra lo scetticismo di Montaigne e quello del primo Novecento, il saggio di Horkheimer svela dunque i diversi lati dello scetticismo della prima età moderna: se in un primo tempo si sofferma sulla sua carica individualistica e sul suo conservatorismo, in un secondo tempo illumina il suo volto umanistico, rivoluzionario e demistificatore dell'ordine feudale medievale, ovvero delle illusioni predominanti nella fase di transizione alla modernità. In quest'ottica, rispetto a *Egoismo e movimento di libertà*, il saggio su Montaigne sembra più attento a mettere in evidenza non solo le sfumature e i chiaroscuri degli albori dell'età moderna ma anche le trasformazioni che si sono verificate lungo tutto l'arco della modernità nel seno stesso della società borghese – come testimoniano i passi in cui Horkheimer insiste sul passaggio da uno scetticismo umanistico e rivoluzionario (anche se per un altro verso incline al conservatorismo politico) a uno scetticismo puramente conformistico e docile ai voleri dello stato totalitario.

Horkheimer individua anche l'errore di prospettiva che, già presente *in nuce* nello scetticismo umanistico, emerge via via in maniera più evidente negli sviluppi dello scetticismo dopo Montaigne, in particolare a partire da Hume<sup>99</sup>. L'indipendenza dell'io su cui fa leva lo scetticismo si fonda sulla libertà individuale di cui ogni soggetto economico dovrebbe godere in un'economia di mercato. In realtà, poiché il lavoro e i mezzi di produzione sono «socialmente separati, ossia distribuiti tra diverse classi», «l'uguaglianza degli individui che si rinnova mediante lo scambio, il lavoro di ogni essere umano come fondamento della sua proprietà e del suo potere, ossia il principio della borghesia sul quale si fonda la sua ideologia, risulta [...] essere una pura illusione che vela i rapporti reali»<sup>100</sup>. L'individuo è realmente libero solo nella misura in cui non viene privato della sua libertà dai processi regolati dalle leggi economiche e dalle loro conseguenze politiche. È qui che emerge la «contraddizione» della «moderna

<sup>97</sup> Ivi, p. 232.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Del resto, nella visione horkheimeriana della storia e della filosofia moderna emerge una «dialettica della società borghese» nella misura in cui molti ideali filosofici della prima età moderna si indeboliscono o vengono svuotati di senso nel corso del XIX e del XX secolo. Cfr. a riguardo ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., pp. 10-11 sgg.

<sup>100</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 233.

mentalità scettica» che rifiuta «l'azione rivoluzionaria» e rinuncia alla «critica della totalità»: i suoi caratteri dominanti, liberalità, soggettivismo e relativismo, nascondono «un tratto duro e ostile all'uomo; essa non è giusta e aperta come sembra talvolta»<sup>101</sup>. Il lato oscuro dell'attitudine scettica, che si profila quando si commisurano gli ideali di libertà e uguaglianza formulati dalla cultura borghese con la dura realtà del liberismo economico, si manifesta – se ben interpretiamo il discorso di Horkheimer – in una dimensione diacronica, negli sviluppi del mondo moderno: agli albori dell'età moderna lo scetticismo presenta tratti umanistici e mette in discussione la visione del mondo medievale e l'ordine socio-economico feudale; nel corso dei secoli, dalla fine del XVI all'epoca di Horkheimer, esso si tramuta in puro conformismo. In tal modo questa attitudine distoglie lo sguardo dal fatto che nella storia della società borghese dietro il paravento dei suoi ideali si mimetizza la spietatezza delle leggi economiche. Inoltre, affermando che «la teoria è relativa e separata dalla pratica»<sup>102</sup>, lo scetticismo neutralizza ogni progetto di trasformazione dell'esistenza.

A questo atteggiamento va contrapposto l'umanesimo attivo della teoria critica, i cui prodromi si individuano proprio nella giunzione di umanesimo e scetticismo nel XVI secolo:

Ciò che nel XVI secolo contrapponeva Riforma e scetticismo, da una parte la spontaneità fanatica, dall'altra l'umanesimo, si è staccato da queste forme di vita ed è passato in una teoria e una pratica che in quanto umanesimo attivo supera e preserva l'antitesi. Si tratta della teoria critica e dello sforzo storico in cui essa rientra. Concretamente la si trova in coloro che negli stati autoritari e in quelli che vogliono diventarlo costituiscono le cellule di un mondo nuovo. Per essi anche dopo la sconfitta il pensiero non si è trasformato in un fatto interiore, che rimane tale e si adatta alla realtà che lo contraddice. Essi non si lavano le mani in innocenza. È possibile che tutto rovini, ma l'analisi più disincantata mostra che una società razionale è possibile. L'umanesimo consiste nell'impegnarsi per essa<sup>103</sup>.

L'umanesimo attivo qui delineato<sup>104</sup>, opponendosi alla reciproca chiusura degli uomini, al rintanarsi di ciascuno nella propria individualità, «[...] svolge

<sup>101</sup> Ivi, p. 234.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Ivi, p. 248.

<sup>104</sup> Horkheimer si serve raramente dell'espressione «umanesimo attivo» (cfr. A. SCHMIDT – G.E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972, pp. 40-41). Essa indica un umanesimo che «[...] non è difesa del proprio io, né astratta idealizzazione dell'uomo, bensì impegno razionale per una società più umana» (FALCHI PELLEGRINI, *Il Montaigne di Horkheimer*, cit., p. 261).

oggi il ruolo un tempo assegnato ai filosofi scettici e ai riformatori»<sup>105</sup>: la teoria critica si presenta così come un «nuovo umanesimo» che supera i limiti di quello della prima modernità<sup>106</sup>. Secondo Horkheimer, che qui annuncia la rilettura critica dell'umanesimo proposta in tempi recenti da una figura come Edward Said sulla scia di Gramsci<sup>107</sup>, l'umanesimo attivo fa leva sulla capacità di prendere posizione rispetto ai nodi problematici del proprio tempo:

Non c'è umanesimo senza una chiara presa di posizione nei confronti dei problemi storici dell'epoca; esso non può esistere come pura progressione di fede in se stesso. L'umanesimo del passato consisteva nella critica dell'ordine feudale del mondo con la sua gerarchia, trasformatosi in ostacolo per lo sviluppo dell'uomo. L'umanesimo del presente consiste nella critica delle forme di vita sotto le quali l'umanità sta ora andando in rovina, e nello sforzo teso a trasformarle in senso razionale<sup>108</sup>.

Questa concezione dell'umanesimo si ripresenta pressoché identica in un appunto del 1952 su *Humanismus nach Montaigne und die Funktion der Skepsis*: Horkheimer ribadisce che l'*aktive Humanismus* assume oggi la funzione che una volta avevano i filosofi scettici e i riformatori e rievoca la distinzione, illustrata nel saggio su Montaigne, tra l'umanesimo del passato e quello del presente mettendone in luce i rispettivi ruoli<sup>109</sup>. Resta inamovibile la tesi secondo la quale «es gibt keine Humanismus ohne klare Stellung zu den geschichtlichen Problemen der Epoche; als bloßes Bekenntnis zu sich selbst kann er nicht existieren»<sup>110</sup>: il vero umanesimo consiste sempre nel prendere posizione rispetto ai problemi del proprio tempo; la mera professione di fede in se stessi non dà vita a un autentico umanesimo.

Eppure va ribadito che in questi testi Horkheimer evoca esplicitamente l'azione di erosione critica che l'umanesimo e lo scetticismo del XVI secolo hanno svolto nei confronti della visione feudale del mondo e dell'ordine e delle gerar-

<sup>105</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., pp. 249-250.

<sup>106</sup> Cfr. A. PONSETTO, *Max Horkheimer: dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 173: «[...] la teoria critica si configura come un nuovo umanesimo, perché supera il 'fatto interiore' dell'umanesimo razionalistico-borghese, che induce gli uomini ad adattarsi 'alla realtà', anche quando questa 'contraddice' alle loro aspirazioni».

<sup>107</sup> Cfr. E. SAID, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, tr. it. di M. Fiorini, Milano, Feltrinelli, 2007. Sull'idea dell'«umanesimo come critica» cfr. G. CACCIATORE, *La critica in soccorso dell'umano. Filologia e neoumanesimo*, in F. MORA (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 17-32.

<sup>108</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 250.

<sup>109</sup> Id., *Gesammelte Schriften* 14, *Nachgelassene Schriften* 1949-1972, 5. *Notizen*, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, pp. 200-201.

<sup>110</sup> Ivi, p. 201.

chie che essa implicava, che frenavano lo sviluppo delle potenzialità umane e la dinamicità della società. L'umanesimo e lo scetticismo degli inizi dell'età moderna non si esauriscono puramente nel ritiro nel foro interiore e nell'adattamento all'esistente – si tratta di due fenomeni complessi, sfaccettati, multiformi, non classificabili sotto facili etichette: nella loro tensione critica includono la demistificazione dell'«ontologia scalare» e perfino il «germe dell'antiumanesimo» quale orientamento teso a contrastare il dogmatismo di una visione eroico-centripeta dell'uomo<sup>111</sup>. L'umanesimo del presente può dunque riallacciarsi a quello antico proprio richiamandosi e dando nuova luce a quella tensione critica dell'ordine esistente che pure animava il primo.

### 7. *Note conclusive*

Nell'ambito degli studi su Montaigne il saggio di Horkheimer sembra oggi quasi dimenticato. Qualche decennio fa Jean Starobinski lo ha preso seriamente in esame. Egli nota correttamente che attraverso Montaigne Horkheimer prende di mira gli scettici degli anni '30 che rinunciavano a combattere in modo risoluto i movimenti dittatoriali di destra<sup>112</sup> (anche se il pensatore tedesco distingue nettamente lo scetticismo di Montaigne da quello dei suoi contemporanei<sup>113</sup>, come mostreremo ulteriormente in queste note conclusive). Secondo Starobinski, Horkheimer erroneamente pretende che la relativa neutralità del Bordolese nelle guerre di religione si sia espressa attraverso il ritiro nella biblioteca e il viaggio in terra nemica<sup>114</sup>. In sintesi egli non condivide l'idea che Montaigne non avrebbe saputo attuare un umanesimo attivo, e contro questa lettura sostiene che l'ideale etico del riposo interiore dipende dalle condizioni politiche e da una certa disposizione d'animo personale. La sospensione del giudizio non comporta in Montaigne né la neutralità politica né la ricerca di una sicurezza da difendere a tutti i costi né tantomeno il rifiuto dell'azione<sup>115</sup>: egli propone «una igiene dell'azione» che salvaguarda il riposo e la serenità interiore per

<sup>111</sup> Cfr. N. PANICHI, *Le nozze di Circe e Proteo. Humanisme e antihumanisme nella storiografia filosofica francese sul Rinascimento*, in «Philosophia», X-XI, 1-2 (2014), pp. 31-47, in particolare pp. 33, 37-38.

<sup>112</sup> STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, cit., pp. 491-492, n. 1; tr. it. cit., p. 330, n. 44.

<sup>113</sup> Si consideri tra l'altro questa osservazione: «Il tipo dell'uomo fascista, e il suo ideale, l'avvilimento dell'uomo sotto degli uomini, sono l'opposto dell'umanesimo, indipendentemente dal fatto che si presenti in forma religiosa o scettica» (HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 240).

<sup>114</sup> STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 492, n. 1; tr. it. cit., p. 330, n. 44.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 491-493; tr. it. cit., pp. 330-331.

meglio assicurare la giustizia e l'efficacia dell'azione che si intraprende; in altre parole, opta per un «terzo atteggiamento» che armonizza le esigenze della vita attiva e della sfera privata<sup>116</sup>.

Qualche anno fa nel suo libro *Montaigne and the Quality of Mercy* David Quint ha asserito che il teorico di Francoforte assimila sommariamente («crudely») il Bordolese alla borghesia in fase di ascesa<sup>117</sup>; giudizio, questo, esso stesso sommario perché non rende ragione della complessità della lettura horkheimeriana capace di cogliere in Montaigne la tensione tra due mondi (quello feudale in declino e quello borghese emergente; la tradizione e la modernità<sup>118</sup>) e di mettere in luce le sfumature e i chiaroscuri della sua personalità e del suo pensiero – a riguardo può essere utile ricordare che, alla luce del saggio di Gide su Montaigne, in una nota Horkheimer rileva che «la sua [di Montaigne] ricetta consiste nell'essere filosoficamente radicale e socialmente conformista»<sup>119</sup>, il che di per sé testimonia un lavoro ermeneutico capace di individuare più livelli di lettura degli *Essais*. E non va trascurato che, nell'interpretazione horkheimeriana, il conformismo di Montaigne era comunque dettato dalla volontà di garantire stabilità al nuovo ordine borghese contro quanto di reazionario sussisteva dell'ordine feudale in crisi (e va pertanto distinto dalla sottomissione ai fascismi del XX secolo): «L'obbedienza che da buon scettico Montaigne ha predicato, andava a una monarchia che era in conflitto con i poteri reazionari. L'obbedienza alle moderne dittature cui oggi giorno si accomoda lo scettico, equivale a seguirle nella loro barbarie»<sup>120</sup>. Se l'atteggiamento di Montaigne non è più sostenibile ai tempi di Horkheimer, è perché le condizioni storico-politiche sono radicalmente mutate.

Il Montaigne di Horkheimer – ha scritto Helmuth Pfeiffer – segna nello stesso tempo non soltanto l'inizio di una storia della decadenza borghese («einer

<sup>116</sup> Ivi, p. 494; tr. it. cit., pp. 331-332.

<sup>117</sup> «[...] Max Horkheimer [...] crudely assimilates Montaigne to an emergent bourgeoisie [...] Horkheimer argues that Montaigne's position is no longer tenable after the modern triumph of bourgeois capitalism and what Horkheimer took in 1938 to be its evolution into National Socialism» (D. QUINT, *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes in the Essais*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1998, pp. 162-163, n. 3). Cfr. anche J. CH. LAURSEN, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden, Brill, 1992, pp. 125-126.

<sup>118</sup> Cfr. a riguardo U. REITEMEYER, *Die Funktion der Skepsis: Montaigne zwischen Tradition und Modern*, in Ead., *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*, Münster, Waxmann, 2007, pp. 28-41, in particolare p. 41: «Montaigne Skepsis ist modern in ihrem Widerstand gegen die Vermachtung des Zeitgeists, der nicht erkennt, daß seine Kritik des Traditionalen vom absoluten Standpunkt des Progressive schon jetzt als ebenso Traditionales verfestigt ist».

<sup>119</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 235, n. 1.

<sup>120</sup> Ivi, p. 230.

bürgerlichen Verfallsgeschichte») ma anche il punto culminante di una storia dell'emancipazione borghese («einer bürgerlichen Emanzipationsgeschichte»). Il soggetto scettico della prima modernità non sarebbe soltanto una figura della sospensione del giudizio e del disimpegno («eine Figur des suspendierten Urteils und mangelnden 'Engagements'»), ma nello stesso tempo un momento della liberazione dell'individuo («ein Moment der Befreiung des Individuums») dall'ordine di relazioni medioevale così come dai sistemi filosofici («aus dem mittelalterlichen Ordnungszusammenhang wie aus philosophischen Systemansprüchen») <sup>121</sup>. Quando ci si sofferma sulla lettura horkheimeriana, occorre allora non limitarsi alle considerazioni sui tratti conservatori dello scetticismo montaigneano, ma discernere in quegli stessi tratti anche la sua carica emancipativa. L'alleanza tra la borghesia e l'assolutismo all'inizio dell'epoca moderna, in cui si colloca la posizione di Montaigne, è il frutto – come scrive Horkheimer stesso – del «processo di emancipazione della borghesia dal feudalesimo che aveva fatto bancarotta» e non è assimilabile all'alleanza tra la borghesia e il fascismo degli anni '20 e '30 del XX secolo, che «risulta dalla paura del proletariato» e provoca una torsione della tolleranza scettica verso la libertà di coscienza, capace di tramutarsi in «conformismo con il regime della polizia segreta» <sup>122</sup>.

Attraverso Montaigne Horkheimer fa emergere le contraddizioni irrisolte degli inizi dell'età moderna (Dio e mondo, libertà e soggezione, istinto naturale e coscienza), dietro le quali si cela la concreta antinomia tra l'individuo che tende a dispiegare le sue potenzialità e le condizioni del capitalismo nascente che per certi versi ne imbrigliano le aspirazioni. Nondimeno, l'analisi horkheimeriana va oltre la messa a fuoco dei contrasti economico-sociali che emergono nelle trasformazioni di quell'epoca. L'autore di *Dämmerung* riconosce un ruolo significativo, storicamente e teoricamente, allo scetticismo moderno, in

<sup>121</sup> H. PFEIFFER, *Das Ich als Haushalt. Montaigne ökonomische Politik*, in R. BEHRENS – R. GALLE (Hrsg.), *Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 69-90, in particolare p. 82. Tra le letture recenti del saggio di Horkheimer cfr. anche S. ZEPP, *Relektüre: Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in N. BERG – D. BURDORF (Hrsg.), *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 81-90; V. RAGA, *Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo*, in «Estudios de Filosofía», 55 (2017), pp. 82-102. Va ricordato, inoltre, che Odo Marquard colloca il saggio su Montaigne tra i più bei testi del primo Horkheimer («schönsten Abhandlungen des frühen Horkheimer»). Cfr. O. MARQUARD, *Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*, in Id., *Individuum und Gewaltenteilung: Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 2004, pp. 68-90, in particolare p. 69.

<sup>122</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., p. 230.



particolare nella forma che esso assume negli *Essais*, ma ritiene che, considerato nell'ottica della dialettica materialistica, «[...] il momento scettico e critico del pensiero trapassa in quello dell'attività storica e concreta, invece di ritirarsi nell'effimero io [...]»<sup>123</sup>. Pertanto il lascito di Montaigne nelle ultime pagine degli *Essais*, e in particolare la frase menzionata da Horkheimer: «È una perfezione assoluta, e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere»<sup>124</sup>, possono essere veramente fecondi solo nella sfera dell'attività storica e concreta volta a trasformare l'esistente:

In una società divisa e repulsiva anche l'io è diviso e repulsivo. Se è soddisfatto, ciò non significa ancora che sia felice; giacché la felicità non è solo una sensazione, ma è una condizione reale dell'uomo. [...] Una situazione sociale in cui la dipendenza dell'individuo dall'universalità e il suo contributo a essa sono velati e sottratti alla sua volontà, ostacola necessariamente il dispiegarsi delle sue capacità e di conseguenza la sua felicità, anche se non se lo immagina neppure. [...] La parola di Montaigne potrà realizzarsi solo in una configurazione più libera dell'umanità. Lo scetticismo toglie se stesso anche sotto questo riguardo. Dove la felicità è elevata a principio, è richiesta anche l'azione rivoluzionaria<sup>125</sup>.

In questo movimento per cui lo scetticismo viene superato nella teoria critica si coglie il ruolo determinante della dialettica, che opera già – come sosteneva Hegel – nello scetticismo stesso, solo che lo scetticismo si ferma all'unilaterale, al negativo come se fosse un risultato, a guisa dell'intelletto astratto, mentre la dialettica riesce a vedere il negativo come «una determinatezza unilaterale rispetto a ciò che è positivo», comprende che esso è anche affermativo, «[...] difatti è negazione della negazione»<sup>126</sup>. Nella teoria critica attraverso la dialettica

<sup>123</sup> Ivi, p. 251.

<sup>124</sup> «C'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoyr jouyr loialement de son estre» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., III, 13, p. 1115 B; *Saggi*, cit., pp. 2084-2085).

<sup>125</sup> HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, cit., pp. 252-253.

<sup>126</sup> HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 351. Del resto la stessa libertà dell'autocoscienza scettica resta confinata in essa, come imperturbabilità del pensiero che pensa se stesso. Cfr. Id., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. I, p. 171: «Nel mutamento di tutto ciò che per lei tenderebbe a consolidarsi, l'autocoscienza scettica fa esperienza della sua propria libertà, come di una libertà che essa stessa si è data e mantenuta; l'autocoscienza scettica è l'atarassia del pensare se stesso; è la certezza immutabile e verace di se stesso». Questa caratterizzazione dello scetticismo rischia tuttavia di non cogliere la specificità della posizione montaigneana che insiste sull'instabilità originaria del pensiero e delle cose. Cfr. ad esempio questo celebre passo del capitolo *Du repentir*: «Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse [...]. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. [...] Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept ans en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute [Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa [...]. La stessa costanza non è altro che un'oscillazione più

il momento scettico trapassa (togliendo se stesso) dalla pura negazione (delle certezze assolute) a un'analisi critica dell'esistente che esige un'attività storica concreta volta a superare la libertà del singolo io empirico in una configurazione più libera dell'umanità intera.

debole. [...] Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto]» (MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., III, 2, pp. 804-805 B; *Saggi*, cit., pp. 1486-1487). Facendo leva su questo e su altri testi montaigneani, Larmore sostiene che lo scetticismo di Montaigne non ha di mira la tranquillità e che ogni tentativo di immobilizzare la mente, sia attraverso una presa di posizione risoluta sia attraverso la sospensione del giudizio, è una sorta di tradimento della condizione umana (e, si può aggiungere, di tutte le cose). Cfr. CH. LARMORE, *Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles anciens*, in V. CARRAUD – J.-L. MARION (éd.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 15-31, in particolare pp. 29-30.