

2007 Istituto di Filosofia Arturo Massolo
Università di Urbino
Isonomia



Costruzione della società e crisi del politico

Immaginazione e politica nella Francia d'*Ancien Régime*: François de La Rochefoucauld

Nicola Marcucci
Università Milano-Bicocca
nicolama76@yahoo.it

Abstract

In this paper I suggest how the thought of the French moralist La Rochefoucauld is particularly interesting if we put it into the historical passage of the construction of the concept of society during the early modern age. The main argument is divided in three different parts. First I want to show how, the biographical and moral production of the author concerning the representation of Self and self-interest, changes during his life and transforms consequently, his conception of social recognition. Second I argue how this particular statement of self-interest and recognition partially contradict classical history of the recognition concept for which recognition and self-interest are basically opposed each other. Third my aim is to show the utility to insert this analysis into a larger history of the concept of society during early modern age suggesting how it is broadly linked to the crises of political imagination in French absolutist period.

Introduzione

L'analisi del rapporto tra immaginazione e politica nel pensiero di François de La Rochefoucauld¹ potrebbe risultare, a un primo sguardo, un esercizio volto al fallimento. Il posto occupato dall'immaginazione nel suo pensiero è modesto e la raccolta delle sue *Massime e Riflessioni* ignora, pressoché interamente, problemi concernenti la politica.

Questa constatazione si concentra sulla dimensione forse non più superficiale ma certamente più esplicita, della riflessione del moralista francese. La mia lettura si svolgerà sulla falsa riga di questa duplice assenza nel pensiero di L.R. Interrogarsi sul ruolo dell'immaginazione politica nel pensiero di L.R. significherà, quindi, comprenderne l'assenza. Per far questo si procederà secondo una triplice traccia.

Nella prima parte si descriverà come l'esperienza politica di L.R. sia riassunta nelle *Memorie* e in altri scritti auto-biografici e quale nozione di soggettività sia evincibile da questi scritti. È mia intenzione mostrare come, in questa prima serie di scritti, L.R. sia ancora legato ad morale aristocratica e come tale morale sia contrapposta alla realtà politica descritta nella *Memorie* contribuendo a creare un effetto di misconoscimento dell'io narrante.

Nella seconda parte intendo, invece, decifrare l'immaginario morale di La Rochefoucauld, evincibile dalle *Massime* e dalle *Riflessioni* mostrando come a esso abbia corrisposto un rilevante cambiamento teorico e come questo abbia implicato un parziale abbandono della morale aristocratica. A questo ha seguito l'elaborazione di una teoria morale che interpreta l'interesse sia come carattere dominante dell'antropologia sia come mezzo tramite il quale il moralista decifra la società intendendola come comunità regolata attraverso relazioni di riconoscimento.

Infine si sottolineerà come la costruzione del concetto di società e di un immaginario sociale abbia esaurato il discorso morale di L.R. da una riflessione sulla politica come forma del vivere associato a prezzo di una radicale neutralizzazione dell'immaginazione politica e della sua capacità di mettere in discussione l'ordine costituito.

Le *Memorie*²: io eroico e misconoscimento

La vita di L.R. è stata spesso definita attraverso due periodi che sembrano rispondere, oltre a motivi di ordine biografico, a due registri stilistici.

Nel primo periodo L.R. proveniente da una famiglia aristocratica francese, frequenta la corte di Luigi XIII, intraprende diverse campagne politiche, e partecipa, nel “partito” antimazzariniano, ai sollevamenti della Fronda. Di questo periodo della sua vita, compreso tra il 1624 e il 1652, possediamo una diretta testimonianza autobiografica raccolta nelle *Memoires*. La redazione di questo testo si concluse, probabilmente, nel 1659; la prima edizione dell’opera vedrà la pubblicazione nel 1662.

In seguito alle delusioni politiche, sopravvenute a causa della frustrate aspirazioni maturate nella Fronda, L.R. abbandonerà la vita di corte e diverrà un assiduo frequentatore e animatore di alcuni dei salotti parigini più in vista. Vanno ricordati a questo proposito: l’*Hotel di Liancourt*, in cui è stato rinvenuto uno dei manoscritti delle massime³; l’*Hotel de Nevers* e il *Salon* di M.me de Sablé⁴; oltre al sodalizio intellettuale con Madame de Sevigné e con Jacques Esprit⁵. In questo periodo L.R. si dedicherà alla redazione delle sue *Réflexions ou Sentences et Maximes de Morales*, che vedranno la pubblicazione in cinque diverse edizioni comprese tra il 1665 e il 1678. L’opera conosciuta come le *Réflexions diverses* verrà pubblicata postuma, cinquanta anni dopo la sua morte, occorsa nel 1680⁶.

Come anticipato, a questi due periodi della vita di L.R. –scanditi dal paradigmatico passaggio dalla *Cour à la Ville*⁷– ha corrisposto, egualmente, un cambiamento di registro nella sua opera. Le *Memoires* sono una testimonianza in prima persona – rubricabile all’interno della grande tradizione memorialistica francese– degli eventi politici del tempo nonché un intervento su di essi attraverso: giudizi di valore, considerazioni sulla liceità e sulla moralità dei suoi protagonisti, ricostruzioni dettagliate della corte e dei rapporti di forze da cui essa era percorsa, accese condanne dell’operato di Mazzarino. Il registro della narrazione è scandito da frequenti confronti tra la *morale eroica* dell’autore, sempre disposta al sacrificio di sé e alla sublimazione degli propri interessi privati, e gli intrighi, dissimulati e manifesti, del potere politico. L’opposizione di questi due registri crea in prima istanza, nel lettore odierno, un effetto di *naïveté*, causato dalla rappresentazione che l’autore fa di sé e del proprio olimpico

operato; in seconda istanza L.R., esponendo frequentemente i motivi di inefficacia della propria azione, del fallimento dei propri disegni e dell'accanimento della fortuna, fornisce gli elementi per ricostruire la storia di un *misconoscimento* profondo delle proprie aspettative individuali che ci spinge a solidarizzare con l'autore. Al di là delle singole modalità di fruizione del testo, però, il motivo del mancato riconoscimento di sé permea la forma espositiva della *Memoires*.

Teniamo quindi a mente questi due aspetti della narrazione: *morale eroica* e *misconoscimento*.

Gli esempi a questo proposito possono essere diversi. L'incipit della *Apologie de M. le Prince de Marillac* e i suoi toni in parte apologetici e in parte giustificativi ci illustrano bene questo aspetto della forma narrativa utilizzata da L.R.:

Avrei dovuto sacrificarmi per lui, perché non v'era niente a cui lui non fu capace di sacrificarmi? Dovevo la mia spada a l'affermazione di un autorità che non ho conosciuto, per quel che mi riguarda, se non per i danni che ne ho ricevuto? E sarei io un ingrato ed un traditore per non aver preso, contro la mia patria e contro il mio Re, la parte di coloro che causavano la mia rovina quanto la loro?⁸

La narrazione delle *Memoires* e dell'*Apologie* è scandita da varie figure retoriche tese a sottolineare la mediocrità altrui, le piccinerie della corte e la generosità di chi scrive. Egualmente sorprende come, nel suo autoritratto, L.R. si rappresenti attraverso una pletora di virtù eroiche. Pur riconoscendo infatti come difetto principale del suo carattere la malinconia: «sono melanconico e lo sono al punto tale che, da tre o quattro anni mi si è visto ridere tre o quattro volte»⁹; egli si descrive come un virtuoso: «Possiedo sentimenti virtuosi, belle inclinazioni ed un sì forte desiderio di essere un uomo del tutto onesto»; immune dall'odio ma capace di difendersi: «non ho mai provato odio per nessuno. Non sono pertanto incapace di vendicarmi...»; fedele: «sono estremamente fedele alla mia parola; non la tradisco mai, qualsiasi possa essere la conseguenza di ciò che ho promesso e ne ho fatto per tutta la vita una regola indispensabile»; disinteressato con gli amici: «Amo i miei amici, e gli amo in maniera che non esiterei per un attimo a sacrificare i miei interessi per i loro»; privo di ambizione: «l'ambizione non mi tormenta affatto»; coraggioso fino all'estremo: «Temo poche cose e non temo in nessun modo la morte».

Vediamo, quindi, come questi due aspetti dello stile di L.R. siano complementari l'uno all'altro. Soltanto la narrazione di un io eroico in un'epoca che spesso è stata rappresentata come l'epoca della «demolizione dell'eroe»¹⁰ dall'immaginario collettivo può creare un effetto di radicale misconoscimento dell'io narrante. Ciononostante, l'aspetto apologetico della narrazione viene mitigato dal realismo impiegato nella descrizione degli eventi. A questo proposito si è parlato di un idealismo cavalleresco e di un realismo politico come registri complementari delle *Memorie*¹¹.

1. Le *Massime*: interesse e riconoscimento

Se dal registro delle *Memorie* ci spostiamo a quello successivo delle *Massime* e delle *Riflessioni* possiamo osservare, a questo proposito, dei notevoli cambiamenti. Prima, però, di sottolinearne l'ampiezza è necessario passare in rassegna alcuni dei temi fondamentali che definiscono l'immaginario delle *Massime*.

Penso che possa essere utile distinguere due livelli: quello antropologico e quello cognitivo.

Nel primo caso si sottolineerà la concezione dell'uomo evincibile dall'insieme delle massime e delle riflessioni di L.R.; nel secondo si analizzerà il ruolo della conoscenza e la sua capacità di intervenire sulla condizione di alienazione entro la quale gli uomini sono collocati. Le massime di L.R. insistono in maniera continua e ripetuta sulla connessione dell'agire umano con quella che potremmo definire una sua costante antropologica: l'*interesse*. Questa "logica" dell'interesse può essere ricondotta, a sua volta, ad almeno due motivi dominanti della cultura francese del XVII secolo: la ripresa dell'agostinismo e lo sviluppo del discorso sulla ragion di Stato.

Uno degli assunti dominanti della trattatistica politica della ragion di Stato contemporanea a L.R. è la decifrazione dell'agire degli uomini attraverso la lente dell'interesse. Il sovrano –come si può riscontrare nel trattato del Duca di Rohan *De l'intérêt des princes et états de la chrétienté*¹²– agendo per la conservazione del corpo politico, muove dal proprio interesse e in vista del soddisfacimento di esso¹³. La conservazione del corpo politico implica l'emancipazione da una principio di giustizia e di scambio¹⁴. La conservazione del corpo politico –quindi, in questa ottica l'interesse

del sovrano– non più negoziabile con il bene collettivo, diviene, secondo l'espressione di M. Foucault, *idea regolatrice* dell'azione politica¹⁵.

Il seicento francese, oltre a un forte sviluppo del discorso sulla ragion di Stato, vede una ripresa del pensiero di Agostino da parte del giansenismo e degli ambienti a questo contiguo. L.R. si colloca, come ha sostenuto in maniera decisiva J. Lafond, all'interno di questa rinascita dell'agostinismo¹⁶. Se l'incidenza dell'agostinismo nel pensiero del moralista francese è composita, problematica per alcuni versi e incide su diversi aspetti del suo pensiero, non c'è dubbio che la centralità della critica dell'amor proprio sia un'eredità agostiniana e giustifichi l'utilizzo e l'importanza della nozione di interesse.

I rimandi alla nozione di interesse nella decifrazione dell'agire umano sono, nei testi di L.R., innumerevoli; la sua centralità è affermata a più riprese: «L'interesse parla ogni sorta di lingua ed interpreta ogni sorta di personaggio, anche quello del disinteressato» (Mass. 39).

Con argomenti prossimi a quelli di Hobbes del capitolo X del *Leviatano*, L.R. richiama l'ingerenza dell'interesse anche per ciò che concerne i sentimenti e le virtù meno sospette:

Quello che gli uomini hanno chiamato amicizia non è altro che un associazione (*société*), un reciproco riguardo di interessi e uno scambio di servigi. Insomma, non è che un commercio in cui l'amor proprio si propone sempre di guadagnare qualcosa (Mass. 83).

Spesso ci persuadiamo d'amare le persone più potenti di noi e, tuttavia, è solo l'interesse che ha prodotto la nostra amicizia. Non ci dedichiamo a loro per il bene che vogliamo fargli, ma per quello che vogliamo riceverne (Mass. 85).

Ciò che sembra generosità non è, spesso, che una ambizione mascherata che disprezza i piccoli interessi per mirare ai più grandi (Mass. 246).

Vediamo, già da questi passaggi, come il discorso sull'interesse ricopra un ruolo essenziale, di cui si intende sottolineare l'ambivalenza per ciò che concerne il rapporto tra antropologia e conoscenza. L'antropologia di L.R. si caratterizza per una concezione dell'individuo come soggetto opaco a se stesso, la cui auto-rappresentazione impedisce una reale trasparenza dell'io in conseguenza della priorità che ogni individuo attribuisce alla soddisfazione del proprio amor proprio e quindi al perseguimento del proprio, personale, interesse. L'auto-rappresentazione dell'io risulta ineluttabilmente falsata

rispetto alla sua autentica natura, celata nel gioco continuo e reiterato della rappresentazione sociale. L'effetto di estraniamento e frammentazione a cui è sottoposto l'io è ottenuto secondo diversi espedienti stilistici come:

- *la teoria degli umori*. «La forza e la debolezza della mente sono mal definiti; essi in realtà non sono che la buona o la cattiva disposizione degli organi del corpo»(Mass. 44); «Il nostro umore mette un prezzo a tutto ciò che ci proviene dal caso» (Mass. 47).
- *la personificazione delle passioni*. «Le passioni sono i soli oratori che persuadono sempre. Sono come un arte della natura le cui regole sono infallibili: l'uomo più semplice munito di passione persuade meglio del più eloquente che non ne possieda affatto» (Mass. 8); «Sembra che la natura abbia nascosto nel fondo del nostro animo doti ed abilità che non conosciamo: solo le passioni hanno il potere di renderle visibili e, talvolta, di darci delle vedute più compiute di quanto potrebbe fare l'arte» (Mass. 404).
- *il dominio del caso e della fortuna sui destini personali*. «La nostra saggezza è, come i nostri beni, alla mercé della fortuna» (Mass. 323); «La fortuna fa apparire le nostre virtù e i nostri vizi come la luce fa apparire gli oggetti» (Mass. 380).

Gli elementi costituenti dell'identità individuale, la moralità e la coscienza, sono sottoposti a critica in quanto qualità caratterizzanti l'identità in forma esterna e congiunturale; l'eroe, soggetto che racchiude in forma eminente queste qualità, viene destituito del proprio valore. Anche l'eccellenza della sua virtù risulta etero-costituita e sottoposta alle leggi che regolano le virtù umane: «Per quanto grandi siano i doni elargiti, la natura non basta, senza la fortuna, a fare gli eroi» (Mass. 53).

Riconducendo la morale a una psicomachia, secondo la felice espressione di Starobinski, l'eccellenza morale viene abbassata a primato fisico, l'aspetto qualitativo del valore è ridotto a quello quantitativo della forza: «Vi sono eroi nel bene come nel male» (Mass. 185).

Non v'è dubbio che, nonostante questa attacco rivolto alle virtù eroiche, vi siano, nelle *Massime* e *Riflessioni*, delle considerazioni che sembrerebbero, almeno parzialmente, riabilitare la figura dell'eroe. Come, ad esempio, la massima 217 dove si definisce l'intrepidezza come quella virtù che eleva al di sopra delle passioni e che

permette all'eroe di mantenersi tranquillo nelle situazioni più difficili. Questa ambiguità ha fatto registrare ad alcuni interpreti una compresenza di virtù aristocratiche e di agostinismo nel pensiero di L.R.¹⁷. Ritengo che questa ambiguità sia effettivamente presente, ma, se misurata all'interno dell'economia concettuale delle *Massime*, non lasci dubbi sul primato della critica alle virtù eroiche e sulla conseguente presenza residuale di questa morale aristocratica. Tale constatazione non sorprende, per di più, se si tiene in considerazione il carattere liminale delle *Memorie* e dell'*Autoritratto* rispetto alla produzione morale, considerando, ad esempio, il fatto che L.R. comincia a lavorare alle *Massime* nel 1658 e che l'*Autoritratto* risale al 1659. Proprio l'adesione a questa morale eroica consente a L.R. di valutarne così realisticamente l'inefficacia e di sondarne così attentamente l'inattualità¹⁸. Un passaggio significativo a questo proposito è la distanza tra la dichiarazione del proprio coraggio di fronte alla morte e la lunga analisi della massima 504 dedicata all'eguaglianza degli uomini di fronte a questa:

V'è differenza tra il soffrire la morte costantemente e disprezzarla. La prima è abbastanza ordinaria, ma credo che l'altra non sia mai sincera. Si è, tuttavia, scritto il più possibile per persuadere che la morte non è affatto un male e gli uomini più deboli, così come gli Eroi, hanno dato mille esempi celebri per stabilire questa opinione. Ciononostante, dubito che nessuno di buon senso l'abbia mai creduto e la pena che si prende per persuadere gli altri e se stessi mostra abbastanza come questa impresa non sia agevole. Si può avere diversi argomenti di avversione nella vita, ma non si ha mai ragione di disprezzare la morte (Mass. 504).

L'identità individuale risulta per sua natura scomposta e frammentaria¹⁹. L'estrema modernità di L.R. risiede in questa considerazione della falsa coscienza come costante antropologica, piuttosto che come deriva o possibilità della condizione umana. Quella di L.R. non è tanto una antropologia negativa o pessimista secondo il giudizio che parte della cultura illuministica gli aveva attribuito, quanto una *antropologia sottrattiva* per la quale, cioè, la natura umana non può essere descritta attraverso una definizione delle sue qualità e potenzialità ma attraverso un esercizio di continua sottrazione che smascheri i vizi²⁰ mostrando come, secondo l'esergo che compare all'inizio delle *Massime*: «Il più delle volte le nostre virtù non sono che vizi mascherati».

La scelta stilistica di L.R. risponde a questa esigenza e a questa concezione antropologica²¹. Lo stile delle *Massime* non ricostruisce un quadro completo della natura degli uomini, rifiuta l'argomentazione d'insieme della morale dei filosofi a

favore di un descrizione corsiva dei suoi vizi e delle sue ombre. Nelle *Massime* di L.R. come nella grande pittura a lui coeva, di Rembrandt e Caravaggio, è l'utilizzo sapiente delle ombre a lasciare emergere la figura nel suo insieme.

Pur essendo il tema della dissimulazione un tema centrale a tutta la cultura cortigiana, in questa tradizione esso è interpretato all'interno di una precettistica che indica le modalità per distogliere gli altri dalle nostre reali intenzioni e interessi. Si pensi ad esempio la modalità con cui questi temi vengono trattati in testi come *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto o *Oracolo Manual* di Balthasar Gracian. Termini come *detournement*, *deguisement*, *dissimulation* risultano centrali nella definizione dell'identità individuale in L.R. ma, pur trovando la propria origine lessicale e teorica nella cultura cortigiana e barocca, risultano semanticamente trasformati²².

Se dal punto di vista antropologico la centralità della nozione di interesse comporta l'opacità, la frammentarietà e l'estraniamento della nozione dell'io fino a farne paradossalmente ipotizzare l'interscambiabilità con l'altro²³: «Si è a volte tanto differenti da sé stessi quanto dagli altri» (Mass. 135), ciononostante, dal punto di vista cognitivo, questa nozione fornisce al moralista una capacità di osservazione della società. Se, come appena osservato, la falsa coscienza diviene una costante antropologica della condizione umana, l'osservazione del moralista si trasforma in una *fenomenologia della falsa coscienza*, per la quale l'interesse diviene il motivo unificante tramite il quale riportare a unità un quadro altrimenti disperso e frammentato. L'esercizio prospettico è l'esercizio per eccellenza dell'indagine del moralista. La società diviene un oggetto di indagine: «Come bisogna mettersi a distanza per osservare gli oggetti, così si deve fare con la società; ciascuno ha il suo punto di vista da cui vuol essere guardato» (Rifl. 2). «Gli uomini e gli affari hanno il loro punto prospettico: ve ne sono alcuni che bisogna guardarli da vicino per ben giudicarne ed altri che non si giudica mai tanto bene come quando se n'è lontani» (Mass. 104).

Ma pur attraverso questo gesto oggettivante distintivo, il moralista, in qualità di osservatore dei *mores* volto alla ricerca delle loro regolarità, si troverà in una società fondamentalmente anomica, nella quale, fuori dalla costrizione e dall'effetto coattivo delle leggi, l'agire associato si perderà, apparentemente sprovvisto di una propria regolarità interna:

Gli uomini non soltanto sono soggetti a perdere il ricordo dei benefici e delle ingiurie, essi odiano anche coloro li ha reso beneficio e cessano di odiare chi li ha oltraggiati. L'impegno di ricompensare il bene e vendicarsi del male gli pare una tirannia alla quale faticano a sottomettersi (Mass. 14).

Il misconoscimento non è più l'esperienza privata vissuta e in parte raccontata nelle *Memoires* da L.R., ma una condizione di minorità che determina lo stesso vivere associato. Fuori dal rapporto privilegiato con la memoria, la giustizia –nella forma di un riconoscimento dei torti e dei benefici– perde la propria capacità legiferante perde, cioè, come avremo modo di vedere, la propria dimensione politica. Fuori dalle narrazioni eroiche dell'io i soggetti esprimono un "atteggiamento rassegnativo"²⁴ che interpreta come una tirannia l'ingiunzione alla giustizia.

È a questo proposito che, ancora una volta, interviene il concetto di interesse come strumento capace di risanare l'apparente anomia a cui sembrano sottoposte le relazioni sociali.

Il riconoscimento passa attraverso l'interesse degli attori in più forme. Nella forma di uno stabilizzatore della logica dell'interesse: «Ne è della riconoscenza come della buona fede dei mercanti: essa sostiene il commercio e noi non paghiamo perché è giusto sdebitarsi, ma per trovare più facilmente delle persone che ci facciano credito» (Mass. 225). Si vede in questo passaggio con chiarezza come il riconoscimento ricopra una funzione suppletiva rispetto alla perdita di normazione a cui la società, orfana delle antiche virtù, è esposta.

Il riconoscimento, oltre a questa funzione stabilizzatrice²⁵ è, a sua volta, sottoposto alle logiche dell'interesse e attraverso questa si rende ulteriormente decifrabile: «La riconoscenza nella maggior parte degli uomini non è che un desiderio segreto di ricevere maggiori benefici» (Mass. 298). Interesse e riconoscimento divengono per L.R. gli elementi capaci di sottrarre la società alla propria apparente anomia stabilizzando il commercio degli uomini, altrimenti sottoposto a spinte centrifughe e disgreganti come risulta chiaro in questa massima: «C'è una viva riconoscenza che non soltanto ci sdebita dai benefici che abbiamo ricevuto ma che addirittura fa che i nostri amici si sentano obbligati dall'essere ripagati di quello che gli dobbiamo» (Mass. 438)

Se la centralità della nozione di interesse è stata sottolineata da diversi interpreti²⁶ – che hanno messo in rilievo come questa nozione abbia, dopo questa prima elaborazione

nella moralistica francese della seconda metà del XVII, attraversato la Manica e sia stata ereditata dai moralisti scozzesi fino a confluire nello strumentario concettuale dell'economia classica— l'ambivalenza della nozione di interesse e della nozione di riconoscimento può fornire degli spunti interessanti alla storia del pensiero sociale e politico. La nozione di riconoscimento, se si pensa ad esempio alla formulazione che essa ha trovato nel primo Hegel²⁷, è infatti nata come nozione opposta alle concezioni dell'individualismo contrattualista entro il quale la nozione di interesse si è, almeno in parte, strutturata. Quello che invece ritengo importante sottolineare, e che mi sembra confermato da questa lettura di L.R. è come tale nozione sia stata, nelle sue prime formulazioni, concepita come una nozione ambivalente rispetto a quella di riconoscimento²⁸.

La destituzione dell'identità morale degli individui, di quella morale eroica che aveva trovato un equivalente stilistico nella forma retorica adottata da L.R. per la propria auto-rappresentazione, viene soppiantata dalla centralità dell'interesse nell'osservazione della società che consente, ed è consentita, da una stabilizzazione della natura delle relazioni in chiave di riconoscimento. All'esperienza di un radicale misconoscimento a cui si era visto esposto l'io eroico di L.R. si sostituisce un soggetto inter-scambiabile, mosso dal soddisfacimento del proprio interesse attraverso relazioni di riconoscimento che ne stabilizzino la forza altrimenti disgregante.

3. La società oltre il politico

Il termine politica compare due volte nelle *Massime*. I politici vengono utilizzati da L.R. per certificare alcuni degli assunti principali della propria critica. Come gli eroi, i politici non sono esenti dai vizi della morale comune. La critica della morale possiede, in virtù della propria pervasività, un carattere universale. Gli umori, gli interessi, la fortuna dominano su tutte le azioni degli uomini e i politici non ne sono esenti:

Le grandi ed eclatanti azioni che abbagliano gli occhi sono rappresentate dai politici come gli effetti di grandi disegni, quando queste al solito non sono che gli effetti dell'umore e delle passioni. Così la guerra d'Augusto e d'Antonio, che si ricollega a l'ambizione che essi avevano di divenire padroni del mondo, forse non era che un effetto della gelosia (Mass. 7)

Spesso la clemenza dei principi non è che una politica per conquistare l'affetto dei popoli
(Mass. 15)

La politica conferma l'immagine della società che L.R. viene delineando lungo tutte le *Massime*. Essa non si definisce tramite un proprio dominio, ma, per inclusione, si definisce attraverso la società. Per questa ragione un concetto come quello di giustizia viene contestualizzato attraverso la sua dimensione mondana senza bisogno di misurarlo con il suo impiego politico. La giustizia e l'ingiustizia sono regolate dalla stessa logica dell'interesse definita in precedenza:

Per la maggior parte degli uomini l'amore della giustizia non è che il timore di soffrire l'ingiustizia (Mass. 78)

La giustizia è solo una viva preoccupazione di essere privati di ciò che ci appartiene; da ciò deriva la considerazione e il rispetto per gli interessi del prossimo e l'attenzione scrupolosa di non nutrire nei suoi confronti pregiudizio alcuno. Tale paura trattiene l'uomo entro i confini che nascita e fortuna gli hanno arrecato e senza di essa farebbe continue scorribande nei beni altrui (Mass. S. 14)

Vediamo come L.R. reintroduca a proposito della giustizia e dell'ingiustizia la medesima logica impiegata nella definizione del riconoscimento. La giustizia è un'esigenza stabilizzatrice che determina il vivere associato degli individui. Essa non è contraria all'interesse, ma ne è l'espressione e la condizione di garanzia. Questa concezione della socialità degli uomini, riscontrabile in parte anche in Hobbes, non deve però ricorrere all'artificio politico per stabilizzare, attraverso la funzione sovrana, i conflitti non altrimenti sopibili. La società sembra in L.R. auto-regolarsi all'interno di questa logica dell'interesse. L'individuo di L.R. non è a-sociale, la sua, per usare un'espressione che Daniel Gordon ha attribuito ai sistemi di relazione di derivazione giusnaturalista, è una «socievolezza latente». La possibilità della socievolezza non si costituisce cioè sulla virtù o sulla naturale disposizione degli uomini a questa, ma su un loro difetto. Per questo nella seconda riflessione, dedicata alle modalità di conservazione della società, L.R. descrive le forme con cui un *honnête homme*²⁹ deve creare le condizioni perché il rapporto con l'altro non ostacoli l'espressione dell'interesse altrui, vera e propria condizione di possibilità di un rapporto sociale adeguato. La politica, fuori dalla propria funzione regolativa, supplita dalla dialettica di interesse e riconoscimento sopra esposta, non è un argomento di speculazione per il

moralista. Vi è solo un massima (Mass. S. 52) in cui L.R. si riferisce alla possibilità di decadenza di uno Stato per un eccesso di ricchezza e di lusso.

Possiamo quindi fornire una risposta per comprendere l'assenza di una riflessione sulla politica nelle *Massime*: il dominio della politica viene assorbito in una riflessione sulla società. La società trova una propria autonomia concettuale grazie al potere regolativo dell'interesse e del riconoscimento e ciò esautorata la riflessione del moralista da una riflessione sulla politica. La costruzione di un immaginario sociale³⁰ da parte di L.R. è pagata al prezzo di una radicale neutralizzazione della sua immaginazione politica.

La lettura qui proposta si limita a un'interpretazione del rapporto tra immaginario morale e politica attraverso una lettura interna alla riflessione di L.R. Ritengo che questa interpretazione sia parziale se non inserita all'interno di una prospettiva storica di lunga durata. Seguendo tale prospettiva si dovrebbe, infatti: inserire la riflessione di L.R. all'interno della moralistica francese della seconda metà del seicento, mostrando come diversi autori abbiano contribuito alla costruzione del concetto di società³¹; illustrare come tale crisi del politico si inserisca in un momento di crisi dell'eloquenza politica³²; confrontare il suo immaginario con l'immaginario a lui coevo generalmente definito *l'imaginaire classique*³³; mostrare come L.R. registri nel suo pensiero una radicale separazione tra società e politica che gli storici della Francia d'*Ancien régime* hanno, fin già da Tocqueville, indicato come uno dei mutamenti essenziali avvenuti con il consolidarsi dell'assolutismo di Luigi XIV³⁴; inserire questa trasformazione e creazione di uno spazio sociale all'interno dello sviluppo di una logica governamentale che si sviluppa nella cultura assolutista³⁵; mostrare come questa graduale separazione tra sociale e politico, iniziata nella seconda metà del XVII secolo, accompagni la riflessione politica dell'età moderna fino alla definitiva autonomizzazione del sociale sancita dalla nascita della sociologia nella seconda metà del XIX secolo.

A questi temi che, come ovvio, eccedono le possibilità argomentative di un singolo saggio, sto dedicando la mia attività di ricerca.

Bibliografia

Fonti dirette

Aa.Vv. (1992), *Moralistes du XVII siècle*, Lafond J. (sous la direction de), Paris, Laffont.

La Rochefoucauld, F., (1964), *Œuvres complètes*, Chauffier M. e Marchand J. (ed. établie par), Paris, Gallimard.

— (2005), *Reflexions ou Sentences et Maximes Morale et Reflexions Diverses*, Plazenet L. (ed. établie par), Paris, Champion.

Letteratura critica

Auerbach, E., 1951, «La cour et la ville», in *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern, Francke Verlag.

Battista, A. M., 1998, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, Name.

Bénichou, P., 1948, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard.

Blumenberg, H., 1960, «Paradigmen zu einer Metaphorologie», *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. VI, Bonn, H. Bouvier und Co., (tr. it. a cura di M. V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino, 1969).

Borrelli, G., 1993, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, il Mulino.

Bury, E., 1996, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*, Paris, PUF.

Clark, H. C., 1994, *La Rochefoucauld and the Language of unmasking in Seventeenth-Century France*, Geneva, Droz.

De Langenhagen, M.-A., 2004, *Le moraliste et le pouvoir*, Rosny, Breal.

De Rohan, H., 1995, *De l'interêt des princes et des Etats de la chrétienté*, Paris, Puf.

- Dotoli, G., 2000, *Litterature et société en France au XVII siècle*, vol. II, Fasano, Schena, in particolare «Moraliste ou sociologue?» pp. 275-289.
- Force, P., 2003, *Self-interest before Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Foucault, M., 2004, *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Gallimard – Seuil.
- Gordon, D., 1994, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought. 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press.
- Hepp, N., 1984, «Idéalisme chevaleresque et réalisme politique dans le *Mémoires de La Rochefoucauld*», in *Images de La Rochefoucauld. Actes du Tricentenaire*, Paris, PUF, pp. 125-140.
- Heilbron, J., 1995, *The rise of Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- Hirschman, A. O., 1977, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, (tr. it. a cura di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* Milano, Feltrinelli, 1979).
- 1987, «Il concetto di interesse: dall'eufemismo alla tautologia», in *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Napoli, Liguori, pp. 53-69.
- Hodgson, R. G., 1995, *Falsehood disguised. Unmasking the Truth in La Rochefoucauld*, West Lafayette, Purdue University Press.
- Honneth, A., 1992, *Kampf und Anerkennung. Grammatiker sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, (tr. it. a cura di C. Sandrelli, *La lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 2002).
- Jaouën, F., 1960, *De l'art de plaire en petits morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Saint-Denis, PUF.
- Keohane, N. O., 1980, *Philosophy and the State in France. The renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press.

- Koselleck, R., 1959, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Patogene der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, (tr. it. a cura di G. Panieri *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972).
- Krailsheimer, A. J., 1962, *Studies in Self-interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press.
- Lafond, J., 1984, «Madame de Sablé et son salon», in Aa.Vv., *Images de La Rochefoucauld*, Paris, PUF, pp. 201-216.
- 1986, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck.
- 1996, «De la morale à l'économie politique, ou la Rochefoucauld et les moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville», in *De la morale à l'économie politique*, textes réunis par Force P., Morgan D., Pau, Publications de l'Université de Pau, pp. 187-196.
- 1998, *La Rochefoucauld. L'homme et son image*, Paris, Champion.
- Lazzeri, C., Reynié, D., éd. par, 1998, *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presse Universitaires franc-comtoises.
- Lazzeri, C., 2001, «Les moralistes français du XVII siècle: la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt», in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, de Caillé A. – Lazzeri C. – Senellart M., Paris, La Découverte, pp. 293-304.
- Lepenes, W., 1969, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (*Melanconia e società*), trad. it. di Masullo A., Napoli, Guida, 1985.
- Lesaulnier, J., 1984, «Les Liancourt, leur hôtel et leurs hôtes (1631-1674)», in Aa.Vv., *Images de La Rochefoucauld*, Paris, PUF, pp. 167-200.
- Luhmann, N., 1982, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; (tr. it. a cura di M. Sinatra, *Amore come passione* Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2006).
- Merlin, H., 1999, «Raisons historiques d'un genre: maximes (politiques) et amour-propre», in *Littératures classiques*, 35, Paris, Champion, pp. 63-92.

- Mesnard, J., 1999, «L'âge des moralistes et la fin du Cosmos», in *La morale des moralistes*, (sous la direction de J. Dagen) Paris, Champion, pp. 108 -122.
- Moore, W. G., 1969, *La Rochefoucauld. His Mind and Art*, Oxford, Clarendon Press.
- Ossola, C., 1987, *Dal "cortegiano" all'"uomo di mondo"*, Torino, Einaudi.
- Parmentier, B., 2000, *Le siècle des moralistes*, Paris, Seuil.
- Pavel, T., 1996, *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard.
- Sellier, P., 2005, *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Champion.
- Starobinski, J., 1966, «La Rochefoucauld et les morales substitutives», Paris, *N.R.F.*, XXVIII.
- Thuau, E., 1966, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Champion.
- Thweatt, V., 1980, *La Rochefoucauld and the Seventeenth-Century Concept of the Self*, Genève, Droz.
- Van Delft, L., 1982, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz.

Note

¹ Le edizioni delle opere di L.R. sono riportate nella bibliografia finale. La traduzione dei passaggi citati è mia.

² Ci riferiamo a questo proposito non soltanto al testo pubblicato da L.R. nel 1662 ma, egualmente, a tutti i documenti biografici rinvenibili nelle sue opere come *L'Apologie de M. le Prince de Marcillac* e i *Portrait* contenute in: La Rochefoucauld, 1964.

³ Cfr. Lesaulnier, 1984.

⁴ Cfr. Lafond, 1984.

⁵ Si veda a questo proposito: Lesaulnier, 1984; Lafond, 1984; Aa.Vv., 1992.

⁶ Per una datazione delle varie edizioni, nonché una visione d'insieme dell'opera attraverso una cronologia e le tavole sinottiche delle singole massime si veda: La Rochefoucauld, 2005.

⁷ Per una interpretazione di questo passaggio decisivo della società francese si veda il classico: Auerbach, 1951.

⁸ La Rochefoucauld, 1664, pg. 19.

⁹ Tutte le citazioni che seguono sono tratte dall'*Autoritratto* di L.R. Sul ruolo della melanconia nel pensiero di L.R. si veda: Lepenies, 1985, pp. 43-73.

¹⁰ Bénichou, 1948, pp. 128-148. Secondo Bénichou sono proprio i moralisti come L.R., Esprit, Pascal e Nicole ad aver attaccato nel maniera più diretta l'io eroico rendendone impossibile la rappresentazione: «Vu avec des yeux nouveaux, l'homme devient la plus faible, la plus incostante, la plus infidèle des créatures. Il était un *moi* audessus des choses, et il devient comme une *chose* parmi les autres; une nature brute, et non plus une volonté ou une raison», p. 129. La cosa interessante in L.R. è come questo passaggio da una morale eroica sia riscontabile nella sua stessa opera.

¹¹ Hepp., 1984.

¹² De Rohan, 1995. Per una minuziosa introduzione del testo, della sua storia e dei suoi impieghi teorici si veda l'introduzione di Lazzeri presente in questa stessa edizione. Più in generale a proposito degli impieghi politici della nozione di interesse si veda: Lazzeri – Reynié, 1998.

¹³ Sulla nascita di una psicologia dell'interesse durante la Fronda poi ripresa dai moralisti francesi si veda: Thuau, 1966.

¹⁴ Sul duplice paradigma della conservazione e dello scambio in età moderna si veda: Borrelli, 1993.

¹⁵ Foucault, 2004.

¹⁶ Lafond, 1986.

¹⁷ Su tale questione si veda: Lafond, 1998, pp. 91-100.

¹⁸ Mi riferisco a questo riguardo esclusivamente all'utilizzo retorico che L.R. fa della figura dell'eroe e delle narrazioni a esso connesse. Se si prendesse invece in considerazione l'erosimo cavalleresco come un atteggiamento virtuoso che consente all'individuo di differenziarsi dalle passioni volgari non esiteremo a rintracciare nell'atteggiamento distaccato e disincantato del moralista una filiazione di questo atteggiamento.

¹⁹ Sulla nozione del Sé nel pensiero di L.R. si veda: Thweatt, 1980.

²⁰ Sulla maschera come motivo centrale delle *Massime* e lo smascheramento come gesto distintivo del moralista si veda: Clark, 1994; Hodgson, 1995. Sulla metafora della "nuda verità" si veda: Blumenberg, 1969, pp. 57-61.

²¹ Sullo stile delle massime mi limito qui a rinviare a: Jaouën, 1996.

²² Per un'immagine d'insieme di questo fondamentale passaggio si veda: Ossola, 1987.

²³ Sul tema della sostituzione come tema centrale della teoria morale di L.R. si veda: Starobinski, 1966.

²⁴ Per ciò che concerne questo atteggiamento rassegnativo nei moralisti francesi ed in particolare in L.R. si veda: Lepenies, 1985. Cfr. anche: De Langenhagen, 2004.

²⁵ Sulla trasformazione del concetto di amore e sulla sua funzione regolativa per le relazioni sociali si veda: Luhmann, 2006.

²⁶ Mi limito a questo proposito a rimandare a: Krailsheimer, 1962; Hirschman, 1979; Lafond, 1996; Lazzeri, 2001; Force, 2003.

²⁷ Questo tema meriterebbe una trattazione a sé stante. Si veda, a titolo introduttivo: Honneth, 2002.

²⁸ La possibilità di una ambivalenza teorica tra la nozione di interesse e quella di riconoscimento è resa possibile dal fatto che la nozione di interesse nella moralistica francese non è direttamente ancorata alla nozione di proprietà come invece diverrà nella tradizione moralistica britannica e francese. A questo proposito si veda: Hirschman, 1979, 1987.

²⁹ Per una ricostruzione del concetto di *honnête homme* nella cultura mondana si veda: Bury, 1996.

³⁰ Ritengo che si possa parlare di un pensiero sociale dei moralisti francesi e non di una sociologia, oltre che per l'evidente anacronismo che implicherebbe l'utilizzo del termine sociologia, perché esso ci impedirebbe di vedere come la costruzione di un pensiero sociale nel periodo compreso tra la metà del XVII secolo ed la metà del XIX, implichi sempre una ri-negoziazione tra sociale e politico altrimenti non adeguatamente valorizzata. Per una lettura di segno opposto si veda: Dotoli, 2000.

³¹ Per una visione d'insieme del pensiero moralista francese si veda: Van Delft, 1982. Per ciò che concerne la strutturazione del concetto di società nel contesto francese della seconda metà del XVII secolo si veda: Heilbron, 1995.

³² Mi limito a questo proposito a rimandare al testo di Parmantier, 2000, pp. 176-185.

³³ A questo riguardo si veda: Pavel, 1996; Sellier, 2005.

³⁴ A questo riguardo si veda: Koselleck, 1972; Keohane, 1980; Battista, 1998.

³⁵ Foucault, 2003.