«J'aymerois mieux m'entendre bien en moy, qu'en Platon» Montaigne interprete di Platone

Alberto Frigo

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/8790>

DOI: ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away

ISSN: 2421-5856

Editore

Rosenberg & Sellier

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 ottobre 2008

Paginazione: 247-266

ISSN: 0039-2944

Notizia bibliografica digitale

Alberto Frigo, ««J'aymerois mieux m'entendre bien en moy, qu'en Platon» Montaigne interprete di Platone», *Studi Francesi* [Online], 155 (LII | II) | 2008, online dal 30 novembre 2015, consultato il 07 janvier 2021. URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/8790> ; DOI: [https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE\[HY000\] \[2006\] MySQL server has gone away](https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away)

Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

«*J'aymerois mieux m'entendre bien en moy,
qu'en Platon*»

Montaigne interprete di Platone

Interrogarsi sui rapporti di Montaigne con una qualsiasi delle sue molteplici fonti risulta per lo studioso un'impresa quasi sempre disperata. L'erudizione dell'autore è così vasta e le modalità con cui le fonti sono trattate così molteplici che, anche dopo lo sforzo mastodontico di Villey¹, le «sources» degli *Essais* restano un campo di ricerca in buona parte inesplorato². Ma nel caso di Platone si sfiora il paradosso. Negli *Essais* il nome di Platone è il più ricorrente tra quelli degli autori antichi, le sue opere appaiono citate più di duecento volte; tuttavia una monografia esplicitamente consacrata a «Montaigne e Platone» non ha ancora visto la luce³. Tale lacuna ha, di per sé, una precisa ragione storiografica: chi voglia indagare il rapporto di Montaigne e Platone non potrà esimersi dal ricostruire il contesto culturale in cui l'autore degli *Essais* «incontra» il filosofo greco. Ovvero dovrà chiedersi quali fossero i caratteri del «platonismo» francese nella prima metà del Cinquecento e in che cosa esso si differenziasse dal (neo)platonismo italiano. Ora, il dossier in merito rimane ancora tutto da costituire – eccettuati i ricchissimi ma pionieristici studi di C. B. Schmitt⁴ – e il materiale antico di riferimento risulta in gran parte perduto. Ma si tratta di una ragione sufficiente per rinunciare a qualsiasi tentativo? Di fronte ad una presenza così massiccia di Platone negli *Essais* (soprattutto a partire dal 1588) non varrebbe la pena di azzardare comunque qualche ipotesi interpretativa? Di più: proprio l'analisi della presenza *teorica* di Platone in Montaigne non potrebbe costituire il necessario prologo alla difficile ricostruzione storiografica del «platonismo» degli *Essais*?

Le pagine che seguono rappresentano un tentativo in tale direzione. Cercheremo di mostrare che Platone, così come Aristotele o Pirrone, non è per Montaigne soltanto un nome in una catena dossografica né una dottrina riassunta in qualche riga di Diogene Laerzio o Cicerone. Platone è un pensiero e un complesso di testi con i quali Montaigne si confronta in tutta serietà, a volte riconoscendovi un alleato, altre un avversario. Quale che sia il retroterra culturale sul quale questo confronto si innesta, esso merita quindi una analisi a sé, un'analisi propriamente filosofica prima che storiografica. Per questo il nostro campo di indagine si restringerà a due soli *essais*: *De*

(1) P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 voll., Paris, Hachette, 1908.

(2) Cfr. tuttavia per Ovidio, M. MCKINLEY, *Words in a Corner. Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington, French Forum, 1981; per Aristotele, E. TRAVERSO, *Montaigne e Aristotele*, Firenze, Le Monnier, 1974; per Agostino, A. COMPAROT, *Amour et vérité. Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris, Klincksieck, 1983; per Plutarco, I. KOSTANTINOVIC, *Montaigne et Plutarque*, Genève, Droz, 1989.

(3) Di grande utilità il catalogo delle referenze

platoniche redatto da E. SIMON, *Montaigne et Platon*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», pp. 35-36, janvier-juin 1994, pp. 97-104, e 37-38, juillet-décembre 1994, pp. 79-99. Anche se presenta diverse imprecisioni ci siamo ampiamente serviti di tale strumento per tutto il corso della nostra analisi.

(4) C.B. SCHMITT, *Platon et Aristote dans les universités et les collèges du XVI^e siècle in Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque international de Tours*, Paris, Vrin, 1976, pp. 93-104.

l'expérience (III, 13) e *l'Apologie de Raimond Sebond* (II, 12). Si tratta dei due saggi più "filosofici" dell'intera raccolta nonché di quelli contenenti il più alto numero di riferimenti a Platone: dove cercare se non qui il senso dell'incontro tra Montaigne e il filosofo greco? Nello specifico apparirà *a)* come in *De l'expérience* Montaigne porti a pieno compimento la riflessione sulla "sagesse", sviluppata attraverso tutti gli *Essais*, e tale compimento passi proprio per un serrato confronto con le *Leggi* platoniche e *b)* come nella *Apologie de Raimond Sebond* i rapporti con la filosofia platonica si approfondiscano tra il 1580 e il 1592 e in qualche modo si cristallizzino attorno ad un unico nucleo tematico originale. Tutto ciò, ribadiamolo, non ci dirà molto sulla tradizione di Platone in Francia a metà Cinquecento ma potrà forse suggerirci qualcosa sulla complessa natura dell'(anti)umanesimo di Montaigne stesso e sulla sua straordinaria fortuna⁶.

I. «Platon est plus Socratique que Pythagorique»

La critica recente ha sottolineato a sufficienza il ruolo di *De l'expérience* (III, 13) come conclusione «riassuntiva» della totalità degli *Essais*. E la preferenza accordatagli da due lettori eccellenti come Pascal e Descartes⁷ ne sancisce, d'altro canto, la portata rigorosamente filosofica. Non può essere un caso quindi che proprio nelle ultime pagine della sua opera Montaigne si trovi a fare i conti in maniera più esplicita con Platone. Il contesto in cui il nome di Platone appare è la denuncia della «inhumaine sapience», variamente distribuibile tra la setta stoica e i tanti «asceti» cristiani, «qui nous veut rendre desdaigneux et ennemis de la culture du corps» (III, 13, 1106). Ad essa Montaigne contrappone l'invito a «scavoyr jouyr loiallement de son estre» (III, 13, 1115) ovvero il modello di un'anima che «mesure combien c'est qu'elle doit à Dieu d'estre en repos de sa conscience et d'autres passions intestines, d'avoir le corps en sa disposition naturelle, jouyssant ordonnéement et competemmant des fonctions molles et flateuses, par lesquelles il luy plait compenser de sa grace les douleurs de quoy sa justice nous bat à son tour» (III, 13, 1112). Poiché non c'è nulla nel creato né nell'uomo che meriti disprezzo («Tout bon, il a faict tout bon. "Omnia quæ secundum

(5) Per il problema del carattere filosofico degli *Essais* si veda il recente *Montaigne. Des règles pour l'esprit* di B. SÈVE (Paris, PUF, 2007).

(6) Pochi i contributi specifici sul tema: F. KELLERMANN, *Montaigne reader of Plato*, «Comparative Literature», VIII, 4, 1956, pp. 307-322; J. L. VIEILLARD-BARON, *Platonisme éthique et platonisme chrétien: Montaigne, lecteur de Platon* in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHE, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 217-236: molte delle nostre analisi sviluppano e confermano indicazioni contenute in questo contributo. Discutibile invece B.C. BOWEN, *Montaigne's anti-Phaedrus: "Sur des vers de Virgile"* (*Essais*, III, 5), «Journal of Medieval and Renaissance Studies», V, 1975, pp. 107-121. Per un quadro generale e un'ampia bibliografia rimandiamo a J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982; M.A. SCREECH, *Montaigne and Melancholy-The Wisdom of the Essays*, London, Duckworth, 1983; A. TOURNON, *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon, PUL, 1983; *Montaigne: scepticisme, métaphysique,*

théologie, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2004; *Dictionnaire de M. de Montaigne*, publié sous la direction de P. DESAN, Paris, Champion, 2004 (soprattutto le voci curate da G. Hoffmann, A. Legros e B. Sève).

Per quanto riguarda le edizioni, gli *Essais* verranno citati con l'indicazione delle pagine dell'edizione Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965 (rist. 2004). Lo stato dell'edizione verrà indicato soltanto quando rilevante tramite le lettere [A]/[B]/[C]. Per l'elenco delle fonti platoniche ci siamo serviti anche dell'edizione fornita nel 1998 per l'Imprimerie Nationale da A. Tournon e di quella presentata da A. Thibaudet e M. Rat per Gallimard nel 1962. Per le traduzioni cfr. *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966 e *The complete Essays, translated and edited with an Introduction and Notes* by M. A. Screech, London, Penguin, 2003 (l'introduzione di Screech costituisce la più completa e sintetica presentazione critica del pensiero di Montaigne a tutt'oggi disponibile).

(7) Rispettivamente *Pensées*, Lafuma 148 e *La recherche de la vérité* (AT X, pp. 515-516).

naturam sunt, æstimatione digna sunt», III, 13, 1113) occorre tenere insieme i «plaisirs purs de l'imagination» e quelli corporei. «Intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels» (III, 13, 1107), gli uomini trovano la propria perfezione nel «dolce matrimonio di anima e corpo» secondo la felice espressione di M. Screech. Ma questa è l'acquisizione ultima di Montaigne, il frutto estremo del «saggio di sé» che egli ha condotto nella propria vita e nelle proprie pagine: l'«estude de soy» ha prodotto infatti una «expérience» che non si può certo solidificare in una dottrina o scienza – in quanto è per essenza non-universale – ma che comunque è «suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut» ovvero per vivere saggiamente. Cosa prescrivevano invece gli antichi, nelle loro massime, per governare gli equilibri tra anima e corpo?

[C] Aristippus ne defendoit que le corps, comme si nous n'avions pas d'ame; Zenon n'embrassoit que l'ame, comme si nous n'avions pas de corps. Tous deux vicieusement. Pythagoras, disent-ils, a suivy une philosophie toute en contemplation, Socrates toute en moeurs et en action; Platon en a trouvé le temperament entre les deux. Mais ils le disent pour en conter, et le vray temperament se trouve en Socrates, et Platon est bien plus Socratique que Pythagorique, et luy sied mieux (III, 13, 1107).

Le sette opposte peccano di parzialità: Aristippo e Zenone ordinano di disgiungere le due «pieces principales essentielles» dalle quali siamo costituiti e «desquelles la separation c'est la mort et ruine de nostre estre» (II, 12, 519). Ma, aveva replicato Montaigne poco prima, «je hay qu'on nous ordonne d'avoir l'esprit aus nues pendant que nous avons le corps à table. Je ne veux pas que l'esprit s'y cloue ny qu'il s'y veautre, mais je veux qu'il s'y applique, qu'il s'y sée, non qu'il s'y couche» (III, 13, 1107). Parimenti, Pitagora e Socrate si accaniscono a disgiungere azione e contemplazione dove invece bisognerebbe cercarne un «temperament», così come proponeva Platone. In questo secondo caso Montaigne riproduce uno schema storiografico classico, forse riprendendolo da Agostino o dall'edizione delle *Leggi* fornita da Ficino⁸.

Soltanto che, come spesso negli *Essais*, il ricorso ad una fonte non è mai mera ripetizione di essa. E infatti la frase successiva comincia con un «mais»: «Mais ils le disent pour en conter, et le vray temperament se trouve en Socrates, et Platon est bien plus Socratique que Pythagorique, et luy sied mieux». Il privilegio di aver saputo congiungere in equilibrio azione e teoria spetta dunque non a Platone ma a Socrate. Chi ha sostenuto il contrario come Agostino o Ficino, rettificava Montaigne, l'ha fatto per esigenze storiografiche, da manuale («pour en conter»), più che per attenersi alla realtà. Tutto ciò non stupisce troppo: qualche pagina più avanti Montaigne si lancerà in un lungo elogio di Socrate per esaltarne proprio la «moderation» e la naturalità,

(8) *De civitate Dei*, VIII, 4: «Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem): Socrates in activa excelluisse memoratur; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso. Quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio pers-

pectionem sibi vindicat veritatis»; *Argumentum M. Ficini in librum primum de Legibus*, (Platonis Opera, Venetiis, 1491, p. 266 r): «Sapientiam Pythagore magis in contemplando, Socratis vero in agendo magis, Platonis denique in contemplando pariter atque agendo consistere. Preterea disciplinam tam Pythagore speculativam, quam Socratis moralem a communi hominum consuetudine videri remotiorem. Platonis vero doctrinam speculativam pariter et moralem; ubique ita divinum cum humano temperare, ut et communi hominum consuetudini facile possit accommodari; et simul homines ad divina et aeterna convertere. Neque vero putandum est propterea Platonem a Pythagora et Socrate, quos quasi numina colit, esse diversum, sed mixtum potius».

la capacità di congiungere tutte le componenti dell'esistenza, quella attiva e quella contemplativa, quella sensuale e quella intellettuale. Insomma di incarnare l'esempio di ogni «forme de perfection» pienamente umana (III, 13, 1110)⁹. Tuttavia, la nota su Platone «plus Socratique que Pythagorique» non può non lasciare incuriositi. Cosa significa che Platone non è il medio geometrico tra gli errori opposti ma un finto medio, sbilanciato verso Socrate? Di più: che proprio in questo essere socratico risiede la natura profonda del suo pensiero («luy sied mieux»)? Sembrerebbe trattarsi di un vero e proprio giudizio interpretativo di Montaigne su Platone. Inserito di passaggio, certo, ma in un contesto così rilevante (la critica di un modello dossografico classico) da non lasciare dubbi sulla sua importanza. Perché non assumere, allora, questa nota come guida? Ovvero: perché non indagare cosa spinga Montaigne a definire Platone «plus Socratique que Pythagorique» e a che cosa pensi sostenendo che la «socraticità» «luy sied mieux» che il «pitagorismo»¹⁰?

Per far ciò occorrerà in primo luogo ricostruire la figura di Socrate così come essa appare in *De l'expérience* e specificamente nelle pagine che seguono il passaggio che abbiamo commentato¹¹. In esse Montaigne sviluppa il tema del «vivre à propos» tratteggiando il modello di un'esistenza in cui ogni componente fisica o spirituale viene apprezzata e accolta nella misura in cui le spetta, secondo il suo «ordre»¹²: «Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il à pleu a Dieu nous l'octroier» (III, 13, 1113). La parola «moderation» viene spontaneamente alla penna di Montaigne:

La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont et tirer avant comme sçavoir se ranger et circonscrire. Elle tient pour grand tout ce qui est assez, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les éminentes. [...] Qui veut escarter son ame le face hardiment, s'il peut, lors que le corps se portera mal, pour la descharger de cette contagion; ailleurs au contraire, qu'elle l'assiste et favorise et ne refuse point de participer à ses naturels plaisirs et de s'y complaire conjugalement, y apportant, si elle est plus sage, la moderation, de peur que par indiscretion ils ne se confondent avec le desplaisir (III, 13, 1110, corsivo nostro).

E così pure ricompare spontaneamente il nome di Socrate, capace, al contempo, di distinguersi per fermezza in battaglia e di giocare per ore con i fanciulli:

Il s'est veu, vingt et sept ans, de pareil visage, porter la faim, la pauvreté, l'indocilité de ses enfans, les griffes de sa femme; et enfin la calomnie, la tyrannie, la prison, les fers et le venin. Mais cet homme là estoit-il convié de boire à luth par devoir de civilité, c'estoit aussi celui de l'armée à qui en demeueroit l'avantage; et ne refusoit ny à jouer aux noysettes avec les enfans, ny à courir avec eux sur un cheval de bois; et y avoit bonne grace; car toutes actions, dict la philosophie, siéent également bien et honnoient également le sage (III, 13, 1110).

Contro il pensiero comune che crede ammirevoli soltanto «les bouts» e «l'extrémité» e contro le opposte sette che esaltano soltanto il corpo o lo spirito, Montaigne afferma cioè la priorità della «voye du millieu, large et ouverte» (III, 13, 1110). Anche eroi inflessibili come Catone e Epaminonda brillano non tanto per le vette sublimi delle loro imprese quanto per la saggezza dimostrata nel temperarle ai piaceri pro-

(9) Cfr. per la novità di tale presentazione SCREECH, *op. cit.*, *passim*; E. LIMBRICK, *Montaigne et Socrate*, «Renaissance and Reformation», IX, 2, 1973, pp. 46-67.

(10) Non intendiamo ovviamente affermare che il passaggio implichi per sé stesso tutte le considerazioni che seguono ma soltanto che le suggerisce e

ce ne offre l'occasione.

(11) Cfr. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, soprattutto per l'evoluzione nel giudizio sulle estasi socratiche.

(12) Cfr. SCREECH, *op. cit.*, cap. XVII, § 3.

pri «de l'humaine condition» (III, 13, 1109). È nel «temperament» di piaceri carnali e gioie intellettuali, di azioni sublimi e gesti quotidiani che risiede l'unica «sagesse». Di essa Socrate non è soltanto l'esempio ma anche il teorizzatore, il «precepteur» a cui Montaigne si affida come *auctoritas* per ribadire le proprie convinzioni:

[C] Ce n'est pas ce que dict Socrates, son precepteur et le nostre. Il prise comme il doit la volupté corporelle, mais il prefere celle de l'esprit, comme ayant plus de force, de constance, de facilité, de variété, de dignité. Cette cy ne va nullement seule selon luy (il n'est pas si fantastique), mais seulement premiere. Pour luy, la temperance est moderatrice, non adversaire des voluptez (III, 13, 1113).

Socrate appare cioè come incarnazione della moderazione filosofica, l'espressione in carne ed ossa di una «bonne vie» nella quale l'anima vive in un corpo cosciente del legame naturale che la lega ad esso, riconoscendone il diritto al piacere ma al contempo garantendolo entro i limiti della temperanza. La «temperance moderatrice» è lo specifico di Socrate, la qualità che lo corona modello di quella perfezione naturale che Montaigne cerca di prospettare ai suoi lettori¹³. Contro gli estremismi artificiosi delle sette opposte, soltanto Socrate riesce infatti ad accogliere la natura come «un doux guide», a trovare in essa un principio di ordine e di equilibrio. Ma se tutto ciò è ribadito a chiare lettere da Montaigne cosa potrà mai significare allora che Platone è «plus Socratique que Pythagorique»? Il Platone del *Fedone*, del «corpo-prigione», della reminiscenza si avvicina evidentemente piuttosto alla posizione «fantastique» secondo cui «la volupté de l'esprit va seule» che a quella socratica. Il nodo si scioglie risalendo di qualche paragrafo.

Proprio in calce all'elogio di Socrate, Montaigne chiudeva in una massima il proprio pensiero sui rapporti tra corpo e anima: «l'intemperance est peste de la volupté, et la temperance n'est pas son fleau: c'est son assaisonnement» (III, 13, 1110). A seguire, la massima si declina a livello personale: «J'ordonne à mon ame de regarder et la douleur et la volupté de veuë pareillement [C] réglée (*eodem enim vitio est effusio animi in lætitia quo in dolore contractio*) et pareillement [B] ferme, mais gayement l'une, l'autre severement, et, selon ce qu'elle y peut apporter, autant songneuse d'en esteindre l'une que d'estendre l'autre». Per passare infine a un lungo paragrafo di andamento più astratto, un paragrafo costruito come un vero e proprio *collage* di riferimenti platonici:

[C] Le voir sainement les biens tire apres soi le voir sainement les maux. Et la douleur a quelque chose de non evitable en son tendre commencement, et la volupté quelque chose d'evitable en sa fin excessive.
Platon les accouple,

Fedone 60b-c.

et veut que ce soit pareillement l'office de la fortitude combattre à l'encontre de la douleur et à l'encontre des immodérées et charmeresses blandices de la volupté.

Probe loqueris hospes lacedemonie, sed utrum ad timores solum atque dolores fortitudini pugna est duntaxat an etiam ad cupiditates voluptatesque, ac vehementes quasdam blanditias?

(Leggi, I, 633c-d, tr. latina cit., p. 269 r)

(13) Che poi l'imperativo della temperanza non sia l'ultima parola della «sagesse» di III, 13 M. Screech l'ha mostrato egregiamente (*op. cit.*, capp. XVII-XVIII). Ma di ciò e di come ne derivi di ri-

flesso una critica a Platone oltre che a Socrate non tratteremo qui, ché implicherebbe una ricostruzione dell'intera riflessione morale degli *Essais*.

Ce sont deux fontaines ausquelles qui puise, d'où, quand et combien il faut, soit cité, soit homme, soit beste, il est bienheureux.

Duo namque fontes natura scaturiunt, a quibus qui haurit, unde, quando, quantumque oportet, felix est, privatus scilicet et civitas omnesque animal, qui autem insipienter et preter opportunitatem contra vivit infelix.

(*Leggi*, I, 636d-e, tr. latina cit., p. 270 v)

La premiere, il la faut prendre par medecine et par nécessité, plus escharsement; l'autre, par soif, mais non jusques à l'ivresse.

La douleur, la volupté, l'amour, la haine sont les premieres choses que sent un enfant; si, la raison survenant, elles s'appliquent à elle, cela c'est vertu.

(III, 13, 1111)

Disciplinam appello virtutem quae primo pueris advenit si voluptas et amor, doloresque et odium recte in animos influant, antequam ratione moveant, et deinde ratione presente, rationi consentiant.

(*Leggi*, II, 653b, tr. latina cit., p. 272 r)

Montaigne ricorre a Platone per ribadire la necessità della «temperance»: dolori e piaceri richiedono entrambi una misura che li governi altrimenti ricadono fuori dall'ambito del naturale all'interno del quale soltanto trova spazio la virtù propriamente umana. Sono, con le parole delle *Leggi*, due fontane a cui abbeverarsi e il tutto sta nel farlo «quand et combien il faut». L'ultimo dialogo di Platone si trova cioè a confermare la più essenziale delle acquisizioni raggiunte in *De l'expérience*: tutte le cose naturali «il ne les faut ny suyvre, ny fuyr, il les faut recevoir» (III, 13, 1106), in ciò sta il fondo della «sagesse». Comincia a farsi avanti allora il senso del «Platon Socratique»: non è il Platone del dualismo e dell'immortalità dell'anima ma quello delle *Leggi* che Montaigne sente più vicino alle sue corde. E questo perché vi ritrova una profonda affinità con il modello e l'insegnamento socratico sulla «moderation». Platone è socratico in quanto riconosce nella temperanza l'unica via di accesso a una saggezza puramente umana, e lo è soprattutto in quei dialoghi in cui il dualismo di anima e corpo risulta meno estenuato. Se la tradizione cristiana (e il neoplatonismo in particolare) aveva insistito sul *Fedone*¹⁴ e sul *Fedro*, Montaigne trova nelle *Leggi* il proprio dialogo di riferimento. In esso, infatti, Platone dimostrava pienamente di riconoscere la via della virtù in un saggio temperamento tra le esigenze assolute (quelle formalizzate nella *Repubblica*) e i limiti delle capacità umane. Come dirà in una nota in [C], Platone, come Socrate, ha davanti gli occhi l'umanità concreta, «l'humaine condition», non l'ideale di un uomo perfetto:

Quand je me confesse à moy religieusement, je trouve que la meilleure bonté que j'aye, a de la teinture vicieuse. Et crains que Platon en sa plus verte vertu (moy qui en suis autant sincere et loyal estimateur, et des vertus de semblable marque, qu'autre puisse estre), s'il y eust escouté de pres, [C] *et il y escoutoit de pres*, [B] il y eust senty quelque ton gauche de mixtion humaine, mais ton obscur et sensible seulement à soy (II, 20, 674-675, corsivo nostro)¹⁵.

(14) Che peraltro anche Montaigne cita e discute (cfr. soprattutto *Essais*, II, 3).

(15) Prima del collage di citazioni dalle *Leggi* sopra ricordato Montaigne scrive: «Eudoxus, qui en [sc. la volupté] établissoit le souverain bien, et ses compagnons, qui la montarent à si haut pris, la savourerent en sa plus gracieuse douceur par le moyen de la temperance, qui fut en eux singuliere et

exemplaire». La fonte è l'*Etica Nicomachea* (1172b) ma Montaigne associa a Eudosso i «compagnons» non presenti in Aristotele. Si tratta dei platonici, alla cui scuola Eudosso veniva tradizionalmente – anche se erroneamente – riferito. Anche questo particolare ribadisce perciò il nesso tra Platone e la nozione di temperanza qui evidenziato.

Un passaggio dal terzo libro degli *Essais* conferma l'attendibilità di questa lettura. In *De mesnager sa volonté* (III, 10) Montaigne affronta il problema delle occasioni in cui il coinvolgimento delle passioni è eccessivo, in cui le sofferenze si evitano paurosamente e ci si lascia inabissare nel piacere. Si tratta della controparte di quanto detto in III, 13 («la premiere [sc. douleur], il la faut prendre par médecine et par nécessité, plus escharchement; l'autre [sc. volupté], par soif, mais non jusques à l'ivresse») dove si declinava la moderazione sotto forma di pazienza nel sopportare e di continenza nel godere. Il saggio si apre con l'ammissione dell'autore della propria naturale moderazione:

Au pris du commun des hommes, peu de choses me touchent, ou, pour mieux dire, me tiennent; car c'est raison qu'elles touchent, pourveu qu'elles ne nous possèdent. [...] Autant que je puis, je m'employe tout à moy; et en ce subject mesme, je briderois pourtant et soustiendrois volontiers mon affection qu'elle ne s'y plonge trop entiere, puis que c'est un subject que je possède à la mercy d'autrui, et sur lequel la fortune a plus de droict que je n'ay. De maniere que, jusques à la santé que j'estime tant, il me seroit besoing de ne la pas desirer et m'y adonner si furieusement que j'en trouve les maladies importables (III, 10, 1003).

Ma a proposito della salute Montaigne sente il bisogno di doppiare la propria testimonianza con quella di una *auctoritas*. «[C] On se doit moderer entre la haine de la douleur et l'amour de la volupté; et ordonne Platon une moyenne route de vie entre les deux». Si tratta ancora delle *Leggi*; meglio, di un passo del libro VII (792c). Il riferimento alla «moderation» nella gestione del piacere evoca automaticamente il nome di Platone. Il passaggio concettuale è oramai diventato automatico per Montaigne. D'altronde che avevano fatto le *Leggi* se non tratteggiare le norme educative necessarie per condurre i futuri cittadini sulla «retta via» che «non deve né tener dietro ai piaceri né d'altra parte rifuggire del tutto i dolori, ma perseguire con amore proprio quello stato intermedio di cui ho parlato or ora chiamandolo di serenità, condizione che [...] tutti affermiamo [...] essere propria della divinità» (792c-d)¹⁶?

Il Platone «socratico» che Montaigne ama, quello in cui si riconosce così come in Socrate è dunque quello delle *Leggi*, non a caso il dialogo comunemente avvicinato nella tradizione all'*Etica nicomachea*. Ad esso infatti così come alla «secte Peripatetique, de toutes sectes la plus civilisée» – ma non al platonismo «cristianizzabile» del *Fedone* – Montaigne credita il merito più alto:

La secte Peripatetique [...] attribue à la sagesse ce seul soin de pourvoir et procurer en commun le bien de ces deux parties associées [sc. corpo e anima]; et montre les autres sectes, pour ne s'estre assez attachées à la consideration de ce meslange, s'estre partialisées, cette-cy pour le corps, cette autre pour l'ame, d'une pareille erreur, et avoir escarté leur subject, qui est l'homme, et leur guide, qu'ils advouent en general estre nature (II, 17, 639-640).

(16) Similmente, riprendendo la discussione dei primi libri delle *Leggi* sui simposi: «Platon defend aux enfans de boire vin avant dixhuict ans, et avant quarante de s'enivrer; mais, à ceux qui ont passé les quarante, il ordonne de s'y plaire; et mesler largement en leurs convives l'influence de Dionysius, ce bon dieu qui redonne aux hommes la gayeté, et la jeunesse aux vieillards, qui adoucit et amollit les passions de l'ame, comme le fer s'amollit par le feu. Et en ses loix trouve telles assemblées à boire

(pourveu qu'il y aie un chef de bande à les contenir et regler) utiles, l'yvresse estant une bonne espreuve et certaine de la nature d'un chascun, et quand et quand propre à donner aux personnes d'aage le courage de s'esbaudir en danses et en la musique, choses utiles et qu'ils n'osent entreprendre en sens rassis. *Que le vin est capable de fournir à l'ame de la temperance, au corps de la santé*» (II, 2, 345, corsivo nostro).

II. Platone e l'*Apologie de Raimond Sebond*

L'altro luogo in cui si decide la partita filosofica degli *Essais* è, ovviamente, l'*Apologie de Raimond Sebond*. E, come prevedibile sia per l'estensione che per il numero dei temi trattati, si tratta del *saggio* che offre il maggior numero di citazioni e di riferimenti a Platone. Difficile però sperare in una unità d'interpretazione analoga a quella riscontrata per il «Platon Socratique» di III, 13. Montaigne intreccia le fonti in maniera vertiginosa, e tra esse Platone, sottoponendole talvolta ad un uso spregiudicato talvolta calibratissimo. C'è però una guida che può venirci in aiuto: la periodizzazione. Le aggiunte introdotte dopo il 1588 costituiscono infatti una buona parte del testo degli *Essais* e intervengono spesso a confermare o smentire affermazioni precedenti evidenziandone il significato e i limiti. Nel caso di Platone e dell'*Apologie* ciò appare con chiarezza: in seguito alla rilettura massiccia dei dialoghi tra il 1588 e il 1592¹⁷ le poche decine di riferimenti presenti in [A] lievitano infatti fino a 70 in [C]. Tale arricchimento di citazioni si accompagna, ed è questo l'elemento essenziale, con una decisa virata anche per quanto riguarda i contenuti e, di conseguenza, il giudizio complessivo di Montaigne su Platone. Confrontare i diversi «strati» di II, 12 ci consentirà quindi non solo di seguire i cambiamenti e i progressi del «platonismo» di Montaigne ma soprattutto di individuare su quali punti l'autore ritiene di dover insistere dopo il 1588 e di conseguenza su quali tematiche centra l'originalità della propria «lettura» platonica.

Come già sottolineava Kellermann, il Platone che emerge dall'*Apologie* del 1580 sembra in buona parte appiattirsi sull'immagine comune del filosofo fornita dalla dossografia antica: «the poet-philosopher and highly imaginative genius who mingled myths, intuition and mysticism with his philosophical speculations»¹⁸. In ragione di ciò i riferimenti di Montaigne si organizzano quasi esclusivamente lungo una doppia direttiva, cioè contro la teoria della reminiscenza e contro i miti escatologici. Il secondo tema ha però come corollario una discussione di alcune tesi platoniche sulla religione dove l'originalità dell'approccio di Montaigne trova già il modo di farsi avanti.

L'interesse specifico dell'autore per la prima questione, oggetto di diverse trattazioni ciceroniane, sarebbe da imputarsi ad un passaggio dei *Dialogues contre les nouveaux academiciens* di Guy de Brués (1557). Una semplice giustapposizione dei testi basta a confermarlo:

[A] Car, pour faire valoir la condition de nos ames comme nous voulons, il les faut presupposer toutes sçavantes lors qu'elles sont en leur simplicité et pureté naturelle. Par ainsin elles eussent esté telles, estant exemptes de la prison corporelle, aussi bien avant que d'y entrer, comme nous esperons qu'elles seront apres qu'elles en seront sorties. Et de ce sçavoir, il faudroit qu'elles se ressouvinsent encore estant au corps, comme disoit Platon que ce que nous aprenions n'estoit qu'un ressouvenir de ce que nous avions sçeu: chose que chacun, par experience, peut maintenir estre fauce: en premier lieu, d'autant qu'il ne nous ressou-

R[onsard]. Ainsi, combien que nostre ame ait de soy, en soy divinement encloses les notions, desquelles nous avons parlé, toutesfois se sentant voilée de ce terrestre corps, comme d'une espaisse rouille, elle ne peut montrer son excellence, et revenir à soy, jusques à ce que par un continuel travail et diligence, elle se soit aucunement separée de sa prison du corps, et deschargée de l'enrouilleure, qui auparavant l'empeschoit de faire, ce qui cessant l'empeschement, luy est tresfacile, comme estant parfaite de sa nature.

(17) Cfr. VILLEY, *op. cit.*, p. 192.

(18) *Art. cit.*, p. 314.

vient justement que de ce qu'on nous apprend, et que, si la memoire faisoit purement son office, aumoins nous suggereroit elle quelque traict outre l'apprentissage.

Secondement, ce qu'elle sçavoit, estant en sa pureté, c'estoit une vraye science, connoissant les choses comme elles sont par sa divine intelligence, là où icy on luy faict recevoir la *men-songe et le vice*, si on l'en instruit! Enquoy elle ne peut employer sa reminiscence, cette image et conception n'ayant jamais logé en elle.

De dire que la *prison corporelle* estouffe de maniere ses facultez naïves qu'elles y sont toutes esteintes, cela est premierement contraire à cette autre creance, de reconnoistre ses forces si grandes, et les operations que les hommes en sentent en cette vie, si admirables, que d'en avoir conclud cette divinité et aeter-nité passée, et l'immortalité a-venir [...].

(II, 12, 548-549, corsivi nostri)

B[aiif]. Pourquoi donc (s'il faut que je redie) *n'avons-nous cognoissance de toutes choses*, veu que nos predecesseurs ont dès si long temps, et si diligemment travaillé à l'aquerir? R. Parce que nostre vie est si breve, que nous ne pouvons en si peu de temps, apprendre les sciences et les disciplines, qui sont mer-veilleusement longues.

[...]

B. Pourquoi donq *ne sçavons nous sinon ce qu'on nous a monstre, et nous avons appris par nostre diligence* ?

B. Je n'ay, ny je ne suy autre raison, que l'apa-rance, ou bien *l'opinion, qui domine en toutes voz sciences, et en tout ce dont vous pensés estre plus asseurez*: et ne croy pas encore, que je veuille affermer, ce qu'ores je te dy: car es-tant homme imbecille comme les autres je voy beaucoup de choses qui me semblent proba-bles: mais je n'en voy point, que je doive as-seurer: Toutesfois ce me sera grand plaisir, de t'ouyr poursuyvre les propos jà commencé.

[...]

R. Puis que l'ame (comme j'ay desjà dit) est dans le corps, comme dans une *obscuré pri-son* ...

(*The Dialogues of Guy de Brués. A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism*, ed. by P. P. Morphos, Baltimore, The Johns Hop-kins Press, 1953, pp. 154-159, corsivi nostri)

Montaigne ricalca rigorosamente l'andamento dell'argomentazioni critiche di Brués: cambia soltanto il contraltare polemico, Epicuro via Lucrezio in un caso, Ari-stotele e la tradizione empirista nell'altro. In generale comunque ciò che emerge è la consueta diffidenza per la teoria delle idee e della reminiscenza da parte di un autore poco incline alle indagini epistemologiche e alle speculazioni metafisiche nel loro complesso. È in questa stessa tendenza, comune a tutte le rassegne dossografiche antiche, che si inseriscono ugualmente anche i giudizi risalenti al 1580 sul fatto che «Epicurus, Platon et Pythagoras nous ayent donné pour argent contant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres», o su «l'homme de Platon» ovvero «un chapon vif plumé» (II, 12, 544).

Nel caso della polemica rivolta ai miti sul giudizio finale e la vita ultraterrena Montaigne mostra invece maggiore originalità. La critica passa infatti per una vera e propria prosopopea della «raison humaine» contro il carattere troppo “corporeale” e “terrestre” del «vergier de Pluton» e delle «commoditez ou peines corporelles qui nous attendent encore apres la ruine et aneantissement de nos corps» prospettate

da Platone (ad esempio in *Gorgia*, *Assiolo* e *Repubblica*)¹⁹. La condanna si fa forte addirittura di un parallelo con la visione volgarmente sensuale del paradiso che «Mahomet promet aux siens», «un paradis tapissé, paré d'or et de pierrerie, peuplé de garses d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers». Anche «aucuns des nostres», ammette Montaigne, sono caduti «en pareille erreur, se promettant apres la resurrection une vie terrestre et temporelle» (II, 12, 518). Per Montaigne le gioie del paradiso, come ogni altra questione che riguardi esclusivamente la natura e la volontà divina, debordano infinitamente la capacità di comprensione umana e non hanno alcuna analogia con i piaceri fisici temporali: è soltanto segno della nostra presunzione e della viziosa tendenza all'antropomorfismo voler «dechiffer» i segreti della «incomprehensible puissance» di Dio. Scatta allora la diretta invettiva nei confronti di Platone «qui a eu ses conceptions si celestes, et si grande accointance à la divinité»:

[A] Si les plaisirs que tu nous promets en l'autre vie sont de ceux que j'ay senti çà bas, cela n'a rien de commun avec l'infinité. Quand tous mes cinq sens de nature seroient combles de liesse, et cette ame saisie de tout le contentement qu'elle peut desirer et esperer, nous sçavons ce qu'elle peut: cela, ce ne seroit encores rien. S'il y a quelque chose du mien, il n'y a rien de divin. Si cela n'est autre que ce qui peut appartenir à cette nostre condition presente, il ne peut estre mis en compte. [C] Tout contentement des mortels est mortel. [A] La reconnaissance de nos parens, de nos enfans et de nos amis, si elle nous peut toucher et chatouiller en l'autre monde, si nous tenons encore à un tel plaisir, nous sommes dans les commoditez terrestres et finies (II, 12, 518).

Montaigne denuncia nella dottrina platonica i limiti della ragione umana, la sua «irragionevolezza» di fronte ad un Dio la cui unica forma di concepibilità consiste in «imaginer inimaginables» i suoi decreti e attributi. Un versetto celebre dalla *prima lettera ai Corinzi* (II, 9) ribadisce concisamente l'accusa e associa Montaigne alla vasta tradizione dell'umanesimo cristiano che di tale citazione aveva sancito l'uso²⁰:

Nous ne pouvons dignement concevoir la grandeur de ces hautes et divines promesses, si nous les pouvons aucunement concevoir: pour dignement les imaginer, il faut les imaginer inimaginables, indicibles et incomprehensibles, [C] et parfaitement autres que celles de nostre miserable experience. [A] Oeuil ne sçauroit voir, dict Saint Paul, et ne peut monter en coeur d'homme l'heur que Dieu a préparé aux siens (II, 12, 518).

Infine rincarano la dose due argomenti di natura epicurea ma che trovano una declinazione perfetta anche nell'ortodossia cristiana: se infatti Platone obiettasse che le sue presunte gioie ultraterrene prevedono una preventiva «purification» di noi stessi, ovvero un «extreme changement et si universel» della nostra condizione, «[A] ce ne sera plus nous [...]». Ce sera quelque autre chose qui recevra ces recompenses, [B] *quod mutatur, dissolvitur; interit ergo: / Trajiciuntur enim partes atque ordine migrant*» (II, 12, 518-519). D'altro canto, se invece tali pene o ricompense spettassero soltanto alla «partie spirituelle de l'homme», «[A] ce ne sera plus l'homme, ny nous, par consequent, à qui touchera cette jouissance: car nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et ruine de nostre estre, [...] *Et nihil hoc ad nos, qui coitu conjugioque / Corporis atque animæ consisti-*

(19) II, 12, 518-520.

(20) Cfr. V. CARRAUD, *L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne* in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit., pp. 137-174. Era-

smo riprende la citazione paolina in un passaggio essenziale dell'*Elogio della follia*: ci riserviamo di analizzarne altrove il rapporto con questa pagina di Montaigne.

mus uniter apti» (II, 12, 519-520). Montaigne ribadisce così, appoggiandosi sui versi di Lucrezio (*De rerum natura*, III, 756; 857), la verità della permanenza dell'identità personale e della resurrezione dei corpi, rifiutando come privi di «appareance» anche agli occhi della ragione sia le «purificazioni» che il paradiso di puri spiriti abbozzati nei miti escatologici platonici²¹.

Rispetto alle riserve sulla dottrina delle idee e della reminiscenza la critica di Montaigne in questo secondo caso appare chiaramente più consapevole e complessa. Una delle ragioni possibili risiede, forse, nell'importanza dei temi «teologici» all'interno dell'*Apologie* nel suo complesso: su questo campo il confronto con il «divino» Platone risulta in un certo senso inevitabile per un autore rinascimentale²² e la questione delle ricompense ultraterrene rappresenta agli occhi di Montaigne l'occasione giusta. Qualche conferma in questo senso giunge da altri passaggi in [A]. I restanti riferimenti a Platone negli *Essais* del 1580 riguardano infatti proprio un tema «religioso» e si situano nelle prime pagine dell'*Apologie* dove Montaigne presenta quasi un minuscolo trattato sulla «foi» prima di intraprendere la sua impresa scettica.

Per rispondere alla prima obiezione dei critici di Sebond, Montaigne contrappone la devozione «tiepida» e puramente formale – se non subordinata a interessi umani – della maggioranza dei cristiani («Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans») ai molti gesti esemplari indotti da una sincera «ispirazione» filosofica²³:

[A] Ces grandes promesses de la beatitude eternelle, si nous les recevions de pareille autorité qu'un discours philosophique, nous n'aurions pas la mort en telle horreur que nous avons. [...] La force du discours de Platon, de l'immortalité de l'ame, poussa bien aucuns de ses disciples à la mort, pour joir plus promptement des esperances qu'il leur donnoit. Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. [...] [B] Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans. [A] Et ce que dit Plato, qu'il est peu d'hommes si fermes en l'atheisme, qu'un dangier pressant ne ramene à la reconnaissance de la divine puissance, ce rolle ne touche point un vray Chrestien. C'est à faire aux religions mortelles et humaines d'estre receuës par une humaine conduite (II, 12, 445).

La tematica è quella classica dello statuto delle virtù degli antichi privi della fede in Cristo e la posizione di Montaigne non fa che allinearsi all'ortodossia cattolica nel sottolineare la necessità della grazia per portare a pieno compimento anche le più eccellenti ed esemplari facoltà umane²⁴. Ma invece di limitarsi al caso della fede nell'immortalità dell'anima²⁵, e cioè al *Fedone* e agli aneddoti su di esso contenuti nel primo libro delle *Tuscolane*, l'autore riprende e discute le ben meno celebri tesi sull'ateismo esposte nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Non si tratta più cioè soltanto di confrontare la fede «filosofica» del «discours de l'immortalité de l'ame» con l'unica fede vera, bensì di valutare l'ipotesi platonica secondo la quale la credenza si fonde-

(21) Andrebbe comunque precisato se Montaigne si riferisse direttamente al testo di alcuni dia-loghi o si limitasse, come spesso è stato suggerito, a rifarsi alle pagine conclusive dell'opuscolo plutar-queo *De la face qui apparoist dedans le ronde de la lune* (secondo la traduzione di Amyot).

(22) Già nel *De natura deorum* compariva un'in-dicazione in questo senso; cfr. I, VIII. Sull'epiteto di «divin» e i ripensamenti di Montaigne nel corso della propria riflessione, cfr. SCREECH, *op. cit.*, *pas-sim*. Un esempio significativo già nel testo sopra

citato che nel 1588 suonava «Croyons nous que Platon, luy qui a eu ses conceptions si celestes, et si grande accointance à la divinité, que le surnom luy en est *justement* demeuré ...»; mentre nel 1592 «justement» scompare.

(23) Per la specifica questione del suicidio cfr. SCREECH, *op. cit.*, cap. V.

(24) In ciò l'agostinismo di Sebond appare pie-namente sottoscritto dall'*Apologie*.

(25) Cfr. *Essais*, II, 3.

rebbe su «une vitieuse passion, comme celle de l'inconstance et de l'estonnement». Un Platone inconsueto, dunque, e tutt'altro che neoplatonizzante.

Ma la scelta risulta doppiamente coraggiosa se si tiene poi conto che nei dialoghi in questione la tesi ripresa dall'*Apologie* compare in bocca ad interlocutori che difficilmente possono essere considerati espressione dell'opinione platonica. Per quanto riguarda il passo della *Repubblica* richiamato da Montaigne, a farsi portavoce di una «reconnaissance de la divine puissance» indotta soltanto dalla paura delle pene eterne è infatti Cefalo, personaggio nel quale Platone tratteggia la figura del “buon crematista”, dalla morale semplice e in parte puramente di facciata, cui si contrapporrà poi il modello del “guardiano”, capace di raggiungere, grazie alla sua formazione etico-culturale, una comprensione più autentica anche del divino. Nel caso poi dell'altra fonte, il libro decimo delle *Leggi*, il contesto è quello della replica a tre posizioni atee, che Montaigne stesso richiama in apertura di I, 56:

Platon, en ses loix, fait trois sortes d'injurieuse creance des Dieux: Qu'il n'y en ayt point; qu'ils ne se meslent pas de noz affaires; qu'ils ne refusent rien à noz vœux, offrandes et sacrifices. La premiere erreur, selon son advis, ne dura jamais immuable en homme depuis son enfance jusques à sa vieillesse. Les deux suivantes peuvent souffrir de la constance (I, 56, 318-319).

Prima di procedere a confutarle una ad una, l'ateniese, maschera di Platone stesso, introduce la constatazione dell'impossibile fermezza «en l'atheisme»: si tratta però soltanto di una constatazione di fatto, un'osservazione empirica rivolta ad un ipotetico ragazzo “ribelle” alla devozione tradizionale. Il passaggio costituisce infatti una sorta di prologo, rivolto ad un immaginario interlocutore che professi un giovanile “entusiasmo ateistico”, magari perché abbindolato da qualche sofista. Ma la vera confutazione, complessa e rigorosa, comincerà soltanto alcune righe più avanti e costringerà Platone ad una delle esposizioni più difficili riguardanti l'immortalità dell'anima e la natura della divinità.

Ecco allora che Montaigne non solo estrae dal *corpus* platonico due testi e una tesi non comuni nelle discussioni degli antichi sulla teologia ma si appoggia precisamente su dei passaggi in cui in effetti Platone esprime convinzioni non perfettamente coerenti con la propria dottrina o meramente dettate dalla finzione drammatica.

Tutto ciò non intacca comunque in alcun senso la radicalità della critica avanzata dall'*Apologie*. Per quanto si possa distinguere Platone da Cefalo il problema resta l'intrinseca incompletezza di qualsiasi mezzo umano che voglia procurare la fede con le sue sole forze: anche la «grande ame» di Platone è pur sempre «grande d'humaine grandeur seulement». Siano pure nel giusto il *Fedone* e le *Leggi* nell'affermare che «nous sommes ramenez à la creance de Dieu, ou par amour» (le «esperances» suscitate dal «discours de Platon de l'immortalité de l'ame») «ou par force» («l'Atheisme estant une proposition comme desnaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'establi en l'esprit humain, pour insolent et desreglé qu'il puisse estre»). Montaigne replica in ogni caso:

Le neud qui devoit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devoit estreindre nostre ame et joindre à nostre createur, ce devoit estre un neud prenant ses repliz et ses forces, non pas de nos considerations, de noz raisons et passions, mais d'une estreinte divine et supernaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est l'autorité de Dieu et sa grace (II, 12, 446).

Ogni speculazione sul divino non garantita dalla grazia appare dunque agli occhi di Montaigne pura “follia”. La questione delle rappresentazioni escatologiche non

è che un esempio di un atteggiamento generale di Platone verso il divino. Nell'uno come nell'altro caso Montaigne vi riconosce un'identica negazione di un principio essenziale della sua fede e della sua filosofia: tutte le cose che riguardano Dio sono «parfaitement autres que celles de nostre miserable experience». Ma allora il ricorso a Platone in II, 12 potrà essere soltanto critico e non positivo come in *De l'expérience*? Come si può integrare costruttivamente nell'*Apologie* chi vanta, al di fuori della grazia, «conceptions celestes»²⁶? Come può Montaigne conciliare le proprie convinzioni con quelle di un filosofo che ci vuole portare alla fede con la sola forza «de nos considerations, de noz raisons et passions»? Le aggiunte del 1592 sembrano affrontare seriamente questo interrogativo.

I riferimenti a Platone contenuti nell'ultima versione degli *Essais* risentono senza dubbio dell'intensificarsi delle letture filosofiche di Montaigne negli anni tra il 1588 e la morte, ed in particolare delle opere ciceroniane. Nello specifico, nell'*Apologie* del 1592 si percepisce con chiarezza l'influenza del *De natura deorum*. Montaigne assegna al dialogo ciceroniano un ruolo chiave nella discussione dei temi legati alla fede e al rapporto di essa con la ragione. Lo testimoniano due passaggi di *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe* (I, 23) dove Montaigne se ne fa forte per ribadire il contrasto tra la varietà delle opinioni trasformatesi in leggi e la «religion», non soggetta alla «coustume»:

Car cette partie estant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s'y perdre, à qui n'y est extraordinairement éclairé par faveur divine [...]. [C] Et est tres-juste cette ancienne exclamation: «Non pudet physicum, idest speculatorem venatoremque naturæ, ab animis consuetudine imbutis quærere testimonium veritatis» [*De nat. deorum*, I, XXX] (I, 23, 111).

E ancora, poco più avanti, per abbattere la presunzione di chi si arroga il diritto di «juger» delle «loix divines»:

[C] Ce sont coups de sa main divine, qu'ils nous faut, non pas imiter, mais admirer, et exemples extraordinaires, marquez d'un exprez et particulier adveu, du genre des miracles qu'elle nous offre, pour tesmoignage de sa toute puissance, au-dessus de noz ordres et de noz forces, qu'il est folie et impiété d'essayer à représenter, et que nous ne devons pas suivre, mais contempler avec estonnement. [...] Cotta proteste bien opportunément: «*Quum de religione agitur T Coruncanum, P. Scipionem, P. Scoevolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthem aut Crysippum sequor*» [*De nat. deorum* III, II] (I, 23, 121)²⁷.

Come prevedibile tale uso tematico diventa preponderante nell'*Apologie* ed in molti casi la vicinanza di citazioni bibliche o paoline contribuisce a ribadirlo. Ma quale immagine poteva fornire di Platone il *De natura deorum*? Un elemento in particolare sembra attrarre l'attenzione di Montaigne. All'interno di un celeberrima sequenza dossografica sulle dottrine teologiche dei predecessori Cicerone scrive (I, XII):

(26) Si tratta di una questione piuttosto complessa, che investe non solo la concezione della divinità e dell'uomo contenute nell'*Apologie* ma anche, e soprattutto, il valore dello scetticismo in essa così brillantemente sostenuto. Nostro intento sarà comunque soltanto di fornire alcune indicazioni che a tal proposito sembrano emergere dall'analisi della figura di Platone così come appare nelle

varie versioni di II, 12: esse ci sembrano tuttavia significativamente convergere con analoghe letture proposte da Screech rispetto alla citazione finale di Plutarco e da Tournon riguardo al significato generale dell'*Apologie* nell'andamento complessivo degli *Essais*.

(27) Cfr. l'identico uso, in rapporto alla questione dei miracoli, in *Essais* I, 27, 180.

Iam de Platonis inconstantia longum est dicere, qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse, in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat. Quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt asomaton), id quale esse possit intellegi non potest: careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate; quae omnia una cum deorum notione comprehendimus. Idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis accepimus. Quae et per se sunt falsa perspicue et inter se vehementer repugnantia.

Montaigne traduce fedelmente il passo in II, 12 (anche se non riprende esplicitamente la valutazione conclusiva):

[C] Platon dissipe sa creance à divers visages; il dict, au Timae, le pere du monde ne se pouvoir nommer; aux loix, qu'il ne se faut enquerir de son estre; et, ailleurs, en ces mesmes livres, il fait le monde, le ciel, les astres, la terre et nos ames Dieux, et reçoit en outre ceux qui ont esté receuz par l'ancienne institution en chasque republique (II, 12, 515).

Diversamente da ciò che ci si potrebbe aspettare, tuttavia, questa critica di contraddittorietà non induce l'autore dell'*Apologie* a relegare Platone con tutti gli altri pensatori antichi sotto la comune etichetta di "follie" filosofiche. Una coppia di citazioni dal *De natura deorum* in II, 12 sarà, è vero, utilizzata per ribadire la dismisura della presunzione umana, ma senza che vi compaia il riferimento a Platone:

[A] Tout ce que nous voyons en ces corps là [sc. le ciel], nous estonne. [C] «*Quæ molitio, quæ ferramenta, qui vectes, quæ machinæ, qui ministri tanti operis fuerunt?*» [De nat. deorum, I, VIII]. [...] Si ce que nous n'avons pas veu, n'est pas, nostre science est merueilleusement raccourcie: «*Quæ sunt tantæ animi angustiae!*» [De nat. deorum, I, XXXI] (II, 12, 451-452).

Tale atteggiamento critico si adattava meglio, forse, all'immagine di Platone fornita dagli *Essais* del 1580; poche righe più in basso l'autore condanna infatti i «[A] songes de l'humaine vanité, de faire de la Lune une terre celeste, [...] y planter des habitations et demeures humaines, et y dresser des colonies pour nostre commodité, comme faict Platon et Plutarque». Al Platone del 1592 spetta invece un ruolo ben più personale e complesso; un ruolo che, a nostro parere, fu suggerito a Montaigne proprio dall'accusa ciceroniana di «inconstantia».

Rileggiamo più attentamente la riscrittura proposta nell'*Apologie* del paragrafo XII del *De natura deorum*. Montaigne interpreta l'«inconstantia» del testo latino come una deliberata strategia per non rendere univocamente manifesto il proprio pensiero. Quando Platone «dissipe» le proprie convinzioni filosofiche sotto l'apparenza di affermazioni molteplici e, al più, anche contraddittorie, lo fa *consapevolmente* non per negligenza o incapacità²⁸. Questa lettura viene forse suggerita a Montaigne dal recupero di una tradizione storiografica di lunga data²⁹: la distinzione del *corpus pla-*

(28) «Dissiper» è usato frequentemente da Montaigne, in accezione negativa, in rapporto alla verità e alla sua accessibilità da parte della ragione umana: l'idea è sempre quella di una unità originaria che si perde o non si riesce a conservare.

(29) Cfr. SESTO EMPIRICO, *Pyrrhonianæ Hypotyposes* (I, XXXIII, 221): «Per quanto riguarda Platone, gli uni hanno detto che era un dogmatico, altri che era aporetico, altri ancora che era da un certo punto di vista aporetico e da un altro dogmatico. In effetti nei suoi dialoghi d'esercizio (γυμναστικοί) nei quali Socrate viene rappresentato sia mentre scherza

con i suoi interlocutori sia mentre combatte i sofisti, si afferma che egli possiede questo carattere peculiare di essere al contempo adepto dell'esercizio e aporetico e di diventare invece dogmatico quando fa delle affermazioni serie tramite l'intermediario di Socrate, di Timeo o di qualcuno del genere» (traduzione nostra); OMER TALON, *Academia* (1547): «Venio ad genus orationis, quo in suis disputationibus usi sunt. Utriusque igitur Academiae duas fuisse communes disputationis vias et rationes, libri Platonis et Ciceronis testantur: unam, qua res dubiae et controversae utrinque disceptarentur:

tonico, spesso operata in ambito scettico, in dialoghi γυμναστικοί e dialoghi δογματικοί. Dopo aver definito le tre opzioni filosofiche, dogmatici, accademici, pirroniani, Montaigne riduce infatti tutte le sette allo scetticismo. Il principio che organizza la tipologia è quello della «certitude», ma la discriminante non risiede in ciò che veramente i filosofi sono riusciti a conoscere bensì in ciò che essi *pretendono* di aver conosciuto:

Voila comment, des trois generales sectes de Philosophie, les deux font expresse profession de dubitation et d'ignorance; et, en celle des dogmatistes, qui est troisième, il est aysé à découvrir que la plus part n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant pensé nous establir quelque certitude, que nous montrer jusques où ils estoient allez en cette chasse de la verité (II, 12, 506-507).

E a testimoniario basta Aristotele, al contempo «prince des dogmatistes» ma anche espressione di un «Pyrrhonisme sous une forme resolutive» non appena si noti come deliberatamente («à escient») si copra «souvant d'obscurité si espesse et inextricable qu'on n'y peut rien choisir de son advis». La curiosità, «mal naturel et originel en l'homme», la presunzione e l'orgoglio sono quindi le uniche reali radici dell'atteggiamento dogmatico. Nella sostanza nessuna setta ha accesso alla verità: i dogmatici sono soltanto meno sinceri e più vanagloriosi.

Ma Platone? Non menzionato nella tripartizione, se non indirettamente tramite gli «Academiciens», quale sarà il suo ruolo?

La plus part des arts ont esté ainsi méprisées par le sçavoir mesmes. Mais ils n'ont pas pensé qu'il fut hors de propos d'exercer et esbattre leur esprit és choses où il n'y avoit aucune solidité profitable. Au demeurant, les uns ont estimé Plato dogmatiste; les autres, dubitateur; les autres, en certaines choses l'un, et en certaines choses l'autre (II, 12, 508-509).

Citando Sesto Empirico, Montaigne sembra optare per una “non-risposta”. Ma poco più avanti il verdetto si fa esplicito: «à mon gré, jamais instruction ne fut tiutubante et rien asseverante, si la sienne [sc. di Platone] ne l'est». Dunque, Platone scettico e padre di tutti gli accademici. Sembrerebbe. Ma è l'ultima parola? Il testo continua ricordando come «la plus part des auteurs de ce tiers genre» (siamo tornati ai dogmatici), pur intercalando al loro linguaggio «cadances dogmatistes» rivelino nel loro argomentare incertezze e dubbi propri più di chi cerca che di chi ha trovato. Dal che, nuova e stavolta veramente definitiva conclusione:

[C] Combien disent ils [Seneca e Plutarco], tantost d'un *visage*, tantost d'un autre, pour ceux qui y regardent de prez! [...] Platon me semble avoir aymé cette forme de philosopher par dialogues, *à escient*, pour loger plus decemment en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantasies. Diversement traicter les matieres est aussi bien les traicter que conformement, et mieux: à sçavoir plus copieusement et utilement (II, 12, 509, corsivi nostri).

alteram, qua probabiles disputationes praeceptis et institutionibus perpetuis explicarentur; priorem dialogi Platonis de moribus et Ciceronis de finibus; posteriorem Timaeus ille Platonis et tres Ciceronis de Officiis declarant, et Quintilianus» citato in C.B. SCHMITT, *Cicero scepticus: a study of the influence of the "Academica" in the Renaissance*, The Hague, Nijhof, 1972, p. 88. Più in generale cfr. *The Skeptical Tradition*, ed. by M. BURNYEAT, Berkeley-Los

Angeles-London, University of California Press; C. LEVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les "Académiques" et la philosophie cicéronienne*, Roma, École Française de Rome, 1992, pp. 539-541; G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 117-133 e M. BONAZZI, *Accademici e Platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano, LED, 2003.

Ecco così riapparire i «visages» in cui Platone «dissipe sa creance», secondo Cicerone o meglio secondo il Cicerone tradotto da Montaigne. E come nel caso dell'oscurità aristotelica non si tratta di contingenze ma di una scelta deliberata e cosciente: «à escient». Il giudizio del *De natura deorum* sembra dunque indurre Montaigne a interpretare il platonismo come un «Pyrrhonisme soub une forme» *dialogica*. Dove Cicerone scriveva «Platonis inconstantia» Montaigne legge la verità dello scetticismo mascherata tramite lo strumento del dialogo. Ma una volta raccolto lo spunto l'*Apologie* va ancora oltre. Non solo Platone, affermando che «le beaucoup sçavoir apporte l'occasion de plus doubter», ritrova Aristotele (e con lui gli scettici e l'ortodossia cristiana) ma addirittura prende sul serio la conciliazione di «pyrrhonisme» e «forme resolutive»: si esprime cioè in dialoghi, spesso aporetici, in cui sostiene con egual forza tesi opposte e modifica il carattere delle proprie argomentazioni a seconda degli argomenti trattati.

È così che la tradizione scettica cui accennavamo sopra può riappare nelle parole di Montaigne. Platone scrive ora per esercizio, dubitando (γυμναστικοί), ora assertoriamente (δογματικοί) proprio perché la sua filosofia è un cosciente «Pyrrhonisme soub une forme resolutive»:

[C] *Platon traicte ce mystere d'un jeu assez descouvert*. Car, où il escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style regentant et asseverant, et si y mesle hardiment les plus fantastiques de ses inventions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soy-mesme, sachant combien nous sommes propres à recevoir toutes impressions, et, sur toutes, les plus farouches et enormes. Et pourtant, en ses loix, il a grand soing, qu'on ne chante en public que des poësies desquelles les fabuleuses feintes tendent à quelque utile fin; et, estant si facile d'imprimer tous fantomes en l'esprit humain, que c'est injustice de ne les paistre plustost de mensonges profitables que de mensonges ou inutiles ou dommageables. Il dict tout destrousseement en sa republique que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper (II, 12, 512, corsivi nostri).

Il quadro dunque si chiude e l'immagine che Montaigne tratteggia di Platone nel 1592 appare in tutta la sua originalità. Unico tra i dogmatici, Platone ha il coraggio e l'umiltà di giocare a carte scoperte. Quel «mystere» che i suoi colleghi celano dietro trattazioni fumose o appelli all'*ipse dixit*, lui lo mette bene in vista: assumendo volti e opinioni contrastanti nella forma del dialogo, ammettendo che dove parla da «dogmatico» è solo per «piper», «pour le profit des hommes». La lettura di Cicerone, incrociandosi alla tradizionale distinzione tra dialoghi *d'esercizio* e dialoghi *assertori* ha trasformato completamente il presuntoso filosofo sostenitore di una religione «mortelle et humaine» del 1580. Ora Platone è quasi il modello di ogni sapere puramente umano: il più scettico dei dogmatici, il più dogmatico degli scettici (quando si tratta della vita civile e della morale)³⁰. In assoluto, il pensatore cui l'*Apologie* dedica più spazio e che più chiaramente ha indicato la vanità (o i limiti) della ragione scegliendo per esprimersi la forma «aperta» più simile all'*essai*. Ma come conciliare questa «riabilitazione» della filosofia platonica con le accuse sferzanti di mescolare umano e divino rivolte a Platone nella prima edizione degli *Essais*?

Montaigne sembra pienamente cosciente della difficoltà. E vi ovvia ricorrendo al *Timeo*. Anche in questo caso il tramite è Cicerone: la sua traduzione latina si riferisce infatti esattamente alla sezione del dialogo in cui Timeo distingue *opinione* e *conoscenza* e definisce la natura «verisimile» del proprio λόγος riguardo alla divinità:

(30) Ambito nel quale anche Montaigne non appare mai disposto ad accettare una totale deriva scettica.

precisamente il tema che Montaigne ha a cuore. Montaigne cita due volte la versione tradotta e si riferisce in tutti gli altri casi (concentrati in misura preponderante nell'*Apologie*) soltanto a tesi contenute nella corrispondente sezione dell'originale. Un'innegabile unità tematica e identità di funzioni argomentative accomuna tutti questi riferimenti.

[A] Voylà comment, des trois generales sectes de Philosophie, les deux font expresse profession de dubitation et d'ignorance; et, en celle des dogmatistes, qui est troisiemes, il est aysé à descouvrir que la plus part n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine. [...] [C] Timæus, ayant à instruire Socrates de ce qu'il sçait des Dieux du monde et des hommes, propose d'en parler comme un homme à un homme; et qu'il suffit, si ses raisons sont probables comme les raisons d'un autre: car les exactes raisons n'estre en sa main, ny en mortelle main. Ce que l'un de ses sectateurs a ainsin imité: «*Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quæ dixero; sed, ut homunculus, probabilia conjectura sequens*» [*Tusc.* I, IX], et cela sur le discours du mespris de la mort, discours naturel et populaire. Ailleurs il l'a traduit sur le propos mesme de Platon: «*Si forte, de deorum natura ortuque mundi disserentes, minus id quod habemus animo consequimur, haud erit mirum. Æquum est enim meminisse et me qui disseram, hominem esse, et vos qui judicetis; ut, si probabilia dicentur, nihil ultra requiratis*» (II, 12, 506-507)³¹.

Montaigne propone dunque una espressa lettura scettica del “mito verosimile” del *Timeo*. Il dialogo platonico «de generatione mundi» secondo Ficino diventa per l'autore dell'*Apologie* un «de la certitude et de l'opinion»: tutti i passaggi tradotti o parafrasati da esso vengono cioè a sancire come la conoscenza umana sia per essenza manchevole e si riduca a pura opinione rispetto alla verità che solo Dio detiene e può, su sua esclusiva iniziativa, partecipare ai mortali³². Rivelatrice in questo senso la discrepanza tra la parafrasi di Montaigne e la traduzione rigorosa di Cicerone di *Timeo* 29d: Montaigne aggiunge di sua mano una clausola finale: «et qu'il suffit, si ses raisons sont probables comme les raisons d'un autre: *car les exactes raisons n'estre en sa main, ny en mortelle main*». La distinzione ontologico-epistemologica tra *opinion* e *conoscenza* viene così a coincidere con la dicotomia tra *scientia divina* (o la *cognitio Dei* concessa per grazia) e sapere umano fatto di «probabilia». La condizione che Platone riservava alla conoscenza degli enti corruttibili diventa perciò l'unica possibile per gli «homunculi» mentre la certezza assicurata dal filosofo antico alla ragione che contempla le idee si riduce a prerogativa esclusiva di Dio: «C'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses ouvrages [...] La participation que nous avons à la connoissance de la verité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise. [...] Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez» (II, 12, 499-500; 540). La tradizione scettica che aveva visto nel “mito verosimile” del *Timeo* un argomento contro il dogmatismo stoico e epicureo in ambito fisico³³ risulta qui pienamente ribadita dall'*Apologie*; anzi Montaigne giunge ad estendere la portata della «doxa» ad ogni conoscenza non coadiuvata dalla grazia, screditando così qualsiasi pretesa della ragione umana. Si tratta di

(31) E ancora: «[A] Elle [sc. science] nous donne en payement et en presupposition les choses qu'elle mesmes nous apprend estre inventées [...] la philosophie nous presente, non pas ce qui est, ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse. [C] Platon, sur le discours de l'estat de nostre corps et de celuy des bestes: Que ce que nous avons dict, soit vray, nous en asseurerions, si nous avions sur cela confirmation d'un oracle; seulement nous asseurons que c'est le

plus vray-semblablement que nous ayons sçeu dire» (II, 12, 537); «Epicurus opposeroit-il pas cela à Platon avec grand apparence de l'humaine raison, [C] s'il ne se couvroit souvent par cette sentence: Qu'il est impossible d'establir quelque chose de certain de l'immortelle nature par la mortelle?» (II, 12, 520).

(32) Cfr. I. MACLEAN, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996, pp. 23-29.

(33) Cfr. *supra*, nota 29.

un'espressione importante del platonismo degli *Essais*: l'autore sancisce infatti la tesi centrale dell'intera sua architettura concettuale ricorrendo a uno degli scritti antichi maggiormente responsabile della continuità tra filosofia greca e pensiero cristiano. Anche considerandole solo citazioni estrinseche³⁴, Platone rimarrebbe comunque tra le radici profonde della riflessione di Montaigne.

Un'ulteriore ripresa del *Timeo* conferma quanto detto. Montaigne sceglie di chiudere la lunga sezione sulle «fantaisies» umane riguardo al divino con una citazione da *Timeo* 40d-e. Il passo presenta tuttavia nell'originale un carattere spiccatamente parodico: come sottolinea Fronterotta³⁵, «non si può non cogliere qui l'ironia con la quale Platone introduce l'esposizione delle mitiche genealogie [...] degli dei». Montaigne vi legge però una dichiarazione del tutto seria ed anzi perfettamente coerente con l'ortodossia cristiana, riassunta appena prima da una sentenza socratica:

C'est, à l'advis de Socrates, et au mien aussi, le plus sagement jugé du ciel que n'en juger point. Platon, ayant à parler des Daimons au Timée: C'est entreprinse, dict il, qui surpasse nostre portée. Il en faut croire ces anciens qui se sont dicts engendrez d'eux. C'est contre raison de refuser foy aux enfans des Dieux, encore que leur dire ne soit establi par raisons necessaires ni vraisemblables, puis qu'ils nous respondent de parler de choses domestiques et familiares (II, 12, 535-536)³⁶.

La concentrazione di alcuni termini chiave dell'intera *Apologie* («nostre portée», «enfants des Dieux», «raisons necessaires ni vraisemblables») conferma la strategia adottata. L'autore ha così strettamente congiunto il *Timeo* alla tematica dei limiti della conoscenza umana che anche un estratto dal significato opposto finisce coll'essere ricondotto ad essa.

III. Conclusioni

La presenza platonica negli *Essais* è un dato oggettivo. Più di duecento citazioni certificano l'attenzione di Montaigne verso il filosofo greco. Ma non meno rilevante, seppur forse meno evidente, è il ruolo teorico di Platone negli *Essais*. Abbiamo cercato qui di metterlo in luce analizzando i due *saggi* più filosoficamente articolati della raccolta, III, 13 e II, 12. In entrambi i casi crediamo di aver dimostrato come Platone sia tutt'altro che una mera fonte quanto piuttosto un referente per un confronto speculativo.

Per quanto riguarda *De l'expérience*, Montaigne ricorre a Platone nella discussione su di una tesi che è la principale del suo pensiero: la necessità di non mortificare alcuna delle componenti umane, di tenere uniti nel vincolo della «moderation» il corpo, lo spirito e i relativi piaceri. Ma per trovare nel platonismo delle argomentazioni consonanti con le proprie Montaigne si rivolge alle *Leggi* e non ai dialoghi più comunemente apprezzati dalla tradizione neoplatonica. Soltanto nell'ultima opera di

(34) Come sembra fare sbrigativamente VIEIL-LARD-BARON, *art. cit.*, pp. 221-222.

(35) PLATONE, *Timeo*, Milano, BUR, 2003, p. 226, n. 148.

(36) La versione ciceroniana del passo ha fatto sicuramente da tramite ma Montaigne non la segue pedissequamente: «Reliquorum autem, quos Graeci daimonas appellant, nostri opinor lares, si modo hoc recte conversum videri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profi-

teri nos scire audeamus. Credendum nimirum est veteribus et priscis ut aiunt viris, qui se progeniem deorum esse dicebant itaque eorum vocabula nobis prodiderunt; nosse autem generatores suos optime poterant, ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere: quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur, sed quia de suis nobis rebus videntur loqui, veteri legi morique parendum est».

Platone Montaigne riconosce infatti il fondo “socratico” che a suo parere costituisce anche la vera essenza del platonismo. Platone interviene precisamente in tutti quei contesti in cui si deve controbattere a chi vuole mortificare la bellezza e la dignità della natura umana in tutte le sue componenti. A questa «maladie» Montaigne vuole rispondere con il suo progetto di una «sagesse» soltanto umana: «Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme et deuëment [...] et de nos maladies la plus sauvage c'est mespriser nostre estre» (III, 13, 1110)³⁷. E trova in Platone un alleato prezioso poiché, a differenza di altre sette, egli «n'estrивe point contre les voluptez naturelles pourveu que la mesure y soit jointe, [C] et en presche la moderation, non la fuite» (III, 5, 892)³⁸.

Nel caso dell'*Apologie* la stratificazione delle varie redazioni rende la questione più complessa. Il passaggio dalla versione [A] a quella [C] mostra come Montaigne si allontani progressivamente dalla vulgata sul platonismo per delineare una sua originale lettura di Platone. Tramite Cicerone, l'*Apologie* riesce ad integrare il platonismo nella propria tipologia delle sette filosofiche: esso rappresenta l'esempio più chiaro e onesto di «Pyrrhonisme soubz une forme resolutive». Adottando ora il tono assertorio ora quello scettico Platone svela al contempo la verità del pirronismo e l'inganno del dogmatismo. La forma dialogante non è che l'espressione concreta della dinamica di pensiero di Platone – e di Montaigne stesso quando intende “saggiare” le proprie convinzioni in tutte le direzioni. Varie citazioni dal *Timeo* permettono poi di smentire l'apparente contrasto tra questo scetticismo moderato e la comune immagine di Platone «divin» e teologo. In questo dialogo Montaigne riconosce infatti l'ammissione autorevole che l'uomo è incapace di una qualsivoglia forma di «certitude» e che esso si dimostra “folle” al massimo grado nel momento in cui pretende di applicare i propri inefficaci strumenti conoscitivi non solo al mondo ma addirittura a Dio:

«*Melius scitur deus nesciendo*», dict S. Augustin; et Tacitus: «*Sanctius est ac reverentius de actis deorum credere quam scire*». Et Platon estime qu'il y ayt quelque vice d'impiété à trop curieusement s'enquerir et de Dieu et du monde, et des causes premieres des choses. «*Atque illum quidem parentem hujus universitatis invenire difficile; et, quum jam inveneris, indicare in vulgus, nefas*», dict Cicero [traduzione di *Timeo*, 28c] (II, 12, 499).

Di più: il dialogo platonico offre a Montaigne un modello di riflessione in grado di conciliare lo scetticismo epistemologico ed una precisa tradizione teologica³⁹. Meglio della coppia, storiograficamente dubbia, pirronismo-fideismo sembra farsi avanti, per descrivere il Montaigne dell'*Apologie*, l'abbinamento di platonismo e fede

(37) Sulla portata e il senso di tali affermazioni verte la questione di Montaigne «humaniste» o «anti-humaniste»; cfr. H. GOUHIER, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, cap. VI. Cfr anche: «Nous estimons à vice nostre estre. [...] Quel monstrueux animal qui se fait horreur à soy mesme, à qui ses plaisirs poisent; qui se tient à malheur!» (*Essais* III, 5, 879) e soprattutto: «Platon, en ces lois, ordonne sepulture ignominieuse à celui qui a privé son plus proche et plus amy, sçavoir est soy mesme, de la vie et du cours des destinées, non contraint par jugement publique, ny par quelque triste et inevitable accident de la fortune, ny par une honte insupportable, mais par lascheté et foiblesse d'une ame craintive. Et l'opinion qui desdaigne nostre vie, elle est ridicule. Car en fin c'est nostre estre, c'est nostre tout. Les choses qui ont

un estre plus noble et plus riche, peuvent accuser le nostre; mais c'est contre nature que nous nous mesprisons et mettons nous mesmes à nonchaloir; c'est une maladie particuliere, et qui ne se voit en aucune autre creature, de se hayr et desdaigner» (*Essais*, III, 2, 353).

(38) Il referente diretto di questo passaggio è ovviamente l'etica aristotelica (*Etica Nicomachea*, II, VII; III, X-XII, etc.) ma l'originalità della lettura platonica di Montaigne risiede proprio nell'isolare il Platone delle *Leggi* (così vicino ad Aristotele) dall'immagine di Platone affermatasi nella tradizione neoplatonica.

(39) Cfr. i contributi di Carraud, Imbach e Larmore in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit.

cattolica ortodossa. Si tratta di una pura ipotesi, che non intendiamo e non sapremmo qui argomentare a pieno⁴⁰. Ma non sarà un caso che il lungo passaggio finale ripreso da Plutarco sia così intriso del *Timeo*. Se come ha mostrato Screech, per Montaigne «there is a hierarchy of religious opinion among the pagans»⁴¹ come testimonia la «conclusion si religieuse d'un homme payen» perché non considerare anche il Platone del *Timeo* capace di «disposer au christianisme»?

Platone viene dunque chiamato in causa da Montaigne in merito ai due momenti fondamentali della sua costruzione filosofica: la «sagesse» e lo scetticismo. E in entrambi i casi rivela una insospettata capacità di entrare in consonanza con le tesi degli *Essais*. Da un lato confermando la necessità di affermare una «culture du corps» che non ne neghi le esigenze ma nemmeno le sopravvaluti⁴². Dall'altro riconoscendo alla ragione lo spazio circoscritto di ciò che è umano e precludendole in ogni senso l'accesso al divino⁴³. Certo, il Platone che emerge dalla penna di Montaigne coincide in poco con quello comune alla cultura cinquecentesca⁴⁴ ed anche con la reale dottrina dei dialoghi. Ma proprio per questo può dirci qualcosa sulla filosofia di Montaigne, sull'originalità del suo pensiero che ovviamente ne guida anche la lettura platonica. Nello specifico ci dice molto sulla natura complessa del suo «umanesimo anti-umanista». L'utilizzo di Platone in relazione ai due temi che abbiamo ricordato dimostra infatti che l'equilibrio della speculazione di Montaigne si regge proprio sulla comprensione di queste due istanze. Negandone una, si riducono – e sono stati ridotti – gli *Essais* a manifesto di puro scetticismo o a manuale di epicureismo.

Che un autore di fine Cinquecento trovi il proprio «nume tutelare» filosofico in Platone è pressappoco una banalità: qualsiasi formazione culturale rinascimentale prevedeva infatti il confronto con le sue tesi⁴⁵. Ma nel caso di Montaigne abbiamo a che fare con un lettore di prima mano che, come abbiamo visto, si appoggia ed opera ben consapevolmente sulla propria fonte, non limitandosi né a seguirla né a interpretarla, bensì sottoponendola alla pietra di paragone del proprio pensiero. Il Platone degli *Essais* e dell'*Apologie* in particolare è ben più che un autore cui attingere: è un interlocutore che Montaigne non si stanca di interrogare, di smentire e di riconoscere in armonia con se stesso. Ancora una volta un'aggiunta del 1592 parla chiaro: «J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en Platon» recitano gli *Essais* del 1588, «J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en Ciceron» (III, 13, 1073) corregge Montaigne prima di morire. In verità «moy» e «Platon» non sono più così inconciliabili.

ALBERTO FRIGO

(40) Cfr. in merito T. WANEGGFELN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997 e il classico J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

(41) «Introduction» alla traduzione citata, p. XXX.

(42) Che poi la personale riflessione di Montaigne faccia un ulteriore, definitivo e originalissimo passo avanti oltre l'ideale della temperanza nelle ultime tre pagine degli *Essais* non smentisce l'apprezzamento per Platone ma ne segna soltanto i limiti.

(43) Cfr. B. SEVE, *op. cit.*, cap. V.

(44) Segnatamente con la lettura di Ficino che pure Montaigne conosce ma dalla quale prende nettamente le distanze. In un caso Platone viene a fondare una «pia philosophia». Nell'altro, a denunciare l'inutilità di qualsiasi approccio razionale ai misteri della religione.

(45) Cfr. W.H. WOODWARD, *Studies in education during the Age of the Renaissance. 1400-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924; per il «collège de Guyenne» in particolare pp. 139 segg.

* Desidero ringraziare i proff. V. Carraud, E. Scribano e G. Cambiano per aver letto e discusso in più occasioni queste pagine.